

N12<500462250021

UB TUEBINGEN

Internationale Zeitschrift für Theologie
Februar 1990
26. Jahrgang
Y 23000 F
Heft 1

CONCILIUM

Sonderheft zur Vorbereitung des INTERNATIONALEN THEOLOGISCHEN KONGRESSES

vom 9. bis 13. September 1990 in der Universität Löwen
zum Thema: «Auf der Schwelle zum dritten Jahrtausend»

A. van den Boogaard E. Schillebeeckx	25 Jahre CONCILIUM: Rückblick und Ausblick Zielsetzung und Programm des Kongresses
E. Schüssler Fiorenza	«Gerechtfertigt von allen ihren Kindern»: Kampf, Erinnerung und Vision
C. Duquoc	Ambivalenz im Gedächtnis der Kirche
J. Moltmann D. Tracy	Hat die moderne Gesellschaft eine Zukunft? Der Gegenwart einen Namen geben
H. Küng G. Gutiérrez	Gott neu entdecken Wie kann man von Ayacucho aus von Gott reden?
	An die 400 Theologinnen und Theologen auf allen Kontinenten gestalten die Zeitschrift CONCILIUM – als verantwortliche Organisatoren und Planer, als Berater und Autoren: Die Namen der Mitglieder des Direktionskomitees und der 13 Fachsektionen. Nicht genannt: das Heer der anderen Autoren, die mitarbeiten.
CONCILIUM aktuell	Zum Tod von Ignacio Ellacuría

Grünewald

CONCILIUM

Internationale Zeitschrift für Theologie
26. Jahrgang · Heft 1 · Februar 1990

INHALT

CONCILIUM aktuell
Zum Tod von Ignacio Ellacuría 1

GELEITWORT DES PRÄSIDENTEN DER «STIFTUNG CONCILIUM»
Antoine van den Boogaard, 25 Jahre CONCILIUM: Rückblick und Ausblick 2

ZUR ORIENTIERUNG ÜBER DIE PLANUNG DES KONGRESSES
Edward Schillebeeckx, Zielsetzung und Programm 6

REFERATE ZUM THEMA «ERINNERUNG»
Elisabeth Schüssler Fiorenza, «Gerechtfertigt von allen ihren Kindern»: Kampf, Erinnerung und Vision 10
Christian Duquoc, Ambivalenz im Gedächtnis der Kirche 23

REFERATE ZUM THEMA «KONFRONTATION»
Jürgen Moltmann, Hat die moderne Gesellschaft eine Zukunft? 34
David Tracy, Der Gegenwart einen Namen geben 41

REFERATE ZUM THEMA «AUFBRUCH»
Hans Küng, Gott neu entdecken 58
Gustavo Gutiérrez, Wie kann man von Ayacucho aus von Gott reden? 68

AN DIE 400 THEOLOGINNEN UND THEOLOGEN AUF ALLEN KONTINENTEN GESTALTEN DIE ZEITSCHRIFT CONCILIUM:
Die Namen der Mitglieder des Direktionskomitees und der 13 Fachsektionen sowie die Verlage, in denen CONCILIUM erscheint 75

DIE HERAUSGEBER DIESES SONDERHEFTES

Die Mitglieder der «Stifung CONCILIUM»:

Antoine van den Boogaard, Niederlande, Präsident
Ben van Baal, Niederlande, Schatzmeister
Paul Brand, Niederlande
John Coleman, Vereinigte Staaten von Amerika
Bas van Iersel, Niederlande
Jean-Pierre Jossua, Frankreich
Johann Baptist Metz, Bundesrepublik Deutschland

Sekretärin:

Elly C. Duindam-Deckers, Niederlande

theol

Internationale Zeitschrift für Theologie

CONCILIUM

26. Jahrgang 1990

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 †. Julia Ching, Toronto. John Coleman, Berkeley. Mary Collins, Washington. 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. Hermann Häring, Nijmegen. 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. David Power, Washington. James Provost, Washington. Karl Rahner†. Giuseppe Ruggieri, Catania. Edward Schillebeeckx, Nijmegen. Paul Schotsmans, Löwen. Elisabeth Schüssler Fiorenza, Cambridge, Ma. David Tracy, Chicago. Marciano Vidal, Madrid. 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).

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: Sonderheft zur Vorbereitung des Internationalen Theologischen Kongresses 1990 in Löwen
Antoine van den Boogaard, 25 Jahre CONCILIUM 2-6
Edward Schillebeeckx, Zielsetzung und Programm des Kongresses 6-7

Heft 2: Ethos der Weltreligionen und Menschenrechte
Hans Küng / Jürgen Moltmann, Vorwort 92

Heft 3: Warum bitten, wofür danken?
Casiano Floristán / Christian Duquoc, Vorwort 183-184

Heft 4: Kollegialität auf dem Prüfstand
James Provost / Knut Walf, Vorwort 262-264

Heft 5: Umgang mit Scheitern
Norbert Greinacher / Norbert Mette, Vorwort 353-356

Heft 6: 1492-1992. Die Stimme der Opfer
Leonardo Boff / Virgil Elizondo, Die Stimme der Opfer: Wer wird sie hören? 445-447
Gustavo Gutiérrez, Im Blick auf das Fünfhundertjahrgedenken 448-454

Matthias Grünewald Verlag Mainz

HAUPTBEITRÄGE[1]

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

Abeng, Nazaire Bitoto, Scheitern die Inkulturationsbemühungen des Christentums in Afrika? (5) 414-422

An-Naᶜ im Abdullahi Ahmed, Koran, Scharīᶜa und Menschenrechte: Grundlage, Defizite und künftige Perspektiven (2) 129-134

de Barros Souza Marcelo, Das Gebet der Straße. Gebetsformen im lateinamerikanischen Volkskatholizismus (3) 244-250

Beozzo José Oscar, Die Erniedrigung und Demütigung der Ureinwohner Amerikas (6) 496-504

Bianchi Enzo, Heutige Fragen nach dem Sinn des Betens (3) 215-226

Blaske Elisabeth, Scheitern am lebenslangen Projekt Treue (5) 423-430

Boff Leonardo, Die neue Glaubensverkündigung: Einbruch eines neuen Lebens (6) 531-539

Borowitz Eugene B., Die schriftliche und mündliche Überlieferung der Tora und die Menschenrechte: Grundlagen und Defizite (2) 105-111

Chareire Isabelle, Von Sklave und Sklavin zu Freund und Freundin: Gebet und Unverrechenbarkeit (3) 251-257

Colella Pasquale, Erwägungen zu den Normen über die Bischofsernennungen im geltenden kanonischen Recht (4) 326-329

Duquoc Christian, Ambivalenz im Gedächtnis der Kirche (1) 23-33

Dussel Enrique, Die tatsächlichen Motivationen der Conquista (6) 466-476

Ebach Jürgen, «Herr, warum handelst du böse an diesem Volk?» Klage vor Gott und Anklage Gottes in der Erfahrung des Scheiterns (5) 430-436

Eibach Ulrich, Gebet und Gottesvorstellungen (3) 227-235

Elizondo Virgil, Die neue Menschheit und Menschlichkeit der beiden Amerika (6) 539-544

Esquivel V. Julia, Die eroberte und vergewaltigte Frau (6) 490-496

Fernandes de Queiroga Gervásio, Die Nationalkonferenz der Brasilianischen Bischöfe als besondere Form der Verwirklichung des Kollegialitätsprinzips (4) 334-338

Finifini Antoine Matenkadi, Afrikanische Erfahrungen und Überlegungen hinsichtlich der bischöflichen Kollegialität (4) 346-351

de Fleurquin Luc, Bischöfliche Kollegialität im erweiterten Europa (4) 338-342

Fuchs Gotthard, Scheitert Gott? Theologische Überlegungen in praktischer Absicht (5) 437-443

Garaudy Roger, Die Menschenrechte und der Islam. Begründung, Überlieferung, Verletzung (2) 119-128

Greinacher Norbert, Ambivalenz des Scheiterns — Ambivalenz des Menschen (5) 357-362

Grootaers Jan, Die Kollegialität auf den Bischofssynoden. Ein ungelöstes Problem (4) 275-283

Grote Heiner, Die katholische Auffassung von Kollegialität, betrachtet aus europäisch-reformatorischer Sicht (4) 299-305

Gutiérrez Gustavo, Wie kann man von Ayacucho aus von Gott reden? (1) 68-74

Hajjar Joseph, Die Patriarchalsynoden im neuen Codex Canonicus für die katholischen Ostkirchen (4) 319-325

Hoffman Lawrence A., Die rabbinische Bᵉrākāh und die jüdische Spiritualität (3) 196-206

Hurbon Laënnec, Sklavenhandel mit Schwarzafrikanern und Sklaverei in Amerika (6) 505-512

Kaufmann Ludwig, Bischofssynode: Weder Consilium noch Synodus. Fragmente einer Kritik aus der Sicht der «synodalen Bewegung» (4) 306-312

Küng Hans, Gott neu entdecken (1) 58-68

ders., Auf der Suche nach einem universalen Grundethos der Weltreligionen (2) 154-164

Kuschel Karl-Josef, Weltreligionen, Menschenrechte und das Humanum (2) 149-153

ders., Poesie des Scheiterns — am Beispiel der deutschen Nachkriegsliteratur (5) 377-384

Labayen Julio X., Dialog des Lebens. Die Lebenserfahrung der Föderation Asiatischer Bischofskonferenzen (4) 342-345

Leisching Peter, Bischofskonferenzen als Ausdrucksformen der Kollegialität innerhalb einer Teilkirche. Theoretische und praktische Ergebnisse der heutigen Diskussion (4) 313-318

Llopis Joan, Wird in unseren Eucharistiefeiern wirklich gebetet, und werden die Teilnehmer zum Beten angeleitet? (3) 236-244

Metz Johann Baptist, Lateinamerika mit den Augen eines europäischen Theologen gesehen (6) 519-523

Mieth Dietmar, Vom Ethos des Scheiterns und des Wiederbeginns. Eine vergessene theologisch-ethische Perspektive (5) 385-393

Moltmann Jürgen, Hat die moderne Gesellschaft eine Zukunft? (1) 34-41

ders., Menschenrechte, Rechte der Menschheit und Rechte der Natur (2) 165-174

Mukerji Bithika, Die Grundlagen von Einheit und Gleichheit: Ein hinduistisches Verständnis der Menschenrechte (2) 135-140

Müller Alois, Religion als Kontingenzbewältigungspraxis? (5) 370-376

Pérez Carmen, Die Straße nach Emmaus (5) 408-413

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

ZB 191

Univ. Bibl. Tübingen

Reese Thomas J., Kollegialität in Aktion: Die Praxis in den Vereinigten Staaten von Amerika (4) 330-334
Ribeiro Darcy, Das lateinamerikanische Volk (6) 455-466
Richard Pablo, 1492: Die Gewalttätigkeit Gottes und die Zukunft des Christentums (6) 484-489
Rikhof Herwi, Das Zweite Vatikanische Konzil und die bischöfliche Kollegialität. «Lumen gentium» 22 und 23 (4) 265-275

Salinas Maximiliano, Der Ruf der Propheten in der neuen Welt. Eine Stimme ruft in der Wüste (6) 513-518
Schaller Hans, Bitten und danken — eine sinnvolle Einheit (3) 185-188
Schuchardt Erika, Umgang mit Scheitern: «Warum gerade ich...?» Chance, Leben zu lernen (5) 394-407
Schüssler Fiorenza Elisabeth, «Gerechtfertigt von allen ihren Kindern»: Kampf, Erinnerung und Vision (1) 10-22
Sivaraksa Sulak, Die Menschenrechte im Rahmen einer globalen Problembewältigung. Eine buddhistische Perspektive (2) 140-148
Soares-Prabhu George, Zum «Abba» sprechen. Das Gebet als Bitte und Danksagung in der Lehre Jesu (3) 206-214
Sobrino Jon, Die gekreuzigten Völker als der gegenwärtig leidende Knecht Jahwes. Im Gedenken an Ignacio Ellacuría (6) 523-530
Sobánski Remigiusz, Kirchenrechtliche Implikationen bei der Verwendung des Begriffs «Kollegialität» im theologischen Kontext offizieller kirchlicher Aussagen (4) 292-298
Swidler Leonard, Die Menschenrechte. Ein geschichtlicher Überblick (2) 98-104

Thomas J. Marc, Scheitert die Menschheit an ihrem Wissen? (5) 362-369
Tracy David, Der Gegenwart einen Namen geben (1) 41-57

Valentin Donato, Bischöfliche Kollegialität im Spiegel der Positionen verschiedener Theologen (4) 283-291
Velasco Juan Martín, Bitt- und Dankgebet in den Religionen (3) 189-196

Wagua Aiban, Heutige Formen der europäischen Invasion in Amerika. Aus der Sicht der Ureinwohner (6) 477-483
Walf Knut, Evangelium, Kirchenrecht und Menschenrechte: Begründungen und Defizite (2) 112-118

DOKUMENTATIONEN

Die Menschenrechtserklärung der Französischen Nationalversammlung 1789 (2) 93-94
Allgemeine Erklärung der Menschenrechte der Vereinten Nationen 1948 (2) 95-97

BEITRÄGE ZUR REIHE «CONCILIUM aktuell»

Jossua Pierre, Europa und das Evangelium (2) 89-91
Küng Hans, Das Gebet der Religionen im neuen Weltkontext (5) unpaginierter Einschub vor S. 353
Power, David, Die neuen Priester (3) 179-182
Weiler Anton, Jenseits des Marxismus (4) 259-261

SACHVERZEICHNIS[2]

Abschaffung der Sklaverei (6) 510
Abschreckung, nukleare (1) 35
Afrikanische Kirche
- vor dem II. Vatikanum (5) 414
- seit dem II. Vatikanum (5) 415
«Afrikanisches Konzil» (5) 420
Androgyn-Mythos (6) 494
Arbeit, neue Definition (1) 37
Arbeitslosigkeit (1) 37
«assiento» (= Sklavenhandelsmonopol) (6) 506
Außenseiter
- ihr Recht in der jüdischen Tradition (2) 107

Befreiungstheologie, feministische (1) 15
Biblische Hermeneutik, einheimische in Lateinamerika (6) 488
Bischofsernennungen
- Normen des Codex von 1983 (4) 327
- Reformbedürftigkeit der derzeit geübten Praxis (4) 328
- Verfahren im CIC von 1917 (4) 326
Bischofskonferenzen
- Beschränkung ihrer Kompetenz durch das II. Vatikanum (4) 313
- als teilkirchliches Bischofskollegium
Bischofssynode
- als Erfahrung gelebter Kollegialität (4) 281
- und beschränkte Rolle der Theologen (4) 306
- keine effektive Ausübung von Kollegialität (4) 310
- Kritik an Geschäftsordnung (4) 310
- Zuordnung zu Papst und Kurie (4) 309

Christenheit und kapitalistische «Geld»-Welt (6) 470
«Code Noir» von 1685 (= französ. Reglement für Sklavenhaltung) (6) 508
Communio-Ekklesiologie (4) 284

Ehe
- in der katholischen Kirche Afrikas (5) 420
- Dauerbindung = Ziel, aber nicht allgemeine Forderung christlicher Ethik (5) 428
Einheimische Kirchen in Lateinamerika (6) 480
Einheimische Religionen in Lateinamerika (6) 479
Evangelisierung
- und Entstehung von Kirche (6) 536
- der Kulturen (6) 533
- und Politik (6) 535
- von unten (6) 532

Fortschrittsmythos (1) 46
Frauen in Führungsrollen im Frühchristentum (1) 19
Fundamentalismus (1) 47

Gebet
- und das Böse in der Welt (3) 218
- und Engagement (3) 240
- und heutige Einwände dagegen (3) 221
- als wirksamer Faktor der Geschichte (3) 218
- als beredter Glaube (3) 216
- der Gläubigen in der Eucharistiefeier (3) 236
- und Säkularisierung (3) 219
- und Tat (3) 213

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

- und Wandelbarkeit Gottes (3) 230
- und Weltbild der Neuzeit (3) 227
- als zentrales Element religiösen Lebens (3) 189
Gebetserhörung (3) 224
«Gekreuzigte Völker» als Heilsbringer (6) 528
Gelübde im lateinamerikanischen Volkskatholizismus (3) 246
Generationenvertrag (1) 38
Geschichtsschreibung, hegemonistische (1) 11
Gewalttätigkeit, theologische (6) 485, 502
Gotteserfahrung
- im Alltag (1) 64
- in Gebet und Gottesdienst (1) 59
- ihre Grundstruktur (1) 59
- im eigenen Inneren (1) 60

Hermeneutik
- der Anerkennung der anderen (6) 521
- des Mißtrauens (1) 11
Herrschaftsbeziehung als strukturelle Sünde (6) 470
Herrschaftstheologien (Sepúlvedas und Vieiras) (6) 471

Inkulturation des Christentums in Afrika (5) 417

Kirchen, von Spuren der Vergangenheit gezeichnet (1) 23
Kleine christliche Gemeinschaften in Afrika (5) 417
Kollegialität, bischöfliche
- ihr Begriff (4) 292
- verschiedene Formen (4) 289
- ihre gesetzliche Erfassung (4) 295
- ihre sakramentale Begründung (4) 286
- Teilaspekte (4) 299
- Verwendung des Begriffs (4) 293

Laienapostolat in Afrika (5) 419
Lascasianer (6) 514
Liberalismus (1) 45
«Lumen gentium», Konzilskonstitution
- ihre Entstehungsgeschichte (4) 269
- ihr Kirchenbild (4) 266
- und die Rolle der «nota explicativa praevia» (4) 272

Marronentum (= Fluchtbewegung unter schwarzen Sklaven) (6) 510
Maya-Texte zur Conquista (6) 501, 503
Menschenrechte
- in Amerika (2) 100
- individuelle und soziale (2) 167
- und katholische Kirche (2) 103, 113
- ökonomische (2) 170
- in Offenbarungsreligionen (2) 108
- universaler und partikularer Aspekt (2) 109

Moderne, Antimoderne, Postmoderne (1) 41
Moral, christliche als «überfordernde Ethik» (5) 423

Neokonservative Rückgewinnungstheologien (1) 49
- ihre gefährlichen Einseitigkeiten (1) 50
- ihre Verdienste (1) 50
«No-Future-Politics» (1) 35

Ökologische Gerechtigkeit (1) 39
Ökologische Krise und patriarchalisches Gottesbild (5) 366
«Ökumenisches Konzil der beiden Amerika» (6) 541

Patriarchalsynode
- im neuen Ostkirchenrecht zur Minderung des Patriarchenamtes eingesetzt (4) 324
Pessimismus
- bei J. Ratzinger (1) 50
- bei M. Weber (1) 45
Pluralismus und Polyzentrik (1) 42
Positivismus (1) 44
Postmodernes Denken (1) 50
Priesterstatus in Afrika (5) 419

«Regenbogentheologie», kritische (1) 13
Religionsfreiheit (2) 99

Scheitern
- seine Ambivalenz (5) 359
- und diffuse Schuldgefühle (5) 387
- als Lernprozeß (5) 395
- und persönliche Weiterentwicklung (5) 389
- religiöse Ideologisierung (5) 358
- und Theodizeefrage (5) 360
- als Zerreißen eines Lebensentwurfs (5) 385
Schöpfungsverantwortung (1) 40
Segen in der rabbinischen Tradition (3) 196
Sekten in Afrika (5) 418
Soteriologische Rolle der «gekreuzigten Völker» (6) 528

Theologie und Ausbeutung (6) 502

Vernunft
- neuzeitliche: rein technische Vernunft (1) 46
- ihr geschichtlicher, kultureller und gesellschaftlicher Kontext (1) 47
Völkermord in Lateinamerika im Namen des Christentums (6) 456, 484, 487

Wallfahrten im lateinamerikanischen Volkskatholizismus (3) 244
Wiederheirat nach Scheidung als christliche Möglichkeit (5) 429

Yanomami-Indios (6) 498

«Zweidrittelgesellschaften» (1) 34

© Copyright by Stichting CONCILIUM, Nijmegen

CONCILIUM aktuell

Zum Tod von Ignacio Ellacuría

Der mit fünf seiner Mitbrüder ermordete Rektor der «Universidad Centroamericana» (UCA) in San Salvador, Pater Ignacio Ellacuría SJ, war Mitglied des Redaktionskomitees der Sektion Moraltheologie von CONCILIUM und Autor wirtschaftsethischer Beiträge (1977, 1982). Seine und seiner Mitbrüder brutale Ermordung durch die Handlanger eines Systems der Gewalt ruft alle Theologen und Theologinnen zu universaler Solidarität mit den Zeugen auf, die wie Ignacio Ellacuría unter Lebensgefahr zu informieren, zu vermitteln und der Gewalt zu widerstehen suchen. Seine Universität ist eine der bedeutendsten Stätten der Forschung und Publikation über die Probleme Zentralamerikas. Wir wissen, daß diese Stimme der Unterdrückten nicht zum Schweigen zu bringen ist und hoffen mit Pater Ellacuría auf visionäre Kraft, Besonnenheit und Engagement im Aufbau von Gerechtigkeit und neuem Leben.

Dietmar Mieth

Worüber man jedoch diskutieren müßte, wäre die Frage, ob die Prinzipien einer Kultur des Reichtums nicht dabei sind, von der Realität der Fakten selbst Lügen gestraft zu werden, so wie sie bereits durch die Verkündigung des Reiches Gottes, die Jesus an die Armen richtete, an den Pranger gestellt worden sind. Der materielle Überfluß gerät in einen Gegensatz zum geistigen Überfluß, und hier in diesem geistigen Überfluß liegt die wahre Muße, die schöpferische Freiheit, die freie Zeit, die die unabdingbare Voraussetzung für jede wahre Freiheit ist.

In der Dritten Welt kommt einem jenes Wort «aber nur eines ist notwendig» gar nicht leicht über die Lippen, wohl aber gelangt man leichter zu der Überzeugung, daß nur wenige Dinge wirklich notwendig sind. Man gewinnt hier auch die Überzeugung, daß etwas in der (herrschenden) Welt falsch läuft, wenn es der überwältigenden Mehrheit in der (unterdrückten) Welt so schlecht geht. Der unterdrückten Welt geht es vor allem in materieller Hinsicht schlecht, der herrschenden Welt geht es vor allem in menschlicher Hinsicht schlecht. Das Grundanliegen einer Solidarität, in die die Anstrengungen der herrschenden Welt zur Verbesserung der Verhältnisse in der unterdrückten Welt einmündeten, könnte vielleicht einen Wandel im eher düsteren Lauf der Geschichte bedeuten.

Ignacio Ellacuría in CONCILIUM 18 (1982) 778

Sonderheft zur Vorbereitung des
INTERNATIONALEN THEOLOGISCHEN KONGRESSES
vom 9. bis 13. September 1990 in der Universität Löwen
zum Thema: «Auf der Schwelle zum dritten Jahrtausend»

Geleitwort des Präsidenten der «Stiftung CONCILIUM»

25 Jahre CONCILIUM: Rückblick und Ausblick

Sehr geehrte Leserinnen und Leser,

die Internationale Zeitschrift CONCILIUM veranstaltet anläßlich ihres fünfundzwanzigjährigen Bestehens unter Mitwirkung der Katholischen Universität Löwen einen Internationalen Kongreß. Auf diesem wird über die Situation von Kirche und Welt am Vorabend des dritten Jahrtausends und über die Frage, welche Folgen die Analysen und Interpretationen der Situation für den Auftrag der Theologie haben, diskutiert werden.

In diesem CONCILIUM-Heft werden die Referate und Korreferate der Veranstaltung vorausveröffentlicht, damit die Teilnehmer und «Beobachter» sich ausreichend vorbereiten können und der Schwerpunkt während des Kongresses auf der Diskussion in Gruppen und Vollversammlung liegen kann.

Unter dem Titel «Auf der Schwelle zum dritten Jahrtausend» sollen die derzeitige Situation von Kirche und Welt und vor allem die Perspektiven für die Zukunft jenseits dieser Schwelle das Hauptthema des Kongresses sein. Treu der Tradition und dem Namen der Zeitschrift wird der Kongreß auch Anschluß an die Inspirationen des Zweiten Vatikanischen Konzils suchen. Das Thema wird in drei Unterthemen zur Diskussion gestellt werden:

Am ersten Tag wird der Kongreß sich unter dem Motto «Erinnerung» auf die Möglichkeiten besinnen, die in der hinter uns liegenden Geschichte des Christentums beschlossen liegen. Das Gewicht des historischen Erbes soll sowohl unter seinen belastenden als auch unter seinen befreienden Aspekten betrachtet werden.

Der zweite Tag steht unter dem Titel «Konfrontation». Der Kongreß wird sich dann mit den Kräften befassen, die in unserer Gesellschaft das Leben und Überleben bedrohen, und mit den Möglichkeiten der Religionen, Kirchen und Theologien, gegenüber diesen Kräften ihre eigene Rolle und Aufgabe zu bestimmen. Die «Wahl zwischen Leben und Tod» wird den biblischen Leitfaden dieses Tages bilden.

Der dritte Tag wird den vieldimensionalen Fragen, den Ansätzen einer «Genesung» und ihren ersten Symptomen gewidmet sein, die das Christentum über die Schwelle zum dritten Jahrtausend geleiten können und in der die in die Zukunft gerichteten Wege der Menschheit und die Hoffnung der Christen einander begegnen können.

25 Jahre sind an sich keine so lange Zeit, auch nicht für eine internationale Zeitschrift wie CONCILIUM. Nichtsdestoweniger haben uns diese Jahre besonderes viele Veränderungen erleben lassen, sowohl in der Kirche und Theologie als auch in der Gesellschaft. Und auch CONCILIUM hat daran seinen aktiven Anteil gehabt. Das wird deutlich sichtbar, wenn wir einen Augenblick zurück blicken auf die Zeit, die hinter uns liegt.

Dem Beginn der Zeitschrift ging eine Zeit der Vorbereitung voran, die mit gekennzeichnet war durch eine Reihe vergeblicher Versuche, eine theologische Internationale zustande zu bringen. Der erste Versuch datiert aus dem Jahr 1958. der niederländische Verleger Paul Brand brachte damals bereits viele theologische Werke heraus, u.a. Bücher von Karl Rahner und Hans Küng. Er bedauerte die Tatsache, daß es so lange dauerte, bis seine Leser Kenntnis von neuen theologischen Einsichten aus dem Ausland nehmen konnten. Darum trug er 1958 Karl Rahner die Idee, eine international redigierte und verlegte Zeitschrift auf den Markt zu bringen. Dieser konnte dem Vorschlag nichts abgewinnen und wies ihn zurück mit dem Argument: «In einer solchen Zeitschrift könnten wir nicht schreiben, was wir schreiben wollen und schreiben müssen.» Ein wiederholter Versuch in den Jahren 1960 und 1961 wurde auf gleiche Weise abgetan, auch aufgrund des Energieufwands, den ein solches verlegerisches Unternehmen fordern würde.

1962 kam es zu einer Wende: Das Zweite Vatikanische Konzil brachte die wichtigsten katholischen Theologen in engen und regelmäßigen Kontakt miteinander und sorgte auch für die nötige geistige Weite. Männer wie Karl Rahner, Hans Küng, Edward Schillebeeckx und Yves Congar fanden einander und legten zusammen mit dem ersten Verleger, Paul Brand, und dem ersten Sekretär, Marcel Vanhengel, das Fundament für die Zeitschrift. 1963 gelang es Paul Brand, die nötigen berühmten Theologen zu bewegen, ihre Mitabeit als Mitglieder des Direktionskomitees zuzusagen: Edward Schillebeeckx OP aus Nijmegen (Sektion Dogmatik), Karl Rahner SJ aus München (Pastoraltheologie), Franz Böckle aus Bonn (Moraltheologie), Christian Duquoc OP aus Lyon (Spiritualität), Roland Murphy OCarm aus Washington und Pierre Benoit aus Jerusalem (Exegese), Roger Aubert aus Löwen (Kirchengeschichte), Neophytos Edelby aus Damaskus und Teodoro Jiménez Uresti aus Bilbao (Kirchenrecht), Johann Baptist Metz aus Münster (Grenzfragen), Johannes Wagner aus Trier (Liturgik), Hans Küng aus Tübingen (Ökumenik) und Leo Alting von Geusau aus Groningen (Dokumentation CONCILIUM). Und innerhalb kürzester Zeit wurden auch die Beigeordneten Direktoren ernannt und die Redaktionskomitees der Sektionen zusammengestellt, insgesamt rund 450 Theologen aus der ganzen Welt.

Am 20. Juli jenes Jahres fand in Saarbrücken die Gründungsversammlung statt, an der etwa zwei Dutzend Theologen auf Einladung des niederländischen Verlegers Paul Brand teilnahmen. Sie waren der Überzeugung, daß der Kontakt von Theologen untereinander und der Kontakt von Theologen mit kirchlichen Autoritäten, wie er sich während des Zweiten Vatikanischen Konzils entwickelt hatte, mit Hilfe einer Zeitschrift fortgesetzt werden müsse, und zwar auf der Basis der folgenden Ausgangspunkte:

► CONCILIUM will dem Geist dienen, der zur Zeit des Zweiten Vatikanischen Konzils über die katholische Kirche gekommen ist, und daher entlehnt die Zeitschrift denn auch ihren Namen.

► CONCILIUM muß im vollen Sinn des Wortes kosmopolitisch sein, Menschen aus allen Ländern, Kulturen und lebenskräftigen geistigen Strömungen zueinander bringen; d.h. die Zeitschrift braucht eine allgemeine Redaktion, Direktionskomitee genannt, Mitarbeiter aus allen Weltgegenden und Ausgaben in den wichtigsten Weltsprachen.

► Es muß Raum sein für alle theologischen Disziplinen. Für jede Disziplin wird eine besondere Teilredaktion eingerichtet mit einem eigenen Chefredakteur bzw. Direktor und einem Beigeordneten Direktor.

► Jede Fachsektion in Gestalt von zehn Mitgliedern gibt alljährlich ein Heft heraus, dessen Thematik auf dem Gebiet des betreffenden Fachgebiets liegt.

► Die Zeitschrift soll sich einer Sprache und eines Stils bedienen, welche sie auch zugänglich macht für Leute der Kirchenleitung und andere Interessierte, die selbst nicht am theologischen «Handwerk» beteiligt sind.

Mit dieser Absichtserklärung — beinahe einem Manifest — trat die Redaktion 1963 vor die Öffentlichkeit. Gut ein Jahr später, im Januar 1965, lag die erste Nummer vor. Sie erschien in einer französischen, einer englischen, einer deutschen, einer spanischen, einer italienischen, einer portugiesischen und einer niederländischen Ausgabe. Später sollte noch eine polnische Teilausgabe folgen, die so lange erschien, bis sie von der dortigen Kirche verboten wurde. Ebenso gab es eine japanische Ausgabe, welche die Form eines Buches hatte, in dem verschiedene Heftnummern gesammelt erschienen.

Derzeit erscheint CONCILIUM in sieben Sprachen — so wie zu Beginn.

Ich selbst wurde kurze Zeit nach der Gründungsversammlung — Ende 1963 — von Edward Schillebeeckx und Marcel Vanhengel beigezogen. Und 1964 habe ich zusammen mit Paul Brand offiziell die Stiftung CONCILIUM gegründet. Von seiten der Theologen traten Yves Congar, Hans Küng, Karl Rahner und Edward Schillebeeckx dem Leitungsorgan des Stiftungsrates bei. Dem Stiftungsrat trat ein Internationales Sekretariat zur Seite, das zunächst im Verlagshaus Paul Brand in Hilversum und später in Nijmegen eingerichtet wurde. Dieser Leitung der Stiftung CONCILIUM obliegen die finanzielle Verantwortung und die Organisation.

Auf der Jahresversammlung des Direktionskomitees — aus den Chefredakteuren bzw. Sektionsleitern und einer Reihe ständiger Berater — wird die allgemeine politische Linie besprochen und werden die Themen der Hefte des jeweils vorzubereitenden Jahrgangs festgelegt. Das Direktionskomitee trägt die volle Verantwortung für die inhaltliche Linie. In anbetracht dessen, daß man auf zwei Jahre vorausarbeitet und es daher um eine langfristige Planung geht, ist dabei ein Blick für zukunftsträchtige Themen er-

wünscht. So wurden z.B. 1987 schon die Themen für 1989 bestimmt.

Weil die Mitglieder des Direktionskomitees über viele Länder verstreut leben, bereitet die Stiftung das Jahr über schon viele Sachen vor. Auch bei akuten Angelegenheiten nimmt sie die Interessen von CONCILIUM wahr.

Im Lauf der Jahre hat CONCILIUM seine Höhen und Tiefen erlebt. Das hat sogar dazu geführt, daß gelegentlich das eine oder andere Heft in einer oder mehrerer der Sprachausgaben nicht erscheinen konnte. Derzeit hat die Zeitschrift in den sieben verschiedenen Sprachausgaben eine Gesamtauflage von 25.000 Exemplaren. Darunter aber sind viele Abonnements von Bibliotheken, so daß die Anzahl der Leser um ein Vielfaches größer sein dürfte. Auf dem Höhepunkt der Entwicklung hat es nicht weniger als 40.000 Abonnements gegeben.

Auch in finanzieller Hinsicht ging es bergauf und bergab. In manchen Jahren hat die Zeitschrift nur mit Ach und Krach den Kopf über Wasser halten können. In diesen Perioden haben neben anderen großzügigen Gebern vor allem die niederländischen Orden und Ordensgenossenschaften viel getan, um den Untergang von CONCILIUM zu verhindern. Nichtsdestoweniger mußten wir 1985 ernstlich mit der Möglichkeit rechnen, daß die finanzielle Situation es unmöglich machen könnte, länger als bis 1989 weiterzumachen. Es ist dem großen Idealismus der Verleger in den verschiedenen Ländern mit zu verdanken, daß diese Probleme immer wieder überwunden werden konnten. Jedes Sprachgebiet hat im Lauf der Jahre Probleme verschiedener Art gehabt. Doch haben wir diese immer wieder zusammen mit den örtlichen Verlegern lösen können. Daher kann ich gar nicht genug betonen, daß ich auf unsere Gruppe von Verlegern stolz bin. Sie sind es, die bei dem Projekt CONCILIUM die treibende Kraft waren, und dies oft unter Hintanstellung von nüchternen kommerziellen Interessen.

Derzeit scheinen die größten finanziellen Probleme endgültig hinter uns zu liegen. Dank den ansehnlichen Beiträgen einer amerikanischen und einer niederländischen Stiftung und der Rationalisierung des Sekretariats, welche die Kosten wesentlich gesenkt hat, trägt die Zeitschrift sich jetzt selbst und ist die Weiterarbeit bis über das Jahr 2000 hinaus gesichert. So haben wir denn auch allen Grund, diesen uneigennützigen Sponsoren, aber außerdem auch sehr vielen anderen unseren Dank auszusprechen, so z.B. auch für die oft unentgeltliche Mitarbeit von Autoren, die man zu den «Spitzenvertretern» ihrer Fachgebiete rechnen kann. Meiner Überzeugung nach sind dank CONCILIUM innerhalb der Welt der Theologie starke persönliche Verbindungen entstanden. Es ist auch eine wachsende Zahl von Frauen innerhalb der Redaktionen wahrzunehmen. Auch Mitarbeiter aus anderen religiösen Traditionen findet man in den Autorenrubriken.

Unser Dank richtet sich besonders an die treuen Leser in allen Erdteilen: in Asien, Afrika, Australien, Nord- und Südamerika und Europa. Für sie wird die Zeitschrift gemacht, und sie halten sie letzten Endes mit am Leben!

Unmittelbar danach muß ich die Verleger in den sieben Sprachgebieten nennen, mit denen wir bereits Jahre lang intensiv zusammenarbeiten. Die Namen von dreien der Verleger kann ich nicht unvermeldet lassen, weil sie schon 1964 mit uns begonnen haben und dann ungebrochen Freud und Leid mit uns geteilt haben: der deutsche Matthias-Grünewald-Verlag in Mainz mit seinem Direktor Dr. Jakob Laubach, der spanische Verlag Cristiandad in Madrid, dessen Gründer, Don Manuel Sanmiguel, uns leider unlängst entrissen worden ist, und den italienischen Verlag Queriniana in Brescia mit Dr. Rosino Gibellini.

Verleger aber können nur das auf den Markt bringen, was von Redaktionen und Autoren produziert wird. Die Leiter und Beigeordneten Leiter der Fachsektionen, die Berater des Direktionskomitees, die Redaktionskomitees der Fachsektionen und die vielen Hunderte von Autoren ebenso wie die die Übersetzer, die in diesen 25 Jahren Sorge für den Inhalt von CONCILIUM getragen haben, haben alle auf ihre je eigene Weise zur Qualität der Zeitschrift beigetragen.

Außerdem will ich auch all denen meinen Dank aussprechen, die den komplizierten Apparat, der erforderlich ist, damit alles termingerecht fertig wird, in Gang gehalten haben oder dies heute noch tun, nämlich die Mitarbeiterinnen und Mitarbeiter des Sekretariats, die in den letzten 25 Jahren ihr Bestes gegeben haben. In diesem Zusammenhang will ich ausdrücklich den Namen des ersten Generalsekretärs, Dr. Marcel Vanhengel, nennen, der in der ersten Stunde den komplizierten Apparat vollständig auf die Füße gestellt hat, und zwar auf eine Weise, die bis auf den heutigen Tag von seinem Organisationsvermögen und seinem Einsatz zeugt.

Auch erinnere ich mit Freude und Dankbarkeit an die vier Theologen, die in der ersten Periode im Stiftungsrat gesessen haben und die als die Gründer von CONCILIUM betrachtet werden können: Yves Congar, Hans Küng, Karl Rahner und Edward Schillebeeckx. Viele Jahre lang haben wir in guten und schlechten Tagen aus ihrem Einsatz Nutzen ziehen können; denn die Arbeit in der Stiftung ist nicht immer bequem und problemlos gewesen. Das gilt natürlich auch für diejenigen, die später — ob als Theologen oder Nichttheologen — Mitglieder des Leitungsgremiums gewesen sind oder noch sind. Unter ihnen muß ich Paul Brand, dem geistigen Vater von CONCILIUM, der die Initiative zu dieser Unternehmung ergriffen hatte und als Mitglied der ständigen Leitungsgruppe von Anfang an bis heute alles mitgemacht hat, mehr als allen anderen Dank bezeugen. Bis auf den heutigen Tag ziehen wir aus seiner Sachkenntnis und seinem Engagement Nutzen.

Auch von außerhalb des engeren Kreises von CONCILIUM haben einige Menschen besonders viel beigetragen. Ich kann sie natürlich nicht alle nennen und begnüge mich daher damit, den Namen einer sehr guten Freundin der Zeitschrift zu nennen, die leider nicht mehr in unserer Mitte weilt: Dr. Marga Klompé. Sie war die erste Frau, die in den Niederlanden in ein Ministeramt berufen wurde, und sie hat neben vielen anderen öffentlichen Funktionen auch viele Aufgaben im kirchlichen Bereich übernommen, z.B. als Mitglied der Päpstlichen Kommission Justitia et Pax. In meiner Funktion als Vorsitzender des leitenden Stiftungsrates und auch persönlich ist sie mir in großer Verläßlichkeit mit Rat und Tat zur Seite gestanden. Eine wunderbare Frau, der CONCILIUM und ich selbst sehr viel zu danken haben.

Sowohl während des Entstehens von CONCILIUM als auch in der Zeit danach ist der Enthusiasmus der kirchlichen Autoritäten in Rom besonders klein, um nicht zu sagen gleich Null, gewesen. Persönlich habe ich mich viele Jahre hindurch mit großem Eifer um ein besseres Verhältnis zwischen den Theologen von CONCILIUM einerseits und den kirchlichen Autoritäten andererseits bemüht. Während der Regierungszeit von Papst Paul VI. hatte es auch einmal den Anschein, daß es zu einem Dialog kommen könnte.

Es wurde eine Zusammenkunft geplant für ein Colloquium zwischen römischen Theologen und Theologen von CONCILIUM im Beisein kirchlicher Autoritäten. Namens CONCILIUM sollten Yves Congar, Hans Küng, Karl Rahner und Edward Schillebeeckx daran teilnehmen. Im letzten Augenblick hat mir dann ein inoffizieller Abgesandter mitgeteilt, daß die Begegnung nicht stattfinden könne — bei aller Anerkennung des Papstes für meine Initiativen. 1970 habe ich immerhin noch die kirchlichen Autoritäten bewegen können, dafür zu sorgen, daß die römischen Theologen unserem Kongreß in Brüssel nicht fernblieben. Der Kongreß hatte das Thema: «Die Zukunft der Kirche.» Daraufhin hat eine ansehnliche Zahl römischer Theologen an unserem Brüsseler Kongreß teilgenommen. Nach dem Ableben verschiedener Persönlichkeiten der Kurie hat dann kein Kontakt mehr stattgefunden. Ich persönlich finde, daß dies sehr schade ist.

Ein eher heiteres Ereignis war folgender Vorgang: Bei der Vorstellung der Probenummer der niederländischen Ausgabe von CONCILIUM 1964 in Rom war eine gefälschte Nummer im Umlauf mit der ziemlich harten Ankündigung: «In dieser Nummer finden sich Beiträge vieler prominenter Kleriker und minder prominenter Laien samt einigen abtrünnigen und hartnäckigen Ketzern, Schismatikern und anderen von vornherein Verdammten und ebenso Humanisten.» Jeder Witz hat seine Risiken!

Zum Schluß möchte ich im Blick auf den Weg, der vor uns liegt, zwei Passagen zitieren, die unsere Freunde Yves Congar und Karl Rahner in dem zum zwanzigjährigen Bestehen von CONCILIUM erschienenen Heft — CONCILIUM 19 (1983/12) 818 f. u. 820 — geschrieben haben:

Yves Congar schrieb damals u.a.: «Die größte Anfrage an die Kirche der kommenden Jahre ist vielleicht diese: Ist sie deutlicher *weltbezogen?* Das ist etwas anderes als ‹katholisch›. Das verhält sich ungefähr so wie in der Glaubensgemeinschaft. Da gibt es den zwar wirklichen, aber doch nur grundsätzlichen dogmatischen Bereich und dann den konkreten Bereich des Gesellschaftlichen, den Bereich der ausdrücklichen und gelebten Beziehungen. Da gibt es den dogmatischen Wert der Katholizität und die in gesellschaftlicher Form gelebte wirkliche Weltbezogenheit. Pius XII. hatte geahnt, daß sich die Zukunft vom atlantischen Kulturraum in den pazifischen verlagern würde. Wie weit ist da die Kirche? Wie steht es da mit der Glaubensaussage? CONCILIUM hat schon einen wirksamen Beitrag geleistet, um aus dem europäischen Monopol herauszukommen. Nicht nur die Verei-

nigten Staaten, sondern auch Lateinamerika, Afrika und die asiatischen Religionen haben das Wort ergriffen. Das kann nur ein Beginn sein. Wir haben uns auf den Weg gewagt. Niemand kann ihn im voraus festlegen. Es kann sich nur um ein organisches Wachstum handeln. Dazu braucht es Zeit. Zeit zum Keimen, Zeit zum Wachsen, Zeit zum Reifen, mit all den unvermeidlichen Rückschlägen. Aber in dieser Richtung muß es weitergehen, will man die durch das Konzil angestoßene Bewegung fortführen und ihr dienen.»

Auch Karl Rahner schrieb in demselben Heft u.a.: «Gerade wenn man überzeugt ist, daß eine Theologie der Weltkirche vor ungeheuren Aufgaben in allen theologischen Disziplinen steht, die eine unermeßliche, uns überfordernde Bemühung erheischen, dann würde man zwar von Herzen und selbstlos wünschen, daß dieser Aufgabe einer Theologie, die der heute notwendigen Verkündigung des Evangeliums dient, noch von ganz anderen, stärkeren und mutigeren Kräften als durch CONCILIUM gedient würde. Aber es ist auf jeden Fall selbstverständlich, daß es in der Weltkirche gerade wegen eines heute nicht vermeidbaren, sondern positiv gültigen Pluralismus in der Theologie der Weltkirche eine internationale Zeitschrift geben muß, die einen ‹runden Tisch› bedeutet, an dem Theologen aus aller Welt zusammenarbeiten. Wenn es eine solche internationale theologische Zeitschrift in der katholischen Kirche nur in CONCILIUM faktisch gibt, dann müßte selbst der, der sich andere solche Zeitschriften wünscht und für notwendig hält, CONCILIUM eine weitere Existenz und ein gutes Gedeihen wünschen, auch wenn keine solche Zeitschrift die Verheißung ewigen Bestandes hat. Ich jedenfalls meine, CONCILIUM brauche sich seiner Vergangenheit nicht zu schämen, könne dafür Gott und den Menschen, die diese Zeitschrift getragen haben, dankbar sein. Ich jedenfalls meine, daß CONCILIUM tapfer und fröhlich weiterexistieren und ‹gelegen und ungelegen› seine Aufgabe weiterverfolgen solle.»

Ich meine sagen zu können, daß wir mit den beiden obenstehenden Zitaten von zwei Theologen der allerersten Stiftergeneration von CONCILIUM wichtige Wegweiser in die Zukunft haben. Wiederum können wir sagen: CONCILIUM geht nach Abschluß seines 25. Jahrgangs einem neuen Horizont entgegen. Treu dem Konzil, aber mit veränderten Anforderungen unserer heutigen Zeit vor Augen. Mögen wir mit Gottes Segen und Hilfe in den kommenden Jahren eine Stütze sein für unsere Kirche und die Ökumene!

Möge das, was wir schreiben und verbreiten, zugleich ein Beitrag sein zum Sichtbarmachen des Lichtes, das viele Arme und Unterdrückte und vor allen viele junge Menschen erwarten.

Antoine van den Boogaard
Präsident der Stiftung
CONCILIUM

Aus dem Niederländ. übersetzt von Dr. Ansgar Ahlbrecht

Zur Orientierung

über die Planung des Kongresses

Anläßlich seines fünfundzwanzigjährigen Bestehens organisiert CONCILIUM einen internationalen Kongreß, auf dem über die Situation von Kirche und Welt an der Schwelle zum dritten Jahrtausend diskutiert werden soll und darüber, welche Schlußfolgerungen aus den so vorgetragenen Analysen und Interpretationen für die Arbeit der Theologen zu ziehen sind.

Die Thematik des Kongresses ist über drei eng miteinander verbundene Sektionen verteilt.

► In einer deskriptiven und normativen *Sektion 1* handelt es sich um befreiende und belastende Erinnerungen aus der Vergangenheit von Kirche und Welt. Aufgrund des im Christentum enthaltenen Befreiungspotentials, dem aber die empirische Geschichte der christlichen Kirchen oft widersprochen hat, wird von der Freiheits- und Befreiungscharta Gal 3,28 ausgegangen (I,1). Wo Paulus in dieser dreigliedrigen Freiheits-

charta gegen drei verschiedene Formen der Diskriminierung in seiner Zeit reagierte, können wir dem manche neuen Formen der Diskriminierung und der Unterdrückung in unserer Zeit hinzufügen — das Schriftzitat dient uns also zur Stimulierung und zur Orientierung der Diskussion. In dieser ersten Sektion wird auch dem, was man eine «ökologische Theologie» nennen könnte, besondere Aufmerksamkeit gewidmet (I,2). Schließlich muß in diesen Analysen am Ende des zwanzigsten Jahrhunderts auch der Erfahrung des fremden und anderen Menschen in seinem/ihrem persönlichen und kulturellen Anderssein aufgrund der damit verbundenen sowohl positiven als auch negativen Aspekte ein angemessener Platz eingeräumt werden (I,3). Die in dieser ersten Sektion behandelte Problematik weist also auch eine deutliche Verwandtschaft auf mit der Thematik jenes Aufrufes des Weltkirchenrats, «sich zu engagieren in einem *konziliaren* Prozeß der gegenseitigen Verpflichtung zu Gerechtigkeit, Frieden und ‹Integrität› (Erhaltung, Ganzheit, Heilung) der Schöpfung», d.h. in einem «innerkirchlichen» Prozeß, der ebenfalls 1990 seinen Höhepunkt erreichen wird und an dem CONCILIUM nicht vorbeigehen darf.

► In der mehr analytischen und beschreibenden *Sektion II* handelt es sich, um mit Dtn 30, 15.18.19 zu sprechen, um «die Wahl zwischen Leben und Tod». Denn mit dem Verschwinden Gottes ist — wenigstens im Westen — auch der Mensch als Subjekt verschwunden. Gott ist dort tot, und folglich ist es auch der Mensch (II,1). Zudem stellt sich angesichts der Drohung der Atomwaffen und des Sterbens in unserer Umwelt usw. die Frage nach «einem Leben *vor* dem Tod», also die Frage nach der Möglichkeit eines «menschlichen Überlebens», die genau so wichtig ist wie die Frage nach einem «Leben *nach* dem Tod» (II,2). Außerdem bestehen Anzeichen für eine Kirche, die sich durch falsche Entscheidungen die Zukunft verbaut, neben Anzeichen für eine Kirche, die sich durch ihre Anwesenheit bei der Gestaltung einer besseren und gerechteren Zukunft der Welt einer wirklich neuen, lebendigen Zukunft für Kirche und Welt öffnet (II,3).

Schließlich wird auch die Frage gestellt nach den verschiedenen wiederauflebenden bzw. neuen Formen religiösen und mystischen Lebens. Deutet dieses Phänomen auf Unterlassungen und Versäumnisse der offiziellen Kirchen hin? Haben diese vielleicht die mystisch-kontemplative Dimension des christlichen Glaubens vernachlässigt? Sind in diesen neuen religiösen Bewegungen befreiende oder eher unfreimachende und verschleiernde Elemente zu finden, die die Kirchen wieder apolitisch und vielem menschlichen Leid gegenüber gleichgültig machen (II.4)?

► Die Theologie redet schließlich von Gott und im Zusammenhang damit auch vom Heil und vom Wohl des Menschen. Die Theologie ist «God-talk», also ein Reden von Gott. *Sektion III* ist deshalb dem religiösen und theologischen Reden von Gott gewidmet: dem «kommenden Gottesreich» als Heil und Glück der Menschen und für die Menschen. Es geht uns hier nicht um eine Art theologischer Futurologie in bezug auf das, was sie Zukunft uns bringen wird, sondern um eine menschlich und christlich verantwortete Wahl, nämlich darum, für welches Menschsein und für welche Zukunft der Menschheit wir uns entscheiden. Die Konflikte, die die Welt beherrschen, sind ja auch Konflikte, die die Kirchen spalten. «Was die Welt spaltet, spaltet auch die Kirchen», ist gesagt worden, und diese Spaltung erschwert das kirchliche Reden von Gott. Zudem wird auch die Problematik einer gemeinsamen Wahrheitsfindung in kulturell-polyzentrischen Kirchen und Religionen in einer an vielen Orten säkularisierten Welt angesprochen (III,1). Darüber hinaus waren in der Vergangenheit unsere Vorstellungen von Gott stark von der Situation und den Erfahrungen der Mächtigen und Sieger und nicht von der Hoffnung der leidenden, besiegten und unterdrückten Menschheit geprägt. Eine der großen Aufgaben der Theologie im dritten Jahrtausend wird hier eine entsprechende Neuorientierung, «Neuprägung» unserer Vorstellungen und Kategorien sein (III,2). Hieraus wird sich auch der «Imperativ» für die kommende Gestalt ergeben (III,3). Schließlich wird «die Zukunft Gottes», der immer ein *kommender Gott* ist, weil er/sie in seiner/ihrer Transzendenz unserem Handeln immer voraus ist, auch die Zukunft der Menschen und der Menschheit sein (III,IV). Die Theologie ist keine Soziologie oder Anthropologie, aber alles theologische Reden weist eine anthropologische, soziale und politische Komponente auf. DIES wird vom kommenden Kongreß konkret erarbeitet werden müssen.

Edward Schillebeeckx

Im folgenden geben wir Ihnen das ausführliche Programm des Kongresses bekannt:



INTERNATIONALER THEOLOGISCHER KONGRESS

zum Thema

«An der Schwelle zum dritten Jahrtausend»

vom 9. bis 13. September 1990 in der Universität Löwen

PROGRAMM

Sonntag, den 9. September 1990

ERÖFFNUNG

«In Kontinuität mit dem Zweiten Vatikanischen Konzil»
Referent: Edward Schillebeeckx

Montag, den 10. September 1990

I. ERINNERUNG

Herausgefordert von unserer Geschichte:
Befreiende und belastende Erinnerungen

1. Weder Jude noch Grieche, weder Sklave noch Freier, weder Mann noch Frau
2. Die Schöpfung klagt und ängstigt sich mit uns
3. Was ihr dem geringsten Andern getan habt,...

Referenten:	Herausforderer:
Elisabeth Schüssler Fiorenza	Bärbel de Groot-Kopetzky
Christian Duquoc	Sidbe Semporé

Dienstag, den 11. September 1990

II. KONFRONTATION

Wahl zwischen Tod und Leben

1. Kulturelle Symptome für das Verschwinden des Menschen
2. Überlebensfragen: Ein Leben vor dem Tod?
3. Kirche: Dem Tod oder dem Leben zugewandt?
4. Neue Religiosität und Mystik: Befreiend oder betörend?

Referenten:	Herausforderer:
Jürgen Moltmann	Robert Schreiter
David Tracy	Severino Dianich

Dienstagabend, den 11. September 1990

PODIUMSDISKUSSION: ZUR AKTUELLEN SITUATION DER THEOLOGIE IN KIRCHE UND WELT

Theologen aus verschiedenen Kontinenten und Kulturen geben Auskunft über die kirchliche und theologische Situation in ihrem Teil der Welt. Daran schließt sich ein öffentlicher Gedankenaustausch für alle Teilnehmer und Beobachter des Kongresses an

Mittwoch, den 12. September 1990

III. AUFBRUCH

Wo ist Gott im Kommen?

1. Eine Wahrheit in der Vielfalt der Religionen und Kulturen?
2. Gottesbilder in der Hoffnung des leidenden Volkes
3. Eine Kirche der universalen Kommunikation und Partizipation
4. Der kommende Gott als Zukunft der Menschheit

Referenten:	Herausforderer:
Hans Küng	Stephen Sykes
Gustavo Gutiérrez	D. S. Amalorpavadass

Donnerstag, den 13. September 1990

ABSCHLUSS

Rückblick auf den Kongreß
Referent: Jean-Pierre Jossua

An der Schwelle
Referent: Johann Baptist Metz

Elisabeth Schüssler Fiorenza

«Gerechtfertigt von allen ihren Kindern»: Kampf, Erinnerung und Vision

«Oft, wenn eine puertorikanische Frau gefragt wird, wie es ihr geht, wie die Dinge laufen, wird sie antworten: ‹Pues, ahi, en la lucha› (‹na, ich kämpfe› oder ‹im Kampf›) . . . Dieser Satz stellt folglich eine Feststellung dar über das Überleben, einen Kommentar zu den ökonomischen und sozialen Verhältnissen, einen Kommentar über die Bewältigung und Beharrlichkeit, und er enthält den Keim einer Verpflichtung, sich zu engagieren, zu kämpfen.»[1]

Feministische Theologie setzt ein mit einer kritischen Reflexion über die Erfahrung und ihrer systematischen Analyse. Sie versucht, eine Theologie aus unseren Erfahrungen heraus und wieder in unsere Erfahrungen hinein zu schreiben. Solche Erfahrungen sind individuell und vieldeutig. Anstatt ein diesen Artikel durchziehendes formelhaftes «Bekenntnis» zu wiederholen — «weiß, Deutsche, als Ausländerin in Amerika lebend, mittleren Alters, Adademikerin, verheiratet, Theologin, Katholikin, Feministin, usw.» —, um so meine eigene begrenzte Erfahrung und heterogene Identität zu spezifizieren, habe ich Epigramme ausgewählt, um meine Analyse in den Kontext anderer feministischer Kämpfe zu stellen[2].

Diese «Stimmen» versuchen, die universalisierenden Tendenzen meiner eigenen Argumente gleichzeitig zu unterbrechen und in einen neuen Kontext zu stellen: Ich beginne mit der Hinterfragung der historischen Kontextualisierung unserer eigenen theologischen Reflexionen hier und dadurch, daß ich sie aufs neue in den Kontext «demokratischer» Kämpfe in der ganzen Welt stelle. Dann gehe ich zu einem kritisch-hermeneutischen Interpretationsmodell über, welches die christliche Erinnerung, so wie sie in einem bestimmten Text des Neuen Testaments auftaucht, zurückgewinnen kann. Gal 3,28 und seine Interpretationen als einen Ort rhetorischer Argumentation und Auseinandersetzung zu verstehen, erlaubt uns, ihn als «subversive Erinnerung» für heute zu reklamieren.

I.

«. . . wenn Miriam im Sand begraben liegt,
warum müssen wir diese Gebeine ausgraben?
Warum müssen wir sie wegschaffen von Sand
und Steinen, wohin sie gehört?

Diese eine, die nicht weiß, wie sie fragen soll,
sie hat keine Vergangenheit,
sie hat keine Gegenwart,
sie hat keine Zukunft,
ohne ihre Mutter zu kennen,
ohne ihren Zorn zu kennen,
ohne ihre Fragen zu kennen.»[3]

Zunächst habe ich die Gelegenheit begrüßt, auf diesem Kongreß das hermeneutische Modell der Bibelinterpretation zu erörtern, das ich im Kontext einer kritischen feministischen Befreiungstheologie entwickelt habe. Strategisch wichtige Elemente solch eines kritisch-feministischen hermeneutischen Modells sind Bewußtseinsschärfung und Mißtrauen, historische Rekonstruktion und Erinnerung, theologische Analyse und Auswertung, kreative Imagination und Ritualisierung[4].

Der historische Ort kritischer Interpretation, die für Befreiung eintritt[5] sind die verschiedenen Kämpfe gegen die patriarchalische[6] Unterdrückung, die strukturiert ist durch Rassismus, Klassenausbeutung, Sexismus und kolonialistischen Militarismus. Ihr Ziel ist es, die biblische Geschichte als Erinnerung und Erbe der *ekklesía* der Frauenkirche wiederzuentdecken. Deshalb versucht sie, die frühe christliche Geschichte nicht nur als die Erinnerung an Leid und Schika-

nierung wiederzuentdecken. Sie versucht genauso, sich dieses Erbe wieder anzueignen als die Erinnerung an diejenigen, die die christliche Geschichte als religiöse Gesprächspartner, Urheber von Veränderungen und Überlebende[7] in den Kämpfen gegen patriarchalische Vorherrschaft geprägt haben.

Aus diesem Grund befragt eine kritische feministische *«Hermeneutik des Mißtrauenens»* die rhetorischen Strategien biblischer Texte in Hinblick auf ihre unterdrückerischen Kräfte oder befreienden Visionen in einzelnen Situationen. Die Passionsgeschichten Christi zum Beispiel sind eng verflochten mit dem Antijudaismus. Ihr formelhafter Ausdruck setzt die patriarchalische Erzählung des göttlichen Vaters, der seinen Sohn opfert, fort. Oder: die apokalyptische Vision einer «neuen Welt» setzt die Zerstörung dieser Welt voraus. Man kann nicht einfach annehmen, daß androzentrische Symbole und Texte so wie Exodus[8], Gal 3,28 oder das Magnifikat befreiend sind. Vielmehr müssen sie innerhalb eines kritischen Interpretationsverfahrens in einen Kontext gestellt und auf die Probe gestellt werden. Solch ein Prozeß muß in speziellen Kontexten immer neu wiederholt werden, wenn er eine kritische Reflexion sein soll, ein Kräfte freisetzendes Erbe und eine befreiende Vision für den Kampf zur Überwindung patriarchalischer Zusammenhänge innerhalb biblischer Religionen und Kulturen.

Auf den ersten Blick also scheint die Einladung, das «befreiende Potential und die befreiende Vision» der christlichen Geschichte und Theologie, welche oft «im Widerspruch zur empirischen Geschichte der christlichen Kirchen» gestanden haben, zu erforschen, perfekt mit meinen eigenen hermeneutischen Interessen zusammenzupassen. Dieses «Zusammenpassen» jedoch wird ernsthaft infragegestellt, wenn man das Gesamtthema dieses Kongresses betrachtet: Kirche und Welt an der Schwelle zum dritten Jahrtausend. Dieses Thema wurde ausgewählt, um den 25. Geburtstag von CONCILIUM und das, wofür CONCILIUM einsteht, zu feiern. Es versucht, die theologische Richtung und den kirchlichen Einfluß seiner Arbeit «an der Schwelle zum dritten Jahrtausend» zu skizzieren.

Doch warum reklamieren wir nicht unsere jüdischen Wurzeln und situieren unsere Überlegungen auf der Schwelle des letzten Viertels des sechsten Jahrtausends? Die Diskurse von CONCILIUM mit Begriffen christlich-historischer Zeitrechnung zu fassen, stellt sie unabsichtlich in den Kontext der «Geschichte der Sieger». Die Welt auf die Schwelle zum dritten Jahrtausend zu stellen, macht die universalistische, historische Bedeutung der christlichen Ethnozentrik und ihrer Herrschaftsstrukturen geltend. Diese verlangt viel mehr nach einer *Hermeneutik des Mißtrauens* als nach einer *Hermeneutik der Zustimmung und der Erinnung.*

Um die Realitätskonstruktionen der «geschichtlichen Sieger» aufzubrechen, muß man, so haben feministische Historikerinnen gefolgert, die organisierenden Kategorien ihrer Geschichtswissenschaft hinterfragen. Hegemonistische Geschichtsschreibung benutzt Periodisierungssysteme als ein Hauptinstrument kritischer Interpretation. So hat Joan Kelly zum Beispiel bewiesen, daß die Renaissance für europäische Frauen keine Renaissance war.

Die Emanzipation der Frauen als einen Vorteil zu werten, heißt, zu entdecken, daß Ereignisse, die die historische Entwicklung der Männer fördern, die sie von natürlichen, sozialen oder ideologischen Zwängen befreien, eine ziemlich unterschiedliche, ja sogar gegenteilige Wirkung auf Frauen haben[9].

Ganz ähnlich könnte man fragen, ob das Zweite Vatikanische Konzil für die Frauen im römischen Katholizismus ein historischer Wendepunkt war. Das Feiern des 25jährigen Bestehens von CONCILIUM bedeutet für katholische Frauen etwas anderes als für die Männer. Ebenso evoziert der 500. Geburtstag der «Entdeckung Amerikas» bei den amerikanischen Ureinwohnern, bei afrikanischen oder asiatischen Amerikanern andere Erinnerungen als bei europäischen Amerikanern. So erinnerte Bischof Ricardo Ramirez die U.S.-Hierarchie bei ihrer jüngsten Versammlung: «500 Jahre ‹Evangelisierung Amerikas› sind nichts, das gefeiert werden könnte. Weil das, was vor 500 Jahren geschah, der Beginn der Plünderung der Erde war . . ., der Versklavung vieler Menschen, des Völkermords an Millionen, der Eliminierung der Ureinwohner dieses Kontinents. Es gab damals einen fürchterlichen Zusamenprall der Kulturen, und nicht alle haben gesiegt.»[10]

Die Klassifikationsschemata und Systematisierungskategorien, die wir dazu benutzen, eine hegemonistische Geschichte als Gedächtnis und

Identität für die Gegenwart zu konstruieren, sind nicht unparteiisch und wertneutral. Sie sind vielmehr rhetorisch-politischer Natur. Daß die Geschichte von den Siegern geschrieben wird, ist zu einem Allgemeinplatz unter Befreiungstheoretikern und -theologen geworden, wird von der objektivistischen historischen Forschung jedoch erregt abgestritten. Wie auch immer — die jüngsten Ereignisse in China haben anschaulich die Richtigkeit dieses Diktums bewiesen.

Nachdem die ganze Welt über Satellitenfernsehen die friedlichen Massendemonstrationen für mehr Demokratie, Menschenrechte und Meinungsfreiheit verfolgt hatte, wurden wir gelähmt und in Entsetzen gebracht von dem Blutbad auf dem Tien-an-men-Platz und anderswo. Das eilige offizielle Dementi dessen, was passiert war, und seine sofortige Neuinterpretation im nationalen und internationalen Fernsehen provozierte sogar noch mehr Gewalt, Blutvergießen und Repression. So wurde schmerzhaft bewiesen, *wie* die Geschichte von den Siegern geschrieben wird. Die Chinesen, die die Greueltaten vor westlichen Journalisten bezeugten, wurden öffentlich bestraft, die auf der Schwarzen Liste Verzeichneten wurden von Verwandten denunziert, Arbeiter- und Studentenführer der prodemokratischen Bewegung wurden als «Verbrecher» und Konterrevolutionäre exekutiert, die Blutflecken auf dem Tien-an-men-Platz wurden übermalt und die Leichen sofort verbrannt, damit keiner die genaue Zahl der Toten ermitteln konnte.

Öffentliche Kommentare in den Medien der USA schrieben diese Geschichte *unterschiedlich*, aber sie sind immer noch dabei, sie neuzuschreiben. Als es offensichtlich wurde, daß die Verurteilungen der Bush-Regierung gemäßigt bleiben würden, um den Handel und die militärischen Interessen der USA nicht zu gefährden, analysierten die Medien dies nicht als den Bankrott demokratischer Politik. Stattdessen nahmen Kommentare über das weltweite Versagen des Kommunismus zu. Es wurden keine Verbindungen hergestellt zwischen dem Blutvergießen in Mittelamerika und dem auf dem Tien-an-men-Platz. Nach einiger Zeit attestierte man der chinesischen Regierung, daß sie «Gesetz und Ordnung» wieder herstelle. Die Führer der pro-demokratischen Bewegung dagegen wurden als jung, naiv und ohne politisches Programm charakterisiert. Im Verlauf der Zeit wurde die Göttin der Freiheit zu «Freiheitsstatue», die einen spekulativen Kapitalismus verkündet. Daß Chai Ling, eine junge Frau, als eine der maßgeblichen moralischen Führerinnen der Bewegung aufgetreten war, wurde überhaupt kaum registriert[11].

Diese Kontextualisierung meiner Reflexionen mit jüngsten politischen Geschehnissen soll klar machen, warum eine kritische feministische Befreiungstheologie sich selbst nicht «auf die Schwelle zum dritten Jahrtausend» stellen kann. Obwohl sich das Christentum in Richtung auf diese Schwelle hinbewegt, ist dies nicht der Fall für «die Welt». Für viele Kulturen und Religionen in der Welt: Juden, Chinesen, Iraner oder die Ureinwohner von Australien (um nur einige wenige zu nennen) verkündet die Wendung «Drittes Jahrtausend» keine anbrechende Zukunft. Die Zeitrechnung, auf der sie beruht, ist langfristig zu einem Teil der Vergangenheit geworden, an den erinnert werden muß. Die Periodisierung der Geschichte in «vor und nach Christus» postuliert die Geburt Christi als universalen geschichtlichen Scheidepunkt und hält so den christlichen Imperialismus und die kulturellen Vorurteile lebendig. Gleichzeitig wird so in unserem geschichtlichen Bewußtsein getilgt, daß das Christentum nur ein Moment der kulturellen und religiösen Geschichte der Welt darstellt.

II.

«Die Wurzel der Unterdrückung ist der Verlust der Erinnerung. Ein sonderbarer Vorgang vollzieht sich in den Köpfen der Amerikaner, wenn die indianische Zivilisation erwähnt wird: wenig oder gar nichts . . . Wie seltsam muß daher meine Behauptung erscheinen, daß die gynokratischen Stämme des amerikanischen Kontinents die Basis schufen für all die Träume von Befreiung, welche die moderne Welt charakterisieren . . . Die Vision, die die Feministinnen zum Handeln drängt, war die Vision der Großmuttergesellschaft, der Gesellschaft, die Petrus Martyr d'Anghiera, der Geschichtsschreiber der Entdeckungen im 16. Jahrhundert, vor fast 500 Jahren beschrieb. Es ist dieselbe Vision, die wieder und wieder von radikalen Denkern Europas und Amerikas aufgegriffen wurde . . . Wie Petrus Martyr berichtete, ist diese Vision die eines Landes, wo ‹es keine Soldaten, keine Gendarmen oder Polizei, keine Adeligen, Könige, Regenten, Präfekten oder Richter, keine Gefängnisse oder Gerichte gibt . . . Alle sind gleich und

frei› — etwa so erzählt Friedrich Engels die Geschichte des Petrus Martyr nach.»[12]

Wenn das, was wir sehen, davon abhängt, wo wir stehen, dann müssen wir unseren theologischen Diskurs auf einen anderen historischen Wendepunkt verlegen. CONCILIUM muß die «Reflexion über die befreienden und belastenden Erinnerungen an die Vergangenheit der Kirche und der Welt» *auf verschiedene Weise* anstellen. Während das Christentum an der Schwelle zum dritten Jahrtausend steht, befindet sich die Welt an einem anderen Scheideweg. Astronautenverpflegung, Fernkopiergeräte und andere Mittel der Telekommunikation, globale ökologische Bewegungen, die Gefahr nuklearer und biologischer Unfälle und Kriege, Massentourismus, die Verschiebung ganzer Bevölkerungen wegen Krieg, Hunger, Armut und politischer oder religiöser Verfolgung haben unser Bewußtsein für die globale Interdependenz geschärft. Sie haben uns zu Nachbarn in einem «Weltdorf» gemacht. Entweder, dieses «Weltdorf» wird die «Großmutter-Gesellschaft» realisieren und ein weltweiter demokratischer Staatenbund werden, dessen Regierung von der Wohlfahrt aller seiner Bürger bestimmt wird. Oder es wird umkippen in eine straff kontrollierte und manipulierte, patriarchalische Diktatur, die alle wirtschaftlichen und kulturellen Ressourcen konzentrierte und den Händen einer Minderheit übergibt, und die Mehrheit zu einer permanent entmenschlichten Unterklasse erklärt. Oder die Welt wird überhaupt keine Zukunft haben.

Demokratische Bewegungen überall in der Welt kämpfen dafür, angesichts militärischer Diktaturen, Terrorismus, politischer Prozesse, Folter und Exekution die «Macht für das Volk» einzufordern. In ihrer Harvard-Commencement-Ansprache im Jahr 1989 forderte Premierministerin Benazir Bhutto von Pakistan — ihrerseits eine Überlebende politischer Unterdrückung — die Gründung eines Zusammenschlusses der Demokratischen Nationen zur «Bildung eines Konsenses über die mächtigste politische Idee in der heutigen Welt — das Recht der Menschen, ihre Regierung frei zu wählen», und «eine universale Werte-Demokratie zu fördern». Seine Mitglieder würden in der Förderung der Menschenrechte, der Rechtsgrundsätze und der rechtmäßigen Gerichtsbarkeit zusammenarbeiten. Solch ein Zusammenschluß könnte internationale Programme aufstellen zur Überwachung der Wahlen und zur Leistung wirtschaftlicher Beihilfe und moralischer Unterstützung schwacher, noch in der Entstehung begriffener Demokratien.

Den Platz der Arbeit von CONCILIUM und denen, die mit ihm zusammengeschlossen sind, an die Schwelle zur globalen *pólis* zu verlegen, heißt, ein vielen Stimmen offenes theologisches «Forum» zu fordern, das eine kritische «Regenbogentheologie»[13] herausbilden kann. Solch eine «Regenbogen-Koalition» (Jesse Jackson) könnte damit beginnen, eine multikulturelle, multikirchliche und multireligiöse katholische Theologie darzulegen, die in den je speziellen Befreiungs- und Demokratisierungskämpfen überall in der Welt verwurzelt ist. Solch eine «Regenbogentheologie», die kulturelle und religiöse Besonderheit und Vielfältigkeit bejaht, muß als ihr «gemeinsames Ziel» die Verpflichtung gegenüber den Kämpfen aller Nicht-Personen[14] für Würde, Freiheit und Wohlergehen, fordern. Sie kann so handeln, weil sie als Gemeinsames den Glauben an einen befreienden Gott[15] hat, der «von allen Ihren (d.h. «der Weisheit» — Anm. d. Redaktion) Kindern recht bekommen hat *(edikaióthe)*» (Lk 7,35).

Obwohl sie das Beispiel westlicher demokratischer Institutionen anerkennt, erklärt Benazir Bhutto dennoch, daß in ihrem Land die Freiheitsliebe und die Menschenrechte «grundsätzlich aus dem streng egalitären Geist, der die islamischen Traditionen durchzieht, entstehen». Sie verweist auf sich selbst, Muslimin und Premierministerin von hundert Millionen Muslimen, als die lebendige Widerlegung des Arguments, daß Pakistan, weil es muslimisch ist, kein demokratisches Land sein könne.

Bhutto verteidigt nicht nur den Geist des Islams gegenüber konkurierenden Interpretationen als demokratisch. Sie bejaht außerdem die Rolle der Religion im Befreiungskampf. Sie betont nachdrücklich: «Die islamische Religion und ihr streng demokratisches Ethos haben unserem demokratischen Kampf Inspiration und Beistand geschaffen — Glaube an die Richtigkeit unserer Sache, Glaube an die islamische Lehre, ‹daß Tyrannei nicht lang dauern kann›.» Das Kriterium für die Beurteilung, ob eine Religion demokratisch und befreiend ist, besteht in der praktischen Prüfung, ob sie die volle Partizipation und Führerschaft von Frauen erlaubt.

Indem ich ihr zuhörte, fragte ich mich, ob ich mit dem gleichen Vertrauen in die demokratische Ethik und den demokratischen Geist des römischen Katholizismus sprechen könnte, wie Benazir Bhutto vom Islam. Nicht nur, daß die römische Kirche bis vor kurzem die Monarchie als die «göttlich gefügte» Staatsform verteidigte. Ihre Führer bestehen noch heute darauf, daß die Kirche keine Demokratie ist. Ich brauche nicht das Unterbinden von Auseinandersetzungen, den Ausschluß loyaler Kritik oder die Verletzung grundlegender Bürgerrechte und religiöser Freiheiten aufzulisten, die wir in den letzten zehn Jahren etwa miterlebt haben. Gehorsam, Unterwerfung des Intellekts und des Willens, unkritische Loyalität gegenüber dem Papst und vor allem das Schweigen sind die patriarchalischen Tugenden, die von den «gewissenhaften» Theologen, Nonnen, Klerikern und Laien verlangt werden. Obwohl die ehrwürdigen Kirchenväter im Vatikan, anders als die chinesiche Greisenherrschaft, nicht mehr die Macht der Internierung und Exekution haben, verfügen sie dennoch immer über die Macht, das Leben ihrer treuesten «Söhne und Töchter» zu zerstören, wenn diese wirtschaftlich, beruflich oder spirituell abhängig sind.

Mitglieder von CONCILIUM haben in diesem Kampf für die Umwandlung der patriarchalischen Kirche in die Kirche des Volks Gottes verschiedene theologische Analysen und Wunschvorstellungen artikuliert. In diesem Kampf für eine teilnehmende Kirche im Dienst der Armen und Benachteiligten sind einige von uns unter den prominentesten Opfern kirchlicher Repression gewesen. Dennoch scheint dieser Kampf für eine demokratischere und inklusivere Kirche oft als ein Machtkampf zwischen «Vätern und Söhnen» in einer Männerkirche geführt zu werden und nicht als ein Kampf für die Freiheit, eine demokratisch-ökumenische «Regenbogentheologie» und Praxis für die sich entwickelnde globale *pólis* visiononär zu entwerfen und zu artikulieren.

Wenn man Premierministerin Bhuttos praktisches Kriterium akzeptiert, daß man die Fähigkeit einer Religion, eine demokratische Gesellschaft zu erhalten und zu unterstützen danach beeurteilen könne, daß man beachtet, ob sie Frauen erlaubt, eine Führungsrolle zu spielen, dann muß solch eine «Regenbogentheologie» an der Schwelle zum «Weltdorf» in weiblich/feministischem Einklang geschaffen werden. Wie weit die katholische Theologie noch davon entfernt ist, kann beurteilt werden aufgrund des Ausschlusses der Frauen nicht nur von Entscheidungsfindung und sakramentaler Amtsgewalt, sondern auch von der Lehr«autorität»[16] der Theologen.

Da die Kontrolle des öffentlichen Diskurses ein zentrales Element der Aufrechterhaltung von Autorität und Macht ist (Foucault), ist das Fehlen zentraler feministischer Fragen im öffentlichen theologischen Diskurs eine andere Form unserer kirchlichen Ausschließung. Sicher, viele theologische Institutionen lassen Frauen als Studentinnen und mache auch als Professorinnen zu, aber sie tun es nur, solange wir die androzentrischen Normen der Wissenschaft akzeptieren und die Grenzen patriarchlischer Lehre respektieren. Feministische Theologien bleiben eine «Frauenfrage», und betreffen als solche nicht die zentralen Fragen des theologischen Diskurses. Erlauben Sie mir, diesen Punkt zu illustrieren:

Als ich einmal in die Betrachtung der wunderbaren Mosaiken von Ravenna versunken war, war ich betroffen durch das Fehlen von Frauen in der Ikonographie der zwei Taufkapellen: Ihre Mitte ist beherrscht von einem entschieden männlich dargestellten Christus, der von den zwölf Aposteln (einer von ihnen ist Paulus) umgeben ist und darauf wartet, von Johannes getauft zu werden, und der Flußgott Jordan ist Zeuge. Als ich bemerkte, daß jemandem, der nicht mit der christlichen Ikonographie vertraut ist, sowohl die orthodoxe als auch die arianaische Taufkapelle den Eindruck vermitteln würde, sie seinen ein Initiationsaltar für einen allmännlichen Kult, wurde diese Beobachtung als «nett» betrachtet. Einige gingen kommentarlos weg, offensichtlich verwirrt durch meine Ehrfurchtslosigkeit. Andere betonten, daß solch eine moralische Perspektive der Schönheit des künstlerischen Ausdrucks nicht Gerechtigkeit widerfahren lasse. Inspiriert von den Schaf-Ikonographien anderer Mosaiken versuchte ein Kollege, mich dazu zu überreden, eine «Theologie des Schafes» zu entwickeln, aufgrund ihres traditionellen Zusammenhangs mit den Laien und im Blick auf die ökologische Krise. Als ich meine Beobachtung einem anderen Kollegen mitteilte, antwortete er scharf: Die Vergangenheit ist Vergangenheit. Das kann man nicht ändern!

Es wäre nicht der Mühe wert, an diese Episode zu erinnern, wenn sie nicht typisch wäre. Feministische Wissenschaftlerinnen haben immer wieder festgestellt, daß man feministischen Fragen mit Schweigen, Trivialisierung, Verdrängung, Kooptierung oder historischem Positivismus begegnet[17]. Die nachmoderne feministische Theorie hat erforscht, wie westliches Gedankengut von privilegierten weißen Männern, die Rationalität als maskulin und daher die Frauen ausschließend definieren, formuliert wird[18]. Das ist der strukturelle Grund, warum akademische Einrichtungen Frauen nicht gestatten können, als forschende Subjekte[19] oder Schöpferinnen von Theorien aus eigener Legitimation hervorzutreten oder nicht zulassen, daß feministische Fragen zum zentralen theoretischen Brennpunkt der akademischen Disziplinen werden. Unsere publizierten Arbeiten müssen im wissenschaftlichen Austausch zwischen den tonangebenden Leuten der Universität Randerscheinungen bleiben, wenn sie überhaupt erwähnt werden.

Ob und wie angesichts des überwältigend androzentrischen und patriarchalischen Charakters der westlichen Tradition, Kultur und Religion die christliche Theologie überhaupt eine «gefährliche Erinnerung» (J. B. Metz) und befreiende Vision «in Solidarität mit den historischen Verlierern» und theologischen Nicht-Subjekten, welche die Frauen sind, artikulieren kann, bleibt abzuwarten. Solange diese Frage nur eine «Frauen»frage bleibt, wird sie von der androzentrischen theologischen Wissenschaft als theologische Nicht-Frage angesehen werden. Diese fundamentale Frage, welche die feministische theoretische, historische und theologische Arbeit vorwärtstreibt, wird weiterhin eine theologische «Nicht-Frage» bleiben, solange ihr struktureller und ideologischer Unterbau nicht verändert wird. Während manche feministische Wissenschaftlerinnen vertreten, daß wir unsere marginale Position in der Wissenschaft aufrechterhalten sollen, habe ich behauptet, daß eine kritische weiblich/feministische[20] Befeiungstheologie ihre Arbeit ins Zentrum der Kämpfe um eine Transformierung der patriarchalischen Institutionen hineintragen muß[21].

Insofern Theologie als eine intellektuelle und geistliche Disziplin — sei sie eine konservative, liberale, politische oder Befreiungstheologie — am patriarchalischen Paradigma von Kirche und Wissenschaft teilhat, konstituiert sie einen wichtigen Ort des Kampfes für den feministisch/weiblichen Diskurs. Bibelinterpretationen und kanonische Texte sind eher ein Sitz konkurrierender Argumente und Auseinandersetzungen[22] als das Gebiet der Fakten, die von der Geschichtswissenschaft ans Licht gebracht worden sind — Steinbrüche, aus denen Beweistexte für systematische Theologen geholt werden, oder Verkaufsautomaten für spirituelle Konsumgüter. Statt sich dem historischen Positivismus der Fakten oder dem theologischen Positivismus einer «vorausgesetzten» Offenbarung zu unterwerfen, muß die Bibelinterpretation eine kritische Interpretation mit befreiendem Impetus werden. Als solche muß sie den rhetorischen Charakter der konkurrierenden theologischen Argumente und kirchlichen Interessen, die den biblischen Texten und ihren späteren Interpretationen eingeschrieben sind, offenlegen, um sie im Sinne des Befreiungskampfes zu beurteilen.

III.

«Als eine durch und durch karibische Frau oder ein vollkommen karibischer Mann zu schreiben, verlangt von uns schließlich, unsere afrikanische Vergangenheit nachzuzeichnen, sie als unsere eigene zurückzufordern, und ebenso unser Thema: eine Geschichte, die im Meer versunken ist oder als Pottasche verstreut wurde in den Zuckerrohrfeldern oder im Busch verschwunden oder gefangen ist in einem Klassensystem, das für seine Rigidität und absolute Abhängigkeit vom gesellschaftlichen Rassen- und Klassensystem berüchtigt ist. Eine Vergangenheit, von der unsere Erinnerung nichts weiß, ... bedeutet, daß die Vergegenwärtigung unseres Wissens immer mangelhaft bleiben wird. Ich glaube, das bedeutet auch, daß wir die uns von den Unterdrückern anerzogenen Schemata umkehren, seine Sprache unterminieren, seinen Stil kooptieren und gemäß unseren Absichten verändern müssen.»[23]

Prüft man die exegetische Literatur zu Gal 3,28c[24], so erkennt man zwei scheinbar unterschiedliche Interpretationsverfahren: ein theologisches und ein anderes historisch-kritisches. Eine genauere Untersuchung zeigt jedoch, daß das zweite trotz seiner historisch-kritischen Hal-

tung ebenso wie das erste an einer theologischen Befangenheit leidet.

Denen gegenüber, die Gal 3,28 als *magna charta* und autoritativen Beweistext für Gleichheit, Emanzipation und Befreiung beanspruchen, hat die traditionelle Exegese darauf bestanden, daß der Text in einem religiösen, nicht aber sozialen oder kirchlichen Sinn verstanden werden muß: Paulus lehrt, daß vor Gott alle gleich sind und daß Einssein und Gleichheit nur die Seele betreffen. Demnach spräche Gal 3,28 von einer eschatologischen Gleichheit, d.h. wir werden im Himmel oder im Eschaton gleich sein. Oder es wird behauptet: Die spirituellen interpersonalen Beziehungen zwischen den Christen haben sich geändert, aber die Rollen- und Statusunterschiede bleiben. Einige Wissenschaftler behaupten sogar, daß Gal 3,28 zwar von gleicher Mitgliedschaft, nicht aber von gleicher Führungsrolle in der Kirche spreche.

Weitverbreitet in populären und wissenschaftlichen Werken ist die Interpretation, welche die dogmatischen Kategorien «Schöpfungsordnung» und «Erlösungsordnung» verwendet, obwohl sich keiner dieser Ausdrücke im Neuen Testament finden läßt[25]. Während manche Traditionalisten behaupten, daß Frauen eine andere Rolle als Männer *sowohl* in der Schöpfungsordnung *als auch* in der Erlösungsordnung einnehmen, vertreten andere die Überzeugung, daß vor Gott alle gleich sind. In der Taufe haben alle die Gaben des Geistes empfangen und damit einen gleichen Stand vor Gott, doch dieser Stand betrifft nicht ihren Rang in der Gesellschaft oder Kirche.

In seiner Rezension der Sekundärliteratur zu Gal 3,28 hat Hans Dieter Betz, der in keiner Weise einer befreiungstheologischen Tendenz verdächtigt werden kann, festgestellt, daß die Kommentare zum Galaterbrief «übereinstimmend bestritten haben, daß Paulus' Aussagen politische Implikationen haben». Seiner Ansicht nach sind die Wissenschaftler darauf eingestellt, das Gegenteil dessen festzustellen, was Paulus tatsächlich sagt, um eine rein «religiöse» Interpretation zu bewahren. Auf diese Weise können sie die Wirklichkeit einer Gleichheit *coram deo* betonen, und außerdem «leugnen, daß daraus irgendwelche Schlüsse in bezug auf das kirchliche Amt (!) und das politische System gezogen werden können»[26]. Während dieses «rein religiöse Argument» im letzten Jahrhundert oft gegen die Sklavenbefreiung gerichtet wurde, wird es in diesem Jahrhundert besonders gegen die Ordination von Frauen verwendet.

Historisch-kritische Interpretationen haben sich auf den formkritischen Konsens geeinigt, daß Gal 3,26-28 vorpaulinisches Traditionsmaterial mit der Taufe verbindet. Das Kernstück dieser Tradition erscheint in Gal 3,28 abc und besteht aus drei parallelen Aussagen: «Es gibt nicht mehr Juden und Griechen. Es gibt nicht mehr Sklaven und Freie. Es gibt nicht mehr Mann *und* Frau.» Solch eine Unterscheidung zwischen der vorpaulinischen Tradition und dem Pauluszitat oder seiner Neuformulierung in Gal 3,28 und 1 Kor 12,13 (und Kol 3,10-11) ermöglicht Wissenschaftlern, theologische Korrekturen der Tradition durch Paulus zu erklären. Dennoch stimmen die Exegeten nicht darin überein, ob Paulus eine «Taufformel», einen «Taufmakarismus», ein «Herrenwort» (V. 28c) zitiert, oder sich einfach auf einen traditionellen Tauftopos bezieht. Sie divergieren außerdem in ihren Auffassungen über den Umfang des Traditionsmaterials und darüber, wie man seine Übertragung herleiten kann.

Die *crux interpretationis* ist die Aussage in V. 28c: «nicht mehr Mann und Frau», da deren Formulierung von den ersten beiden abweicht. Diese formkritische Verschiedenheit führt zu konkurrierenden historischen Rekonstruktionen und theologischen Interpretationen. Jede Exegetin und jeder Exeget stellt Argumente auf, warum ihre/seine Interpretation die einzig gültige ist und warum alle anderen fehlerhaft sind. Es sollte mittlerweile offensichtlich sein, daß ich nicht daran interessiert bin, mit allen nur möglichen Beweismitteln zu zeigen, warum meine eigene Interpretation die einzig triftige historische Interpretation ist, weil das die Vieldeutigkeit der Texte unterschlagen würde. Ich möchte vielmehr die theologischen Konsequenzen jedes Interpretationsverfahrens für die Befreiungskämpfe der Frauen untersuchen. Der theologisch interessanteste Punkt jeder historisch-kritischen Interpretation von Gal 3,28 ist, wie man einen Sinn in die Schlußaussage in V. 28c bringt.

IV.

«Wir haben gesehen, was Worte vermögen. Sie können heilen. Sie können zerstören. Sie können Speere sein. Sie können Gebete sein. Worte kön-

nen Welten erschaffen, sie zerstören, sie vernichten ... Worte können manchmal, aus Gnade, die Qualität von Taten erreichen.»[27]

Gal 3,28c — darin herrscht allgemeine Übereinstimmung — schafft nicht nur die gesellschaftlichen Rollen ab, sondern erklärt, daß es keine biologischen Geschlechterunterschiede zwischen männlich und weiblich gibt. Der Text spricht von einer anthropologischen Vereinheitlichung, nicht aber von gesellschaftlicher Gleichheit. Diese Mißdeutung des Textes im Sinne eines biologischen Positivismus führt zur Entwicklung dreier Interpretationsstrategien:

Die *erste* anerkennt, daß die Tauftradition von Gal 3,28 von dem glühenden Glauben spricht, daß unter Christen durch die Taufe die Statusunterschiede zwischen Juden und Griechen, Sklaven und Freien und Frauen und Männern überwunden sind. Paulus und dann wieder die *Haustafel-Texte* der nachpaulinischen Literatur versuchen diese illusionäre Phantasie einer realisierten Eschatologie zu korrigieren. Setzt man Gal 3,28 zu Paulus' Aussagen zu Ehe, Frauen und Sklaven in 1 Kor und mit der Haustafel-Tradition auf dialektische Weise in bezug, so diskreditiert diese Interpretation Gal 3,28 durch die Behauptung, seine Vision habe zu gesellschaftlichen Exzessen bei Sklaven und Frauen geführt. Die spirituellen Enthusiasten glaubten wahrscheinlich, daß das Eschaton schon gekommen sei, und daß daher alle geschlechtlichen und gesellschaftlichen Unterschiede abgeschafft seien. Dieser erste Interpretationsansatz setzt die sich in Gal 3,28 ausdrückende Befreiungs- und Gleichheitserfahrung als «prägnostisch» herab, als leibfeindlichen Enthusiasmus. In theologischer Hinsicht legitimiert er das patriarchalische Ethos, das sich in den Haustafel-Texten ausdrückt.

Der *zweite* Ansatz ist ein «anthropologischer». Er räumt ein, daß Gal 3,28ab meinen könnte, daß die religiösen, kulturellen und gesellschaftlichen Grenzen zwischen Juden und Griechen und Sklaven und Freien in der christlichen Gemeinschaft abgeschafft seien, da in der Antike solche utopischen Träume wirkmächtig waren. Dennoch, so fährt die Interpretation fort, ist eine solche gesellschaftliche Interpretation in Blick auf V.28c nicht möglich, da die utopische Tradition der Antike nicht die völlige Abschaffung der gesellschaftlichen Geschlechterunterschiede anstreben konnte. Daher wird der Text am besten als utopische Androgynie, und nicht als soziopolitische Emanzipation verstanden. Jüdische, griechisch-römische und später besonders christliche gnostische Schriften bezeugen im Glauben, daß das ursprüngliche Sein hermaphroditisch (männlich und weiblich) oder androgyn (männlich/weiblich) war.

Wenn im Hintergrund von V.28c der Christus-Anthropos-Mythos steht, dann behauptet der Text, daß die Taufe auf Christus eine neue androgyne Natur der Erlösten bewirkt hat. Das bedeutete «eine metaphysische Beseitigung der *biologischen* Geschlechtsunterschiede.» Die «Wiedervereinigungssprache» von Gal 3,28abc hat ihren *Sitz im Leben* im Taufritus. Es handelt sich um eine «performative Äußerung» und feierliche Erklärung. Verstärkt durch dramatische Geste und Ritual hat sie die Kraft, das symbolische Universum zu gestalten, durch welches sich die Gruppe der frühen Christen von der sie umgebenden «Welt» abgrenzte. Gegenüber solch einem «sektiererischen Bewußtsein», das in einer utopischen Phantasie und «metaphysischer Rebellion» wurzelt, insistiert Paulus auf dem eschatologischen «Noch nicht» und auf den *Symbolen* der gegenwärtigen, davon zu unterscheidenden Ordnung. «Frauen bleiben Frauen, und Männer bleiben Männer und kleiden sich dementsprechend.»[28]

Die neueste Variation dieser «androgynen» Interpretation behauptet, daß Paulus die Tradition von Gal 3,28 überarbeitet habe, sowohl durch eine Veränderung des V.28c von «nicht Mann *oder* Frau» zu «nicht Mann *und* Frau», als auch durch sein eigenes Hinzufügen der Wortgruppen «nicht mehr Juden und Griechen, nicht mehr Sklaven und Freie». Gal 3,28c repräsentiert ein traditionelles «Herrenwort», das nur in späteren gnostischen Texten vorkommt, aber eine weitverbreitete, mündliche Tradition in bestimmten Teilen der jungen Kirche hat. Seine Bedeutung liegt in der platonischen Philosophie begründet, vermittelt vielleicht durch Philo und Apollos. Es unterstellt, daß die Umkehr zur «ursprünglichen Vollkommenheit» den «entkörperlichten, geschlechtslosen Zustand» zur Folge hat. Es war eine Umkehr zum Gottesbild, das im wesentlichen männlich aussah. Paulus dann lehnt die *anthropologische* Vereinheitlichungstheologie der Herrenwort-Tradition ab und besteht auf einer *sozialen* Gleichheit: «Der Initiierte muß auf Christus bauen. Nicht den Körper verneinen.

Taufe ist kein geheimnisvoller Ritus, der dem Initiierten die Vereinigung mit Gott oder das himmlische Syzygium garantiert, sondern ein Symbol der sozialen Einheit in Christus. Die Kirche ist die neue Schöfung, in der entfremdete soziale Gruppen — Juden/Griechen, Sklaven/Freie, Männer/Frauen — vereint werden.»[28]

Kurz, was auch immer für historische Rekonstruktionen und Interpretationsstrategien gewählt werden, sind alle drei «anthropologischen» Interpretationen entschlossen, Paulus' Theologie als richtig zu beweisen. Das geschieht, indem sie dualistische Systematisierungen gebrauchen: entweder Häresie-Orthodoxie oder Illusion-Realität oder verwirklichte Eschatologie-Schöpfungsordnung. Deshalb lesen sie Gal 3,28c im Sinne eines *biologischen* Geschlechtsunterschiedes und nicht als *soziale* Geschlechterunterscheidung. Überdies nehmen diese Interpretationen die androzentrische Sprache für bare Münze. Sie hinterfragen nie, ob nicht nur das dritte Wortpaar von Gal 3,28, sondern auch die anderen zwei Wortpaare Juden/Griechen, Sklaven/Freie von Männern *und* Frauen sprechen. Daher können sie kein Interpretationsmodell entwickeln, das die historischen «Verlierer» sichtbar werden läßt, für die Taufe und *ekklesía* eine *andere* soziopolitische Gemeinschaft bedeuteten, eine Versammlung Gleicher kraft des Heiligen Geistes.

Der *dritte* Ansatz, den ich in meinem eigenen Werk[30] entwickelt habe, beginnt mit der linguistischen Unterscheidung zwischen den ersten zwei «nicht ... nicht»- und der letzten «nicht ... und»-Aussage von Gal 3,28. Sie erkennt, daß sich Gal 3,28c auf Gen 1,27 bezieht, den die jüdische Exegese nicht primär als einen Text verstand, der eine uranfängliche Androgynie konnotierte, sondern allgemein im Licht von Gen 2 und 3 sah, wonach er sich auf die patriarchalische Ehe, Familie und Zeugung bezieht. V.28c wird daher am besten mit «nicht Ehemann und Ehefrau» übersetzt. Das Judentum und die griechisch-römische Antike waren der Ansicht, daß Ehe und Zeugung bürgerlich-religiöse Pflichten sind, da die Familie Fundament und Kernstück sowohl des Staates wie auch der Religion ist. Gegen die gesellschaftliche Norm, die heute noch lebendig ist, behauptet Gal 3,28c, daß die Institution der Ehe nicht mehr konstitutiv für die *ekklesía,* die demokratische Versammlung freier Bürger, ist. Der jüdische Gelehrte Raphael Loewe hat scharfsichtig die Implikationen solch einer Interpretation herausgestellt: «Die soziologische Basis, auf der das Christentum ruht, ist nicht die Verwandschaft — wie im Fall des Judentums —, sondern Gemeinschaft (sic) — Gemeinschaft in Christus. Solche Gemeinschaft kann Verwandtschaft als potentielle Verbindung anerkennen, kann sie gleichgültig betrachten ... oder kann sie ablehnen ... Welche Position auch immer es einnimmt — die familiären Bande sind für das Christentum letzten Endes entbehrlich.»[31]

Dieses afamiliäre Ethos von Gal 3,28 erklärt nicht nur, daß religiös-kulturelle Statusdifferenzen und die ausbeuterische, entmenschlichende Beziehung zwischen Herr und Sklave nicht die Beziehungen innerhalb der christlichen Gemeinschaft definieren. Es verkündet außerdem, daß die Ordnung des patriarchalischen Haushalts dafür nicht konstitutiv ist. Der Text wiederholt anhand verschiedener sozialer Kategorien, daß innerhalb der christlichen Gemeinschaft keine Herrschaftstrukturen und sozial-religiöse Eliteprivilegien für Männer bestehen. Dadurch, daß der Text die religiösen und sozialen Vorrechte sowohl jüdischer Männer als auch der Herren und Ehemänner negiert, verleiht er den Ehefrauen, jüdischen Frauen, Heiden und Sklavinnen und Sklaven einen neuen Status, Gleichheit und die Freiheit kirchlicher Mitgliedschaft.

Gal 3,28 wird daher am besten als eine kommunal-kirchliche Selbstdefinition und nicht als anthropologische Äußerung über den einzelnen Christen verstanden. Diese dritte Interpretation will nicht Paulus verteidigen, indem sie die historischen und theologischen Opfer verantwortlich macht. Auch löscht sie nicht in unserem Bewußtsein das Wissen, daß Juden, Griechen, Sklaven und Freie auch gleichzeitig Frauen waren. Sie kann die Nicht-Personen sichtbar machen, weil sie erkennt, daß Geschlechterbeziehungen gesellschaftlich konstruiert sind und nicht biologisch oder göttlich verordnet.

Wie auch immer, man kann die volle Bedeutung solch einer Auslegung nur verstehen, wenn man Gal 3,28 nicht als eine klimaktische Äußerung paulinischer Theologie versteht, als einen Beweistext für den «Egalitarismus» des frühen Christentums oder «Fenster», das einen Ausblick auf die frühchristliche Wirklichkeit eröffnete. Nur wenn man Gal 3,28 in den Kontext ei-

nes historischen Modells des sozio-politischen Kampfes stellt, offenbart sich seine historische und theologische Bedeutung.

Eine feministische Hermeneutik und ein feministisches Modell historischer Rekonstruktion versuchen, unser geschichtliches und theologisches Selbstverständnis neuzuformen[32]. Sie können so vorgehen, indem sie z.B. androzentrische Texte und Interpretationen, die Frauen und andere Nicht-Personen an den Rand schieben oder ganz zum Schweigen bringen, deplazieren, aus dem gewohnten Zusammenhang rücken. Androzentrische Sprache und patriarchalische Texte setzen die historische Gegenwart und Wirksamkeit der Frauen voraus, artikulieren sie aber gewöhnlich nicht. Die Dokumente der historischen Sieger marginalisieren, trivialisieren und eliminieren die als vom Durchschnitt abweichend bezeichneten historischen Kämpfe der untergeordneten «Anderen», die sich geweigert haben, von der hegemonistisch-patriarchalischen Politik der Ungleichheit und Entmenschlichung bestimmt zu werden.

Wenn androzentrische Texte und patriarchalische Berichte die Randstellung und Abwesenheit der «Nicht-Personen» in unseren historischen und theologischen Dokumenten bewirken, dann kann man diese Quellen nicht als glaubwürdige Spiegelbilder der Wirklichkeit nehmen. Vielmehr müssen sie als komplexe ideologische Konstruktionen dekodiert werden. Die Spannungen, Sprünge, Widersprüche, Vorschriften, Argumente und symbolischen Projektionen, die den androzentrischen Quellentexten eingeschrieben sind, erlauben uns, die Berichte der historischen Sieger gegen ihren linguistischen und ideologischen Strich zu lesen.

V.

«Ich bin eine schwarze Frau, die in einer Welt schreibt, welche menschlich als zunächst einmal weiß und männlich definiert. Alles, was ich tue, inklusive überleben, ist politisch.»[33]

Die Kontextualisierung unserer Interpretationen in historische und gegenwärtige Erfahrungen des Kampfes befähigt uns, ihr «Schweigen» zu lesen, die «weißen Flecken» im Text zu füllen und die rhetorischen Strategien hegemonistischer Texte und Interpretationen aufzudecken[34]. Als rhetorische Texte konstruieren androzentrische Bibeltexte eine Welt, in der diejenigen, deren Argumente sie bekämpfen, entweder die «von der Norm abweichenden anderen» werden, oder garnicht mehr gehört werden. Außerdem waren in den frühchristlichen Bewegungen freigeborene Frauen ebenso wie Sklaven und Sklavinnen vertreten — nicht nur als Opfer, sondern auch als historisch Handelnde und theologische Gesprächspartner.

Meine eigene Arbeit hat versucht, solch ein historisch und theologisch rekonstruktives Modell als politisches Modell zu entwickeln[35]. Das habe ich getan, indem ich die Widersprüche zwischen der Erfahrung patriarchalischer sozial-politisch-religiöser Schichtung auf der einen Seite und der Erfahrung und Vision demokratischer Strukturen und Wohlfart für alle auf der anderen Seite untersucht habe. Ebenso wie andere Texte des Neuen Testaments zeigt auch Gal 3,28, daß solche sozial-politisch-religiösen Spannungen und Konflikte existieren. Sie entstehen zwischen der christlichen *Hauskirche,* die keine patriarchalischen Haustafelschichtungen zuläßt, und ihrem beherrschenden gesellschaftlich-patriarchalischen Kontext. Dieser Konflikt zwischen der frühchristlichen Bewegung und der herrschenden Gesellschaft wurde außerdem bald zu einem Konflikt zwischen den Strukturen und Theologen der *ekklesía* und denen des Haustafelmodells der Kirche[36].

Dieser politische Widerspruch kann als heuristisches Modell für die Rekonstruktion der rhetorischen Situation des Kampfes in den frühchristlichen Bewegungen dienen. In einem derartigen Modell enthüllen verschiedene Texte — so z.B. Texte über die Führungsrolle von Frauen — das Leben und die Organisation der frühchristlichen Gemeinden; Gal 3,28, Paulus' Äußerungen in 1 Kor und an anderen Stellen, die Liste der Grüße in Röm 16, die Haustafel-Tradition und ihre kirchliche Adaption in den Pastoralbriefen, Ignatius oder 1 Klemens — all diese Texte können als ein fortlaufend rhetorisches Argument miteinander in Wechselbeziehung gesetzt werden.

Eine solche Verschiebung der Texte aus ihrem androzentrischen Kontext heraus ermöglicht es einem, neu an sie zu erinnern im Sinne eines Konfliktes, der die patriarchalische Politik des Andersseins und der Unterwerfung erzeugt hat. Sie erlaubt auch, die Erinnerung als einen historisch-gesellschaftlichen «Subtext» vorpaulini-

scher, paulinischer und nachpaulinischer Christenheit in seinen politischen, gesellschaftlichen, kulturell und religiös historischen Kontexten zu rekonstruieren. Ein solches rhetorisch-politisches Rekonstuktionsmodell hilft einem also, die kulturellen Abhängigkeiten und Konsequenzen dieser frühchristlichen Debatte, die immer wieder in unseren Texten des Neuen Textaments auftaucht, zu erkennen.

Die frühchristlichen Schriften sind weder die erste geschichtliche Instanz, wo wir solch einen Widerspruch und Streit ausmachen können, noch sind sie die letzten dieser Texte[37]. Der Widerspruch zwischen der demokratischen Erfahrung und Vision von Gesellschaft und Religion einerseits und derjenigen patriarchalischer Strukturen von Ausbeutung und Herrschaft andererseits hat die klassischen Philosophien, besonders die Platons und Aristoteles'[38], christliche Theologien vom Neuen Testament bis hin zu Augustinus, Thomas, den Reformatoren, Kierkegaard, Schleiermacher und bis in unsere heutige Zeit hinein geprägt. Er hat außerdem die Art und Weise bestimmt, wie die Aufklärung ihr Verständnis von Vernunft und akademischen Disziplinen artikuliert hat[39]. Diese hegemonistischen Philosophien und Theologien sind explizit oder implizit Argumente für die Macht der männlichen Elite als historische, kulturelle und religiöse Subjekte. Indem sie die Natur, die Vernunft oder den göttlichen Willen beschwören, schaffen sie dadurch Argumente für die Ausschließung aller untergeordneten und unterjochten Anderen als «Nicht-Personen» von entscheidungsfähiger und -mündiger Bürgerschaft.

Gal 3,28 im Zusammenhang mit einem Modell der Rekonstruktion des sozial-politisch-religiösen Kampfes statt in dem von «Orthodoxie-Häresie» oder «Schöpfungsordnung-Erlösungsordnung» zu lesen, ermöglicht uns, unsere eigenen Kämpfe historisch in einen Kontext zu stellen. Es befähigt uns, die frühchristliche Geschichte und Theologie als Erinnerung und Vision für die Gegenwart zu rekonstruieren. Es verhilft uns außerdem zu einem Verständnis, warum der Status aller Frauen — nicht nur der privilegierten Frauen — zum praktischen Beurteilungskriterium werden muß, ob eine Religion demokratische Strukturen und Visionen tragen kann.

Kurz, ein solches Rekonstruktionsmodell kann uns die geschichtlichen «Verlierer», die der androzentrische Text ausschließt, an den Rand schiebt oder zentral herabsetzt, als die theologischen Gesprächspartner und historischen Subjekte vergegenwärtigen. Seine *Hermeneutik der Erinnerung* arbeitet nicht innerhalb der Zwänge altertümlicher empirisch-sachlicher oder wissenschaftlich konstruktivistisch-wertneutraler Paradigmen historischer Untersuchungen. Vielmehr situiert es sich explizit innerhalb des rhetorisch-emanzipatorischen Paradigmas der Geschichtsschreibung. Es verfährt deshalb so, weil nur dieses Paradigma theoretisch erkennen kann, daß Historiker die Vergangenheit im Interesse der Gegenwart und Zukunft rekonstruieren.

Unsere Suche nach der Erinnerung und unseren Wurzeln ist weder antiquiert noch nostalgisch, sondern politisch, weil Rekonstruktionen der vergangenen Wirklichkeit unser gegenwärtiges historisches Bewußtsein prägen. Außerdem ist die emazipatorische Rekonstruktion unserer kulturellen und religiösen Vergangenheit keine fiktive Schöpfung aus dem Nichts heraus. Sie ist eher ein geschultes Argument für die Notwendigkeit eines anderen historischen Bewußtseins und Vorstellungsvermögens. Sie kann eine theologische Darlegung christlicher Identität als eine multikulturelle, multikirchliche und multireligiöse Identität hervorbringen. Um kosmopolitisch, demokratisch und katholisch zu sein, muß diese Identität individuell, heterogen, vorläufig und der Destabilisierung, Abtrünnigkeit und Neuschöpfung in den verschiedenen Befreiungskämpfen ausgesetzt bleiben.

Wie auch immer, eine *Hermeneutik kritisch-theologischer Beurteilung muß* mit einer derartigen *Hermeneutik der Erinnerung* Hand in Hand gehen, weil die Christen solche Texte wie Gal 3,28 nicht als *memoria* leben, sondern sie als autoritative Schrift verkünden. Feministen lehnen das Projekt der Rekonstruktion mit Recht als eine weitere Form christlicher Apologetik[40] ab, wenn es nicht von einer kritischen theologischen Be- und Auswertung androzentrischer Bibeltexte ergänzt wird.

Ohne Frage ist der Brief an die Galater ein androzentrischer paulinischer Text, der eine religiöse Geschichte und Welt entwirft, in denen Frauen fehlen. Er wurde formuliert, um zwischen der Gruppe der Christen und der jüdischen Muttergemeinde eine Grenze zu ziehen. Seine Verkündigung der Gleichheit und des Einsseins in

Christus ist als kulturelle und religiöse Gleichheit verstanden worden. Die Gleichheits-Theologie hat die Art hegemonistischer Einheits-Identität der Christen geschaffen, die der Katholizität nicht erlaubt, sich als eine kulturelle, kirchliche und religiöse Pluriformität und Heterogenität darzustellen. Dem Bild Gottes oder Christi zu entsprechen, eine christliche Identität zu erlangen, hat im Horizont der griechischen Philosophie, der Theologie des Römischen Imperiums und der Aufklärung, die Vernunft und menschliche Subjektivität als die Identität der privilegierten Männer betrachtet — unter Ausschluß *aller* Frauen und der Männer kolonialisierter Rassen und Kulturen —, bedeutet «männlich zu werden».

Ob eine solche feministische Auslegung von Gal 3-5 im Sinne der patriarchalischen «Politik der Andersartigkeit» gerechtfertigt ist, muß in einem kritischen Interpretationsprozeß untersucht werden[41]. Diese Frage kann erst nach einer sorgfältigen Lektüre und theologischen Bewertung der androzentrischen Sprache und Theologie von Gal 3-5 im Kontext der weltweiten Kämpfe für Frieden und Wohlergehen entschieden werden. Ich möchte daher vorschlagen, daß dieser Beitrag als eine Einladung für den Kongressdiskurs verstanden wird, um einen derartigen kritisch-feministischen, theologischen Prozeß theologischer Bewertung fortzuführen. Wenn ich hier ohne abschließende Überlegungen ende, so deshalb, weil ich mich weigere, Antworten auf feministische Fragen zu geben, die immer noch in den Zentren patriarchalischer Theologie und Kirche gestellt werden müssen.

[1] Iris Zavala-Martines, En la Lucha. The Economic and Socioemotional Struggles of Puerto Rican Women, in: Lenora Fulani (Hg.), The Psychopathology of Everyday Racism & Sexism (Harrington Park Press, New York 1988) 3f.

[2] Vgl. R. Morgan, Sisterhood is Global. The International Women's Movement Anthology (Anchor Books, Garden City 1984); Fabella/Oduyoye (Hgg.), With Passion and Compassion. Third World Women Doing Theology (Orbis, Maryknoll 1988); D. Eck / Devaki Jain (Hgg.), Speaking of Faith. Global Perspectives on Women, Religion & Social Change (New Society Publishers, Philadelphia 1987).

[3] Aus: The Song of Questions, in: A Women's Passover Haggadah, geschrieben von E.M. Broner und Naomi Nimrod.

[4] Siehe mein Buch: Bread not Stone. The Challenge of Feminist Biblical Interpretation (Beacon Press, Boston 1985), meinen Artikel: A Feminist Critical Interpretation for Liberation: Martha and Mary: Lk 10,38-42, in: Religion and Intellectual Life III/2 (1986) 21-36 und seine Besprechung in H. Waetjen (Hg.), Protocoll of the 53rd Colloquy: April 10, 1986 (Center for Hermeneutical Studies, Berkeley 1987).

[5] Cannon/Schüssler Fiorenza (Hgg.), Interpretation For Liberation (Scholars Press, Semeia/Atlanta 1989).

[6] Ich verstehe den Begriff *Patriarchat* weder im Sinne von Sexismus und Geschlechterdualismus noch benutze ich ihn als nicht definiertes Etikett. Vielmehr übersetze ich den Begriff im «engeren Sinn» als «Vater-Recht und Vater-Macht». Ich verstehe ihn als eine komplex organische Interstruktur von Sexismus, Rassismus, Klassendenken und kulturell-religiösem Imperialismus, die die westliche «Politik des Andersseins» geschaffen hat. Obwohl sich das Patriarchat im Laufe der Geschichte angepaßt hat, ist seine aristotelische Formulierung bis heute wirksam. Für eine Übersicht über die Terminologie siehe V. Beechey, On Patriarchy, in: Feminist Review 3 (1979) 66-82; G. Lerner, The Creation oft Patriarchy (Oxford University Press, New York 1986) 231-241.

[7] Im Unterschied zu politischen und Befreiungstheologien besteht eine kritisch-feministische Theologie darauf, daß Frauen nicht nur als Opfer der oder Kollaborateure an ihrer Unterdrückung verstanden werden können. «Solidarität mit den Opfern» genügt nicht. Das Selbstverständnis der Frauen als historische und theologische Subjekte ist entscheidend für eine feministisch-theologische Rekonstruktion.

[8] Für eine ausgezeichnete Untersuchug dieses Symbols in verschiedenen Theologien siehe das Heft zum Thema: «Exodus, ein Paradigma mit bleibender Wirkung»: CONCILIUM 23 (1987/1). Zur feministischen Kritik dieses Symbols siehe C.P. Christ, Laughter of Aphrodite. Reflections on a Journey to the Goddess (Harper & Row, New York 1987).

[9] Joan Kelly, Women, History, and Theory (University Press, Chicago 1984) 19.

[10] Wie zitiert bei Pat Windsor im National Catholic Reporter, 30. Juni 1989, 4.

[11] Chai Ling organisierte den Hungerstreik und übernahm zuerst die Führung auf dem Tien-an-men-Platz statt aus dem Land zu fliehen, obwohl sie überzeugt war, daß sich ein fürchterliches Blutvergießen ereignen würde. Vgl. den Koppel Report, der von ABC am Dienstag, 19. Juni 1989 gesendet wurde.

[12] Paula Gunn Allen, Who is Your Mother? Red Roots of White Feminism, in: Multicultural Literacy (Graymor Press, St. Paul 1988) 18f.

[13] Zum Ursprung solch einer Formulierung siehe das Heft zum Thema «Verschiedene Theologien, gemeinsame Verantwortung: Babel oder Pfingsten?: CONCILIUM 20 (1984/1).

[14] Für diesen Ausdruck vgl. Gustavo Gutiérrez, Die historische Macht der Armen (Matthias-Grünewald-Verlag, Mainz 1984). Er hat den Vorteil, daß er die linguistische Spaltung zwischen «Frauen» und «den Armen, Schwarzen, Asiaten usw.» überwindet, denn diese linguistische Konvention insinuiert, daß Frauen nicht notwendig schwarz oder arm usw. sind, ebensowenig wie die Schwarzen, Armen, afrikanischen und asiatischen Menschen gleichzeitig Frauen sind. Siehe auch E.V. Speman, Inessential Woman. Problems of Exclusion in Feminist Thought (Beacon Press, Boston 1988).

[15] Vgl. Sharon Welch, Communities of Resistance and Solidarity (Orbis Press, Maryknoll 1985) 7: «... der Bezugspunkt im Ausdruck ‹befreiender Gott› ist in erster Linie

nicht Gott, sondern Befreiung. Das heißt, die Sprache ist hier richtig, nicht weil sie mit etwas in der göttlichen Natur korrespondiert, sondern weil sie zu aktueller Befreiung in der Geschichte führt. Die Wahrheit der Gott-Sprache und aller theologischen Ansprüche wird ... an der Erfüllung ihrer Ansprüche in der Geschichte gemessen...».

[16] K.B. Jones, «On Authority: Or, Why Women are Not Entitled to Speak,» in: Diamond/Quinby (Hgg.) Feminism & Foucault. Reflections on Resistance (Northeastern University Press, Boston 1988) 119-133.

[17] Vgl. z.B. A. March, «Female Invisibility in Androcentric Sociological Theory», in: Insurgent Sociologist 11/2 (1982) 99-107; B. Thiele, Vanishing Acts in Social and Political Thought: Tricks of the Trade, in: Patemann/Gross, Feminist Challenges. Social and Political Theory (Northeastern University Press, Boston 1987) 30-43 und R. Baidotti, «Ethics Revisited: Women and/in Philosophy» aaO., 44-60.

[18] Vgl. G. Lloyed, The Man of Reason. «Male» and «Female» in Western Philosophy (University Press, Minneapolis 1984).

[19] Zur Diskussion von «Frauen als Subjekte» vgl. L. Alcoff, «Cultural Feminism Versus Post-Structuralism: The Identity Crisis in Feminist Theory», in: Sign 13 (1988) 405-436; S. Harding, Rethinking Modernism: Minority vs. Majority Theories, in: Cultural Critique 7 (1987) 187-206.

[20] Für diesen Ausdruck «weiblich» (d.h. «womanist») siehe K.G. Cannon, Black Womanist Ethics (Scholars Press, Atlanta 1988) und die in Kürze erscheinende Besprechung im Journal of Feminist Studies.

[21] Siehe z.B. meine Präsidentschaftsrede vor der «Society of Biblical Literature»: «The Ethics of Biblical Interpretation: Decentering Biblical Scholarship», in: Journal of Biblical Literature 107 (1988) und meine Rede vor der Convocation der Harvard Divinity School von 1988, die in Kürze in der «Harvard Theological Review» erscheinen wird.

[22] Siehe meinen Mowinckel-Vortrag «Biblical Interpretation and Critical Commitment», in: Studia Theologica 43 (1989) 5-18.

[23] Michelle Cliff, A Journey into Speech, in: R. Simonson & S. Walker (Hgg.), Multicultural Literacy, 59.

[24] Für ausführliche bibliographische Hinweise vgl. besonders die Arbeit von H.D. Betz und D.R. MacDonald.

[25] Für diese Unterscheidung siehe meine Analyse der Haustafel-Texte in: Bread not Stone, 65-92.

[26] H.D. Betz, Galatians (Fortress, Hermeneia/Philadelphia 1979) 189, Nr. 68.

[27] Elie Wiesel im Gespräch mit Robert McAfee Brown im Pacific School of Religion Bulletin, Frühjahr 1989.

[28] W.A. Meeks, The Image of the Androgyne, in: History of Religions 13 (1974) 208.

[29] D.R. MacDonald, There ist No Male and Female (Fortres, Philadelphia 1987) 125f.

[30] Für die methodische Diskussion und Durchführung solch einer feministischen Rekonstruktion siehe mein Buch In Memory of Her. A Feminist Theological Reconstruction of Christian Origins (Crossroad, New York 1983); deutsch: Zu ihrem Gedächtnis (Mainz/München 1988). Grundlegend für eine solche *Hermeneutik der Rekonstruktion* ist die Unterscheidung zwischen androzentrischem Text und patriarchalischer Ordnung und Rhetorik. Obwohl alle biblischen Texte androzentrisch sind, d.h. in einer grammatikalisch maskulinen Sprache geschrieben sind, *befürworten nicht alle patriarchalische Strukturen und Werte.*

[31] R. Loewe, The Position of Women in Judaism (London 1966) 52f.

[32] Für eine ausführlichere Diskussion und Bibliographie siehe meinen Artikel: Text and Reality — Reality as Text: The Problem of a Feminist Historical and Social Reconstruction Based on Text, in: Studia Theologica 43 (1989) 19-34.

[33] Audre Lorde in: The Women's Review of Books VI/10-11 (1989) 27.

[34] Vgl. J. Newton, History as Usual? Feminism and the New Historicism, in: Cultural Critique 9 (1988) 87-121; J. Allen, Evidence and Silence. Feminism and the Limits of History, in: Feminist Challenges, aaO., 173-189.

[35] Siehe meinen Artikel: The Politics of Otherness: Biblical Interpretation as a Critical Praxis for Liberation, der in Kürze in der Festschrift für G. Gutiérrez (Orbis Books 1989) erscheinen wird.

[36] Siehe meinen Artikel: Die Anfänge von Kirche und Amt in feministisch-theologischer Sicht, in: P. Hoffmann (Hg.), Priesterkirche (Patmos, Düsseldorf 1987) 62-95.

[37] Siehe S. Moller Okin, Women in Western Political Thought (University Press, Princeton 1979).

[38] Vgl. P. du Bois, Centaurs & Amazons. Women and the Pre-history of the Great Chain of Being (University of Michigan Press, Ann Arbor 1982); ds., Sowing the Body: Psychoanalysis and Ancient Representation of Women (University Press, Chicago 1988).

[39] Vgl. z.B. Loewe/Hubbard (Hgg.), Women's Nature. Rationalizations of Inequality (Pergamon Press, New York 1981); R. May Schott, Cognition and Eros (Beacon Press, Boston 1988); S. Benhabib & D. Cornell (Hgg.), Feminism as Critique (Unversity of Minnesota Press, Minneapolis 1987); T. de Lauretes (Hg.), Feminist Studies / Critical Studies (University of Indiana Press, Bloomington 1986). Im allgemeinen jedoch vertritt die Amerikanische Feministische Theorie, daß die ausgeschlossenen «Anderen» das von der Aufklärung nicht abgeschlossene Projekt der Emanzipation nicht aufgeben dürfen.

[40] Siehe z.B. L. Fatum, «Women, Symbolic Universe and Silence», ein Vortrag, der auf der «Nordisk Forskerkonferanse» zum Thema «Feminist Reconstruction of Early Christian History. Methodological and Hermeneutical Questions» (9.11.-11.11. 1988) verlesen wurde und noch veröffentlicht werden wird.

[41] Zu solch einer kritischen Beurteilung siehe meinen in Kürze erscheinenden Artikel; You are ‹Sons of God› — Are We? Gal 3,26-4,7 in a Feminist Theological Perspective.

Aus dem Englischen übersetzt von Astrid Dehé

ELISABETH SCHÜSSLER FIORENZA

Inhaberin des Krister-Stendahl-Lehrstuhls an der Harvard Divinity School in Cambridge, Massachusetts, USA. War früher Präsidentin der Society of Biblical Litrature sowie Mitbegründerin und Mitherausgeberin des Journal of Feminist Studies in Religion. Sie hat sich in der Bewegung Women-Church engagiert. Neueste Veröffentlichungen: In Memory of Her: A Feminist Theological Reconstruction of Early Christian Origins; deutsche Ausgabe: Zu ihrem Gedächtnis. Eine feminstisch-theologische Rekonstruktion der christlichen Ursprünge (Mathias-Grünewald-Verlag, Mainz / Christian Kaiser Verlag, München 1988); The Book of Revelation: Judgement and Justice; Bread not Stone: The Challenge of Feminist Biblical Interpretation. Anschrift: Prof. Dr. Elisabeth Schüssler Fiorenza, The Divinity School, Harvard University, 45, Francis Avenue, Cambridge, MA 02138, USA.

Christian Duquoc

Ambivalenz im Gedächtnis der Kirche

Gedächtnis bedeutet für die Kirchen ein stets gegenwärtiges Geschehen. Im Zentrum ihrer Kultfeier gedenkt die Eucharistie des Leidens und der Auferstehung Jesu Christi. Das ist kein wehmütiger oder ernüchterter Blick auf die Vergangenheit. Dieses Gedächtnis öffnet vom Vergangenen auf Zukunft. Denn die Kirchen feiern im Gedächtnis den lebendigen Herrn der Zukunft wie der Gegenwart. Das Ereignis des Todes und der Auferstehung Jesu bleibt die tragende Mitte im Gedächtnis der Kirchen. Leider ist dieses Gedächtnis nicht nur machtvoller Ausgriff auf Zukunft; es vermag auch Gewohnheiten zu verfestigen und notwendige Veränderungen zu unterbinden. Die Kirchen tragen die Spuren der Vergangenheit mit sich herum, Zeugen vergangener schwerer Krisen, die den Kirchen oft so entscheidend zugesetzt haben. Sie können sich zu gefährlichen Fallen für jene Hoffnung vertiefen, die sich im feierlichen Gedächtnis des auferstandenen Gekreuzigten offenbart.

Im vorliegenden Beitrag geht es um die Doppeldeutigkeit dieser heute noch immer wirksamen Spuren früherer Geschichte, um deren zuweilen normative Restbestände. Wir stellen aber alles in das Licht der christlichen Hoffnung. Sie tritt ja doch immerhin in den Aussagen der Kirchen zutage, wenn sie sich auf Schriftstellen stützen, nach denen Unterschied nicht Feindschaft bedeutet: «Es gibt nicht mehr Juden und Griechen, nicht Sklaven und Freie, nicht Mann und Frau; denn ihr alle seid ‹einer› in Christus Jesus» (Gal 3,28); auf Schriftstellen auch, die den Unterdrückten die Befreiung verkünden (vgl. Lk 1,52; 4,18f.) und das Geschick der Schöpfung mit dem Weg der Menschheit zum Reiche Gottes verbinden (vgl. Röm 8,21). Was haben wir mit dieser Hoffnung angefangen? Immerfort wird sie verkündet, und immerfort wird ihr Inhalt auf später verschoben und nicht schon jetzt verwirklicht. Sind die Restspuren der Geschichte derart maßgebend, daß sie die Hoffnung ihrer Wirksamkeit berauben?

Ich möchte derartige Fragen nicht rein theoretisch oder abstrakt behandeln. darum beschränke ich mich auf einige aktuelle Anfragen an die Kirche, denen die Spuren der Geschichte anzumerken sind: Pluralität der Kirchen, Trennung der Geschlechter, Fortdauer der hierarchischen Formen, kultureller Anachronismus in der Theologie, Überbetonung der privaten Sittlichkeit in der katholischen Kirche und Idealismus in der Gesellschaftsmoral. Im Rahmen dieser Gegebenheiten müssen wir untersuchen, was der Ruf nach Abschaffung der Feindschaft, nach Befreiung der Unterdrückten, nach Rettung der Schöpfung wirklich vollbringt. Verderben jene Spuren unserer Geschichte die hoffnungsträchtige Verkündigung unseres Glaubens nicht zu einer hohlen Rhetorik?

I. Die katholische Kirche und die Pluralität der Kirchen

Die Geschichte hat uns ein Vermächtnis hinterlassen: die Pluralität der Kirchen, die sich zu Christus bekennen. Sie ist Zeichen von Uneinigkeit und demnach von Spaltung. So war es am Anfang nicht. Damals verkündete man die eine Kirche in Gestalt pluraler Ausdrucksformen. Eine war die Kirche deshalb, weil Christus und Gott eins sind. Die Geschichte freilich war eine Geschichte der Spaltungen, und zwar bereits zur Zeit der ersten großen christologischen Konzile. Der Bruch zwischen Abend- und Morgenland hat diese Spaltung vertieft, die Reformation hat sie verfestigt. Es läßt sich sogar einigermaßen sicher folgende Gesetzmäßigkeit der Geschichte aufstellen: Jeder Versuch einer Rückkehr zur anscheinend ursprünglichen Durchschaubarkeit und Einfachheit der Kirche wird mit verdoppelter Spaltungstendenz bezahlt.

Die gegenwärtige Pluralität ist ein Ergebnis der Geschichte. Die Bemühungen, sie mit Gewalt zu überwinden (Religionskriege), haben sie nur noch radikaler gehärtet, und die Versuche, auf dem Weg interkonfessioneller Gespräche über sie hinauszukommen, sind bis heute ergebnislos geblieben. Man verkündet ständig die eine Kirche; für die einen aber ist diese Einheit unsichtbar, weil sie mehr das Erfahrbare und Versuchbare im Auge haben; für die anderen hingegen, die mehr auf ihr gutes Recht pochen, besteht die Einheit in der konkreten kirchlichen Institution.

Obwohl man vom offenen Krieg zur gemäßigten Feindschaft und von da zur derzeitigen interkonfessionellen Höflichkeit übergegangen ist, sind doch die von der Geschichte der Spaltungen und von der Anhäufung der Mißverständnisse hinterlassenen Spuren immer noch so tief und so mächtig, daß die Einladung Christi zur Überwindung der Spaltungen ein für die Gemeinschaft als ganze vergeblicher Ruf bleibt, auch wenn die Mehrzahl der einfachen Christen nicht mehr einsieht, was denn die Unterschiede der Kirchen in einer für die religiösen Fragen zum Großteil gleichgültig gewordenen Welt eigentlich noch bedeuten sollen. Sogar die Katholiken selbst, so oft ihres guten Glaubens und der christologischen Wahrheit ihrer Standpunkte gewiß, bekommen Zweifel an der Stichhaltigkeit der beharrlichen Versicherung ihrer Amtsträger, die Einheit erfordere die Rückkehr aller zur katholischen Institution. Manche sind der Auffassung, und dies nicht ohne Hausverstand, miteinander sprechen und verhandeln heiße ja doch, sich auf den Standpunkt des anderen einlassen und den eigenen gegebenenfalls verändern.

Gewisse römische Stellen sind aber von dieser Toleranz meilenweit entfernt. Nach ihnen besteht die Einheit in der Aussöhnung mit ihrem eigenen Standpunkt, daß nämlich die katholische Kirche die einzige Kirche sei, in welcher der objektive Glaube, die Verwaltung der Sakramente und die sittlichen Forderungen rein bewahrt wurden. Alle anderen Kirchen seien demnach Restbestände, bloße Spuren. Sie könnten ihre Fülle als Kirche erreichen, würden sie sich von den Prinzipien ihrer Trennung von der Mutterkirche lösen. Die von den anderen Kirchen geforderte Bekehrung ist radikal; sie geht auf den Grund. Für die katholische Kirche hingegen beträfe nach der Meinung jener Leute diese Bekehrung lediglich das Äußere, die sichtbare Darstellung kirchlichen Lebens. Also bleibt die Pluralität bestehen. Die einen finden sich für den Augenblick damit als dem kleineren Übel ab, die anderen gehen soweit, in der Pluralität, wie die Dinge nun einmal sind, ein höheres Gut zu sehen als in einer von oben diktierten Einheit, die das Glaubenszeugnis uniformieren würde.

Auf jeden Fall muß jedermann zugeben, daß es uneinige Kirchen gibt, auch wenn alle den Ausspruch des Apostels, es gebe weder Juden noch Griechen, zu ihrem Programm erheben. Natürlich wird nicht mehr untereinander gekriegt. Aber die Feindlichkeit ist noch so tief, daß man nicht am selben eucharistischen Brot teilnehmen kann. Das Wort Jesu: «Wenn [. . .] dein Bruder etwas gegen dich hat, so laß deine Gabe dort vor dem Altar liegen» (Mt 5,23f), das heißt, iß das dargebrachte Brot nicht allein, dieses Wort richtet sich anscheinend nur an die Einzelpersonen und betrifft nicht die Kirchen als solche. Die Geschichte verhärtet zu unauslöschbaren Spuren. Das von jeder Kirche verkündete prophetische Drängen erschüttert keine einzige der überkommenen Gewißheiten. Im besten Fall bringt es Kommissionen zuwege, deren Hauptkennzeichen die Schwerfälligkeit ihrer Arbeit und ihrer Entscheidungen bleibt. Die Kirchen sind wie die Staaten: schnell bereit sich zu beschimpfen, und langsam, sich zu versöhnen? Inzwischen sackt die Welt in die Gleichgültigkeit ab. Man redet und redet über die Brüderlichkeit und tut nichts, um versteinerte und offensichtlich höchst zweitrangige Traditionen aufzubrechen. Man kann in der Welt einen Klassen- oder Volksfeind gastlich zu Tische laden, man kann aber in den Kirchen das eucharistische Brot der Brüderlichkeit nicht miteinander teilen. Die eigene Meinung ist immer noch wichtiger als das Brudersymbol. In der profanen Welt unterscheidet niemand mehr zwischen «Juden» und «Griechen»; in der Spaltung der Kirchen aber ist ihnen eine sichere Wohnung gewiß. Leider ist das nicht der einzige Fall, bei dem die Einheit bloßes Gerede bleibt. Solches bleibt sie auch in der Trennung der Geschlechter.

II. Die katholische Kirche und die Trennung der Geschlechter

«Es gibt nicht mehr [. . .] Mann und Frau; denn ihr alle seid ‹einer› in Christus Jesus» (Gal 3,28) — ein Wort, das sich an uns alle richtet. Ein wunderbares Programm! Es kündet das Ende des Kriegszustandes zwischen den Geschlechtern. Aber zwischen dem Programm und der alltäglichen profanen und kirchlichen Erfahrung gähnt eine tiefe Kluft. Andernfalls wäe es Johannes Paul II. nicht eingefallen, in einem Apostolischen Schreiben unter der Überschrift «Von der Würde der Frau» diese eigenes vor aller Welt zu preisen. Ein Apostolischer Brief des Papstes zur Verteidigung der Würde des männlichen Geschlechts wäre schlichtweg unvorstellbar. Der Mann braucht keine Apologie; er hat genug

Selbstvertrauen, um auf so eine päpstliche Unterstützung verzichten zu können. Die Frau aber ist immer noch unmündig, ausgebeutet, zum Lustobjekt erniedrigt, unterbezahlt, kurz, es bleibt der Kampf um die Rechte der Frau ein ständiger Kampf bei der schreienden Ungleichheit überall. Und siehe da, die Kirche unterstützt diesen Kampf; unsere Glaubenskongregation neulich und unser römischer Bischof jetzt stehen in vorderster Linie!

Es war höchste Zeit! Die Kirche hielt in ihrer Geschichte bisher halsstarrig an der Ungleichheit fest. Ich habe bei dem Theologen Billuart ziemlich harte Worte über die Frauen gelesen. Er war der Meinung, sie müßten aufgrund ihrer Unmündigkeit vom Priestertum ausgeschlossen werden. Sie seien, so schrieb er, nicht vernünftig genug und viel zu tief im Gefühl verankert, als daß sie die Kirche leiten könnten. Die Natur habe es gut eingerichtet, wenn sie die Frauen von der Autorität des Vaters in die Autorität des Gatten übergibt oder bei den Ordensfrauen in die des Priesters oder Bischofs. Die Frauen seien Wesen minderen Ranges und wegen ihrer Verführungskunst gefährlich. Es könne also keine Rede davon sein, sie in der kirchlichen Institution anders zu behandeln denn als unmündige Kinder. Der begeisterte Ausruf des heiligen Paulus, es gebe nicht mehr Mann und Frau, verstehe sich für das Reich der Vollendung im Himmel, wo es dann nur noch Engel gibt. In Erwartung dieses Paradieses sei es für unsere Erdenzeit ein weiser Rat, sich an die traditionelle Trennung der Rollen und an den Vorrang des Mannes zu halten.

Aber die Dinge haben sich gewandelt. Nach Johannes Paul II. sind die Frauen keine Wesen von geringerem Rang. Das ist ja gerade jene odiose Begründung für den Ausschluß der Frau vom Weihesakrament, die in der Sakramentsdisziplin der Kirche vorgebracht wird, ja, odios, weil die Frau an Rang höher steht als der Mann, ist sie doch das Realsymbol der Liebe. Die Frau überragt die kirchliche Institution. Diese ist dazu da, die Liebe zu erwecken, und nicht, sich an ihre Stelle zu setzen. Die Frau ist also schon am Ziel der Kirche als einer Institution. Würde man den Frauen bei so hoher Würde das Weihesakrament spenden, würde man sie auf die Stufe der kirchlichen Leitung herabsetzen, während sie doch schon hienieden die himmlische Gemeinschaft vorwegnehmen, in der es keine Institution mehr gibt und auch keine Sakramente. Eine großartige Wende der Situation! Früher war die Frau nicht würdig genug, um zu leiten und zu heiligen; heute ist sie zu würdig, als daß man sie zu einer so zweitrangigen Aufgabe erniedrigen dürfte. Was zählt, ist einzig und allein die Liebe. Die Frau ist ihr lebendiges Symbol. Kann man im Lobpreis der Würde der Frau noch weiter gehen?

Eines wundert mich allerdings, doch nur als Frage: Hat der neuentdeckte Vorrang der Frau nicht die gleiche institutionelle Auswirkung zur Folge wie ihre einst festgestellte Inferiorität? Für die Zeit der Kirche bleibt das Wort des Apostels ohne erfahrbare Wirkung, außer in den profanen Ansprüchen auf Gleichheit. Hier liegt eine Disparität vor in der Behandlung der Frau, wie sie einerseits in der bürgerlichen Gesellschaft zumindest auf dem Gebiet ihrer beanspruchten Rechte tagtäglich geschieht, und andererseits im kirchlichen Bereich, eine Disparität, die einen an der Höhe der päpstlichen Aussagen immerhin zweifeln läßt. Ist das vielleicht doch nur eine rhetorische Rednerei in der Absicht, eine Frage auf später zu verschieben, eine für die katholische Kirche umso störendere Frage, als andere Kirchen und sogar die anglikanische ihre Tradition in diesem Punkt revidieren? Die Frage ist gestellt. Was die herrschende Disziplin keineswegs an ihrem Weiterbestand hindert. Und das wird wohl so bleiben, solange es in der hierarchischen Organisation der katholischen Kirche nicht zu irgendeinem Wandel kommt.

III. Die katholische Kirche und die Hierarchie

Will man die Frau aus der ihr aufgedrängten Ungleichheit befreien, so genügt es nicht, darüber nur zu reden; eine institutionelle Bestätigung ist notwendig. Ständig erinnert die Kirche daran, das Recht sei nicht Sache bloßer Deklarationen, sondern ziele auf konkrete Taten. Die Kirche lädt die bürgerliche Gesellschaft ein, jegliche sexuelle Diskriminierung auf wirtschaftlichem und politischem Gebiet auszuschalten. Sie zögert aber, die gleichen praktischen Konsequenzen für die Stellung der Frau im Rahmen der kirchlichen Institution selber zu ziehen. Die Kirche rechtfertigt ihr Festhalten am *status quo* unter dem Vorwand, sie sei dazu durch die Autorität einer jahrhundertealten Tradition gehalten. Vielleicht hat dieses Argument für die Kirche wirklich Gewicht. Ich bin aber nicht sicher, ob es entscheidend ist.

Mir scheint, die institutionellen Veränderungen bilden zusammen mit den daraus vermutlich entstehenden Machtverteilungen ein größeres Hindernis für eine egalitäre Behandlung der Frau im bürgerlichen und im kirchlichen Bereich als die Bedenken, durch solches Vorgehen eine ehrwürdige Überlieferung auszublenden. Und tatsächlich bedeutet ja die Befreiung der Frau von ihrer kirchlichen Ungleichheit das Hineintragen der Revolution in die hierarchische Struktur der katholischen Kirchenführung. Bekanntlich gründet diese Struktur im Weihesakrament mit seinen drei Stufen (Episkopat, Presbyterat und Diakonat), das mit dem Lehr- und Heiligungsamt zugleich die Aufgabe der Leitung überträgt. Man spricht von «Hierarchie», das heißt von einer sakralen Regierung, weil die Machtinhaber durch eine Salbung von den Gläubigen beziehungsweise Laien abgesondert sind. Die hierarchische Struktur ist unabänderlich. Ihr Ursprung hängt prinzipiell nicht vom Menschen ab und ist daher dem menschlichen Veränderungswillen enthoben. Die hierarchische Struktur hat teil an der Unwandelbarkeit des Heiligen, diesem Abglanz der göttlichen Unveränderlichkeit und Notwendigkeit in dieser veränderlichen Welt.

Man versteht, warum Papst Johannes Paul II. energisch den amerikanischen Bestrebungen entgegentrat, die kirchliche Organisation nach dem Muster westlicher Demokratien zu denken. Der schwelende Streit zwischen den römischen Stellen und der Art und Weise, wie die amerikanische Bischofskonferenz ihr Leitungsamt versteht, hat seine Quelle in der schrittweise geschehenden Anpassung der Arbeit dieser Konferenz an die demokratische Praxis der bürgerlichen Gesellschaft. So hat es zum Beispiel den römischen Stellen mißfallen, wie sie ihre jüngsten Dokumente über die Rüstung und die Wirtschaft verfaßte. Man hat in Rom in dem recht demokratischen Verfahren einer Meinungsumfrage bei den Basischristen und den Bischöfen zum Zweck der Abfassung der erwähnten Dokumente zuviel Demokratie gerochen und eben damit einen ernsthaften Angriff auf das hierarchische Prinzip, demgemäß sich die Bischöfe einer ihnen eigenen Lehrvollmacht erfreuen, die nicht aus dem gläubigen Volke stammt.

Die Zuständigkeit der Bischöfe hat ihre Quelle im Amt. Die Autorität eines Dokuments ruht darum weder in der Mehrheitsmeinung noch in der persönlichen Kompetenz der Zustimmenden, sondern in seiner Verkündigung durch die verantwortlichen hierarchischen Stellen. Die Bischöfe gehören zu jener Körperschaft, die der neue theololgische Jargon «Lehramt» nennt. Sie sind die sogenannte lehrende Kirche. Es wäre völlig unnatürlich, wenn die Männer, die im Namen und mit der Vollmacht Christi lehen, ihre Lehre der Prüfung durch das gläubige Volk unterwürfen und ihr autoritative Gültigkeit nur unter dem Gütezeichen dieses Volkes zuerkennten. So ein Vorgehen ist natürlich in einer bürgerlichen Demokratie voll berechtigt; in einer Kirche aber, in der alle Aufgaben und Ämter mit dem Siegel des Heiligen gezeichnet sind, das heißt in unserem Fall mit dem Sakrament der Weihe, ist es unangebracht, um nicht zu sagen ungehörig.

Der fast überall im Westen deutlich gewordene Wille zu demokratischer Führung der Kirche entspringt nach römischem Empfinden einer widerspenstigen Gesinnung im Stil der protestantischen Geistesfreiheit. Die katholische Kirche hat nicht die bürgerliche Gesellschaft nachzuahmen. Nur so bewahrt sie in dieser jeder windigen Lehre offenen Welt Überzeugungskraft und Zuverlässigkeit. Das aber käme ihr abhanden, bestände ihre Doktrin nur noch aus Meinungen, die dem launenhaften Wechsel der Mehrheit unterliegen. Es kann also keine Rede davon sein, die katholische Kirche unter dem Vorwand, unsere Völker seien ja doch demokratisch geworden, ebenfalls zu demokratisieren. Die Struktur der katholischen Kirche ist göttlichen Ursprungs. Sie ist keine menschliche Schöpfung. Die Menschen können sie daher nicht aufgrund zeitbedingter Notwendigkeiten verändern.

Ein solcher Standpunkt ist klar und fest. Ist er für die Katholizität der Kirche wirklich notwendig? Haben die Veränderungen der bürgerlichen Gesellschaftsformen für die Regierungsweise der Kirche nichts zu bedeuten? Muß die Kirche die einzige hierarchische Gesellschaft bleiben, das heißt anachronistisch inmitten unserer westlichen Völker? Vielleicht läßt sich diese Frage noch nicht beantworten. Sie verdient es aber, gestellt zu werden.

Das Nein zu einer Demokratisierung der katholischen Regierungsweise beruht auf einem Mißverständnis. Die Demokratie wird als ein Regime verstanden, in welchem die Meinungs-

mehrheit zur Norm der Wahrheit oder der Ethik wird. Somit wäre das Wahre oder das Sittliche den Schwankungen der Volkslaune und dem Wechselspiel der Mehrheit ausgeliefert. In Wirklichkeit ist es aber gar nicht so. Und zwar aus einem doppelten Grund. Erstens fordern die Konstitutionen der demokratischen Staaten offen die Anerkennung der Menschenrechte und sind hierin also nicht der Willkür wechselnder Mehrheiten unterworfen. Zweitens achtet die Demokratie die im Grundgesetz festgeschriebenen Rechte; die Rechtspflege ist in ihr von der Exekutive unabhängig und gehorcht keineswegs der Staatsraison und dem Mehrheitsgesetz. So kann einen doch der angebliche Widerspruch zwischen Kirche und Demokratie einigermaßen wundern. Als wäre letztere das Feld aller Willkür! Orte der Willkür sind doch vielmehr die nach dem Wohlgefallen der Monarchen regierten Monarchien und die modernen Dikataturen! Nein, Demokratie ist dort, wo das allgemeingültige, vom konjunkturbedingten Staatsinteresse unabhängige Recht geachtet wird. Die vorausgesetzte Feindschaft zwischen dem demokratischen Regime und der Leitung der Kirche läßt daher vermuten, daß man entweder die Rechtsvorgänge in den Demokratien nicht kennt oder das autoritäre Belieben der kirchlichen Vorgesetzten verteidigen möchte. Und da die verantwortlichen Männer der katholischen Kirche sicher nicht unter diese beiden Voraussetzungen fallen, muß man zugeben, daß ihre Überempfindlichkeit gegen eine demokratische Regierungsform der katholischen Kirche einem Mißverständnis entstammt.

Ein solches Mißverständnis ist umso bedauerlicher, als es einerseits den Gedanken nahelegt, es könne zwischen dem Weihesakrament und der Leitungsaufgabe keinen Spielraum geben, und andererseits die Meinung erweckt, seit dem Zweiten Vatikanum sei hinsichtlich der Dienstämter keine neue Lage entstanden.

Die erste dieser beiden Vorgaben, daß nämlich kein Abstand bestehe zwischen dem Sakrament der Weihe und der kirchlichen Leitungsaufgabe, wird durch die gegenwärtige Praxis weithin bestätigt. Die Leitung der Kirche liegt ja tatsächlich ganz in den Händen der Kleriker. Die paar Ausnahmen wie etwa die Einladung von Laien zu den Synoden ändern nichts an der heutigen Regierungsform der Kirche. Dieser Sachverhalt gründet aber nicht notwendig auf dem Recht: Die dogmatische Konstitution «Lumen gentium» definiert die katholische Kirche in erster Linie als Volk Gottes und legt eine mehr synodale Organisation seiner Leitung nahe; sie verweist damit die hierarchische Struktur in eine zweitrangige Stellung zugunsten eines embryonalen Systems der Volksvertretung. Der zum Teil aus gewählten Laien zusammengesetzte nachkonziliare Pastoralrat schlug diesbezüglich eine Bresche in die geschlossen absolute klerikale Macht.

Leider muß man feststellen, daß dieses noch so schüchterne demokratische Bestreben bis heute erst wenig ergab, und zwa aus dem einfachen Grund, weil die Abtretung zahlreicher Ämter an Laien nicht instiutionell abgesichert wurde. Das ist das zweite Element im gegenwärtigen Defizit.

Die Lage des Priesteramtes wird immer bedrohlicher. Die trotz zahlreicher Bekehrungen zum Katholizismus sehr beschränkte Zahl der in den Entwicklungsländern amtierenden Priester — das gilt sogar für die Vereinigten Staaten trotz ihres bekanntlich sehr lebendigen katholischen Gemeindelebens — hat die Ortsbischöfe gezwungen, Katechese, Pfarreien und Sakramentenspendung Laien, Männern wie Frauen, zu übertragen. So liegt ein bedeutender Teil des Lehr- und Heiligungsamtes der Kirche gegenwärtig in den Händen von Laien. Lediglich der Vorsitz der Eucharistie ist davon ausgenommen, was aber keineswegs die sonntägliche Kultfeier unterbindet. Sie ist fortan auf die Zelebration des Wortes und auf die Kommunion beschränkt.

Aber immerhin gehören heute zwei bisher von den geweihten Klerikern beanspruchte Aufgaben zu den Ämtern, die Laien anvertraut werden. Nur die Leitungsaufgabe ist ihnen von Amts wegen praktisch ganz entzogen. Das ist eine ungesunde Situation. Denn es ist wohl auf die Dauer unmöglich, denen, die schon einen bedeutenden Teil der kirchlichen Aktivität übernehmen, die Teilnahme an den Leitungsbeschlüssen zu verweigern. Je mehr die klerikale Macht von der doppelten konkreten Verantwortung für die Lehre (Predigt und Evangelisierung) und die sakramentale Heiligung getrennt wird, desto mehr gerät sie in den Ruch egoistischer Selbstbehauptung. Da die Laien einen Teil der genannten Aufgaben übernehmen, wäre es ja nur gerecht und billig, daß auch die kirchliche Politik gemeinsam mit ihnen verwaltet wird. Im Keim meint Demokratie nichts anderes als gleiche Verantwortung bei gleicher Aufgabe. Wenn

daher die leitenden Männer der Kirche die hierarchisch große Bedeutung der Priesterweihe auf der Stufe der kirchlichen Leitung so hartnäckig verteidigen, dann hat das seine Gründe sicher nicht so sehr in den oft angeführten dogmatischen Gegebenheiten, vor allem nicht in der Besonderheit der Offenbarung als Mittleilungsweise und im göttlichen Recht als Quelle der kirchlichen Institution, sondern sehr viel eher in einer traditionsgebundenen Legitimation der Macht.

Anscheinend kann die klerikale Macht auf dem Niveau der kirchlichen Leitung nicht mit den Laien geteilt werden, auch wenn durch die Gabe des Heiligen Geistes vor Gott alle Glieder der Kirche gleich sind, weil es ja, wie man argumentiert, von Anfang an so gewesen ist. Darum spielte in den zur Zeit der Reformation so heftigen Streitereien und später in der katholischen Apologetik das Traditionsargument eine so überragende Rolle. Natürlich versuchte man eifrig darzutun, es bestehe zwischen der geschichtlich gewordenen Struktur der Kirche und ihrer schriftgemäßen Form ein innerer Zusammenhang. Das führte dann zu endlosen Diskussionen über die Ekklesiologie des Neuen Testamentes (die Heilige Schrift mußte ja zitiert werden, da der Gegner nur ihre Autorität anerkannte). Trotzdem blieb das Gewicht der Tradition maßgebend. Es wäre naiv zu glauben, in diesem Punkt habe das Zweite Vatikanum die offizielle katholische Mentalität gewandelt. Das Ja zu einer Demokratisierung des kirchlichen Verwaltungsapparats in seiner Regierungsweise käme einem Bruch mit einer jahrhundertealten Geschichte gleich. Wenn es einst soweit kam, dann deshalb, weil der Widerstand gegen eine Veränderung als Wille Gottes galt. Und die verantwortlichen Leiter der Kirche wären sehr unvorsichtige Leute, wollten sie diesen Willen preisgeben. Die katholische Kirche hält die Entwicklung der bürgerlichen Gesellschaft hinsichtlich der Demokratisierung ihrer Macht für vorteilhaft; käme es aber in der katholischen Kirche zur gleichen Entwicklung, wäre das eine Katastrophe, denn sie würde die Kirche ihrem wahren Wesen entfremden. Die im Laufe der Geschichte entstandenen Formen bürgerlicher Gesellschaft sind nicht maßgebend. Daß Theokratien, Monarchien und Oligarchien zeitlich älter sind, stellt sie in der Verwaltung menschlicher Gemeinschaften und Lebensräume nicht höher. Diese Relativierung der Geschichte, die für die profane Welt manchmal im Sinne einer Maßgabe der Entwicklung innerhalb einer allgemeinen Sicht der Gesellschaftsveränderung wirkte, hat aber in der katholischen Kirche keinen Grund. Das Ursprüngliche, das in seinr Gestalt Bleibende ist maßgebend. Der sich aus der Verschiebung gegenüber der bürgerlichen Gesellschaft ergebende mißliche Zustand kann dieser Rechtfertigung aus dem Ursprung nichts von ihrer Wahrheit rauben. Nach der offiziellen Theologie der katholischen Kirche hat diese in einem gewissen Sinne keine Geschichte; ihre Struktur ist zeitlos. Sie wurde als Hierarchie gestiftet und wird bis ans Ende der Zeiten bleiben. Die klerikale Macht in der katholischen Kirche ist also nicht Ursache deren hierarchischer Regierungsform, sondern Auswirkung der zeitenthobenen Struktur dieser Kirche. Es ist Sache der Theologie, aus dieser Wahrheit den fragenden Anruf an unsere Welt und den Symbolwert solcher Wahrheit freizulegen, ungeachtet der für unsere westliche Moderne typischen Allergie gegen derartige Regierungsformen.

IV. Kultur und Theologie

Das von der Kongregation für die Glaubenslehre veröffentlichte Dokument «Donum vitae» («Über die Achtung vor dem beginnenden menschlichen Leben und die Würde der Fortpflanzung») verwirft die Technik der extrauterinen Befruchtung bzw. Zeugung. Am Schluß dieses Dokuments fragt sich Kardinal Ratzinger, der Vorsitzende dieser Kongregation, über die Rolle des katholischen Moraltheologen. Nach Ratzinger obliegt dem katholischen Moraltheologen eine genau umschriebene Aufgabe im kirchlichen System: er soll die Beschlüsse des Lehramts erklären («die Unterweisungen des Lehramtes vertiefen») und verteidigen. Es wäre erstaunlich, müßte nicht auch der Dogmatiker diesem Zwang unterliegen. Die Aufgabe des Theologen ist also durch die Hierarchen genau umschrieben: Er ist der Intellektuelle, der seinen Verstand in den Dienst der Institution zu setzen hat. Die verantwortlichen Führer der Kirche bestimmen, was in einer gegebenen Lage die Institution stärkt. Darum verlangt die Autorität vom Theologen, daß er seinen Diskurs auf die Beschlüsse der Amtsträger stützt. Denn sie sind es,

die sagen, was im Heute für die Interessen der Institution wichtig ist und somit für das Christentum in der modernen Welt.

Dieser Standpunkt der amtlichen Theologie steht im Widerspruch zu den Ausrichtungen der modernen Kultur, was aber die Vertreter dieser Theologie keineswegs beunruhigt. Sie denken nämlich, die Theologie sei kein autonomes Wissen wie das der Geisteswissenschaften oder der Philosophie, sondern ein Wissen, das einer Institution als der Zeugin der Offenbarung dient. Die Überlieferung bleibt demnach maßgebend. Man darf also diese Eigentümlichkeit nicht mit der universalen Entwicklung der Wissenschaften verflechten wollen. In der Theologie herrscht als letzte Instanz nicht das Verstehen, sondern das «Glauben». Und seinem Inhalt nach wird dieses «Glauben» *(fides qua)* durch die kirchliche Institution vermittelt. Man mag den Bruch mit der modernen Kultur vielleicht bedauern, entscheidend ist er nicht. Theologie und «Glauben» gehen den gleichen Weg.

Aber stimmt es denn, daß Offenbarung und Glaube *(fides qua)* den Bruch zwischen Theologie und moderner Kultur notwendig machen? Ist er nicht vielmehr die Folge einer überspitzten Autorität, die der Tradition, also einem in der katholischen Kirche kristallisierten Gedächtnis, zuerkannt wird? Meiner Ansicht nach ist das umso eher der Fall, als in der katholischen Kirche seit dem 19. Jahrhundert hinsichtlich der Theologie eine ganz eigenartige Politik zum Tragen kam.

Angesichts der im letzten Jahrhundert aufsteigenden offenbarungsfremden und kirchenfeindlichen Philosophien und Denkströmungen wollten die verantwortlichen Stellen der katholischen Kirche ein gut ausgebautes rationales Vorfeld zur Verteidigung des Glaubens schaffen. Hierzu schien ihnen eine bestimmte Geschichtsepoche die besten Voraussetzungen für die Forderungen des Glaubens und sein Bedenken zu bieten: das Mittelalter. So wurde diese Zeit mit ihrem Gipfel im theologischen Denken eines Thomas von Aquin zum Vorbild. Es sollte einen fruchtbaren Dialog zwischen den aus der Schöpfung herführenden Wegen Gottes und jenem anderen Weg ermöglichen, den die Menschwerdung Gottes in der Geschichte der Menschheit eröffnete. Thomas von Aquin hatte mitten im christlichen Glauben das griechische Denken und insbesondere die strenge Logik eines Aristoteles wirken lassen und so eine Synthese geschaffen, die vorbildlich bleibt.

Unter dem andrängenden atheistischen und agnostizistischen Denken des ausgehenden 19. Jahrhunderts jedoch wurde diese Übereinstimmung übergangen, und die katholische Theologie verrennt sich seither in das Bemühen, ihre Schätze entweder aus glaubensfremden oder gar glaubensfeindlichen Quellen zu schöpfen oder sich Hals über Kopf einem Traditionalismus bzw. einem unüberlegten Fideismus zu ergeben. Eine vernünftige Verteidigung der katholischen Tradition und ihrer Dogmen ist unbedingt notwendig geworden. Sie kann sich dazu nicht mehr aus der modernen Kultur versorgen. Papst Leo XIII. möchte das Denken des heiligen Thomas neu beleben; er erklärt ihn zum allgemein gültigen Theologen der katholischen Kirche und macht sein Denken offiziell verpflichtend. Mit diesem Schritt wird eine geschichtlich gewordene Theologie als Muster aufgedrängt, genauso wie die institutionelle Gestalt der Kirche als zeitlos gültig verpflichtend wurde. Allmählich kommt es an den Tag, daß außer dieser Theologie keine andere Daseinsrecht hat. Der Thomismus gilt als Maß für alle Theologie.

Die immer wieder auflodernden Krisen im Schoß der Kirche bezeugen die Widersprüche, mit denen dieses Denkmuster die Theologie belastet. Die offiziellen Kreise der Kirche sind aber von dem mangelnden Zusammenhang zwischen der Moderne und der Theologie genauso wenig beeindruckt wie von dem zwischen den wesentlichen Grundsätzen der westlichen Volksgemeinschaften und der Regierungspolitik der katholischen Kirche. Diese Krisen, wie etwa die des Modernismus am Anfang unseres Jahrhunderts oder der «Theologie nouvelle» kurz vor dem Zweiten Vatikanischen Konzil, ganz zu schweigen von jenen Krisen, die dann nach dem Konzil aufflammten, geben Zeugnis von der schier unüberwindlichen Schwierigkeit, die Immobilität des gegebenen Systems mit dem ständigen Wandel der pastoralen Herausforderungen zu vereinen.

Die katholische Kirche bevorzugt bis zur Stunde eine traditionelle Theologie, deren Zuverlässigkeit sie für gesichert hält, und mißtraut einer Theologie, die sich der brennenden Fragen der Gegenwart bewußt annimmt, dies aber mit einem hohen Grad von Unsicherheit bezahlt. Die für die theologische Lehre verantwortlichen

Amtsträger entscheiden sich weiterhin für eine Theologie, die auf denselben Prinzipien ruht wie die Kirchenzucht selbst, an der sie festhalten: das Gedächtnis des Gewesenen bestimmt ihr Verhalten stärker als die Gegenwart.

In diesem klaffenden Abstand zwischen dem bewegten Leben unseres Jahrhunderts und den bewegungslosen und festgefahrenen Antworten und Verhaltensweisen unserer führenden Stellen wurzelt das Gefühl eines Anachronismus, das allmählich sogar die christlichen Völker erfaßt. Anscheinend garantiert die Wiederholung der stets gleichen Argumente und Akte einen leichteren Zugang zur Wahrheit als das theologische Gespräch, die Forschung und die Denkarbeit. Auf dem Gebiet der ethischen Fragen kommt diese Entscheidung für die Sicherheit des Überkommenen im Einsatz der katholischen Amtsträger noch stärker zum Tragen.

V. Private Ethik im Übermaß, soziale Ethik im Untermaß

Gedächtnis blendet. Es verführt zum Glauben, das Gegenwärtige sei die ewige Wiederholung des Vergangenen. Es verstellt die Erkenntnis von Veränderungen der Situation. Es verdunkelt die Verlagerungen im Denken. Nur schwer entgeht die Ethik im katholischen Denken dem Zauber des immer Gleichen.

Zahlreiche Katholiken wundern sich über die mangelnde Entwicklung der katholischen Kirche auf dem Gebiet der persönlichen Moral, vor allem der Sexualethik. Gelegen oder ungelegen wiederholen die Verantwortlichen der katholischen Kirche die dem Naturgesetz entnommenen Grundsätze. Kraft dieser Grundsätze sprechen sie ein klares «Nein» zur künstlichen Empfängnisverhütung, zur Geburtenregelung, zu den Abtreibungsgesetzen, zur Ehescheidung und zur Technik der künstlichen Befruchtung. Mit einem Wort: Alles, was im Geschlechtsleben der «Natur» nicht unmittelbar konform erscheint, das heißt offen für die Weitergabe des Lebens, wird als dem Willen Gottes, des Urhebers der Natur, widersprechend radikal verurteilt. Die (auch christliche) Bevölkerung hat — vielleicht zu Unrecht — den Eindruck, die katholische Kirche verfüge selbstherrlich über das, was «erlaubt» und das, was «verboten» ist. Die Leute sind vor den Kopf gestoßen. Zugleich zieht sie diese Festigkeit aber auch an. Das Vokabular wird von den führenden Männern der katholischen Kirche deswegen abgewandelt. Sie wollen die pädagogisch schlechte Dialektik des «erlaubt» und «verboten» mildern. Sie verwenden sanftere Ausdrücke. Sie sprechen von Anhaltspunkten oder von Ideal. Aber dieses Vokabular hilft auch nicht weiter, selbst wenn auf dem Weg einer sittlichen Weiterentwicklung gewisse Praktiken als das kleinere Übel geduldet werden wie etwa das Präservativ im Rahmen der Aids-Bekämpfung.

Vergleicht man die Weisungen der katholischen Kirche im Bereich der Privatmoral mit den Ratschlägen, die die protestantischen Moraltheologen hierzu anbieten, so wird einem doch manches klarer. Die Protestanten haben stets einige Zweifel am Wert ständiger Appelle an die natürliche Sittlichkeit zur Regelung neuer Probleme. Am auffälligsten zeigte sich der Bruch zwischen der amtlichen katholischen Auffassung und den Aussagen der Protestanten in der widersprüchlichen Beurteilung der In-vitro-Fertilisation. Die Protestanten halten hier eine absolute Absage für verkehrt; zur ethischen Beurteilung gehört die Situation als Wesenselement. Für Rom dagegen gilt: Sobald ein künstlicher Eingriff festliegt, gibt es keinen Zweifel mehr: die In-vitro-Fertilisation widerspricht allen dem «Naturgesetz» innewohnenden Forderungen.

Es wäre interessant gewesen, sich die Frage zu stellen: Wie wirkt die bereits erlangte technische Beherrschung auf unsere Idee vom «Naturgesetz» zurück? Die Frage wurde nicht gestellt. Der Grund ist klar: Das Naturgesetz gilt als prinzipiell bekannt. Jeder Bruch mit seiner offenkundigen Form ist ein Angriff auf die gottgewollte Weltordnung. Die Theologen früherer Zeiten wußten, um welches Gesetz es sich handelt. Sie hielten es für unwandelbar. Es bleibt das Kriterium für das Urteil über die Berechtigung oder Nichtberechtigung aller auf dem Gebiet der Genetik durch die wissenschaftliche Forschung geschaffenen Möglichkeiten.

Natürlich wäre es abwegig, eine wissenschaftliche Möglichkeit zur gültigen Norm zu erklären. Aber nicht weniger verkehrt, ja anachronistisch ist es, eine immer nur dunkle Kenntnis des Naturgesetzes zur sicheren Richtschnur hochzuspannen, um unter unseren neuen konkreten Möglichkeiten einer Lebensweitergabe das, was wert ist, auswählen, und was unwert ist, abstoßen zu können. Hier erweist sich das Gewicht

der unkritisch übernommenen, weil nicht frei durchgesprochenen sittlichen Traditionen wieder als ein Hindernis für das ernsthafte Studium der Auswirkungen unserer Kenntnisse, unserer Techniken und der daraus erwachsenden gesellschaftlichen Veränderungen; als ein Hindernis auch für das Zusammenspiel von grundsätzlichen Aussagen und konkreten Situationen. Alles geschieht so, als wäre die sittliche Entscheidung nicht mit dem Wagnis eines Irrtums behaftet. Die Prinzipien dispensieren nicht von der sorgfältigen Prüfung der konkreten Situation. Die Ableitung sittlichen Handelns für das Leben des Einzelnen aus festliegenden Grundsätzen heraus gehört eher zur Logik als zur Ethik, auch wenn diese Prinzipien Ausdruck des Naturgesetzes wären.

Mit Thomas von Aquin gesprochen, erspart sich dieses Vorgehen eben das, was der große Theologe die Tugend der Klugheit nannte. Auf diese Tugend kann niemand verzichten, und wäre er auch Papst. Sie bringt ein bestimmtes Prinzip mit einer bestimmten konkreten Situation in gegenseitigen Kontakt, in enge Verbindung und damit in gegenseitige Beeinflussung, ja zuweilen sogar Veränderung. Was daraus entsteht, ist nicht das unmittelbare Ergebnis des Prinzips. Dem Ungenügen des Prinzips im Konkreten und in der Hinfälligkeit der sittlichen Entscheidungen verdanken die Kasuisten ihr Dasein.

Die dauernde Mahnung an das «Naturgesetz» entstammt eher einem Schrecken vor der Unsicherheit auf dem Gebiet der Ethik in Zeiten unablässig wechselnder Situationen als einer sorgfältigen Analyse der Wirkweise dieses «Gesetzes». Ideal wäre es anscheinend, wenn der Begriff des «Naturgesetzes» die gesamte mögliche Wirklichkeit umfassen und einfassen würde. Das Widerstreben der katholischen Gläubigen gegen diese Utopie der naturgesetzlichen Transparenz bezeugt eher ein gesundes sittliches Empfinden als einen oft beschworenen moralischen Niedergang. Nicht selten kommt der gesunde sittliche Hausverstand in einem individualistischen Anspruch zum Vorschein. Solche persönliche Forderung darf nicht deshalb beiseitegeschoben werden, weil sie ungeschickt und manchmal heftig ins Wort kommt. Sie ist oft durchaus zutreffend. Kein Mensch ist sittlich gerechtfertigt durch die Übereinstimmung seiner Taten mit der Gesetzlichkeit. Es hat den Anschein, die katholische Kirche sehe heute auf dem Gebiet der Gesellschaftsethik besser ein, wie sehr ihr Festhalten am Naturgesetz an Mängeln krankt.

Unsere Kirche hatte zu Beginn ihres Eingreifens in den sozialen Bereich Ende des 19. Jahrhunderts geglaubt, sie könne aus Eigenem ein sozial-ökonomisches Programm aufstellen. Man nannte es damals Soziallehre. Sie sollte zwei gegensätzlichen Auswüchsen den Weg versperren: dem wirtschaftlichen Liberalismus mit seiner daraus entstehenden Ungleichheit und Ungerechtigkeit, und dem kommunistischen Marxismus mit seiner Neigung zum Kollektivismus. Diese Utopie eines Mittelwegs zwischen den beiden Extremen beruhte auf dem weiterdauernden Mythos eines mittelalterlichen sozialen Friedens mit seinen Gilden, seinen Handwerkerzünften und seiner mehrheitlich bäuerlichen Bevölkerung.

Daß die moderne industrielle Gesellschaft unter dem Druck der Wissenschaften und der ständig neuen technischen Anpassungen mit dem mittelalterlichen Gemeinwesen und der mittelalterlichen Ständeordnung nichts mehr gemein hat, das mußte man notgedrungen bald einsehen. Die Theologen der Neuscholastik aber wiederholten getreu die Begriffe, die sie für die unveränderlichen Naturgesetze der Wirtschaft und der Gesellschaft hielten. Die Wissenschaft, die Technik und ihre industriellen Anwendungen aber verbannten diese mutmaßlichen Naturgesetze der Gesellschaft in das Naturschutzgebiet alter Mythen. Mit einer im Rahmen der Individualmoral unbekannten Geschmeidigkeit hat sich die katholische Kirche inzwischen von ihrem Anspruch auf ein eigenes, mit den damals herrschenden beiden großen Ideologien konkurrierendes Sozialprogramm gelöst: sie optiert jetzt für eine Ethik der Verantwortung, die grundsätzlich auf dem Recht gründet und die materiellen Möglichkeiten einbezieht. Das ist ein ganz bemerkenswerter Bruch mit der Tradition, auch wenn er noch nicht vollständig anerkannt wird. Hier blüht eine große Hoffnung auf. Ein guter, fruchtbarer Dialog kann wachsen. Die katholische Kirche wird zum Partner im Bemühen um sozial und wirtschaftlich besseres menschliches Zusammenleben. Sie hilft mit auf der Suche nach Heilmitteln gegen die Ungerechtigkeiten der modernen Welt. Das jüngste Rundschreiben Johannes Pauls II. «Sollicitudo rei socialis» macht sich diese Ausrichtung zu eigen, zeigt aber auch das Bestreben, an Stelle

der traditionellen Soziallehre im Namen der Hoheit des Rechts eine Ethik unnuancierter Anklage zu setzen; das Rundschreiben gerät in die Falle idealistischer Träume.

Nur ein Beispiel für solchen Idalismus möchte ich anführen, nämlich die Idee einer gleichzeitigen und gleichlaufenden Entwicklung aller Kulturen. Es zeugt natürlich von einer hohen Gesinnung, wenn man die Achtung und den Weiterbestand der verschiedenen Kulturen der Menschheit innig wünscht. Leider bewahrheitet in unserer menschlichen Geschichte aber auch nichts diesen Wunsch. Kulturen sterben, und ihr Absterben zieht soziale Vereinsamung, menschliche Dramen und Ungerechtigkeit nach sich. Der Tod der Kulturen ist aber ganz und gar nicht immer programmiert; er ist eine indirekte Folge. Selbst das Christentum wirkt zuweilen bei diesem zerstörerischen Vorgang mit: wenn in einer heidnischen Kultur das Evangelium verkündet wird, verlagert sich ihr Schwergewicht; das kann zu nicht immer gerade wohltuenden sozialen Folgen führen. Sicher ist es ein nobles Bestreben, dem Menschen zur ganzen Fülle seiner Existenz verhelfen zu wollen. Jedermann darf diesen Traum hegen. Wirksamer wäre es freilich, die harte Wirklichkeit zu nehmen, wie sie ist, und von daher den am deutlichsten erkennbaren schädlichen Auswirkungen der wissenschaftlichen und technisch-industriellen Entwicklung zuvorzukommen oder sie wenigstens zu mildern, wenn nicht gar auszuheilen.

Zweifellos müssen die Ungerechtigkeiten deutlicher als je angeprangert werden; für eine Ethik wäre es aber noch wirksamer, würde sie zugestehen, daß sie einzig und allein aufgrund ihrer nur begrenzten Macht und ihrer Absage an die Utopie ein ernstzunehmender Partner ist, weil sie dann mitten in und nicht mehr transzendent hoch über dem Ringen der anscheinend irreversiblen Bewegung steht, die ja doch an den wissenschaftlichen, technischen und industriellen komplexen Weltverhalt gebunden bleibt. Nur in dieser Perspektive übrigens trifft ein unmythisches Wort über die Bewahrung der Schöpfung (Ökologie) auf offene Ohren. Und auch die vorrangige Option für die Armen entgeht nur in dieser Sicht der bloßen rhetorischen Wiederholung. Trotz allem bleibt der Traum einer Ethik, die die Harmonie unserer Welt bis hinein in ihre materiellen Vorgänge und deren Auswirkungen sichert, weiterhin am Leben. Die Erinnerung an die mythischen Zeiten der Christenheit ist noch immer gegenwärtig.

Schlußgedanken

Der lange Weg, auf den uns dieser Beitrag gewiesen hat, zeugt für die Doppeldeutigkeit des Gedächtnisses in der Kirche. Es bestimmt sowohl die Ausgestaltung der Dienstämter als auch die kulturellen Formen der Theologie und den Bezug zur Gegenwart. In zahlreichen Fällen ist dieses Gedächtnis maßgebend. Es bildet Spuren, die die Kirche in ihrer Organisation und ihrem Denken nicht ohne doch gefürchtete Strukturveränderungen löschen könnte. Das Wesen der Kirche ist mindestens teilweise durch diese Spuren festgelegt. Die Doppeldeutigkeit dieses Gedächtnisses liegt darin, daß es sich einem anderen Gedächtnis und einer anderen Forderung widersetzt.

Einem anderen Gedächtnis zunächst: Wir meinen dem Gründergeschehen, wie es uns die Schrift verbindlich vermittelt. Dieses Gedächtnis ist aber nun eben eines notwendiger Abbrüche. Das ist wahr seit Abraham, der sein Land verlassen soll, bis zu Jesu Bestreben, die Gesetzesschranken aufzubrechen. Sein Tod folgt aus diesem Bruch. Nichts ist hier normativ, weder das Gedächtnis noch die Tradition. Wie soll man diese aus dem Gründungsgeschehen stammende Befreiung mit der schwerfälligen Gesetzlichkeit einen, die aus der Geschichte der Institution erwuchs? Vielleicht kann das aufmerksame Hinhören auf die Forderungen der Gegenwart helfen, diese riskante Einung zustande zu bringen.

Einer anderen Forderung sodann: Die katholische Kirche ist weder ein Konservatorium noch ein Museum. Sie ist da, um das gegewärtige Wirken Dessen zu bezeugen, den sie als den Lebendigen bekennt, den auferstandenen Herrn Jesus Christus. Lebendig ist, wer an seiner Um- und Mitwelt aktiv teilnimmt. Lebendig ist, wer sich von veralteten Lösungen losmachen kann, um die gegenwärtigen Anfragen mit klarem Geist anzugehen. Wer lebt, gießt neuen Wein nicht in alte Schläuche. Das Zweite Vatikanum verstand sich als ein Konzil der «Zeichen der Zeit». Es wollte das, was sich in den Herausforderungen und Verwirklichungen unserer Zeit anmeldet, als Anruf zu einem neuen Leben verstanden wissen. Wenn aber die Antworten nur aus dem Gedächtnis an das Vergangene geschöpft werden,

dann gibt es keinen echten Dialog mit der Gegenwart.

In dieser unserer Zeit der «Restauration», der Rückkehr zu den unerschütterlichen Gewißheiten des schon immer Gewesenen, des immer Gültigen wäre es gut, sich einmal zu fragen, ob diese fröstelnde Haltung nicht ein gewisses Mißtrauen gegen den Heiligen Geist verrät, gegen seine Fähigkeit, ganz Neues zuwege zu bringen, auch wenn man im übrigen immer wieder unüberlegte Meinungen auftischt und hochherzig für die Unterdrückten Partei ergreift.

Immer bevorzugt eine Institution die Wiederholung, sei es aus Routine oder aufgrund eines ihr innewohnenden Gesetzes. Nur der Glaube ermöglicht einer Kirche und für eine Kirche die Antwort auf die jetzt andrängende Herausforderung, eine traditionell gefestigte Struktur umzuformen. Wenn die verantwortlichen Leiter der Kirche vor die Wahl gestellt werden, entweder die Harmonie der Institution zu erneuern oder sich in die Debatten einzulassen, die sicher aus dem Zusammenstoß mit den Herausforderungen der Gegenwart entstehen werden, dann ist die Entscheidung vorauszusehen: Sie werden das erstere wählen. Die Theologie aber hat eine neue, dringende Aufgabe: Verzicht auf die Sicherheit, die ihr aus den Gewißheiten von einst zugewachsen sind, um die Kirche anzuspornen: Geh, nimm deinen Kurs, fahr hinaus auf die hohe See, in das weite, endlich freie Meer.

Aus dem Französischen übers. von Arthur Himmelsbach

CHRISTIAN DUQUOC

1926 in Nantes, Bretagne, geboren. Mitglied des Dominikanerordens. Studierte im Studienhaus der Dominikaner in Leysse, Frankreich, an der Universität Freiburg im Uechtland, an der Ordenshochschule von Le Saulchoir, Frankreich, und an der Ecole Biblique in Jerusalem. Abschluß mit dem Diplom der Ecole Biblique und dem Doktorat in Theologie. Derzeit Professor für Dogmatik an der Theologischen Fakultät Lyon. Mitglied des Direktionskomitees der Zeitschrift «Lumière et Vie». Veröffentlichungen u.a.: Christologie, 2 Bd.e (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: Prof. Dr. Christian Duquoc OP, 2, place Gailleton, F-69002 Lyon, Frankreich.

Referate zum Thema
«Konfrontation»

Jürgen Moltmann

Hat die moderne Gesellschaft eine Zukunft?

I. Widersprüche der modernen Gesellschaft

Die «moderne Gesellschaft» ist aus der industriellen Revolution hervorgegangen. Wir erleben heute die «dritte industrielle Revolution»; nach der Mechanisierung kam die Elektrifizierung, und heute kommt die Computerisierung der Produktion. Der Wandel der Produktionsweisen verlangt die Mobilität und Flexibilität der Menschen, ihre Fähigkeit, neue Möglichkeiten zu realisieren, und ihre Kraft, erlittene Widersprüche zu überwunden. Die moderne, industrielle Gesellschaft ist, sozial und politisch gesehen, notwendigerweise eine Gesellschaft der permanenten Reformen. Nur durch die Bereitschaft zur Transformation kann diese Gesellschaft ihre selbstgeschaffenen Risiken reduzieren und ihren eigenen Möglichkeiten gerecht werden.

Für jede soziale Reform aber brauchen wir eine historische Vision, d.h. die Vision einer Zukunft, für die zu leben es sich lohnt. Besonders in Zeiten, in denen die technischen Transformationen viele Menschen in große soziale Widersprüche und ökonomische Risiken führen, ist eine solche Vision der Zukunft lebenswichtig. «Wo es keine Visionen mehr gibt, stirbt das Volk» (Spr 29,18). Wer seine Gegenwart nur in die Zukunft ausdehnen möchte, der versäumt die neuen Möglichkeiten, die ihm die Zukunft bietet. Er verdrängt mit diesen Möglichkeiten die Zukunft selbst. Die einfache Fortsetzung des Bestehenden ergibt heute keine Zukunft mehr, für die zu leben es sich lohnt. Nur durch Umkehr und Reform werden wir in die Zukunft hinein retten können, was wir für bewahrenswert halten. — Hat die moderne Gesellschaft eine «Zukunft»?

Viele Menschen, die an den Widersprüchen dieser Gesellschaft leiden und sie erkennen, zweifeln ernsthaft. Viele Menschen, die an den Widersprüchen leiden und sie nicht erkennen, verzweifeln auf eine stumpfe Weise. Noch nie, so kann man allgemein sagen, hat es in den reichen Gesellschaften dieser Erde so viel Desorientierung, Resignation und Zynismus, Selbsthaß und Aggression gegen die Institutionen gegeben wie heute in den westlichen Industriegesellschaften. Noch nie hat es so viel Elend und Massensterben in den armen Gesellschaften gegeben wie heute in den Ländern der Dritten Welt[1]. Ich nenne einige dieser Widersprüche:

1. Wir leben nicht nur in Klassengesellschaften, sondern auch in sogenannten «Zweidrittel-Gesellschaften». Es sind Gesellschaften, in denen zwei Drittel der Bevölkerung ein Drittel unter die Armutsgrenzen drücken und zu überflüssigen Menschen («surplus-people») degradieren, obwohl die Mittel vorhanden sind, um allen Mitgliedern der Gesellschaft ein freies und gerechtes Leben zu ermöglichen. Dazu gehören Kinder und Alte, Behinderte, Unausgebildete und viele Minoritäten. Wir leben z.B. in Westdeutschland mit einer Arbeitslosenrate von 8-10% und haben uns nach den offiziellen Regierungserklärungen darauf eingerichtet, auch in Zukunft «mit dieser strukturellen Arbeitslosigkeit leben zu müssen», obgleich nach Art. 23 der Allgemeinen Erklärung der Menschenrechte «jeder Mensch das Recht auf Arbeit hat». Zehn Prozent unseres Volkes wird nicht nur die Möglichkeit des Erwerbs eines ausreichende Lebensunterhalts genommen, sondern auch die durch Arbeit und Einkommen gewonnene Selbstachtung und die Gemeinschaft mit anderen. Daß mehrere der westlichen Industriegesellschaften seit etwa zehn Jahren eine «neue Armut» produzieren, ist kein unvermeidliches Schicksal, sondern Ergebnis sozialpolitischer Versäumnisse. Daß eine Jugend aufwächst, der durch drohende Arbeitslosigkeit täglich bescheinigt wird, daß sie nicht gebraucht wird, ist ein Skandal. Wir wissen, daß es einen

Zusammenhang zwischen Arbeitslosigkeit, Eigentumsdelikten und Gefängnisstrafen gibt. 50% aller Strafgefangenen in den USA waren zur Zeit ihrer Tat arbeitslos. Seit 1979 haben wir in der Bundesrepublik eine Zunahme der Einbruchdiebstähle um 60%. In dieser Jugend erreicht unsere Gesellschaft ihr Ende: «Keine Zukunft» — «No Future» ist die verzweifelte Antwort dieser Jugend.

2. Wer Hoffnung auf die Zukunft hat, der spart in der Gegenwart und investiert für die Zukunft. Wer keine Hoffnung hat und keine Zukunft will, der genießt die Gegenwart und macht Schulden, die seine Kinder oder wer immer sonst später einmal bezahlen müssen. An Investitionen und an Schulden lassen sich Hoffnung und Hoffnungslosigkeit einer Gesellschaft gut ablesen. Unsere westlichen Gesellschaften sind keineswegs nur die Gläubigerländer für die immer weiter verschuldeten Länder der Dritten Welt, sondern häufen selbst immense Verschuldungen in den Staatshaushalten an, allen voran die USA. Wir belasten damit unsere Kinder und deren Kinder mit horrenden Schulden und machen ihnen das Leben schwer. Das ist «zukunftslose Politik», «No-Future-Politics»[2].

3. Die modernen Gesellschaften haben zu ihrem Schutz gegeneinander das «nukleare Abschreckungssystem» erfunden und aufgebaut. Aus Angst vor gegenseitiger Zerstörung werden immer mehr Mittel für die «Sicherheit» ausgegeben von der Atombombe bis zu SDI: «Mutual assured destruction» soll Sicherheit garantieren. Je mehr Mittel aber für diese «Sicherheit» ausgegeben werden, desto wengier ist das wert, was gesichert werden soll. Die nukleare Abschreckung bedroht nicht nur den potentiellen Gegner, sondern die ganze Menschheit und alles höhere Leben auf der Erde mit Vernichtung. Sie enthält die Androhung des globalen Massenmordes. Die Menschheit als ganze ist sterblich geworden. Und es sind jetzt nur erst zwei oder drei politisch-militärische Systeme, die über Untergang oder Überleben der Menschheit entscheiden. Der Atomterrorismus ist noch nicht da, aber schon möglich. Mit Hiroshima und Nagasaki hat 1945 das mögliche Ende der Menschheit begonnen: Das Ende der menschlichen Zukunft ist jederzeit möglich!

Die moderne industrielle Gesellschaft hat nicht zuletzt mehr Reichtum produziert als irgendeine Gesellschaft zuvor. Sie produziert aber diesen Reichtum für die Menschen auf Kosten der Natur. Keine menschliche Gesellschaft zuvor hat soviel natürliche Umwelt unwiderbringlich zerstört wie diese Gesellschaft. Aus der «ökologischen Krise», in die unsere Gesellschaften Natur und Menschen geführt haben, ist vermutlich schon eine «ökologische Katastrophe» geworden, jedenfalls für die schwächeren Lebewesen[3]. Die es wissen, leben in der quälenden Furcht, die Natur könne bis zu dem Grad verderben, daß die Menschheit sich einmal als ausgestorbene Lebensform zu den Dinosauriern gesellen könnte. Und was den Gedanken so beunruhigend macht, ist der Verdacht, daß die Entscheidung schon unwiderrufbar gefallen sein könnte, weil wir die Gifte, die in die Ozonschicht der Erde aufsteigen und die in den Boden einsickern, nicht mehr zurückholen können. Dann wäre das Schicksal der Menschheit schon besiegelt, bevor sich die Symptome ihres Aussterbens bemerkbar machen. Wir hätten dann in der Tat keine Zukunft mehr, sondern nur noch eine Gegenwart, die in absehbarer Zeit zur Vergangenheit wird.

Haben die Christen eine «Vision der Hoffnung» für diese Welt, oder ist das etablierte Christentum mit unserer Gesellschaft so sehr verschmolzen, daß wir gerade noch die Aporien und Risiken dieser Gesellschaft teilen, aber unseren Zeitgenossen keine eigene Botschaft der Hoffnung mehr zu bieten haben? In einer pluralistischen Gesellschaft hat die Kirche Christi gewiß nicht das Recht, für alle Menschen, Christen und Nichtchristen, zu sprechen. Aber alle Menschen in dieser Gesellschaft haben das Recht zu hören, was die Christen als Christen, d.h. auf Grund ihres besonderen Glaubens und ihrer umfassenden Hoffnung zu sagen haben.

II. Gotteserfahrung und Zukunftshoffnung der Christen

Wenn Christen über die Zukunft dieser tödlich bedrohten Gesellschaft nachdenken, dann beginnen sie mit der Erfahrung, die sie zu Christen macht. Was aber macht Menschen zu Christen? Es ist das rechtfertigende und friedenstiftende Handeln Gottes an uns ungerechten und friedlosen Menschen. «Christus ist um unserer Sünden willen dahingegeben und um unserer Gerechtigkeit willen auferweckt», sagt Paulus (Röm 4,25). Im Kolosserbrief 1,19-20 wird dasselbe vom Frieden gesagt: «... auf daß alles durch ihn (Chri

stus) versöhnt werde, es sei auf Erden oder im Himmel, damit daß er Frieden machte durch sein Blut am Kreuz»: Alles, was das Christsein bestimmt, verdankt sich diesem gerechtmachenden, versöhnenden und friedenstiftenden Handeln Gottes in Christus. Es ist die Erfahrung der Gnade, der göttlichen Annahme und der gemeinschaftlichen Aufrichtung von Menschen, die sich selbst aufgeben, weil sie keine Zukunft mehr vor sich sehen.

Aus jeder Gabe aber entsteht eine entsprechende Aufgabe. Aus der Rechtfertigung der ungerechten Menschen folgt ihre Sendung zum Einsatz für bessere Gerechtigkeit in der Gesellschaft. Aus der Versöhnung der friedlosen Menschen folgt ihre Sendung als Friedensstifter in die Konflikte dieser Gesellschaft. Es kann keine andere Antwort der Christen auf ihre Gotteserfahrung geben. Gewiß liegen das schöpferische Handeln Gottes und das antwortende Handeln der Menschen nicht auf derselben Ebene, denn Gott ist Gott, und Menschen sind Menschen. Aber niemand darf diese beiden Ebenen trennen, die Gott selbst zusammengefügt hat. Wie Menschen ihre Gerechtigkeit ganz Gott verdanken, so liegt Gott alles am gerechten Handeln der Menschen. Wen Gott rechtfertigt, dem gibt er den Hunger und Durst nach Gerechtigkeit in das Herz. Christen erfahren die politischen und sozialen Konflikte dieser Gesellschaft am eigenen Leibe. Je stärker sie an die Gerechtigkeit Gottes glauben, desto schmerzhafter leiden sie an der Ungerechtigkeit, die sie sehen. Gäbe es keinen Gott, dann könnte man sich vielleicht mit Gewalt und Unrecht abfinden, weil das nun einmal der Lauf der Dinge ist. Gibt es aber einen Gott und ist dieser der gerechte Gott, dann kann man sich nicht mehr abfinden. Dann kann man sich niemals an das Unrecht gewöhnen, sondern wird ihm mit allen Kräften widersprechen und widerstehen. Gibt es Gott, dann gibt es eine Gerechtigkeit und ein Gericht, dem niemand entgeht.

Wird im Glauben der Friede Gottes erfahren, dann erwacht die Hoffnung auf den Frieden auf Erden. Der Glaube antwortet mit Gedanken, Worten und Werken auf die erfahrene Gerechtigkeit Gottes, und die Hoffnung erwartet die neue gerechte Welt. Der Glaube nimmt den Frieden mit Gott an, die Hoffnung aber nimmt die neue Welt des Friedens vorweg. Der Glaube findet den Trost Gottes in allem Leid, die Hoffnung aber blickt in die Zukunft einer neuen Schöpfung, in der kein Leid, kein Schmerz und kein Geschrei mehr sein werden. Um es einfach zu sagen: Wer an Gott glaubt, der hat Hoffnung für diese Erde und verzweifelt nicht. Er sieht durch den Horizont der apokalyptischen Schrecken hindurch in die neue Welt Gottes und handelt ihr entsprechend.

In den ökumenischen Diskussionen haben wir seit Uppsala 1968 dieses Leben in der Hoffnung das «Leben in der Antizipation» genannt. Weil die Ängste und Befürchtungen heute größer geworden sind, halte ich die Botschaft von Uppsala für aktuell und wichtiger als je: «Im Vertrauen auf Gottes erneuernde Kraft rufen wir euch auf: Beiteiligt euch an der Vorwegnahme des Reiches Gottes und laßt heute schon etwas von der Neuschöpfung sichtbar werden, die Christus an seinem Tag vollenden wird... Gott erneuert, Christus will, daß seine Kirche jetzt schon ein Zeichen und die Ankündigung einer erneuerten, menschlichen Gesellschaft ist.» Menschen leben nicht nur von Traditionen, sondern auch in Antizipationen. In Furcht und in Hoffnung nehmen wir Zukunft vorweg und stellen uns gegenwärtig auf sie ein. Die heute verzweifeln und sagen: «Keine Zukunft», nehmen das Ende vorweg und zerstören das Leben der anderen. Christen aber nehmen die Zukunft der neuen Schöpfung, des Reiches der Gerechtigkeit und der Freiheit vorweg, nicht weil sie Optimisten sind, sondern weil sie auf die Treue Gottes vertrauen. Gewiß werden nicht wir das Reich der Gerechtigkeit in der Welt verwirklichen. Aber wir können uns nicht von der Aufgabe dispensieren, diese Welt auf Gottes Zukunft hin zu bewahren, denn wir können sie vernichten. Es gibt kein Heil ohne diese Erde.

III. Recht schaffen in der Gesellschaft

Wir wollen nun das Leben der Menschen in ihren wesentlichen Beziehungen unter dem Gesichtspunkt der Gerechtigkeit Gottes betrachten, denn es ist die Gerechtigkeit, die Frieden bringt und Zukunft schafft. Ich gehe der fogenden Sequenz nach:

a) Personen in Gemeinschaft
b) Gemeinschaft in Generationen
c) Generationen in der natürlichen Umwelt
d) Kirche der ganzen Schöpfung.

a) Für Personen in Gemeinschaft

Die moderne Industriegesellschaft hat jenen öffentlichen Individualismus hervorgebracht, in dem jeder seine eigene Freiheit will und keiner sich zu sehr um den anderen kümmert. Durch das Prinzip der Konkurrenz werden die Tüchtigen belohnt und die Schwachen bestraft. Wenn dazu noch die Lebensmöglichkeiten, die Berufe und Arbeitsplätze prinzipiell knapp gehalten werden, entsteht ein Kampf aller gegen alle, denn es ist dann nie genug für alle da. Das Resultat ist eine Gesellschaft von Aufsteigern, in der immer mehr Menschen an den Rand oder nach unten gedrängt werden. Die Ideologie des «es ist nicht genug für alle da» macht die Menschen einsam, isoliert sie, raubt ihnen ihre Beziehungen zu anderen Menschen und führt sie in den sozialen Tod.

Sollen Menschen in unserer Gesellschaft wieder menschlicher leben können, dann müssen wir Gemeinschaften von unten aufbauen und erkennen, daß Menschen ihre Personalität nur in Beziehungen und Gemeinschaften entfalten können. Die Alternative zu Armut ist nicht Eigentum. Die Alternative von Armut und Eigentum ist: Gemeinschaft. Das Prinzip des Lebens heißt «gegenseitige Hilfe», wie schon P. Kropotkin gegenüber Ch. Darwin in der Tier- und Menschenwelt gezeigt hat. In Gemeinschaften werden wir reich; reich an Freunden, an Nachbarn und Kollegen, an Brüdern und Schwestern, auf die man sich im Notfall verlassen kann. Gemeinsam, als eine Gemeinschaft, können wir uns in den meisten Schwierigkeiten selbst helfen. Zusammen, in Solidarität, sind wir stark, um unser eigenes Schicksal zu gestalten. Werden wir aber geteilt, dann werden wir auch beherrschbar nach der alten römischen Regel: Teile und herrsche! Die Gemeinschaft ist darum der wahre Schutz der Freiheit der Personen.

Die moderne Gesellschaft ist überall eine zentralistische Gesellschaft geworden. Sie hat die großen Industiezentren und die Verwaltungszentren in den Metropolen geschaffen. Dadurch hat sie die lokalen Kommunen verarmt und das Land entleert. Der Neubau einer menschlichen Gesellschaft wird darum bei den örtlichen, überschaubaren, erlebbaren Kommunen einsetzen und viele Funktionen und Aufgaben, die an die Zentralen abgegeben wurden, wieder in die lokalen Kommunen zurückholen. Im Zeitalter der modernen Kommunikationsmittel ist die Dezentralisierung kein technisches Problem. Die Gesellschaft ist menschlich und lebendig in selbständigen Gemeinden.

In diesem Zusammenhang ist auch das Problem der Arbeitslosigkeit zu sehen. Arbeit ist eine Grundbedingung menschlichen Lebens. Sie sichert die materielle Lebensfähigkeit, aber sie verschafft darüber hinaus soziale Anerkennung und persönliche Selbstachtung. Sie bildet die Personalität. Das «Recht auf Arbeit» ist darum nicht nur ein materielles, sondern ein tiefpersonales Recht. Die Art und Weise, wie wir arbeiten und die Arbeitsmöglichkeiten verteilen, bestimmt nicht nur unser persönliches Schicksal, sondern auch unsere gemeinsame Zukunft[4].

Für Gerechtigkeit in den verschiedenen Bereichen der Arbeit einzutreten, heißt darum wenigstens dies 1. die gerechte Verteilung der Arbeitsmöglichkeiten auf Frauen und Männer durch Verkürzung der Arbeitszeit und die Schaffung neuer Arbeitsplätze, 2. die gerechte Entlohnung der Arbeit und die humane Gestaltung der Arbeitsplätze, 3. breite Angebote der Ausbildung und der Weiterbildung der Arbeiter, 4. statt Verkürzung der Lebensarbeitszeit die Einrichtung von Sabbatjahren während der Lebensarbeitszeit, und endlich 5. die gesellschaftliche Anerkennung derjenigen Arbeit, die Menschen außerhalb des Erwerbssektors leisten, allem anderen voran der Hausarbeit und der Arbeit an Kindern und Alten in den Familien.

Wir brauchen eine neue Definition der Arbeit: Arbeit ist — allgemein gesprochen — die aktive Teilnahme am Gesellschaftsprozeß, nicht nur am Produktionsprozeß der Gesellschaft. Jede ehrliche Arbeit im Gesellschaftsprozeß bedarf der öffentlichen Anerkennung, unter anderem auch durch Geld.

b) Für Gemeinschaft in Generationen

Wir haben uns offenbar daran gewöhnt, das menschliche Leben im Querschnitt anzusehen: alle Menschen zu einer Zeit. Jeder Blick in das Alte Testament aber zeigt uns, daß frühere Kulturen das menschliche Leben im Längsschnitt betrachtet haben: alle Menschen in der Folge der Generationen. In der Tat sind Menschen nicht nur soziale Wesen, sondern auch Generationswesen. Sie sind als Generationen geschaffen. Sie leben als Generationen miteinander und für-

einander. Darum steht und fällt menschliches Leben mit der Bewahrung und dem Bruch des ungeschriebenen, aber allem Leben zugrundeliegenden Generationenvertrages. Dieser Generationenvertrag sagt, daß die Eltern für die Kinder sorgen, wenn diese klein und hilfsbedürftig sind, und daß die Kinder für die Eltern sorgen, wenn diese alt und hilfsbedürftig werden. Er betrifft aber nicht nur die Familien, sondern alle Menschen in den Generationen, die in einer Gesellschaft zusammenleben. Weil jeder Mensch in der Kette der Generationen lebt und ihr sein Leben verdankt, ist auch jeder zur Sorge für die alte und für die junge Generation verpflichtet. Mitmenschlichkeit wird auch in der Gemeinschaft der für einander sorgenden Generationen gelebt, nicht nur in der Partnerschaft von Mann und Frau, sondern auch in der Solidarität von Alten und Jungen.

Es gibt nun nicht nur einen persönlichen und einen kollektiven Egoismus, sondern auch den Egoismus der gegenwärtigen Generation im Blick auf die kommenden Generationen. Menschliche Gemeinschaft kann in der Kette der Generationen nur im gerechten Ausgleich der Lebensmöglichkeiten zwischen den gegenwärtigen und den kommenden Generationen bestehen.

Heute droht ein Abbruch des Generationenvertrages, der für die Menschheit tödlich werden kann. Wir sind dabei, in dieser Generation die Masse des auf der Erde vorhandenen Erdlös zu verbrauchen. Wir hinterlassen in den öffentlichen Haushalten der Gemeinden, Städte und Nationen ungeheuerliche Schuldenberge, die die kommenden Generationen abzahlen müssen. Wir deponieren industriellen Giftmüll in der Erde, den unsere Kinder wieder ausgraben und entsorgen müssen. Kernkraftwerke produzieren Atommüll, der je nach der Zerfallszeit des Materials bis in die Jahre 3000 und 5000 oder länger gelagert und bewacht werden muß. Und nicht zuletzt werden, verglichen mit anderen Gesellschaften, die wir kennen, in unseren Gesellschaften in Zukunft mehr alte und weniger junge Menschen leben. Die Renten, die die jungen Menschen für die alten bezahlen müssen, werden steigen. In einem Wort: Die gegenwärtige Generation macht den kommenden Generationen das Leben schwer.

Um Gerechtigkeit in die Generationenfolge zu bringen, werden wir die Kosten-Nutzen-Rechnungen bei erwirtschaftetem Eigentum ehrlicher aufstellen müssen. Es kann nicht sein, daß die Gewinne jetzt verbraucht werden, die Kosten aber von kommenden Generationen bezahlt werden müssen. Nach dem Grundgesetz der Bundesrepublik Deutschland ist Eigentum «sozialpflichtig». Wer Eigentum erwirbt und besitzt, übernimmt soziale Verantwortung. Eigentum steht aber auch in der zeitlichen Folge der Generationen und ist folglich auch «erbpflichtig». Jede Eigentumsordnung muß in den Generationenvertrag eingebettet werden, denn Eigentum darf gerechterweise nur mit Rücksicht auf die kommenden Generationen genutzt werden. In den früheren agrarischen Gesellschaften war es eine Selbstverständlichkeit, das Land, das man geerbt hatte, seinen Kindern unversehrt weiter zu vererben. Bei amerikanischen Indianervölkern mußte jede schwerwiegende Entscheidung über Wanderung und Ansiedlung mit Rücksicht auf sieben kommende Generationen getroffen werden. In den modernen Industriegesellschaften muß diese Erbgerechtigkeit zwischen den Generationen erst bewußt hergestellt werden, weil sie sich nicht mehr von selbst versteht und weil viele Menschen die Zusammenhänge nicht mehr sehen.

Die menschlichen Generationen formen die zeitliche Gemeinschaft der Menschheit, und die zeitliche Gemeinschaft der Menschen besteht in der Folge der Generationen. Diese zeitliche Gemeinschaft ist dann eine wahrhaft menschliche Gemeinschaft, wenn Gerechtigkeit zwischen den Generationen herrscht und der «Generationenvertrag» eingehalten wird. In unserer heutigen Situation sind vor allem das Recht des Kindes und die Lebensrechte der kommenden Generationen zu achten, weil die Kinder die schwächsten Glieder in der Kette der Generationen sind und die kommenden Generationen noch keine Stimme haben und darum die ersten Opfer des gegenwärtigen Unrechts werden[5].

c) Für Generationen in der natürlichen Umwelt

Der nächste Lebenskreis, der nun erkennbar wird, ist die natürliche Umwelt und das Verhältnis menschlicher Kultur zur Natur der Erde. Menschen sind nicht nur soziale Wesen und Generationswesen, sondern auch natürliche Wesen. Sie gehören zur Natur und sind auf die Natur angewiesen. Menschliche Zivilisationen können

sich nur im Gleichgewicht mit den kosmischen Rahmenbedingungen des Organismus der Erde entfalten. Zerstören sie diese, dann sterben die menschlichen Zivilisationen ab. Die vormodernen agrarischen Gesellschaften haben das gewußt und durch ihre animistische Kosmosfrömmigkeit jene Rahmenbedingungen der Erde auch geachtet. Erst die modernen Industriegesellschaften haben sich von den Gesetzen und Rhythmen der Natur abgelöst. Sie wurden allein nach den Wünschen und Vorstellungen der Menschen aufgebaut. Die moderne wissenschaftlich-technische Zivilisation ist die erste Zivilisation, die die Natur nur unterwirft und als «Rohstoff» ausbeutet. Wissenschaft und Technik sollen die Natur zur «Sklavin des Menschen» machen, hatte Francis Bocon prophezeit, und René Descartes rühmte, daß sich der Mensch durch Naturwissenschaft und Technik zum «maître et possesseur de la nature» machen werde. Die Natur aber protestiert gegen ihre Vergewaltigung durch die moderne Industriegesellschaft durch ihren stillen Tod oder durch Gegenrevolutionen wie Aids, Algen usw. In einem solchen Kollaps werden die Menschen aussterben. Die Erde wird ohne sie überleben.

Gesellschaften, die einseitig auf Wachstum und Expansion angelegt sind, sind auf die Dauer nicht lebensfähig, weil sie sowohl ihre menschliche wie ihre natürliche Basis überfordern und zerstören und sich auf diesem Wege selbst ruinieren. Nur eine umfassende Umkehr im Lebensstil der Menschen und in den Produktionsweisen der Industrie kann den ökologischen Tod der Menschheit abwenden. Wir brauchen eine ökologische Reform unserer Gesellschaft, der Produktion, des Konsums und des Verkehrs. Sie ist technisch durchaus möglich, wenn sie politisch gewollt wird. Alles menschliche Eigentum, vor allem das industrielle Großeigentum und die Verkehrsanlagen sind auf ihre «Umweltverträglichkeit» zu überprüfen. Was die natürliche Umwelt belastet oder zerstört, muß abgebaut oder darf nicht gebaut werden. Konsumgüter, deren Abfälle durch die Erde nicht abgebaut werden können wie z.B. bestimmte Chemieprodukte und Plastik, dürfen nicht mehr produziert werden. Der abfallproduzierende Lebensstil in den Ländern des Wohlstands muß als «unnatürlich» und «ungesund» entlarvt und zugunsten eines natürlichen und gesünderen Lebensstils reformiert werden. Die ökologische Gerechtigkeit, die eine überlebensfähige Symbiose von Menschheit und Natur begründet, wird in Zukunft ebenso wichtig werden wie die ökonomische Gerechtigkeit und die Gerechtigkeit zwischen den Generationen.

Auch die ökologische Reform unserer Gesellschaft beginnt in den kleinen, überschaubaren Kommunen. Nur Fremde kümmern sich nicht um die Zerstörung der Umwelt. Wer aber dort wohnen muß, bewahrt die Umwelt und hält seine Umgebung bewohnbar. Darum entstehen mit Recht Bürgerinitiativen gegen naturzerstörende, industrielle Großprojekte fremder, multinationaler Konzerne.

Nicht zuletzt muß in diesem Zusammenhang auf das humane Problem der immer riskanteren Technologien aufmerksam gemacht werden. Kernkrafttechnik und Gentechnologie verlangen unfehlbare Menschen, weil sie auf menschliche Fehler durchaus unfreundlich reagieren. Sind diese gefährlichen Techniken durch fehlerhafte und korrumpierbare Menschen beherrschbar?

Die Katastophen von Windscale/Sellafield, Harrisburg und Tschernobyl sowie die diversen internationalen Korruptionsskandale der deutschen Atomindustrie sagen: nein. Die experimentelle Methode, die «trial-and-error-method», kommt an gewisse Grenzen. Wir können uns keinen großen Irrtum mehr leisten, weder einen Super-Gau in Kernkraftwerken noch einen Atomkrieg, noch einen schweren Unfall in gentechnischen Labors. Das aber heißt, daß wir keine weiteren Erfahrungen machen können. Wir leben nur einmal. Einen großen Atomunfall oder Atomkrieg gibt es nur einmal, und danach wird niemand mehr da sein, der aus solcher Erfahrung klug werden kann. Das aber heißt: Entweder ziehen Menschen sich aus dieser tödlichen Technik zurück und suchen andere Energiequellen, die menschenfreundlicher sind, oder es müssen die Menschen abgeschafft werden oder genetisch neu konstruiert werden, von denen es bisher so gnädig hieß: «Irren ist menschlich.»

Auch in der Gentechnologie zeichnet sich das Ende des Experimentes ab: Gentechnisch produzierte Bakterien können nicht wieder eingefangen werden, sind sie einmal ausgesetzt worden. Ein solcher Akt wird einmalg und unwiderruflich. Man kann aus möglichem Schaden nicht mehr klug werden. Wir setzen Entwicklungen frei, die außer Kontrolle geraten. Wir treffen

freie Entscheidungen, durch die wir unsere eigene Freiheit verlieren. Werden diese Entscheidungen endgültig, unwiderrufbar und unwiederholbar, dann handelt es sich nicht mehr um Experimente, denn es gibt dann keine Möglichkeitsspielräume mehr. Dann sind auch Wahrheit und Irrtum nicht mehr unterscheidbar. Der Ernstfall tritt ein: alles oder nichts. Damit aber geraten wir an das Zeitende und in die Gegenwart dessen, was man traditionell «das jüngste Gericht» nannte.

d) Für eine Kirche der ganzen Schöpfung

Wir kommen auf die innere Einstellung der Menschen zurück: Vor allem brauchen wir eine neue Achtung vor der Natur und eine neue Ehrfurcht vor dem Leben der anderen Geschöpfe. Hier sehe ich die große Aufgabe der Weltreligionen und vor allem der christlichen Kirche, denn es war die westliche «Religion der Neuzeit», die den Weg zur Säkularisierung der Natur frei gemacht hat. Am Ende einer langen Geschichte unserer Zivilisation ist die alte Weltanschauung der übereinstimmenden Naturkräfte zerstört worden, und zwar durch den modernen Monotheismus auf der einen Seite und den naturwissenschaftlichen Mechanismus auf der anderen. Der moderne Monotheismus hat die Natur ihres göttlichen Geheimnisses beraubt und sie «entzaubert», wie Max Weber sagte. Er hat sie zum Material für die menschliche Eroberung gemacht. Soll es zu einer neuen Achtung vor der Natur und einer neuen Ehrfurcht vor dem Leben der anderen Geschöpfe kommen, dann muß diese «Religion der Neuzeit» gründlich reformiert werden. Wir werden Gott und Natur nicht mehr trennen können, sondern Gott in der Natur und die Natur in Gott wahrnehmen. Wir werden uns Menschen wieder in die umfassende Schöpfungsgemeinschaft integrieren, aus der wir uns losgelöst haben. Wir werden wieder begreifen, daß die Natur und wir selbst Gottes Schöpfung sind, und wir werden im Namen der göttlichen Schöpfung der menschlichen Naturzerstörung widerstehen. Wir werden die Natur nicht mehr nur erkennen wollen, um sie zu beherrschen, sondern sie verstehen wollen, um an ihr teilzunehmen. Wir werden der nichtmenschlichen Natur Mitspracherecht bei der ökologischen Reform unserer Gesellschaft einräumen und die Rechte unserer tierischen und pflanzlichen Mitgeschöpfe achten. Wir werden die Weisheit Gottes in der Natur wiederentdecken und respektieren lernen, von der es Sprüche 8 heißt: «Wer mich findet, der findet das Leben. Wer an mir sündigt, der verletzt seine eigene Seele. Alle, die mich hassen, lieben den Tod.» In der ökologischen Reformation der «Religion der Neuzeit» sehe ich die größte Aufgabe der Kirche Christi heute. Dei Voraussetzung für eine ökologische Reform der modernen Industriegesellschaft ist eine geistige und kulturelle Umkehr, die ihre Wurzeln in einer neuen religiösen Erfahrung der Wirklichkeit Gottes und der Natur hat. Die Kirche muß zum Tempel der ganzen Schöpfung werden.

Hat die moderne Gesellschaft eine Zukunft? Ihre Zukunft heißt Umkehr. Wird die Menschheit die beschriebenen Krisen überleben? Wir können es nicht wissen und wir dürfen es auch nicht wissen. Wüßten wir, daß die Menschheit nicht überleben wird, dann würden wir nichts mehr für unsere Kinder tun, sondern sagen: «Nach uns die Sintflut.» Wüßten wir, daß die Menschheit überleben wird, dann würden wir auch nichts tun, und wir würden durch Nichtstun unsere Chance zur Umkehr versäumen. Weil wir nicht wissen können, ob die Menschheit überleben wird, müssen wir heute so handeln, als ob von uns die Zukunft der ganzen Menschheit abhinge, und doch zugleich ganz darauf vertrauen, daß Gott seiner Schöpfung treu bleibt und sie nicht fallen lassen wird.

[1] Weil viele Probleme der Dritten Welt ihre Ursachen in Widersprüchen der Ersten Welt haben, gehe ich nur auf diese ein.

[2] Nachweise bei R. North, Wer bezahlt die Rechnung? Die wirklichen Kosten des Wohlstands (Wuppertal 1988).

[3] Vgl. Zur Lage der Welt 87/88. Daten für das Überleben unseres Planeten. Worldwatch Institute Report (Frankfurt 1987).

[4] So auch: Wirtschaftliche Gerechtigkeit für alle. Katholische Soziallehre und die US-Wirtschaft. Hirtenbrief der katholischen Bischofskonferenz der USA. Es fehlt in dieser guten Erklärung zur ökonomischen und sozialen Gerechtigkeit leider die Perspektive auf die ökologische Gerechtigkeit. Ohne sie aber gibt es keine dauerhafte ökonomische und soziale Gerechtigkeit.

[5] Siehe auch: V. Hauff (Hg.), Unsere gemeinsame Zukunft. Der Brundtland-Bericht der Weltkommission für Umwelt und Entwicklung (Greven 1987).

JÜRGEN MOLTMANN

1926 in Hamburg geboren. Mitglied der evangelisch-reformierten Kirche. Er studierte an der Universität Göttingen, promovierte und habilitierte sich in Theologie, war 1858-1963 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 ([12]1985), Perspektiven der Theologie (1968), Der Mensch ([4]1979), Die ersten Freigelassenen der Schöpfung ([6]1976), Der gekreuzigte Gott ([5]1986), Kirche in der Kraft des Geistes (1975), Zukunft der Schöpfung (1977), Trinität und Reich Gottes ([2]1985), Gott in der Schöpfung ([3]1987), Der Weg Jesu Christi (1989). Anschrift: Prof. Dr. Jürgen Moltmann, Universität Tübingen, Evangelisch-Theologisches Seminar, Liebermeisterstraße 12, D-7400 Tübingen.

David Tracy

Der Gegenwart einen Namen geben

I. Einführung: Die Gegenwart und die eigene Persönlichkeit

Wir leben in einer Zeit, die sich selbst keinen Namen zu geben vermag. Manche meinen, daß wir noch in der Moderne, also in der Zeit des Triumphes des bürgerlichen Subjekts leben. Für andere ist unsere Zeit eine Zeit der Nivellierung aller Traditionen, und sie hoffen dementsprechend auf die Rückkehr des unterdrückten traditionellen, gemeinschaftlichen Subjekts. Nach Meinung noch anderer leben wir in der Zeit der Postmoderne, in der nach der nunmehr abebbenden Welle des Todes Gottes auch der Tod des Subjekts bevorsteht.

Diese drei widersprüchlichen Versuche, unsere Situation heute zu benennen, bilden den Kern des Konfliktes zwischen den verschiedenen Interpretationsversuchen, so wie er heute gerade dort, wo einst die Mitte der Geschichte zu sein schien, zu beobachten ist, also im Westen samt seiner westlichen theologischen christlichen Kultur. Wie aber dieses Unvermögen des Westens, sich selbst einen Namen zu geben, zur Genüge zeigt, kann er seine Stellung als einziges Zentrum nicht halten. Vom Standpunkt der Moderne aus entwickelt sich die Gegenwart auf ein «Immer-Mehr» hin, wenn auch ein Immer-Mehr von ein- und demselben: Man geht ja von einer stets fortschreitenden evolutionären Siegesgeschichte vermeintlicher westlicher Überlegenheit und technologischer, pluralistischer und demokratischer Aufgeklärtheit aus. Dagegen ist unsere heutige Zeit für die Gegner der Moderne — nennen wir sie die Antimodernen — eine Zeit der Krise: eine Zeit, in der alle Traditionen durch die unerbittliche Kraft der Modernität weggefegt werden. Angesichts dieser Situation sollten wir zu einer Vergangenheit zurückfinden, die es allerdings als solche nie gegeben hat, sowie zu der Tradition, die aber so, wie die Antimodernen sie verstehen, zu dem Wesen der Tradition selbst als einer konkreten, widersprüchlichen Geschichte in unmittelbarem Widerspruch steht. Für die Postmodernen schließlich sind sowohl die Moderne als auch die Tradition nichts anderes als Formen der Selbsttäuschung, die zu ergründen suchen, was nicht ergründet werden kann, und die vergeblich allem Erkennen und Lehren eine sichere Grundlage geben wollen. Die Postmoderne hingegen ist in ihren besten Formen höchstens bereit, in der Hoffnung der Gegenwart das Wirken einer anderen, andersartigen Wirklichkeit anzuerkennen. Diese andere Wirklichkeit komme hierbei vor allem in den marginalisierten Gruppen sowohl unserer heutigen modernen Zeit als auch der Vergangenheit zum Vorschein: bei den Mystikern, bei den «Dissidenten» aller Zeiten, bei den Künstlern, die von ihrer eigenen Zeit nicht verstanden wurden, den Verrückten, den Hysterischen ... Dabei kann man wohl sagen, daß das eigentliche Bewußtsein der Postmoderne viel mehr in diesen Gruppen lebt als in der intellektuellen Elite, die sich ihr zurechnet, wenn dies auch meistens eher implizit als explizit geschieht.

Wer im Westen, also in jenem so krisengeschüttelten und zugleich diskussionsfreudigen Zentrum der Privilegien und der Macht, lebt — und als katholischer Priester und Professor, und

zudem als weißer Mann aus der amerikanischen Mittelschicht kann ich schlecht behaupten, daß ich von einem anderen Ort aus rede —, der muß, wie die Philosophie und die Theologie unserer Zeit zeigen, dringend lernen, wie er dem/den anderen, dem/den Verschiedenen entgegentreten und ihm/ihnen begegnen soll. Dabei gehören zu diesem/diesen anderen auch alle, die auf die eine oder andere Weise in der europäischen oder nordamerikanischen westlichen Kultur unterdrückt worden sind bzw. unterdrückt werden. Diese anderen, die ehemaligen und heutigen Marginalisierten und Ausgestoßenen unserer westlichen Kultur, haben nunmehr das Zutrauen gefunden, das es ihnen erlaubt, voller Klarheit und Kraft zu reden. Sie sprechen von einem erschreckenden «Anderssein» schon in unserer eigenen Psyche und in unseren Kulturen, und darüber hinaus in den anderen großen Religionen und Zivilisationen. Wir lernen so jene immense Verschiedenheit kennen, die schon in den Worten und Strukturen unserer indoeuropäischen Sprachen einen Ausdruck findet.

Diese Hinwendung zum anderen und verschiedenen geht aber noch allzu oft mit unserem geheimen Wunsch Hand in Hand, weiterhin die Mitte und das Zentrum zu bleiben und weiterhin diejenigen zu sein, die in der Lage sind, die anderen zu benennen. Demnach bleiben die anderen nach wie vor die, die am Rande stehen: die «Marginalen». «Marginal» ist aber ein relativer Begriff: In welcher Hinsicht, in bezug auf was sind sie marginal? Sind sie nicht einzig und allein als marginal zu betrachten aus der Sicht eines Zentrums, daß sich als Zentrum nicht mehr zu behaupten vermag? Wie dieses unser Verhalten weiterhin eine Rolle spielt, merkt man schon an so etwas scheinbar Harmlosem wie dem Gerede von einem «Nahen» bzw. «Fernen Osten» in unseren theologischen Studien. «Nah» bzw. «fern» in bezug auf wen oder was? Das selbsternannte Zentrum funktioniert alles andere als sich selbst nach den eigenen Vorstellungen um: An die Stelle des wirklichen anderen tritt oft ein «projektierter» anderer. Dabei ist relativ unerheblich, ob diese Projektion von der Angst des modernen bürgerlichen Subjekts geprägt ist, seine Macht oder seine Privilegien zu verlieren, oder von der antimodernen Hoffnung auf eine neue Chance des Neokonservativen oder schließlich vom postmodernen, subjektabgewandten Verlangen, der Moderne zu entfliehen. Wie auch immer: Trotz all ihrem eventuellen Gerede über Anderssein und Verschiedenheit sind die Anhänger der Moderne genauso wenig wie ihre Gegner und die Postmodernen bereit einzugestehen, daß es schon lange nicht mehr nur ein einziges Zentrum gibt, von dem aus alles andere sich als «marginal» definieren ließe. Heute existieren viele Zentren.

Der Pluralismus ist ein achtenswerter Versuch, dieser heutigen Polyzentrik gerecht zu werden. Er macht es sich aber oft zu einfach. Viele Formen des westlichen pluralistischen theologischen Denkens geben sich zwar ein historisierendes Kleid. Sie sind aber nur allzu oft nicht nur recht unhistorisch, sie sind auch auf sehr merkwürdige Weise untheologisch: In ihrem Denken ist für die beunruhigende Wirklichkeit einer polyzentrischen Gegenwart kein Platz. Für jeden echten Pluralismus muß ja ein echter Preis bezahlt werden, aber die angeblichen Anhänger des Pluralismus scheinen dazu wenig bereit zu sein, bzw. sie sind unfähig, die Notwendigkeit dieses Preises einzusehen, geschweige denn, ihn zu zahlen.

Es besteht also nicht mehr ein einziges Zentrum: Es existieren nunmehr viele Zentren. Die Interpretationskonflikte und die Unsicherheit darüber, wie wir unsere westliche Gegenwart interpretieren sollen (sei es aus moderer, aus antimoderner oder aus postmoderner Sicht) stellen sich oft als offene oder auch subtile Verweigerungen dar, sich dem *fascinans et tremendum* in der Aktualität unserer Gegenwart zu stellen. Dagegen sollten die anderen wirklich andere für uns sein dürfen, statt Projektionen unserer Ängste und Sehnsüchte zu sein. Und diese anderen sind mehr als marginale Elemente am Rande des von uns gebildeten Zentrums: Sie sind selbst Zentren. Ihre Konflikte und ihre Befreiung dadurch, daß sie sich selbst einen Namen geben, sind für uns — und das Zentrum, das wir darstellen — die Aufforderung, daß wir sie respektieren lernen, so wie sie sind und so wie sie sich selbst sehen und verstehen.

Wollen wir uns nicht einem vollständig anarchischen Denken hingeben, indem wir fortan die Welt als eine Welt ohne jegliches Zentrum sehen, dann müssen wir uns der gegenwärtigen Situation einer Polyzentrik stellen. Aber wie? Jeder unter uns kann dies nur von dem Ort aus tun, an dem er sich selbst befindet. Dies bedeutet allerdings auch, daß er bereit sein muß, diesen

Ort zu «verraten»: Er muß bereit sein, über die von seiner Klasse, seiner Rasse, seinem Geschlecht, seinem Beruf gezogenen Grenzen hinauszugehen. Dies schließt sicherlich auch den Versuch ein, auf den anderen als anderen zu hören und ihn dabei auch als jemanden anzuerkennen, der zu uns kommt und uns neue Wege zum Verständnis (der Lektüre) sowohl des Evangeliums als unserer eigenen Situation zeigt. Als katholische Christen stehen wir in einer zweitausend Jahre alten Tradition, die von Anfang an zutiefst pluralistisch war: Wir haben es zum Beispiel mit vier Evangelien, nicht mit einem zu tun! Wer nicht von einem monolithischen Denken verblendet ist, sollte dies leicht anerkennen können. Zudem haben wir das Glück, in einer Kirche zu leben, die aufgehört hat eine rein eurozentrische Kirche zu sein und sich ernsthaft bemüht, als wahre polyzentrische Kirche auch eine echte Weltkirche zu werden. Auch leben wir in einer Zeit, in der wir die anderen religiösen Traditionen — die der anderen christlichen Kirchen und auch die des Judentums, die eines erneuerten Islams, die tiefen, im Wesen polyzentrischen Traditionen des Buddhismus, die des Hinduismus, des Neokonfuzianismus, des Taoismus sowie alle anderen großen Traditionen der Völker unserer Welt — endlich als eben echt andere Traditionen begreifen, auf sie «hören» und von ihnen lernen können, vorausgesetzt, daß wir das auch wollen.

Dieses Zusammenkommen einer Reihe günstiger Umstände — oder sagen wir es religiös: einer Reihe von «Segnungen» — könnte man aber auch als eine Bürde interpretieren. Es existiert ja ein chinesischer Fluch: «Mögest du in interessanten Zeiten leben»! Es ist aber die Aufgabe der christlichen Theologie — also Ziel jenes eigentümlichen, fast unmöglichen und immer unangemessenen Denkens und Tuns, das die Theologie ist —, die Geschichte der Gegenwart im Lichte des Evangeliums Jesu Christi zu schreiben. In unserer Gegenwart zum Kern des christlichen Evangeliums durchzudringen, heißt aber, die uns bedrückenden falschen Darstellungen und Interpretationen, die falschen Visionen dieser Gegenwart zu entlarven. Zum Glück brauchen wir diese Aufgabe nicht allein zu bewältigen. Wir stehen am Anfang einer großen mystisch-prophetischen Bewegung, die sich in vielen tausenden theologischen Formen in allen Zentren unserer polyzentrischen Kirchen zeigt[1]: in den Kirchen Lateinamerikas, Asiens, Afrikas; in den verschiedenen Bewegungen für individuelle und gesellschaftliche Freiheit in den verschiedenen Ländern Ost- und Mitteleuropas, in den feministischen Theologien überall auf der Welt, in den schwarzen und den roten (= indianischen) Theologien der USA und Kanadas, in den Formen der Rückbesinnung auf die alten indianischen Traditionen Süd- und Mittelamerikas. Wir leben andauernd in einer Zeit der Gefahr, wie uns die verdrängten Geschichten der Unterdrückten aller Kulturen zeigen und wie sie die gefährliche Erinnerung an das Kreuz und die Auferstehung Christi jeder christlichen Generation immer neu in Erinnerung ruft. Nur indem wir unserer Gegenwart und ihren Gefahren mit der Erinnerung an das Leiden und die Auferstehung Jesu entgegentreten zusammen mit der Hoffnung auf den Gott, der uns den Sieg über Unterdrückung und Entfremdung, über Schuld und gar den Tod selbst verheißen hat, lernen wir es, diese Gegenwart dadurch zu benennen, daß wir uns im Gespräch und in der Solidarität engagieren, die alle Zentren unserer polyzentrischen Welt und Kirche in einem gemeinsamen, geschichtlichen Kampf miteinander verbinden.

Sonst liefe unsere Theologie — und dies gilt auch für eine Theologie, die an sich gut wäre — die Gefahr, ein weiterer Konsumgegenstand zu werden in einer zunehmend leeren Zeit und einem ökologisch immer mehr zerstörten Raum. Denn wie Saul Bellow treffend formuliert hat, scheinen die großen Visionen der Genies unserer Welt sich durchgehend in eine Art von Konserven zu verwandeln, die die Intellektuellen sich nach Bedarf und Belieben öffnen. Dies gilt auch für die Theologie: Das große Denken eines Thomas von Aquin erstarrte zu den Gemeinplätzen der neoscholastischen Theologie; oder das zutiefst mystische Verständnis des alltäglichen Lebens eines Christen bei Karl Rahner wurde uminterpretiert in einem Glauben an aufregende private Erfahrungen in einer sonst müde gewordenen Welt; die damals doch so außergewöhnlichen, marginalen Erfahrungen der großen Mystiker werden heute mit dem schreierischen Etikett «Spitzenerfahrungen» sich eventuell interessierenden Konsumenten angeboten; die Worte und Taten der Propheten werden zu beliebigen Versatzstücken willkürlicher Ideologien, und die Impulse des Zweiten Vatikanums für eine wirkliche Reform der Kirche verwan-

deln sich in modische Attribute einer verbürgerlichten katholischen Christenheit.

Nach Martin Buber bestand das wirkliche Exil Israels in Ägypten darin, daß die Israeliten mit diesem Exil zu leben gelernt hatten[2]. Ähnliches läßt sich für uns sagen. Wir freuen uns zum Beispiel oft zu Recht über die Möglichkeiten, die die modernen Kommunikationsmittel uns bieten, übersehen aber die tiefe Ambiguität, die der Technik innewohnt. So gehen die modernen Kommunikationsmittel einerseits über alle Grenzen hinweg, wodurch sie die totalitären und autoritären Systeme stören und alle Formen politischer, kultureller und kirchlicher Exklusivität und Hegemonie unterwandern. Andererseits führt diese grenzüberschreitende Dimension der modernen Kommunikationstechniken nur allzu oft zur Nivellierung unserer Traditionen, zur Aushöhlung unserer Gemeinschaften und ihrer Identität, zur Verdrängung der Erinnerung an vergangenes Leiden.

Welche Tradition vermag dieser subtilen, alles aushöhlenden und antastenden Macht zu widerstehen, die das Leben banalisiert und die Zeit leert und die alle Unterschiede und alles Anderssein eliminiert? Das merkwürdige Zusammengehen der modernen Wissenschaft und Technik mit einem weltumspannenden Industrialisierungsprozeß hat dazu beigetragen, daß unsere Zeit für viele zu einer leeren Zeit geworden ist: einer Zeit, die ihr Gedächtnis verloren und jede Hoffnung aufgegeben hat und die unfähig ist zu irgendeiner Form des Widerstandes.

In einer Gegenwart, die jeder authentischen Zeit verlustig gegangen ist, erfüllt sich auf beängstigende Weise die Prophezeiung von H. Richard Niebuhr: Die heutigen Christen des Westens dürften zu der Entdeckung gelangen, daß sie einen Gott verkünden, dem jeder Zorn fremd ist und der durch den Dienst eines Christus ohne Kreuz Menschen ohne Sünden in ein Reich ohne Gericht führt[3].

II. Der Gegenwart einen Namen geben: Die Neuzeit

Die Diskussionen darüber, was die Neuzeit eigentlich ist, scheinen nicht aufzuhören. Sie beschäftigen sich zum großen Teil mit der Frage nach der Beziehung zwischen Rationalität und Neuzeit. Diese Diskussion ist durchaus sinnvoll, wie das Beispiel Jürgen Habermas etwa zeigt. Denn wenn wir die vielen Diskussionen über Vernunft und Rationalität nicht auf eine historische und soziologische Theorie des Modernen beziehen, gerät jedes Gerede über Vernunftmäßigkeit und Vernunft — gerät auch jede theologische Diskussion über die Beziehung zwischen «Glauben» und «Vernunft» — allzu schnell in die Gefahr, sich in ahistorischen und rein formellen Spekulationen zu verlieren. Spätestens seit Hegel ist es für die Vernunft ein Problem, daß sie als Vernunft offensichtlich eine eigene Geschichte durchläuft. Die verschiedenen Formen reinen Relativismus und Historizismus verraten, wie problematisch die heutige Rationalitätsdebatte oft ist, denn sie scheinen von der betrügerischen Hoffnung zu leben, daß der intellektuelle Rückzug, deren Ausdruck sie sind, es uns wenigstens ermöglicht, die Geschichte und die Grenzen der Vernunft ernstzunehmen. Dabei wartet der Positivismus als letzte Verteidigung der geschichtslosen Vernunft in unserer Zeit offensichtlich nur darauf, daß diese Formen eines historisierenden Vernunftverständnisses in sich zusammenbrechen.

Intellektuell ist dieser Positivismus als vergebliche Mühe zu betrachten. Von der Perspektive der meisten postkuhnschen Formen der Wissenschaftsphilosophie aus gilt dies auch für seinen Beitrag zu den Naturwissenschaften, wenigstens seit der neuen Entstehung einer postmodernen Wissenschaft (Beispiel: die ökologische Wissenschaft). Dessenungeachtet übt er gleichwohl einen genauso großen kulturellen Einfluß aus wie je zuvor. Wo er aber den Ton angibt, fehlt der Geschichte jede wirkliche Zeit. Sie verwandelt sich dann bestenfalls in eine schlechte Unendlichkeit: die Unendlichkeit des Immer-Mehr vom Immergleichen. Dies ist übrigens dadurch vorprogrammiert, daß aus positivistischer Sicht nur eine im positivistischen Sinn verstandene Naturwissenschaft forschen kann. Der Vernunft bleibt dabei nur eine rein technische Funktion. Die Technologie kennt in ihrer Entwicklung keine anderen Gesetze als sich selbst. Es wird ihr von außen her keine Richtung mehr vorgegeben, und keine Hoffnung trägt sie noch. Die in ihr angelegte Potentialität der Befreiung wird gedankenlos eingeebnet, indem man sie zu einer alles beherrschenden und alles nivellierenden Macht werden läßt.

Vom positivistischen Standpunkt aus sollte alles, was technologisch möglich ist, auch verwirk-

licht werden. Für die Positivisten unserer Zeit, deren Zahl enorm groß ist, gibt es keinen vernünftigen Grund, sich über die moralische Qualität menschlichen Lebens, über die Berufung des Menschen zum Glück oder über den Sinn der Geschichte und der Zeit groß Gedanken zu machen. Wie das alte römische Reich verwandelt auch die positivistische technologische Kultur die Welt in eine Wüste und nennt das Frieden. Dieser Friede ist aber offensichtlich nicht der Friede, der uns im prophetischen Aufruf zur Gerechtigkeit verheißen wird. Er ist nichts anderes als die Ruhe des Schlafwandlers und die Gerechtigkeit der Bürokraten.

Die großen liberalen Denker der Vergangenheit — wie William James mit seinem hochherzigen Aufruf zu einem radikalen Pluralismus, wie John Dewey mit seiner überzeugenden Darstellung des demokratischen Ethos einer noch nicht positivistisch enggeführten wissenschaftlichen Forschung — scheinen der herrschenden Technokratie unserer Gegenwart genauso machtlos gegenüberzustehen wie ihre neokonservativen Gegner. Die neuerlichen intellektuellen Bündnisse zwischen einem erneuerten Pragmatismus und einer erneuerten Hermeneutik beinhalten zwar eine durchaus reelle Hoffnung auf eine echte Zukunft für die menschliche Vernunft. Aber auch diese Hoffnung könnte zu einer reinen Vernunfthoffnung verkommen, wenn sie nicht zu der gesellschaftlichen Wirklichkeit der herrschenden wissenschaftlichen und technokratischen Kultur in Beziehung gesetzt wird.

Zusammenfassend läßt sich sagen, daß die Moderne sich in das verwandelt hat, was sie einst als ihren schärfsten Gegensatz betrachtete und am meisten fürchtete: in Tradition, in eine weitere Tradition neben den anderen. Die ehrliche Verzweiflung mancher nichtreligiöser Denker heute verrät das Pathos des Liberalismus in unserer Zeit: die Angst, daß die Emanzipationskräfte, die von der Aufklärung ausgelöst wurden, letztendlich in ein rein technisches Verständnis der Vernunft münden und sich damit für sie jede Möglichkeit eines wirklichen, ehrenvollen Weiterwirkens erschöpft. Kein wirkliches Weiterexistieren und keine Ethik, und vor allem keine Politik mehr, die diesen Namen verdient. Unser so ausgefallenes, vorher kaum vorstellbares Jahrhundert, das mit einem solch großen Vertrauen in die Wissenschaft, die Vernunft, die Aufklärung, die Moderne angefangen hatte, wird nunmehr an seinem Ende mit all dem konfrontiert, was schon längst beerdigt zu sein schien. Hier ist vor allem das Neuaufleben höchst aggressiver Formen fundamentalisitscher Religion zu nennen. Dabei hat die Neuzeit sich nie gegen die Religion gewandt, solange sie sich auf das private Leben beschränkte und in der Öffentlichkeit nicht auf störende Weise in Erscheinung trat. So hat die Neuzeit sich auch nie gegen die Kunst gewandt, solange diese in der Gesellschaft nur eine marginale Bedeutung hatte als Zeitvertreib und Form der Ablenkung für das überarbeitete bürgerliche Subjekt. Aber nie war von der Perspektive dieser Neuzeit aus erwartet oder gar für möglich gehalten worden, daß die Vernunft selbst ihre kommunikative, emanzipatorische Funktion aufgeben sollte, um zu einer rein technischen Vernunft in einer Kultur zu werden, die immer mehr von technisch-wirtschaftlichen Interessen und Zielen beherrscht wird.

Wir leben also in einer Zeit, in der die Vernunft und der vernunftmäßige Diskurs sich nur noch mit den Mitteln, nicht mehr mit den Zielen beschäftigen dürfen. Kann es dort noch einige Hoffnung auf die Herstellung einer Öffentlichkeit geben, in der alle vernünftigen Menschen in einen gemeinsamen Diskurs eintreten können über das richtige menschliches Leben, über Glück, Geschichte und Gesellschaft, über den Sinn dieser Dinge und die mit ihnen verbundene Hoffnung? Die klassischen politischen Fragen nach dem Glück, dem richtigen Leben und dem Sinn der Geschichte sind zu rein privaten, im Grunde irrationalen Fragen geworden, so wie es die klassischen Fragen der Religion und der Kunst schon lange sind. Wen wundert es dann noch, wenn Max Weber im Zusammenhang mit unserer Situation von einem «eisernen Käfig» und Henry Miller von unserer Kultur als von einem «air-conditioned nightmare», einem «klimatisierten Alptraum» gesprochen hat.

Ich gestehe, daß ich den Pessimismus Webers in bezug auf unsere Situation im wesentlichen teile. Insgesamt ist er aber zu absolut, und er entspricht auch nicht der Wirklichkeit. Ein solch totaler Pessimismus ist letztendlich offensichtlich nur die Kehrseite des früheren Glaubens unserer Zeit an den Fortschritt. Allerdings lebt auch dieser Fortschrittsmythos, wenn auch in bescheidenerer Form, bei solchen tüchtigen Verteidigen der Neuzeit wie Habermas und Kohlberg weiter in der Selbstverständlichkeit, mit der

sie an ihre Schemata einer evolutionären Weiterentwicklung unserer Gesellschaften glauben.

Noch immer gilt, was frühere Säkularisationstheologien zu Recht vertraten: Die Wahrheit, die theologische Wahrheit der Neuzeit muß verteidigt werden, und diese Verteidigung sollte auch eine theologische Verteidigung sein. Denn jenseits des inzwischen in Verruf geratenen Mythos eines unbegrenzten Fortschritts und jenseits eines totalen Weberschen Pessimismus liegt die Wahrheit der Neuzeit, die Habermas und viele andere moderne Denker verteidigen wollten: das Wesen und die Geltung der Vernunft als einer kommunikativen Vernunft; die Utopien und Hoffnungen all jener neuen Gegenbewegungen, die sich gegen die Allmacht der Wirtschaft und der Technik wenden; das Streben nach einem Jamesschen kulturellen Pluralismus und nach einer echten, von der wirtschaftlichen nicht getrennten politischen Demokratie. In der befreienden Kraft all dessen, was sich in letzter Zeit in der UdSSR, in Ungarn, in Polen, in den baltischen Staaten ereignet, zeigt sich die Kraft dieser heutigen Tendenzen zu Demokratie und Pluralismus hin. Trotz der Darstellung all dieser Ereignisse in den westlichen Medien und trotz des zufriedenen Sich-selbst-auf-die-Schulter-Klopfens so vieler politischer und intellektueller Führer im Westen strebt die Hoffnung, die in all diesen Bewegungen und Entwicklungen zum Ausdruck kommt, keine Kopie westlicher Modernität an. Ein Lech Wałesa und andere sagen uns deutlich genug, daß ihre Hoffnung anderes anstrebt als die technisch-wirtschaftliche politische Kultur des Westens mit ihrer Konsummentalität, ihrem auf den materiellen Besitz ausgerichteten Individualismus und ihrem Hedonismus.

Wir sind nicht in Webers eisernem Käfig gefangen. Allerdings haben wir erleben müssen, wie unsere jeweilige Umwelt in ihrer jeweiligen reichen Verschiedenheit von den Kräften des technisch-wirtschaftlichen Systems immer mehr nivelliert wurde. Dieses zögert nicht, mit aller Kraft, die ihm zur Verfügung steht, jede Erinnerung, jeden Widerstand, jede Verschiedenheit, alle Hoffnung zu vernichten. Die Religion wird zur Privatsache, der Kunst wird nur noch eine Bedeutung am Rande eingeräumt. Die großen Klassiker unserer und die der anderen Kulturen werden zu einem weiteren Konsumgut für eine gelangweilte und zugleich verunsicherte Elite. Sogar der Bereich der Öffentlichkeit — die letzte, echte Hoffnung der Vernunft in ihrer klasischen und modernen westlichen Form — wird immer mehr und immer exklusiver technisch geprägt. Ich habe keine Schwierigkeiten, ein Unterfangen, wie Habermas' hochherzige und sehr moderne Verteidigung der Vernunft als kommunikativer Vernunft zusammen mit seiner scharfsinnigen und ausgewogenen Analyse des gesellschaftlichen Handelns und des gesellschaftlichen Systems in der Neuzeit zu bewundern. So lange allerdings das Schema gesellschaftlicher Evolution, das seinem Unterfangen zugrunde liegt, nicht explizit herausgearbeitet und von innen heraus durchleuchtet ist und so lange der Wahrheit der Kunst und der Religion nicht mehr und ernsthafter Rechnung getragen wird, vermag ich nicht einzusehen, wieso seine Vorschläge einen wirklichen Weg zur Heilung unserer Neuzeit heute zeigen sollen[4].

Zudem kann man in den zeitgenössischen Theologien öfter einen gar nicht so verdeckten Glauben an eine ungebrochene positive gesellschaftliche Entwicklung des Westens erkennen. Ihnen fehlt oft der Sinn dafür, wie sehr in unserer technisch-wirtschaftlichen Kultur der Begriff der Vernunft inzwischen ausgehöhlt ist. Sicherlich sind manche liberale Theologien unserer Zeit manchen Dilemmata, vor denen die Individuen in unserer Zeit sowie auch überhaupt in jeder Zeit und Kultur stehen, mit einer bisher unbekannten Offenheit gegenübergetreten. So stellten sie sich der Frage der Endlichkeit des Menschen und der Welt, der Wirklichkeit von Angst und Schuld, der schleichenden Macht der Sinnlosigkeit in einer leeren Zeit, der Frage, wie angesichts Trauer und Leid und angesichts des Todes selbst wahrer Trost aussehen könnte. Wo ist man sich aber in all diesen neuen Theologien der drohenden Gefahr bewußt, daß die Macht der Technik und der Wirtschaft letztendlich auch diese religiösen Wirklichkeiten in weitere Kosumgüter verwandeln wird und daß dies im gleichen Tempo geschehen wird, wie die systemischen Forderungen des technisch-wirtschaftlichen Machtkomplexes die neuzeitliche Vernunft in eine rein technische Vernunft zu verwandeln suchten und dann auch verwandelten?

Jede Philosophie, die dieses Namens würdig sein will, sollte die Hoffnung der Vernunft zu schützen suchen, so wie sich auch jede Theologie, die ihres Namens würdig sein will, mit den

großen Fragen der Menschheit — den Fragen nach der menschlichen Endlichkeit, nach Schuld und Angst und Tod — auseinandersetzen muß. Unsere Hoffnung und diese Fragen selbst bewahren aber nur dann ihre Lebendigkeit, wenn sie ausdrücklich historisch ausgerichtet sind und politisch werden. Im konkreten Kontext, in dem wir unsere Theologie treiben, muß unser Fragen einen mythisch-politischen Charakter annehmen. Wir brauchen dazu die Leistungen der großen liberalen Theologien nicht zu schmälern, genauso wenig wie wir die Errungenschaften der Aufklärung selbst in Frage stellen müssen. Die Absichten der großen liberalen Theologen sind nach wie vor beachtenswert. Sie haben — vor allem im persönlichen Bereich des Privaten — Wertvolles geleistet, und diese Leistungen lassen sich auch in unsere Zeit hinüberretten. Kann aber ein personalistisches Denken noch überzeugen in einer Zeit, in der der Individualismus des Besitzes Triumphe feiert? Läßt sich die christliche Hoffnung auf eine private Einstellung von ungeschichtlichen Individuen reduzieren? Läßt sich die Vernunft von ihrem geschichtlichen, kulturellen und gesellschaftlichen Kontext loslösen? Kann es einen aktiven Widerstand geben, wenn die leere Zeit der Moderne unerbittlich alles Bewußtsein zu prägen sucht, so daß aller Trost nur noch privat sein kann?

Man braucht nicht der Totalisierungskritik der modernen Gesellschaft zuzustimmen — handle es sich dabei um eine Kritik Weberscher Prägung, um Formen neo-Durkheimschen Denkens oder um bestimmte Formen des Marxismus. Auch muß man nicht den massiven neokonservativen oder auch postmodernen Angriffen gegen die Aufklärung zustimmen. Darüber hinaus gibt es auch keinen Grund, jenen merkwürdigen Selbsthaß zu hegen, der zu gewissen Zeiten auf manche Intellektuelle der Mittelklasse, auch auf die Theologen, einen solch großen Einfluß ausübt. Angesichts dieser Positionen — angesichts auch der Versuchung intellektueller Mystifizierung und angesichts der verschiedenen Formen gesellschaftlicher und intellektueller Unterdrückung, gegen die die großen bürgerlichen Revolutionen auf durchaus lobenswerte Weise kämpften —, sind das gefährdete demokratische Ethos, die klassischen Tugenden der bürgerlichen Mittelschicht und der Pluralismus unserer heutigen Gesellschaft es wert, daß wir sie verteidigen. In einer Zeit — in unserer Zeit! —, in der all diese Errungenschaften der bürgerlichen Revolutionen der Neuzeit von einer außer Kontrolle geratenen Technik und Wirtschaft zerstört zu werden drohen, muß diese Verteidigung auch eine theologische sein. Dies gilt vor allem für eine Kirche — unsere Kirche! — in der nunmehr echte neuzeitliche Errungenschaften, die vom Zweiten Vatikanum nach zwei Jahrhunderten katholischen Widerstands gegen die Neuzeit anerkannt worden sind, bei jeder Möglichkeit, die sich bietet, wieder von denen rückgängig gemacht werden, deren Auffassungen sich bestenfalls als voraufklärerisch, in keinem Fall aber als nachaufklärerisch bezeichnen lassen.

Allerdings sollten wir auch betonen, daß keines der Modelle der gesamten Neuzeit oder auch unserer heutigen Zeit noch befriedigt. Überholt sind also sowohl das vollkommen autonome Ich der Aufklärung, das expressionistische Ich der Romantiker, das geängstigte Ich der Existentialisten, das transzendentale Ich der transzendentalen Philosophien und der Theologien des Bewußtseins. All diese Modelle sind unzureichend. Sie haben zu sehr mit dem aggressiven, sich selbst täuschenden Subjekt der Neuzeit zu tun. Wir brauchen ein neues theologisches Verständnis sowohl des menschlichen Ichs als auch der heutigen Zeit. Wir brauchen neue historische Subjekte, die wieder ihr eigenes Gedächtnis haben, zum Widerstand fähig sind und hoffen.

In unserer Zeit gibt es zwei ernst zu nehmende Anwärter, die die Nachfolge des neuzeitlichen Subjekts und der leeren Zeit antreten wollen, die uns von der Herschaft des Technisch-Ökonomischen und der mit ihm verbundenen Ideologie einer gesellschaftlichen Evolution aufgezwungen wurden: das antimoderne gemeinschaftliche Subjekt der Neokonservativen und die postmoderne Forderung nach einer Aufhebung des einzelnen Ichs und der Idee der Gegenwärtigkeit. Welche Hoffnung wird uns damit geboten, welcher Widerstand ermöglicht?

III. Der Gegenwart einen Namen geben: die Gegnerschaft zur Moderne bei Fundamentalisten und Neokonservativen

Die erste Anstwort der Antimoderne könnten wir «Fundamentalismus» nennen. Ursprünglich hatte dieses Wort mit gewissen spezifischen innerprotestantischen Auseinandersetzungen zu tun. Heute dient es der Bezeichnung eines weiten

Spektrums, das von dem islamischen Fundamentalismus des Ayatollah Khomeini über den römisch-katholischen Traditionalismus der Bewegung von Erzbischof Lefèbvre und das Verständnis des Judentums eines Rabbi Kehane bis zu dem neuen Hindufundamentalismus in Indien und dem Shintofundamentalismus in Japan und einigen neuen religiösen Kultformen führt. Was die liberale Kultur des Westens am wenigsten erwartete, ist geschehen: ein weltweites Entstehen und Aufblühen verschiedenster antimoderner, antiliberaler, aggressiver religiöser Bewegungen, die alle nicht auf einen privaten Bereich eingeschränkt werden wollen.

Nach einer meistens weitgehend unbewußten Annahme modernen Denkens würde die Religion nach und nach aus der Öffentlichkeit verschwinden, um sich in die privaten Bereiche des Trostes und der Nostalgie und der bangen Hoffnungen der Angehörigen der neuen Mittelklassen zurückzuziehen. Statt dessen hat aber die neuzeitliche Nivellierung aller Traditionen ein Vakuum entstehen lassen, das die explosive Neubelebung alter, höchst traditioneller, noch vormoderner Formen von Religion ermöglicht hat. Wie schon Walter Benjamin bemerkte, ist gerade die Frage, wie dies alles in unserer modernen, sprich: aufgeklärten Zeit passieren konnte, Ausdruck des ahistorischen Historizismus der Moderne. Angebrachter und vernünftiger wäre hier die Frage, wieso man meint, daß dies nicht hätte passieren müssen bzw. können in einer Zeit, in der es keine wirkliche Zeit mehr gibt, und mit Subjekten, denen ihre Traditionen der Erinnerung und der Hoffnung genommen wurden. Die Menschen können nicht umhin, sich jene Fragen nach den letzten Grenzen des Lebens zu stellen, die auch die religiösen Traditionen gestellt und zu beantworten versucht haben. Es wird nicht so leicht sein, die menschliche Frage nach dem Sinn des eigenen Lebens und dem der Geschichte zum Schweigen zu bringen.

Aus dem stolzen Antimodernismus der islamischen Revolution in Iran, dem heftigen Antisäkularismus der nordamerikanischen Fundamentalisten und der antiliberationistischen Gewalt fundamentalistischer lateinamerikanischer Gruppen spricht eine gemeinsame Botschaft: Die moderne Zeit ist gescheitert. Wir stehen vor einer weltweiten Explosion fundamentalistischer Bewegungen. Vielleicht wäre es genauer, dieses Phänomen keine Explosion, sondern eine Implosion zu nennen. Die fundamentalistischen Gruppen (von den elektronischen Kirchen der USA über die technologisch recht versierte iranische Revolution bis zum Einsatz der modernen Massenmedien durch lateinamerikanische fundamentalistische Gruppen) verkünden eine gemeinsame Botschaft: Die gesamten ethischen und politischen Werte der Moderne (die individuellen Rechte der einzelnen, der Pluralismus, das demokratische Ethos, die öffentliche Diskussion) sind abzulehnen. Gleichzeitig zögern diese Gruppen nicht, die Errungenschaften der naturwissenschaftlich-technischen Entwicklung und des Industrialisierungsprozesses in Anspruch zu nehmen.

Dies verrät eine doch recht merkwürdige Einstellung: die materiellen Produkte der modernen Zeit werden von den Fundamentalisten durchaus bejaht, während sie alle authentischen Werte jenes Experimentes, das die Neuzeit doch war, ablehnen. Diese Ablehnung trifft auch alle Theologie, die sich moderner wissenschaftlicher Methoden wie der historischen Kritik oder der Ideologiekritik bedient mit dem Ziel, unser inzwischen doch stark in Frage gestelltes traditionelles Erbe neu zu durchdenken. Die Heftigkeit, mit der die Fundamentalisten die Moderne ablehnen, bezeugt, wie sehr Menschen verzweifelt sein können, wenn sie spüren, wie ihnen jede Gemeinschaft und Tradition und alle Werte entgleiten und sie vor dem Terror einer Geschichte stehen, in der alles leer und sinnlos wird. Es wäre dumm zu hoffen, daß dieser Fundamentalismus wie von selbst verschwindet. Er wird uns so nah bleiben wie das nächste Fernsehgerät.

Der Einfluß des Fundamentalismus in unserer Zeit sollte uns Nichtfundamentalisten wenigstens folgendes lehren: Das menschliche Fragen nach einem Sinn der Geschichte und dem Sinn des individuellen Lebens wird sich nicht so leicht beseitigen lassen, wie dies die Moderne mit ihrer abstumpfenden Teleologie einer nie aufhörenden gesellschaftlichen Evolution anzunehmen schien. Zweitens birgt das Experiment unserer Zeit Werte in sich, die alle Nichtfundamentalisten entschieden verteidigen sollten: die von den großen bürgerlichen Revolutionen ertrotzte Presse-, Religions- und Versammlungsfreiheit, das Recht selber zu bestimmen, wen man als seine Vertreter in übergeordnete Gremien schicken will; die Freiheit einer wissenschaftlichen Forschung ohne Wissenschaftsgläubigkeit; das

Recht, kritisch über die Technik nachzudenken, statt sich dieser gedankenlos hinzugeben; Pluralismus und Dialog; die Verteidigung eines öffentlichen Bereichs und öffentlicher Diskussion; das Vertrauen in demokratische Prozesse. Aber jeder dieser modernen Werte hat seinen Preis. Wie hoch dieser Preis sein kann, zeigt uns das Aufblühen des Fundamentalismus mit seiner Ablehnung dieser modernen und christlichen Werte und seiner Bejahung von Technik, Industrialisierung und blinder Wissenschaftsgläubigkeit auf beunruhigende Weise[5].

Es muß hier deutlich, ja brutal gesagt werden, daß der religiöse Fundamentalismus nicht als eine intellektuell ernstzunehmende theologische Alternative betrachtet werden kann, genausowenig wie der säkularistische Positivismus eine ernsthafte Philosophie ist. Wohl aber sollte man anerkennen, daß der gesellschaftliche und historische Einfluß des religiösen Fundamentalismus wie übrigens auch der des Positivismus durchaus reell ist und zudem noch immer zunimmt. Der Fundamentalismus hat als Bewegung verunsicherter Menschen und Gemeinschaften eine große Bedeutung, und er verdient darum unser aller Respekt und unser theologisches Interesse. Die nichtfundamentalistischen Versionen der Antimoderne dagegen verdienen nicht nur unseren allgemeinmenschlichen, sondern auch unseren intellektuellen Respekt. Wir meinen den Neokonservatismus, wie wir ihn nicht bei den fundamentalistischen, sondern bei den konservativen evangelikalen Christen in Amerika, nicht bei den Traditionalisten à la Lefèbvre, sondern in den erneuerten Formen einer traditionellen römisch-katholischen Theologie, nicht im fanatischen Islam à la Khomeini, sondern in der großen Neubelebung islamischen Denkens in unserer Zeit und weiter auch in den verschiedenen Formen des Judentums, die alte jüdische Traditionen rückzugewinnen suchen, vorfinden. Diese neokonservative Wiederbelebung ist ein tiefes, in mancherlei Hinsicht auch ein ermutigendes Phänomen.

Die Neokonservativen durchschauen ja die Leere der Gegenwart und die Armut des modernen Subjekts. Sie wissen, daß eine Gegenwart ohne Erinnerung an das Vergangene und ohne Tradition bald auf die Passivität und Geschichtslosigkeit des völlig auf den Besitz fixierten Individuums der Gegenwart eingeengt sein wird. Sie sehen, wie dumm der undifferenzierte Angriff der Aufklärung gegen das Konzept der Tradition war. Sie merken, wie wenig universal letztendlich jene westliche Vorstellung einer unbegrenzt fortschreitenden gesellschaftlichen Evolution ist. Sie nehmen die Vergeudung und selbstzufriedene Zerstörung der reichen Quellen der Tradition wahr. Sie wissen um die Notwendigkeit in unserer gefährdeten Zeit, diese Quellen neu zu erschließen, wollen wir irgendeine christliche oder eine andere Identität behalten.

Dieser Einstellung verdanken wir in der heutigen Theologie die Entstehung durchaus achtenswerter «postliberaler» Optionen wie des neuen Barthianismus der Yaleschule[6]; wie die neue Betonung des reinen christlichen Zeugnisses in einem großen Teil der christlichen Ethik; wie die Vermutung vieler katholischer Theologen, daß vielleicht Bonaventura ein besseres und angemesseneres Modell der katholischen Theologie abgebe als Thomas von Aquin. Der Wert und die Leistungen dieser neuen postliberalen Theologien sind leicht zu erkennen. Nennen wir hier die Neuentdeckung der biblischen Geschichten als wichtiges und notwendiges Element der christlichen Identität sowohl der einzelnen Christen als der christlichen Gemeinschaften in den neuen protestantischen narrativen Theologien eines Frei, Lindbeck, Hauerwas und vieler anderer; die Neuentdeckung der Bedeutung der sichtbaren Gestalt (bzw. Form) für das katholische Leben und Denken im Licht von Gottes Selbstoffenbarung in der göttlich-menschlichen Gestalt der Inkarnation Jesu Christi in jener großen Theologie der Zurückgewinnung der Tradition eines Hans Urs von Balthasar; die Warnung vor der Gefahr, daß die Modernität jede gemeinschaftliche und gar individuelle christliche Identität aushöhlen kann, verbunden mit dem Aufruf zur Stärkung und Behauptung dieser christlichen Identität in der römisch-katholischen Theologie eines Joseph Ratzinger.

Ich meine, daß wir von diesen neokonservativen Rückgewinnungstheologien nur lernen können: Sie erinnern uns an die Bedeutung von Narrativität, von sichtbaren Formen, Tradition, Gemeinschaft und Identität. Dies gilt auch für die unter uns, die sich aus theologischen und kulturellen Gründen fragen, ob der Neokonservatismus Recht hat. Hier stört nicht nur jene so oft vorkommende Weigerung des Neokonservatismus, die echten Errungenschaften der modernen Theologie anzuerkennen. Diese Weigerung soll-

te übrigens all denen zu denken geben, die noch zwischen den echten Werten der Neuzeit und deren Verzerrungen in unserer Zeit zu unterscheiden wissen.

Es ist auch nicht nur die einseitige Interpretation der klassischen Theologen, die uns stört: der hemmungslose Pessimismus in Ratzingers Interpretation des Augustinus; die brillante, aber dennoch sehr subjektive Interpretation Bonaventuras und Dantes durch von Balthasar; die apolitische Lektüre von Karl Barth bei den Neobarthianern; der naive Umgang mit der neoscholastischen Unterscheidung zwischen dem Bereich des «Natürlichen» und dem des «Übernatürlichen» in der auf profaner Ebene auf Befreiung angelegten, auf kirchlicher Ebene aber unterdrückerischen politischen Theologie des Papstes Johannes Pauls II.

Dies alles gibt mehr als genug Anlaß zur Sorge. Man sollte aber auch daran denken, wie es ohne das Zutun der neokonservativen Theologen um all die Dinge stehen würde, für deren Rückgewinnung bzw. deren Aufrechterhaltung sie eingetreten sind. Man denke an ihre Verteidigung der Tradition und der Vergangenheit, die uns helfen zu verstehen, daß unsere Gegenwart keine leere Gegenwart zu sein braucht; an das von ihnen propagierte gemeinschaftliche Verständnis der menschlichen Würde, das eine rein individualistische Engführung dieser Menschenwürde verhindert; an die von ihnen betonte Wirklichkeit unserer christlichen Identität als christlicher Identität und nicht als eines Nebenproduktes oder Nebenphänomens neuzeitlicher Emanzipation; an ihr Eintreten für eine Erinnerung und eine Narrativität, die uns helfen, jene Identität zu bewahren. Allerdings sollte man auch nicht übersehen, daß die einseitige Interpretation der Neokonservativen oft gefährdet, was sie schützen und rückgewinnen wollen.

Für die Christen ist ihre Erinnerung an erster Stelle die Erinnerung an das Leiden und die Auferstehung Jesu Christi. Sie ist gefährliche Erinnerung, weil sie sich als höchst gefährlich herausstellt für alle, die sich auf sie einlassen wollen. Zudem verbindet sich mit ihr die Erkenntnis, daß es keine neutrale, unvoreingenommene Tradition, keine unvoreingenommenen Klassiker der Theologie, kein unvoreingenommenes Lesen und Studieren gibt. Weiter birgt diese Erinnerung in sich auch die ethische Botschaft, daß die Erinnerung an das Leiden der Unterdrückten — die oft auch gerade von jener Kirche unterdrückt wurden, die nun dieses Gedächtnis als das ihrige beansprucht — das große christliche Gegengedächtnis gegen alle Geschichten des Triumphes ist, und dies sowohl gegen die selbstgefällige Erfolgsgeschichte einer gelungenen gesellschaftlichen Evolution als gegen eine allzu «reine» Interpretation der Tradition durch die Neokonservativen. Die Frage ist, was die christliche Narrativität letztendlich eigentlich will: Will sie die angebliche Größe einer idealisierten Christenheit zelebrieren oder vom Christentum erzählen?

Das Christentum ist dabei immer ein Gedenken, das sich entschieden gegen jedes Triumphieren, auch das eigene, wendet. Das Gedenken Jesu setzt eine entschlossene prophetische Ablehnung eines jeden Triumphalismus frei. Dadurch ist aus innerchristlichen Gründen jeder Aufruf zu einer Narrativität, zu einem Gedenken, einer Tradition oder einer Identität, die auf eine Freisprechung des Christentums von Schuld oder eine Siegesgeschichte dieses Christentums hinauslaufen, unglaubwürdig und christlich unhaltbar. Wer die Tradition verteidigen will, muß dieses Unruhe stiftende und oft auch mit sich selbst ins Gericht gehende prophetische Gedächtnis verteidigen. Und wer historisch denken will, muß dieses Gedächtnis für die Gegenwart zurückgewinnen und in dessen subversivem Licht die Vergangenheit wieder in Erinnerung rufen. Wie Walter Benjamin formulierte, ist jede große Zivilisationsarbeit zugleich auch Zerstörung und Barbarismus. Jede Theologie der Zurückgewinnung der Vergangenheit, die sich weigert, dies anzuerkennen, läuft Gefahr, letztendlich nicht das Gedächtnis des Kreuzes und der Auferstehung Jesu zu verteidigen und nicht an einen Gott zu erinnern, der verheißt und richtet. Statt dessen scheint sie dann vielmehr wieder nur eine Form des Christentums ins Leben rufen zu wollen, die der historischen «Christenheit» gefährlich nahe kommt.

IV. Die Postmoderne und der Tod des neuzeitlichen Subjekts

Das postmoderne Denken hat überzeugend auf zwei Illusionen der Neuzeit hingewiesen: auf die Unangemessenheit des Begriffes des Gegenwärtigseins im neuzeitlichen Verständnis der Gegenwart und auf das Verständnis des neuzeitlichen Subjekts als einer in sich selbst begründeten

Wirklichkeit[7]. Wie dies für alle menschlichen Leistungen allgemein der Fall ist, haben auch diese postmodernen Leistungen ihre eigene Ambiguität. Die radikalsten postmodernen Denker könnten von ihrem Denken sagen, daß sie auch eine «Hermeneutik des Todes Gottes» enthält. In einer Zeit, in der menschliche Subjekte überall gefährdet sind, ziehen die Postmodernen es nun vor, ihrem Reden vom Tode Gottes ein neues Reden über den «Tod des Subjektes» hinzuzufügen. Das alles ist nicht sehr ermutigend.

Es ist kein geringes Verdienst des postmodernen Denkens, den Glauben eines großen Teiles des modernen Denkens an eine reine Gegenwärtigkeit als Illusion entlarvt zu haben. Das neuzeitliche Denken hat immer danach gesucht, sich in sich selbst zu begründen. Seit Descartes sehnt die Moderne sich danach, feste Grundlagen zu finden in einem vermeintlich reinen Bewußtsein und einer vermeintlich sicheren Identität. Wie aber vom postmodernen Denken deutlich herausgearbeitet wird, ist das moderne Denken bei seinem Versuch, sich sichere Grundlagen zu schaffen, auch auf die Sprache angewiesen. Deren bedeutungstragende Elemente, «Signifikanten», weisen über sich selbst hinaus und sind so auf die eigene Selbstauflösung hin angelegt. Dieses grundlose, sich selbst nicht begründende Spiel der Signifikanten einer Sprache führt letztendlich dazu, daß keines der so bezeichneten Elemente, also kein «Signifikat» — und vor allem nicht das wichtigste neuzeitliche Signifikat, nämlich das moderne Subjekt — je eine pure eigene Identität bzw. eine von ihm angestrebte klare, von allem anderen deutlich abgegrenzte Selbstgegenwärtigkeit oder auch den so ersehnten Zugriff auf die Totalität haben wird. Das sich selbst begründende, sich selbst gegenwärtige moderne Subjekt ist tot. Dabei ist es gerade infolge seiner Anmaßung gestorben, alle Realität in sich selbst begründen zu wollen. Den Postmodernen verdanken wir die Einsicht, daß es für niemanden einen Grund gibt, diesem Subjekt nachzutrauern.

Diese auf ganz besondere Weise dekonstruktiven Reflexionsgesten der Postmodernen waren ein entschiedenes Handeln, das in seinen besten Formen in einen Akt des Widerstandes mündete: Widerstand gegen das selbstgefällige, humanistische Selbstbild der Neuzeit; Widerstand gegen ein Verständnis von Gegenwart, das die Illusion purer Gegenwärtigkeit hervorruft; Widerstand gegen ein alinguistisches und ahistorisches Bewußtsein; und vor allem: Widerstand gegen das, was Foucault «Mehr vom Gleichen» nennt.

Wie Foucault wollen mehrere Postmoderne die «Geschichte der Gegenwart» neu schreiben. Es gelingt ihnen manchmal, diese Geschichten so zu schreiben, daß die vorher vergessenen, unterdrückten und verdrängten «anderen» — die Hysteriker, die Verrückten und die Mystiker, die Dissidenten und die avantgardistischen Künstler — wieder zur Sprache kommen und eine leere moderne Gegenwart aufbrechen. Anderssein, Verschiedenheit, Radikalität und Maßlosigkeit werden so zur Alternative eines tödlichen Immer-das-gleiche. Sie zeigen einen Ausweg aus dem alles totalisierenden System und aus der falschen Sicherheit des modernen, sich selbst begründenden Subjekts. Nietzsche kehrt so zurück, aber nicht als der alte existenialistische Nietzsche beunruhigter und verängstigter Humanisten. Er kommt zurück als jener radikal neue, wortgewandte Nietzsche, der über die von ihm bloßgelegten Abgründe der Unbestimmtheit und Unsicherheit im bürgerlichen Selbstporträt des modernen Ich und über das Nichtgegenwärtigsein der modernen Gegenwart spottet.

Wo sie theologisch argumentieren, haben die Postmodernen uns allen geholfen, die großen Mystiker, vor allem die radikal apophatischen Traditionen vom Pseudo-Dionysios über Duns Scotus bis zu Meister Eckhart neuzuentdecken. Zudem können sie durch ihr postmodernes Wiederaufnehmen des Themas Eckharts einer «Gottheit über Gott hinaus» einen Beitrag dazu leisten, damit die christliche Theologie sich einem Dialog mit dem aufgeklärten Nichtsein*(sunnyata)*-über-den-Nihilismus hinaus in den großen buddhistischen Traditionen öffnet.

Mit einigen bemerkenswerten Ausnahmen lassen sich die postmodernen Denker bei ihrer Dekonstruktion der Geschichte der Gegenwart und der Vergangenheit nicht stören. Sie fühlen sich dabei auch nicht gezwungen, irgendeine konkrete ethisch-politische Hoffnung zu aktualisieren. Sie wollen den *status quo* nur im Hinblick auf einen *fluxus quo* aufbrechen. Dennoch kommen sie nicht umhin, sich über die ethisch-politische Tragweite ihrer eigenen dekonstruktiven Darlegungen Gedanken zu machen. Dem postmodernen Denken liegt eine unterschwellige Ethik des Widerstandes zugrunde, wenn diese auch oft in einem Spannungsverhältnis steht zu

den postmodernen Überlegungen über die Unmöglichkeit irgendwelcher Bestimmtheit. Wie kann ein Widerstand Halt und Kontinuität finden, ohne daß es einen konkreten Träger dieses Widerstandes gibt? Dieser Träger sollte allerdings nicht das falsche, sich selbst begründende Subjekt der Moderne sein, sondern vielmehr das verantwortlich handelnde Ich der großen Propheten.

Der große, strenge Kritiker der Postmodernen, Emmanuel Levinas, dessen Kritik so zutreffend sein konnte, weil er ihnen so sehr nahestand, wußte um diese verborgene Schwäche des postmodernen Denkens[8]. Wie die Postmodernen wußte er, wie sehr das Streben nach Totalität sowohl heimlicher Wunsch als auch todbringendes Schicksal der modernen Vernunft ist. Was hier not tut, ist der andere und dessen Anerkennung, und nicht der Besitz von noch mehr des Gleichen. Im Gegensatz zu den Postmodernen war Levinas sich aber bewußt, daß diese Öffnung zum anderen auch eine ethisch-politische Seite hat: Durch das Gesicht des als solchen anerkannten, also echten anderen werden wir von unserer Gier nach Totalität erlöst und so zu einer wahren Offenheit der Unendlichkeit gegenüber befreit. Dieser Stellenwert der Unmittelbarkeit des Gesichts des anderen sollte uns auch wieder stärker an die jüdischen statt an die griechischen Grundlagen unserer Kultur erinnern. Denn dieses Gesicht ermöglicht uns eine Haltung ethischer Verantwortung, und es lädt uns ein, dem Aufruf der Propheten zu einem politischen und historischen Handeln Folge zu leisten.

Man kann das postmoderne feministische Denken als das Bewußtsein der Postmoderne betrachten. Lesen wir Denkerinnen wie Julia Kristeva, stoßen wir auf den auch dort nicht bedauerten Tod des Subjektes[9]. Allerdings ist man dort auch Zeuge der Geburt eines neuen Subjekts über das herkömliche Nicht-Ich der Postmoderne hinaus als ein immer neu im Prozeß sich bildendes, immer auf dem Probestand stehendes Subjekt (‹subject-in-process-on-trial›). Die Metapher des Prozesses ist hier ausnahmsweise kein weiteres Synonym zur Bezeichnung einer sich unendlich fortsetzenden Evolution. Das Wort «Prozeß» ist hier vielmehr in einem doppelten Sinn Metapher: sowohl jener Bedeutung dieses Wortes entsprechend, durch die auf eine Vielzahl sich ändernder Bezüge verwiesen wird, als auch in der Bedeutung des Wortes als «Gerichtsverfahren», «Gericht»: Wir sind alle Subjekte in einem Prozeß mit dauernd unsicherem Ausgang, und dieser Prozeß bedeutet für uns auch ein andauerndes Erprobtwerden, «vor Gericht stehen».

Das Selbstverständnis der modernen Mittelschichten ist von den Kategorien jener Formen moderner Ego-Psychologie geprägt, die Befreiung verhießen, im Grunde aber nur das Ego dazu bringen, den *status quo* zu akzeptieren. Gleichzeitig aber entsteht durch Zutun all jener, die von den offiziellen Siegesgeschichten des Westens an den Rand gebannt wurden, eine neue Wirklichkeit jenseits der Illusionen des modernen Ego und ebenfalls jenseits des postmodernen Denkens über Anderssein und Verschiedenheit. Wir können die Stimmen nunmehr jener ganz konkreten «anderen» hören, und wir sehen ihr Handeln. Diese anderen — vor allem die Armen und Unterdrückten aller Kulturen — fangen zu reden an; sie erscheinen uns heute — entgegen den Darstellungen der Postmodernen — als historische Subjekte sowohl des Widerstands als auch der Hoffnung. Sie machen uns deutlich, daß die Zukunft sowohl als Verheißung als auch als Gericht jede Gegenwart und Gegenwärtigkeit durchbrechen muß, und führen uns dabei weit über die postmodernen Darstellungen einer falschen Gegenwärtigkeit des Modernen und der Modernität hinaus.

Wir brauchen die Reflexionen der Postmodernen, die uns auf so überzeugende Weise die Unwirklichkeit der Gegenwart und den Tod des modernen, sich selbst begründenden Subjektes in seinen tausenden verschiedenen Erscheinungsformen vor Augen führen. Vor allem können wir von den Postmodernen lernen, wie wir die Marginalisierten, vor allem die Mystiker, wieder zum Reden bringen. Denn die Postmodernen haben Recht: Viele, sowohl philosophische als auch theologische Formen des modernen Gottesverständnisses sind die Übertragung eines transzendentalen Signifikats, während viele, auch die theologischen Anthropologien, maskierte Formen eines anthropozentrischen Humanismus sind, bei denen die theozentrische Wirklichkeit des christlichen Glaubens stillschweigend verraten wird. Allerdings ist der an sich löbliche Widerstand der Postmodernen gegen diese Formen der modernen Selbstillusion nur allzu oft ein Unterfangen, bei dem dem Widerstand eine Hoffnung beigegeben wird, die

letztendlich wenig mehr ist als ein Nihilismus mit happy end.

Einige der früher Marginalisierten können so dank der Vorliebe der Postmodernen für das Ausgefallene wieder an dem theologischen Dialog teilnehmen. Wie sollen sie dies aber tun? Als historische Subjekte? Als ethisch-politisch handelnde Personen? In der Form eines Bruches mit einer leeren Gegenwart, der sich nicht nur in einem Abgrund der Unbestimmtheit mittels Ironie und Spott und Exzeß vollzieht, sondern auch durch die entschiedene, Veränderung schaffende Hoffnung der Leidenserinnerung an die Lebenden und die Toten?

V. Zum Schluß: Mystisch-prophetischer Widerstand und Hoffnung

Nach unserer Darstellung hier kann man die Versuche der Modernen, Antimodernen und Postmodernen, unserer Gegenwart einen Namen zu geben, letztendlich nicht als sehr gelungen betrachten. In diesem Konflikt der verschiedenen modernen, antimodernen und postmodernen Interpretationen findet nirgendwo ein vollwertiger theologischer christlicher Versuch statt, der Gegenwart als einer Zeit der eschatologischen Unterbrechung vor dem Angesicht eines lebendigen Gottes einen Namen zu geben. Dazu sollten wir statt dessen auf eine andere Art des Redens hören, nämlich auf das Reden derjenigen, die in unserer und in anderen Kulturen zwar die Erfahrung massiven, allumfassenden Leidens gemacht haben, die aber zugleich zu einer neuen eigenen Stimme und einem neuen entsprechenden historischen Handeln gefunden haben[10]. In den Stimmen dieser «anderen» ist — so meine ich — unter anderem auch die Botschaft eines neu lebendigen christlichen Evangeliums als eine Botschaft der Heilung und der Veränderung zu hören. Diese Botschaft ist dabei weder eine moderne, noch eine antimoderne oder gar postmoderne Botschaft: Sie ist eine Botschaft für konkrete historische Objekte, die sich ganz unmittelbar im wirklichen Kampf gegen Unterdrückung und Leid für Gerechtigkeit und Befreiung einsetzen. Damit ist sie auch eine Botschaft für unsere Zeit, der es nicht reicht, daß besser und gründlicher über die anderen, ihr Anderssein und ihre Verschiedenheit reflektiert wird, sondern die vor allem lernen muß, auf diese anderen zu hören und von ihnen zu lernen.

So kann man in den verschiedenen und widersprüchlichen Namen, die der Gegenwart in den verschiedenen Zentren der Theologie in unserer Zeit gegeben werden, sowohl eine Verheißung als auch eine Gefahr sehen. Sie sind eine Verheißung, weil sie auf die Werte des Evangeliums verweisen, die unseren heutigen Kämpfen zugrundeliegen und in ihnen zum Ausdruck kommen. Manche der heutigen progressiven Theologien verteidigen Werte, die sowohl im Evangelium als auch im Hinblick auf das Emanzipationsexperiment unserer modernen Zeit zentrale Bedeutung haben. Sie reflektieren diese Werte und suchen sie in ihrer Bedeutung zu vertiefen und zu erweitern. Man denke hier daran, wie mutig verschiedene Richtungen der modernen Theologie für den Pluralismus eingetreten sind oder wie durch die theologische Diskussion eine echte Öffentlichkeit geschaffen wurde, in der frei und unbefangen über Werte und Ziele und über richtiges menschliches Leben diskutiert werden kann. Beispiel hierfür sind verschiedene öffentliche theologische Erklärungen in den USA oder die Erklärungen der kanadischen Bischöfe über den nuklearen Krieg oder über die wirtschaftliche Problematik. Die Schaffung einer solchen theologischen Öffentlichkeit ist in unserer heutigen Zeit, da diese Öffentlichkeit immer mehr von den Übergriffen des technisch-wirtschaftlichen Machtkomplexes kolonialisiert und vollkommen technologisch geprägt zu werden droht, eine Antwort auf jenen Aufruf zur Hoffnung und zum Widerstand. Man denke hier daran, wie in unserer Zeit des offiziellen kirchlichen Rückzuges und kirchlicher Reaktion dennoch immer mutiger für die Verteidigung der Menschenrechte der einzelnen und für einen echten Pluralismus eingetreten und so auf moderne, progressive Weise versucht wird, die vom Zweiten Vatikanum ausgehenden Reform- und Selbstreformimpulse weiterzuführen. Niemals war so klar wie heute, wie sehr wir eine echte kirchliche Öffentlichkeit brauchen, in der wir über unsere wirkliche Verschiedenheit sowie auch über unsere Einheit inmitten und trotz aller Verschiedenheit und trotz allen Konflikts diskutieren können. Allerdings war dies auch niemals so schwer wie heute. Das theologische Eintreten unserer modernen Zeit für die Menschenrechte hat sich inzwischen zu einer theologisch plausiblen Verteidigung all jener Werte ausgeweitet, die im neuzeitlichen Experiment enthalten sind. Sie

ist nunmehr zu einer Verteidigung des demokratischen Ethos, zur Verteidigung eines echten Pluralismus und zur Verteidigung einer sich der Öffentlichkeit stellenden Vernunft in allen Bereichen der Theologie geworden.

Diese sowohl im Evangelium als auch im neuzeitlichen Experiment verwurzelten progressiven Theologien haben ihr Interesse zudem drei sehr wichtigen Bereichen zugewandt, die nunmehr die Aufmerksamkeit der gesamten Theologie fordern: die heute auf der ganzen Welt von den emanzipatorischen feministischen Theologien erhobene Forderung nach Gerechtigkeit für die Frauen in Gesellschaft und Kirche; das zunehmende Gespür dafür, wie sehr eine neue Theologie der Natur not tut in einer Zeit der ökologischen Krise, die von Wissenschaft, Technik und Industrialisierung ausgelöst und durch deren blinde Förderung sowohl in den kapitalistischen als auch in den sozialistischen Gesellschaften verstärkt wurde; eine immer größere Öffnung des Christentums den anderen großen religiösen Traditionen gegenüber in einem echten theologischen interreligiösen Dialog, wie er von progressiven Theologen wie Hans Küng und John Cobb in die Wege geleitet wurde. All diese großen, sowohl christlichen als auch modernen Bewegungen der Hoffnung sind sowohl Ausdruck als auch Fortsetzung der emanzipatorischen Kraft der neuzeitlichen Traditionen in den christlichen Theologien.

Darüber hinaus erinnern uns die neokonservativen Theologien daran, daß es keine wahre christliche Gegenwart geben kann, wenn nicht zugleich auch dauernd versucht wird, alles, was die Tradition uns an Wertvollem bietet, zu bewahren bzw. zurückzugewinnen: die inkarnatorische und sakramentale Kraft der sichtbaren Formen christlichen Lebens und Glaubens, die Wahrheit in den Werken der großen religiösen Denker und der Kunst. Die Neokonservativen wissen auf durchaus überzeugende Weise die Klassiker in einer Zeit zu verteidigen, in der Religion und Kunst gleichermaßen zu harmlosen Abstraktionen für ein überarbeitetes, um den Verlust seiner Macht bangendes bürgerliches Subjekt geworden sind.

Währenddessen profitieren wir auch vom Gespür der postmodernen Bewegungen für die Falschheit all jener Notionen einer reinen Gegenwärtigkeit, die in den vorherrschenden Konzepten des modernes Subjekts wurzeln. Die Postmodernen haben ein für allemal den illusorischen Charakter dieser hoffnungslosen Hoffnung der Neuzeit entarvt. Zudem gelingt es der Postmoderne in ihren besten Formen, die Stimmen eines bisher unterdrückten Erkennens, nämlich die Stimmen all jener, denen in den offiziellen Siegesgeschichten der Neuzeit keine Bedeutung mehr beigemessen wrude, wieder zum Sprechen zu bringen. Die Postmoderne kann uns eine Hilfe sein, diese marginalisierten Stimmen neu zu entdecken. Und auch die radikal apophatische Tradition der Mystik zeigt uns einen postmodernen Weg über den Tod des modernen Subjekts hinaus auf ein neues Subjekt hin, wie dieses in einem Prozeß, in dem wir auch immer auf dem Prüfstand stehen vor der lebenden Gottheit-über-Gott hinaus, dauernd im Entstehen und im Wandel begriffen ist. Diese Sicht könnte uns einen Weg zu einer genuinen postmodernen Hoffnung über das übliche Szenario eines auf den Tod Gottes folgenden Todes des Subjektes hinaus zeigen.

Letztendlich sind aber all diese westlichen Versuche, der Gegenwart einen Namen zu geben, zu eng und zu sehr auf sich selbst fixiert. Im Grunde benennen sie nur die Dilemmata des ehemaligen westlichen Zentrums. Diese Fixierung auf die eigene Welt schränkt zudem die Fähigkeiten ein zuzuhören, einen Dialog einzugehen und zu handeln. Daher verfangen sie sich erneut im eigenen Gerede in einer Zeit, in der eine polyzentrische Welt und eine Weltkirche im Entstehen sind, in der die sehr konkreten anderen — die Armen und Unterdrückten — reden und handeln. Denn das westliche Zentrum — ob man dies nun als ein modernes antimodernes oder postmodernes bezeichne — kann sich nicht mehr als *das* Zentrum aufrechterhalten und sollte dies auch nicht tun. Wenn es sich aber an diesem früheren Status festklammert, besteht keine Möglichkeit der Heilung mehr. Statt dessen muß es zum Gespräch und zur Solidarität mit den anderen Zentren finden, wobei es einerseits im Respekt vor dem eigenen Erbe an diesem Erbe festhält und sich andererseits auch wirklich dem Erbe anderer Traditionen aussetzt.

Andernfalls werden die Modernen ohne viel Aufhebens, ja gar unbewußt, der Versuchung unterliegen, jene Szenarien der gesellschaftlichen Evolution zu rekonstruieren, die ihnen weiterhin zu garantieren scheinen, daß das moderne Zentrum Zentrum bleibt. Der Preis, den

sie dafür zahlen, sind Selbstbetrug und die Zerstörung anderer. Sie werden versucht sein, nur insoweit auf die anderen hören zu wollen, als diese anderen ihre eigenen Projektionen bleiben: Projektionen ihrer Befürchtungen und Ängste, ihrer Hoffnungen und Bestrebungen.

Und was nun die intellektuellen Neokonservativen unter den Antimodernen betrifft, diese könnten versucht sein, sich in eine pauschale Trotzhaltung zurückziehen, infolge derer ihre Restaurationspolitik sich nur noch in Theorie, nicht aber in der Praxis von der der Fundamentalisten unterscheidet. Letztendlich haben die retrospektiven Utopien genausowenig wie die Evolutionsschemata gesellschaftlicher Entwicklung mit einem echten christlichen eschatologischen Verständnis der Zeit, des Subjekts, der Gemeinschaft zu tun. Sie sind höchstens Ausdruck einer umgekehrten Evolution.

Was nun die Postmodernen angeht, diese könnten sich im Stolz und in der ironischen Abgehobenheit ihrer Zentrumslosigkeit versucht fühlen, gar nichts zu unternehmen, um den Bruch, den sie in der Modernität des Westens bloßgelegt haben, zu heilen. Nachdem sie dem modernen Subjekt das Ende bereitet haben, stehen sie nun vor der Versuchung, die gesamte Wirklichkeit in den spottenden Abgrund eines nunmehr zentrum- und subjektlosen, aber noch immer sehr westlichen Labyrinthes zu stoßen. Auch wenn ihre antimodernistische Rhetorik ehrlich gemeint ist, fühlen sie sich bestenfalls nur zur Schaffung eines neuen westlichen Humanismus mit einem menschlichen Gesicht berufen. Dieses Gesicht ist aber zu radikal ironisch, als daß es zum bleibenden Widerstand ermutigen könnte. Zudem würde ein solcher Widerstand sich jeder konkreten Hoffnung gegenüber zu mißtrauisch zeigen, als daß er irgendjemanden auf Dauer motivieren könnte, der sich auf verantwortliche Weise ethisch-politisch, geschweige denn prophetisch und eschatologisch engagieren will.

Wo bleiben die Armen und Unterdrückten bei all jenen postmodernen, modernen und antimodernen Diskussionen über Anderssein und Verschiedenheit? Sie sind doch die konkreten anderen, deren Verschiedenheit für uns einen wirklichen Unterschied ausmachen sollte. Sie halten das volle, irruptive Gedächtnis des Evangeliums unter uns lebendig. Ihr prophetisches Reden und ihr befreiendes Tun enthält die Hoffnung auf eine wirkliche Zeit der Gegenwart vor einem richtenden und rettenden Gott. In ihrem Tun reden und handeln historische Subjekte, und alle, die hören und sehen wollen, können das wahrnehmen.

All jene bekannteren westlichen Versuche, die Gegenwart zu benennen, enthalten viele Lehren und auch Warnungen, nicht zuletzt für die an diesen Benennungsversuchen Beteiligten selbst. Nur wenn jenes innerwestliche Gespräch aufhört, sich darauf zu beschränken, über Anderssein und Verschiedenheit zu reden, und tatsächlich anfängt, die konkreten, verschiedenen anderen in allen andern Zentren wahrzunehmen, auf sie zu hören, mit ihnen ins Gespräch zu kommen und solidarisch zu sein, wird nach dem Tod des modernen Subjekts ein neues historisches Subjekt im westlichen Zentrum aufstehen. Nur wenn die Modernen aufhören zu glauben, daß nur sie allein als Erben der westlichen Tradition wissen, was Vernunft, Gespräch und Praxis sind, werden sie fähig sein, mit jenen wirklichen, echten anderen, die auch ihre eigenen Geschichten und Traditionen und ihre Formen des Umgangs mit der Vernunft und der Praxis haben, ins Gespräch zu kommen und solidarisch zu werden. Und nur wenn die Antimodernen sich bewußt werden, daß die Rückgewinnung der Tradition, des Gedächtnisses und der Identität kein Vorwand sein darf, um so zu tun, als ob wir mittels einer in Wirklichkeit allzu harmlosen Interpretation schon wüßten, was jede Identität etwa beinhaltet, werden sie fähig sein, neu auf das Gedächtnis der Leidenden und die in unserer Zeit noch immer lebendigen Gegentraditionen der Unterdrückten zu hören. Sollten die Christen des Westens sich statt dessen in einem neuen Schonbereich des Geistes verschanzen wollen, würden sie daran von den Bürokraten unserer Zeit kaum gehindert werden. Nur ein Bewußtsein und Gewissen, das sich dem interruptiven Gedächtnis des Leidens und der Auferstehung Jesu Christi öffnet, kann sie hindern, sich in einer musealen Nabelschau zu verschließen.

Wie schon in der Zeit der alten Propheten und in der des Jesus von Nazareth sind die prophetischen Stimmen der Gegenwart am besten in jenen Gemeinschaften, bei jenen Individuen und in jenen neuen Zentren zu hören, die privilegiert sind vor Gott, die aber im heutigen westlichen Interpretationskonflikt über die Benennung der Gegenwart am wenigsten gehört werden: bei den

Leidenden und Unterdrückten. Die Theologie dieser anderen sind die verschiedenen, sicherlich auch oft untereinander widersprüchlichen Befreiungstheologien in allen anderen Zentren der polyzentrischen Entwicklung unserer Gegenwart: in Lateinamerika, Asien, Afrika, Ost- und Mitteleuropa und — nicht zu vergessen — in den vergessenen Zentren unserer eigenen Kultur, wie dies etwa die Zentren der schwarzen und roten Theologien in den USA und die Gemeinschaften der christlichen und nichtchristlichen feministischen Theologie über die gesamte Welt sind. Sie alle fangen heute so an zu reden, daß sie — wie es Gustavo Gutiérrez so plastisch formulierte — «aus den eigenen Quellen trinken». In einem ausgedörrten Raum und in einer leeren Zeit kann und darf das Gespräch nicht anders als kritisch sein. Die Antwort kann nicht in einer weiteren Schuldzuweisung modernen bürgerlichen Musters bestehen, sondern in der Übernahme christlicher Verantwortung auf eine Art und Weise, daß das so entstehende neue Verhalten eine wirkliche, wenn auch — falls nötig — kritische Antwort auf den anderen als anderen, also nicht auf diesen anderen als das Objekt von Selbstprojektionen, ist. Das Ergebnis sollte eine neue Solidarität sein im Kampf um eine neue Zeit als eine Zeit der wahren Gerechtigkeit und eines auf Gemeinsamkeit ausgerichteten, theologischen Benennens der Gegenwart in einer polyzentrischen Welt und in einer Kirche, die nunmehr wirklich die Kirche aller wird. In dieser Solidarität sollten jene neuen Stimmen uns allen vorangehen. Eine solche Hoffnung könnte man im Babel unserer Gegenwart als eine Fata Morgana betrachten. Sie ist aber als Hoffnung, die im Pfingsten der Geisteszeit begründet ist, eine Verheißung der Befreiung für alle. Unser Widerstand und die Art und Weise, wie wir unsere Gegenwart zu gestalten suchen, können wir als ein erstes Zeichen dieser Hoffnung betrachten. Auf Gott zu bauen als den lebenden, richtenden, verheißenden Gott der Propheten und Mystiker und den Gott Jesu — und in Übereinstimmung mit diesem Vertrauen zu handeln — ist ein sehr sicheres Zeichen, das sicherste Zeichen dieser Hoffnung. Die Mystiker und Propheten leben unter uns, auch dort, wo wir sie nicht vermuten. Auf der gesamten Welt ist eine mystisch-prophetische Theologie, die nunmehr viele Zentren kennt, im Entstehen[11]. Ist es zu viel verlangt, daß unsere westliche christliche Tradition in einem gesunden Selbstbewußtsein und in der Bereitschaft, sich darzustellen und von sich selbst Rechenschaft abzulegen, an jenem neuen Gespräch teilnehme, und alles tue, was sie kann, damit die neue Solidarität Wirklichkeit wird? Die wahre Gegenwart ist die Gegenwart aller historischen Subjekte in allen Zentren in einem gemeinsamen Gespräch und in der gemeinsamen Solidarität vor dem lebenden Gott. Alles andere wäre nur ein banges Pfeifen im Dunklen.

[1] Über die zentrale Bedeutung des Leidensgedächtniss vgl. Walter Benjamin, Geschichtsphilosophische Thesen: Walter Benjamin, Zur Kritik der Gewalt und andere Aufsätze (Frankfurt am Main [3]1978) 78-94. Die Texte Benjamins, auf die hier verwiesen wird, sind dort zu finden. In der christlichen Theologie sind diese Thesen am fruchtbarsten aufgegriffen und weiterentwickelt worden durch Johann Baptist Metz, Zeit der Orden. Zur Mystik und Politik der Nachfolge (Herder, Freiburg i. B. 1977); Glaube in Geschichte und Gesellschaft. Studien zu einer praktischen Fundamentaltheologie (Grünewald, Mainz 1977).

[2] Martin Buber, Tales of the Hassidim, Bd. 2 (Schocken, New York 1970) 315, *deutsches Original:* Die Erzählungen der Chassidim (Manesse Bibliothek der Weltliteratur, Zürich 1949).

[3] H. Richard Niebuhr The Kingdom of God in America (Harper 1959) 193.

[4] Eine Analyse, Verteidigung und Kritik der diesbezüglichen Thesen Habermas' findet sich zusammen mit seiner Entgegnung in einem Aufsatz aus meiner Hand in dem demnächst erscheinenden und von Don S. Browning und Philip Devenish herausgegebenen Sammelband Critical Theory and Public Theology.

[5] Siehe die demnächst erscheinenden, treffenden Analysen von Langdon Gilkey über den Fundamentalismus in dem von Martin E. Maty und R. Scott Appleby herausgegebenen und von der American Academy of Arts unterstützten Band Fundamentalism sowie in der von Mary Gerhart und Anthony Yu herausgegebenen Festschrift für Nathan A. Scott Jr.

[6] Die ergiebigste und hilfreichste nordamerikanische Untersuchung über dieses Thema ist die von William C. Placher, Unapologetic Theology. A Christian Voice in a Pluralistic Conversation (Westminster/John Knox Press, Louisville 1989).

[7] Die wichtigsten Untersuchungen sind hier Jonathan Culler, On Deconstruction. Theory and Chriticism after Structuralism (Cornell University Press, Ithaca 1982); Allen Thiher, Words in Reflection. Modern Language Theory and Postmodern Fiction (University of Chicago Press, Chicago 1984). Die wichtigsten Teilnehmer an dieser Debatte sind Jürgen Habermas, Der Philosophische Diskurs der Moderne (Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main 1985) und Jean-François Lyotard, The Post-Modern Condition, A Report on Knowledge (University of Minnesota Press, Minneapolis 1984). Drei sehr verschiedene theologische Antworten sind:

Joseph S. O'Leary, Questioning Back. The Overcoming of Metaphysics in Christian Tradition (Seabury/Winston 1985); Mark C. Taylor, Erring. A Postmodern A/theology (University of Chicago Press, Chicago 1984); David Tracy. Plurality and Ambiguity. Hermeneutics, Religion, Hope (Harper & Row, San Francisco 1987).

[8] Siehe vor allem Emmanuel Levinas, Totalität und Unendlichkeit. Versuch über Exteriorität (München/Freiburg 1987).

[9] Siehe Julia Kristeva, Desire in Language (Columbia University Press, New York 1980); Julia Kristeva, Powers of Horror (Columbia Unversity Press, New York 1980).

[10] Siehe unter den vielen Werken, die über diese Thematik erschienen sind, das nunmehr klassische Buch von Gustavo Gutiérrez, Theologie der Befreiung. Mit einem Vorwort von Johann B. Metz (Gesellschaft und Theologie, Systematische Beiträge 1, München/Mainz [9]1986). Vom gleichen Autor stammen auch: Aus der eigenen Quelle trinken. Spiritualität der Befreiung (Fundamentaltheologische Studien 15 (Mainz/München 1988). Siehe, was die feministische Theologie angeht: Anne Carr, Transforming Grace. Christian Tradition and Women's Experience (Harper & Row 1988); Rosemary Radford Ruether, Sexism and God-Talk. Toward a Feminist Theology (Beacon, Boston 1983); Elisabeth Schüssler Fiorenza, Zu ihrem Gedächtnis. Eine feministisch-theologische Rekonstruktion der christlichen Ursprünge (München/Mainz 1988).

[11] Siehe das von Claude Geffré und Gustavo Gutiérrez herausgegebene CONCILIUM-Heft, Praxis der Befreiung und christlicher Glaube: CONCILIUM 10/6-7 (1974) sowie die Erörterung dieses Themas in den verschiedenen Werken von Edward Schillebeeckx. Nach jenem bahnbrechenden Heft von CONCILIUM von 1974 sind mehrere Hefte dieser Zeitschrift erschienen, die man als eine Weiterführung dieser mystisch-politischen bzw. mystisch-prophetischen Option — ich ziehe letztere Bezeichnung vor — betrachten kann.

Aus dem Englischen übersetzt von Dr. Karel Hermans

DAVID TRACY

1939 in Yonkers, New York, geboren. Priester der Diözese Bridgeport, Connecticut. Promovierte zum Doktor der Theologie an der Päpstlichen Universität Gregoriana in Rom. Derzeit Professor für philosophische Theologie an der Divinity School der Universität Chicago. Veröffentlichungen: The Achievement of Bernard Lonergan (1979); Blessed Rage for Order: New Pluralism in Theology (1975); The Analogical Imagination (1980); Plurality and Ambiguity (1987). Anschrift. Prof. Dr. David Tracy, University of Chicago, Divinity School/Swift Hall, 1025 East 58th Street, Chicago, Ill. 60637, USA.

Concilium-Einbanddecken

Dunkelgraue Ganzleinendecke mit Prägung auf Vorderseite und Rücken
25. Jahrgang 1989
DM 15,—

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

Hans Küng

Gott neu entdecken

Persönliche Vorbemerkung

Was soll man zum Thema Gott neues sagen? Nach weit über 5000 Jahren Geschichte der Hochreligionen und bald 2000 Jahren Christentumsgeschichte: Man müßte entweder ignorant oder arrogant sein, wollte man zu diesem Thema etwas sagen, was nicht längst umfassender, tiefer, begründeter gesagt worden wäre. Was dem noch Originelles hinzufügen?

Ich habe die Stirn, trotzdem über dieses Thema zu reden, weil ich mich mit dem Gedanken tröste, daß von mir hier von vornherein kein akademisch gelehrtes, mit viel Bildungsgut gesättigtes Referat verlangt ist. Nicht primär Originalität, sondern eigene Betroffenheit im Kontext von Lebenserfahrungen ist hier gefragt — exemplarisch auch für ungezählte andere Menschen. Gefragt ist, ob die Theologie, mit der man lebt, nicht bloß das eigene System kultiviert, die eigene Plausibilität und Stimmigkeit bestätigt, nur theologische Insider, bestenballs Pfarrer und Katecheten, erreicht, nur von sich selber und zu sich selber redet. Gefragt ist, ob sie zu den Menschen der Gegenwart wirklich von Gott redet und ob sie vom wirklichen Gott redet, ob sie von Gotteserfahrungen und Gottesentdeckungen lebt und auch wieder neu zu ihnen hinführen mag.

Das macht mir Mut, trotz aller geschichtlichen Last zu diesem Thema zu schreiben, denn auch ich will auf meine eigenen Erfahrungen zurückgreifen. Ich tue dies als ökumenischer Theologe, der evangelische Konzentration mit katholischer Weite zu verbinden versucht. Ich gehe davon aus, daß dieses Thema für viele Menschen von unabweislicher Dringlichkeit ist, für alle jene Menschen besonders, die, religiös kaum sozialisiert, auf der Dauersuche nach sich selbst, nach Identität, Geborgenheit, Gemeinschaft und Sinn sind und zugleich, verborgen oder offen, auf der Suche nach religiösen Erfahrungen. Daß sie diese oft nicht finden, ist nicht zuletzt Schuld einer immer noch zu verkopften, dogmatisch blockierten, pastoral ineffizienten Theologie und Verkündigung; Theologie für Theologen, Dogmen für Dogmatiker...

Niemand wird bestreiten wollen: jede Erfahrung ruft nach Reflexion, jede Mitteilung von Unmittelbarkeit nach kritischer Distanz. Deshalb will ich gleich zu Anfang einhalten und die Themenstellung kritisch bedenken.

I. Was heißt «Gott ist im Kommen»?

Ist Gott im Kommen? Das kann als eine fromme Unverschämtheit verstanden werden. Als ob — für gläubige Menschen — Gott nicht schon immer gekommen wäre, nicht schon längst gekommen wäre, als ob Gott nicht immer präsent, nicht Alpha und Omega wäre, als ob nicht für Gott gelte: Er war, er ist und wird sein. Für gläubige Menschen, wohlgemerkt, die in einem vernünftigen Vertrauen sich auf die Wirklichkeit Gottes einlassen. Theologisch ist diese Formulierung sinnlos!

Aber anthroplogisch? Es gibt ungezählte nichtgläubige Menschen, in deren Erfahrung Gott schlechterdings nicht vorkommt, die aber bereit wären, sich auf Gott neu einzulassen, Gott neu zu entdecken. In diesem anthropologischen Sinn mag die Formulierung sinnvoll sein: Gott kann als Erfahrung für ungezählte Menschen wieder neu «kommen». Besser: Gott kann für ungezählte Menschen heute neu entdeckt werden. Davon soll im Folgenden die Rede sein.

Aber auch wer so formuliert, setzt sich einem doppelten Mißverständnis aus:

► «Entdecken» — das klingt nach Auffinden eines bisher unsichtbaren Gegenstandes, nach «Aufdecken» eines bisher «Verdeckten» oder gar «Versteckten» im Bereich der Welt der Objekte.

► «Neu» entdecken — das klingt nach aktueller religiöser Mode, nach neuem Trend, nach

Reiten der gerade letzten transzendenten Welle. Beide Assoziationen beruhen auf Mißverständnissen, die vorweg auf Klarstellungen drängen:

Zunächst bezüglich des Wortes *«Gott»:* Wenn das Wort Gott überhaupt einen Sinn haben soll, dann ist damit kein Objekt unter Objekten, kein Wesen neben Wesen, keine Person wie andere Personen gemeint. Wenn das Wort heute noch einen Sinn haben soll, dann steht es für die unsichtbar-ungreifbare, alles bestimmende und alles durchdringende erste-letzte Wirklichkeit. Und diese Wirklichkeit meint dann nicht nur eine andere Schicht, sondern eine völlig andere Dimension, die sich nicht einfach entdecken läßt wie mit Röntgenstrahlen. Nein, Gott wäre nicht Gott, wenn er sich empirisch konstatieren, kalkulieren oder mathematisch-logisch deduzieren ließe. Deshalb:

Zweitens bezüglich des Wortes *«entdecken»:* Gott zu «entdecken» ist und bleibt für den Menschen ein Risiko, ein Wagnis, für das der Mensch mit Haut und Haar, Herz und Kopf gefordert ist. Oder positiv gesagt und ganz knapp umschrieben: Daß Gott, obwohl nicht konstatierbar und deduzierbar, doch wirklich existiert, ist nicht Sache des rationalen Beweises, wie manche katholische Theologen im Mittelalter meinten; ist aber auch nicht Sache eines irrationalen Erlebens oder Fühlens, wie manche protestantische Theologen angesichts der neuzeitlichen Schwierigkeiten annahmen; sondern ist Sache eines *vernünftigen Vertrauens,* das wir Christen mit Juden und Muslimen «Glauben» nennen. Ein vernünftiges Vertrauen, das so wenig wie die Liebe mit irgendwelchen Argumenten evident, wohl aber mit vielen Gründen verständlich gemacht werden kann. Und warum ist dieses Vertrauen auf eine ganz andere «unsichtbare» Wirklichkeit vernünftig, verständlich? Weil es — so kann hier zunächst grundsätzlich gesagt und später erst illustriert werden — seinen Anhalt, seine Verankerung in unserer alltäglichen Erfahrung hat und so jedenfalls *indirekt* im Erfahrungshorizont unseres Lebens *verifiziert,* bewahrheitet, bewährt werden kann.

Schließlich zum Wort *«neu»:* Gott — eine Neuentdeckung des heutigen Menschen, so etwas zu denken wäre Hybris oder Dummheit. Eine absolut neue Gotteserfahrung, die es nicht schon früher in irgendeiner Form gab, gibt es nicht! Gott «neu» entdecken? Wenn dieses «neu» also nicht als Anpreisung der gerade neuesten religiösen Trends zu verstehen ist, wie dann? Sinnvoll läßt sich von der Neuentdeckung Gottes eigentlich nur biographisch, lebensgeschichtlich reden. Und davon soll hier auch die Rede sein.

All die Präzisierungen bedenkend möchte ich das Grundproblem dieses Vortrags so umschreiben: *Was* sind Gotteserfahrungen, Gottesentdeckungen ihrer Struktur nach? Und: *Wann* und *wo* sind Gotteserfahrungen möglich? Anders gesagt: Welche Erfahrungen sind Gotteserfahrungen, was macht eine Gotteserfahrung zur *Gotteserfahrung?* Und: In welchen lebensgeschichtlichen Situationen sind Gotteserfahrungen möglich, unter Umständen neu möglich?

II. Die Schwierigkeit von Gotteserfahrungen in Gebet und Gottesdienst

In seinem Roman «Halbzeit» (1960) benennt der Schriftsteller Martin Walser eine Erfahrung ungezählter Menschen: «Mit Lissa in der Kirche. Konnte nicht beten ... Die feierliche Amtssprache in der Kirche klang fremd. Kunstgewerbe-Vokabular. Luft aus einem Föhn ... Mein Leben ist in der Gebetssprache nicht mehr unterzubringen. Ich kann mich nicht mehr so verrenken. Ich habe Gott mit diesen Formeln geerbt, aber jetzt verliere ich ihn durch diese Formeln. Man macht einen magischen Geheimrat aus ihm, dessen verschrobenen Sprachgebrauch man annimmt, weil Gott ja von gestern ist.»

Keine Frage: ungezählte Menschen werden sich auch heute noch bei der Frage nach ihren konkreten Gotteserfahrungen auf Bibellektüre, Sakramentenempfang, Erlebnis der Gemeinschaft von Glaubenden, Gottesdienst berufen: Glaubenserfahrungen, individuelle wie kollektive, durch die sie sich mit dem sich offenbarenden Gott konfrontiert sehen. Auf die Frage nach der Entdeckbarkeit Gottes werden sie auf die Schrift, die Liturgie oder die Lehre der Kirche hinweisen.

Aber Tatsache ist auch: Ungezählte Menschen haben «Gott» im Raum kirchlicher Verkündigung, in Bibel, Gottesdienst und Lehre der Kirche zwar «geerbt», ihn dort aber auch wieder verloren: ein «Gott von gestern». Ja, wie oft waren die Kirchen tatsächlich «Grüfte und Grabmäler Gottes» (F. Nietzsche) und nicht Orte der Erfahrung des *lebendigen* Gottes! Wie oft wurden die Lehrsätze der Kirche zu Leer-Formeln,

die Texte der Bibel zu unverständlichen Geschichten aus längst vergangenen Zeiten. Und daß das Leben für die meisten Menschen «in Gebetssprache nicht mehr unterzubringen» ist, wer könnte das bestreiten? Beten in der traditionellen Form ist vielen Menschen gerade deshalb verwehrt, weil es für sie verbunden ist mit Kindlichkeit, Regression, Irrationalismus, Ideologie, mit Passivität und Fatalität, mit Flucht aus der Wirklichkeit, Flucht vor der Tat, Stabilisierung der bestehenden Herrschaftsverhältnisse. Ja, das Gebet wurde nicht selten zu Recht kritisiert und denunziert, insofern es nun einmal als *Ersatzhandlung* diente für Aktion, Aufklärung und Veränderung der Gesellschaft. Statt unsere verfahrene Welt zu verbessern und selber zu handeln, wollte man lieber Gott erfahren und Gott walten lassen... Wahrhaftig, mehr als alles andere im religiösen Bereich kann das Gebet Opium des Volkes sein, Beruhigungs- und Rauschmittel in einem.

Ausweichen auf die Bibel ist da für viele keine Lösung. Warum nicht? Weil ihnen auch das *Gebet in der Bibel* merkwürdig *naiv* erscheint. Sie fragen: Können wir heute wirklich noch so beten wie die Frommen (oder auch weniger Frommen) der Bibel? Selbstverständlich, unkompliziert — mitten im Leben und aus dem Leben heraus? Einfach das Herz «ausschütten» in Schlichtheit und ungebrochenem Realismus und um Erhörung bitten, um Hife, Barmherzigkeit und Gnade flehen, um Heil für sich selbst, für die anderen und das Volk? Können wir heute noch so spontan bitten, auch danken, loben und preisen? Können wir noch einfach nach oben schauen zu Gott in der Höh', dem Preis und Ehr?

Manchen, die nach längerer Zeit wieder einmal in einem Gottesdienst sitzen, erscheint die liturgische Feier vor Gott, dem Allmächtigen, erscheint insbesondere die Formalisierung und Ritualisierung des Geschehens unerträglich: Wie etwas persönlich erfahren, wo alles vorgeschrieben, geregelt, einexerziert erscheint, ohne Spontaneität und Phantasie jedenfalls, oft ein pathetisch-künstliches oder aber ein veräußerlicht mechanisches Gehabe? «Kunstgewerbe-Vokabular», «Luft aus einem Föhn» oft genug.

Manche helfen sich dadurch, daß sie mitten in der Kirche einfach die Augen *schließen* und sich *nach innen* kehren. Warum auch nicht? Wissen wir doch:

► Gott ist *nicht* einfach da *vorne,* wo ein Pfarrer, Bischof oder Papst am Altar «zelebriert», «pontifiziert» und manchmal auch inszeniert.

► Gott ist auch *nicht* einfach da *oben,* wo sich der Himmelssaal als Gottes Wohnraum seit Kopernikus und Galilei aufgelöst hat, wo ihn auch ein barocker Kunsthimmel nicht wieder hinzuzaubern vermag, wie ihn auch keine selbstherrlich herrschende Kirchenhierarchie, die sich mit ihren Lehren, Dekreten und Kirchensteuern als «Mittlerin» zwischen Gott in der Höhe und die Menschn unten zu drängen versucht, verdecken kann.

Nein, es ist angesichts dieser Gottesverdunklung in unseren und oft auch durch unsere Kirchen (T. Moser spricht von «Gottesvergiftung» von Kind auf) oft die einzige Möglichkeit, die Augen zu schließen, um nach innen gewandt den allumfassenden, alldurchwaltenden Gott *in der Verborgenheit meines Inneren* zu finden, ihn in der Mitte meines Wesens zu erahnen, zu erspüren und zu erfahren.

III. Gotteserfahrungen im eigenen Inneren

Den Mund und die Augen «verschließen», griechisch *«myéin»:* Davon kommen die Worte *«Mysterium»* (Geheimnis) und *«Mystik»:* jene Religiosität, die bezüglich ihrer verborgenen Geheimnisse vor profanen Ohren den Mund verschließt, die die Augen von der Welt abwendet, um das Heil im eigenen Inneren zu suchen. In Schweigen, Weltabkehr und Inneneinkehr, um so die Einheit mit dem Absoluten, mit der einen letzten und ersten Wirklichkeit bekannt unter tausend Namen und doch unbekannt und unaussprechlich, zu finden.

Mystische Gotteserfahrung: Ist es verwunderlich, daß sie trotz aller Polemik gegen die «neue Innerlichkeit » ein Zauberwort unserer Gegenwart geworden ist? Gefragt, wo Gott zu entdecken sei, werden viele antworten wie der Brechtsche Galilei: «In uns oder nirgends.» Nachdem man sie so oft in den Kirchen des materialistischen Europa nicht findet, sucht man nach Gotteserfahrungen, wo immer man sie finden kann. Nicht nur Pop- und Filmstars, auch gekrönte Häupter und angesehene westliche Intellektuelle haben deshalb indische Gurus und Ashrams aufgesucht, um dort angesichts so viel äußerer Hektik und innerer Verödung Ruhe zu finden. Der deutsche Physiker und Philosoph

Carl Friedrich von Weizsäcker etwa berichtet von einer unbeschreibbaren mystischen Erfahrung am Grab des Hindu-Heiligen Sri Ramana Maharishi.

Ja, für viele Intellektuelle wird die *Erfahrungskrise der westlichen Religion und Gesellschaft* heute *mit der Mystik überwunden:* Sie scheint der Weg, die doktrinalen Erstarrungen der traditionellen Religion, die institutionelle Verfestigung des herkömmlichen Christentums zu überwinden und doch Religion nicht aufzugeben. Sie erscheint als Möglichkeit, die traditionelle westliche Religion mit ihrer anhaltenden konfessionellen ökumenischen Zerrissenheit hinter sich zu lassen und doch nicht ins spirituelle Vakuum zu versinken. Sie erscheint als Angebot, Gotteserfahrung mit Selbsterfahrung, Leiblichkeit mit Geistigkeit, Konzentration mit einem Höchstmaß an Toleranz und «kosmischer Weite» zu verbinden. Das sprunghafte Ansteigen von Selbsterfahrungskursen, Meditations- und Spiritualitätsübungen, von Yoga und Eutonie ist ein typisches und wichtiges religiös-kulturelles Signal.

Was immer im einzelnen von ihrer Methode, Psychotechnik und Systematik zu halten ist: viele Menschen haben die Faszination gerade der *östlichen Meditation* entdeckt. Hier glauben sie gefunden zu haben, was sie anderswo so sehr vermissen. Denn über alle die verschiedenen Stufen und Stationen führt solche Meditation sie nicht in eine «Über»- oder «Hinter»-Welt des Glaubens, sondern in die Welt des «Innen», der Tiefe. Methodisch und systematisch will sie den Menschen zur letzten Wirklichkeit — verstanden als «Fülle» (im Hinduismus) oder «Leere» (im Buddhismus) — führen. Vom äußerlich Sinnlichen also zum innerlich Geistigen durch geordnetes Fortschreiten in Einsamkeit, Schweigen, Abgeschiedenheit, auch durch die «dunkle Nacht der Seele»:

► zuerst die oft angespannte, mit physischen und psychischen Mitteln herbeigeführte willentliche *Konzentration;*

► *dann die gelöste, ergriffen-passive, selbstvergessene Kontemplation;*

► schließlich die verzückte und versunkene *Ekstase,* bei der sich der Mensch verliert im unermeßlichen Meer der Gottheit oder in der ewigen Ruhe des Nirvana.

Wie verhält sich das nun alles zueinander: das, was wir an Gotteserfahrungen aus der westlichen Tradition kennen, zu den Gotteserfahrungen der östlichen Tradition? Wir berühren eine Grundfrage heutigen Gottesverständnisses überhaupt. Sie hängt mit der grundlegenden religionsgeschichtlichen Unterscheidung zwischen mystischer und prophetischer Religion zusammen, die ich hier nur sehr kurz umreißen kann:

Indischen Ursprungs sind die *mystischen* Religionen. Von ihrer Grundhaltung her sind sie primär *nach innen* gerichtet, auf das Befreien von Begierden, auf das Erlöschen des Affekt- und Willenslebens, auf Entsagen, Entwerden, ja Verlöschen. Die *prophetischen* Religionen dagegen — Judentum, Christentum und Islam — sind semitischer Herkunft. Charakterisiert sind sie durch den Willen zum Leben, den Drang nach Behauptung, das Ergriffensein von Werten und Aufgaben, sowie das leidenschaftliche Streben nach Verwirklichung bestimmter Ideale und Ziele. Ja, prophetische Gotteserfahrung ist primär *nach außen* gerichtet. Sie steht in Konfrontation mit der Welt, will sich in ihr durchsetzen und selbst in äußerer Niederlage triumphieren. Insofern ist der prophetisch ausgerichtete Mensch ein Kämpfer, der sich aus dem Zweifel zur Gewißheit des Glaubens durchringt, aus der Unsicherheit zum Vertrauen, aus dem Sündenbewußtsein zum Erlangen des Heils aus Gnade. Nicht die ekstatische Glossolalie, sondern Glauben, Hoffen und Lieben sind bekanntlich nach Paulus die höchsten Charismen.

Gott neu entdecken? Angesichts dieses weiteren ökumenischen Horizonts, angesichts jener zwei selbständigen großen Entwicklungsströme unter den frühen Hochreligionen, die beide weit über das Ursprungsland hinaus Weltbedeutung erhalten haben, angesichts also der mystischen Tradition indischen Ursprungs und der prophetischen Tradition, die unter den Semiten im Nahen Osten entstand und die noch heute trotz aller Gegensätze Judentum, Christentum und Islam verbindet, stellt sich für uns die Frage: *Welchen Gott* gilt es zu entdecken, unter welchen Umständen *neu zu entdecken?* Den Gott der Mystiker, «in» dem wir leben und der in uns lebt, oder den Gott der Propheten, «vor» dem wir uns beugen? Hier liegt die entscheidende denkerische Herausforderung.

Wie ihr begegnen? Ist hier eine Grundalternative formuliert, die ein Entweder-Oder aufreißt? Dazu muß es nicht kommen. Schon im Zusammenhang mit Gebet und Gottesdienst habe ich angedeutet, daß mystische Elemente und Prakti-

ken längst auch Christen vertraut sind. Nein, es geht, wenn wir von Gotteserfahrungen sprechen, *nicht* um die *simple Alternative:* passiv — aktiv, nach innen — nach außen! Innerlichkeit und Engagement, Sensibilität und Solidarität, Kontemplation und Aktion oder, wie Dorothee Sölle herausgestellt hat, «Hinreise» (religiöse Erfahrung) und «Rückreise» (Transfer der Erfahrungsgehalte ins Alltagsleben) gehören zusammen. Und in der Tat ist es im Verlauf der Religionsgeschichte längst zu Vermischungen, Überschneidungen, Verflechtungen gekommen. Beide großen Religionsströme haben sich schon früh vielfach verzweigt und sind teilweise auch ineinandergeflossen: Im Christentum ansatzweise schon bei Paulus und Johannes, dann bei den Alexandrinern Clemens und Origenes und beim Nordafrikaner Augustin, schließlich bei vielen auch in Mittelalter und Neuzeit. Aber ich will dies alles weder historisch noch theologisch vertiefen: Jedenfalls sollten wir die *mystische* Gotteserfahrung nicht als bloße Vorform oder Abart der prophetischen disqualifizieren, sollten aber auch nicht umgekehrt die *prophetische* Gotteserfahrung auf die mystische als die «eigentliche» Religion zurückführen wollen.

Wenn wir aber so weder billig harmonisieren noch schroff dissoziieren wollen, wie ist dann eine gegenseitige Durchdringung, Bereicherung, Konvergenz möglich? Meine Frage ist also: Wie können wir, Kinder der prophetischen Tradition, gerade vor diesem mystischen Horizont Gott neu entdecken, neu von ihm und zu ihm reden? Um diese Frage zu beantworten, müssen wir genauer nach der Grundstruktur der Gotteserfahrung fragen.

IV. Die Grundstruktur der Gotteserfahrung

Es wäre ja schon merkwürdig, wenn ich als Theologe nur «über» Erfahrungen anderer redete und meine eigenen ausklammerte, und so will ich mich vor einem Eingeständnis nicht drücken: Für mich selber ist die *Musik* nicht selten eine wichtige Quelle religiöser Erfahrung, und man muß nicht nach Indien reisen, um Erfahrungen von großer spiritueller Dichte zu machen. Was sich — bei mir und sicher auch bei vielen anderen, ob bewußt oder unbewußt — beim Hören von Musik abspielt, ist es *von der Struktur her* nicht vergleichbar mit der Erfahrung, die der religiöse Mensch mit «seinem» Gott machen kann? Was ist konkret gemeint?

Man stelle sich vor, man nähme ganz und gar ohne Störung von außen zuhause allein oder mit anderen im Konzert ganz intensiv Musik auf — die Augen geschlossen. Plötzlich merkt man, wie sehr man vom Gegenüber des Klangkörpers losgekommen ist, nur noch Musik hört, und sonst nichts. Es ist die Musik, die einen jetzt ganz umfängt, durchdringt und plötzlich von innen her klingt. Was ist passiert? Man spürt, daß man gänzlich, mit Augen und Ohren, Leib und Geist nach innen gewendet, und alles Äußere, alle Entgegensetzung, alle Subjekt-Objekt-Spaltung überwunden ist. Die Musik ist nicht mehr ein Gegenüber, sondern ist das Umfangende, Durchdringende und von innen her Beglückende, uns ganz Erfüllende. Man könnte beinahe sagen: «In ihr leben wir, bewegen wir uns, und sind wir.»

Dies ist bekanntlich ein Wort der Schrift (Apg 17,28), und es hier einzuführen, ist gewagt. Es stammt aus jener (zweifellos vom Hellenisten Lukas geformten) Rede des Apostels Paulus auf dem Areopag zu Athen, wo Paulus vom Suchen, Ertasten und Finden Gottes spricht, der keinem von uns fern ist, in dem wir leben, uns bewegen und sind. Aber jenes Schriftwort fußt auf einem alten griechischen Dichterwort, und ganz fein und dünn scheint mir da die Grenze zwischen der Musik, der spirituellsten aller Künste, und der Religion, die schon immer besonders mit der Musik zu tun hatte. Woran liegt das?

Es liegt daran, daß es in solchen Momenten gelingen mag, sich zu öffnen, bis zutiefst zu öffnen in jenem vernünftig-übervernünftigen Vertrauen, von dem schon am Anfang die Rede war: um in dem unendlich schönen Klang den Klang des einen Unendlichen zu hören. Anders gesagt: öffne ich mich, öffne ich mich ganz in vertrauendem Glauben, so kann ich gerade in diesem wortlosen Geschehen der Musik vom unaussprechlichen Geheimnis angerührt werden, kann ich in diesem überwältigend schönen, erfreuenden, beglückenden Erleben die Anwesenheit einer tiefsten Tiefe, für die das Wort Gott steht, selbst erspüren, erfühlen und erfahren.

Das hat mit Schwärmerei nichts zu tun, und es geht dabei nicht um Entrückung oder Verzückung. Als aufgeklärter Mensch des 20. Jahrhunderts verliert man jetzt nicht plötzlich alle Vernunft; nichts wird zurückgenommen von

dem, was ich am Anfang kritisch gesagt habe: Selbst auf diese ganz und gar innerliche Weise, die an das innere Licht der Mystiker auf dem Seelengrund erinnert, kann man Gott nicht entdecken wie mit Röntgenstrahlen, kann man ihn nicht als neutraler Beobachter empririsch konstatieren, gar manipulieren. Hier ist nichts «evident»; hier geht nichts ohne die Beziehung eines vernünftigen Vertrauens:

► Verschließe ich mich, erschließt er sich nicht;

► höre ich nicht, so redet er nicht;

► *glaube ich nicht, so offenbart er sich nicht.* Das ist die Grundstruktur *jeder* Gotteserfahrung als *Gottes*-Erfahrung.

Heißt das, der Glaube des Menschen schaffe seine Offenbarung, das Hören Gottes Reden, das vertrauende Sich-Öffnen Gottes Sicht-Erschließen? Nein! Denn mehr noch als Gott im Menschen ist, ist der Mensch in Gott. Gott ist *vor* den Menschen — nicht nur zeitlich, sondern in jeder Hinsicht. Nicht greifbar auch bei erfahrener Anwesenheit, anwesend auch bei erfahrener Abwesenheit. Nein, zuerst gilt: *Ohne* sein Sich-Erschließen, sein Reden, *sein Offenbaren* kein Mich-öffnen, kein Hören, *kein Glaube.*

Und überdies: selbst in diesem Mich-Öffnen, Hören, Glauben, *«sieht» der Mensch Ihn nicht.* Wer ihn sieht, heißt es in der Schrift, muß sterben. Und wir können es auch umkehren und sagen: Nur wer stirbt, kann ihn sehen! Da haben manche spekulative Einheitsmystiker ebenso übertrieben wie gefühlsbetonte Liebesmystiker und haben aus dem Enthusiasmus der Ekstase heraus beinahe restpektlos sich anbiedernd, ja manchmal gar erotisch-schwülstig geredet von jener seligen Einheit und Wonne mit dem Ur-Einen oder dem Seelenbräutigam. Gott allein ist Gott. Und selbst in einer ganz innerlich-persönlichen Gotteserfahrung sollten Menschen jede respektlose oder gedankenlose Identifikation unserer Erfahrung mit der Wirklichkeit Gottes vermeiden. Sagt uns doch schon Paulus, der sich auf höchste mystische Erfahrungen berufen konnte, daß wir Menschen auf dieser Erde immer nur wie im Spiegel sehen: bruchstückhaft, rätselhaft, jedenfalls nie von Angesicht zu Angesicht.

Anders gesagt: Auch in einer ganz persönlichen Gotteserfahrung erfährt der Mensch nicht Gottes Wirklichkeit selbst in ihrer Unmittelbarkeit und Ganzheitlichkeit. Was Menschen erfahren, ist *Gottes Gegenwart, Nähe, Ausstrahlung:* die Bibel gebraucht dafür das hebräische Wort *«kabod»,* das griechische *«dóxa»,* was wir mit Gottes «Herrlichkeit» übersetzen. Selbst Mose, der schon bei seiner Berufung nur den brennenden und nicht verbrennenden Feuerbusch gesehen hatte und der auf dem langen Weg durch die Wüste Gott endlich einmal von Angesicht zu Angesicht sehen wollte, konnte Gott nicht schauen! Als Gott in seiner ganzen Herrlichkeit an dem in schmaler Felskluft stehenden Mose vorbeizog, mußte er schützend seine Hand über ihn halten, damit Mose ihn nicht schaue. Erst als Gott vorübergegangen war, durfte Mose ihm nachschauen; nur vom Rücken her sah er Gott und gerade nicht von Angesicht zu Angesicht.

Daraus folgt: nur Gottes «Herrlichkeit» können Menschen — im nachhinein — erfahren: Gottes Erscheingsform, Glanz, Abglanz, Ausstrahlung, die nun freilich auch in der Form der Dunkelheit, der Gebrochenheit, der Abwesenheit erfahrbar ist. Wie Menschen ja auch nur die Wirkung und Ausstrahlung der *Sonne* an uns und *in uns* erfahren, die uns — wiewohl sie uns ganz durchdringt, erhellt und erwärmt — doch immer *transzendent* bleibt, freilich auch hinter Wolken scheinen kann. Nein, Gottes Transzendenz wird bei aller Immanenz keinen Augenblick aufgehoben. Ganz in unserem Diesseits, bleibt er uns doch ganz und gar jenseitig. Und selbst wer ganz von ihm ergriffen ist, ergreift ihn nicht. Ungreifbar, unbegreifbar bleibt er uns. Und höchste religiöse Ergriffenheit nützte uns nichts, wenn nicht *Seine Macht und Kraft* uns zutiefst ergriffen hätte.

V. Die zweite Naivität

Die von Gott ausstrahlende *«Kraft»* oder *«Macht»:* dafür kennt die Bibel von alters her ein anderes großes Wort: interessanterweise im Hebräischen ein Femininum (die *«ruah»),* im neutestamentlichen Griechisch aber ein Neutrum (das *«pneũma»)* und nur im Lateinischen, seinen Derivativen oder auch im Deutschen ein Maskulinum: der *«spiritus»,* der *«Geist».* Greifbar und doch nicht greifbar, unsichtbar und doch mächtig, wirklich wie die energiegeladene Luft, der Wind, der Sturm, lebenswichtig wie die Luft, die man atmet: So haben sich die Menschen von alter Zeit her den «Geist» und Gottes unsichtbares Wirken vorgestellt. Die von Gott ausgehende

Kraft oder Macht: Gott also uns nahe im Geist, gegenwärtig im Geist, durch den Geist, ja, als Geist. Wenn wir Gott ganz innerlich erfahren, wenn wir Gott als die Transzendenz ganz immanent erspüren, dann erfahren wir Gottes Macht und Kraft, Gottes Geist, Gott im Geist: Gott als jenen Geist, der uns näher ist als wir uns selbst und der doch von unsrem Geist, unserem erfahrungsgemäß so unheiligen Geist, verschieden ist als des Heiligen Gottes Geist, der Heilige Geist.

Daran nun liegt mir vor allem: deutlich zu machen, daß im Licht der mystischen Erfahrung das scheinbar so naiv-anthropomorphe biblische Reden von Gott eine neue Weite und Tiefe erhält. Hier ist eine gegenseitige Bereicherung, Durchdringung, Konvergenz möglich und dringlich. Konkret: Wer im Akt mystischen Betens Gott erfahren hat, wird von Gott im Akt prophetischen Gebets in ganz anderer Tiefe und Weite sprechen. Eine *zweite, an der heutigen Wirklichkeit geprüfte Naivität* wird jetzt möglich, von der ersten, kindlich selbstverständlichen sehr verschieden. Beispiel?

(1) Nachdem ich gelernt habe, daß Er *nicht Person* ist wie wir, sondern mehr als menschliche Person, das Unendliche im Endlichen; daß Er, der Unendliche und Unfaßbare, das Meer ist, das (trotz Nietzsches «tollen Menschen») nicht ausgetrunken werden kann, der Horizont, der nicht weggewischt, die Sonne, von der Erde und Mensch nicht losgekettet werden können, das allumgreifend-alles-durchwaltende Gegenüber also, das wir gerade so aber sinnvoll mit menschlichen Worten *anreden* können: da kann ich auch wieder *«Du»* zu ihm sagen, kann also wieder beten, lobend und auch klagend, bittend und auch aufbegehrend.

(2) Und nachdem ich auch gelernt habe, daß dieser Gott *weder männlich noch weiblich* ist, sondern Männlichkeit und Weiblichkeit, ja, Menschlichkeit überhaupt transzendiert, daß er so das unsagbare Geheimnis unserer Wirklichkeit ist, für das alle unsere menschlichen Begriffe, auch das Wort «Vater», nur Analogien, Symbole, Chiffren sind: da kann ich, da wir Menschen nun einmal keinen höheren Namen haben als Menschennamen und uns Vater als Anrede mehr sagt als «das Absolute» oder «das Sein selbst», auch wieder ganz einfach und zugleich nachpatriarchalisch (ohne das Muttersein Gottes auszuschließen) beten, wie uns seit 2000 Jahren Jesus zu beten lehrt: *«Vater unser»*.

(3) Und nachdem ich schließlich schon längst gelernt habe, daß Gott *nicht droben oder drüben,* sondern hier und heute die ganze Welt und auch jeden Menschen umfaßt und durchwaltet: da kann ich, nachdem ich die Augen so lang geschlossen hatte, nach innen geschaut und Gott in der Tiefe meines Daseins gefunden habe, die Augen wieder öffnen und nach oben schauen und in Einsamkeit oder Gemeinsamkeit beten «Vater unser *im Himmel*».

Wer so nach innen geschaut und Gott, seine Gegenwart, seine Nähe und Ausstrahlung, seinen Geist wieder neu in der Tiefe unseres Seins gefunden hat, der kann sich auch wieder nach außen wenden.

VI. Gotteserfahrungen im Alltag der Welt

Man schaut die Welt jetzt anders an, weil uns die Welt selbst anders anschaut. Und vielleicht kann man jetzt nicht nur in uns selbst, sondern auch in der Welt jene Tiefendimension entdecken, die dem veräußerlichten, sich selbst entfremdeten Menschen fremd, verschüttet ist. Jedenfalls kann ich ganz bestimmte alltägliche Erfahrungen machen, die mich einladen, diesen Alltag in eine andere Dimension hinein zu überschreiten und dort auf einen tiefen Zusammenhang und einen letzten Sinngrund zu stoßen. Niemand ist dabei von einer Evidenz gefordert, von einer Transparenz gezwungen; sprachlich können wir auch kaum ausreichend anderen davon Mitteilung machen. Und doch gibt es genügend positive und negative, welthafte und interpersonale Erfahrungen, die einen innehalten und tiefer sehen lassen.

Viel ist darüber seit jeher von Theologen und Heiligen geschrieben worden, und noch mehr, seit der *Säkularisierungsprozeß* der Neuzeit die früher so geheimnisvolle mittelalterlich-romantische Welt, in der alle zeitlichen Dinge Symbol für Ewiges waren, weltlich werden ließ. Aber gerade in dieser weltlichen, säkularen, rationalen Welt besteht genug Anlaß, im Alltag mehr als den Alltag zu sehen: Kann nicht gerade die Geheimnislosigkeit dieser modernen Welt, können nicht die großen Fragen wie die kleinen Rätsel des Menschenlebens, alle die Grunderfahrungen der menschlichen Existenz wie der menschlichen Geschichte Anlaß sein zum Transzendieren der Eindimensionalität des modernen Lebens: hin auf eine andere Dimension, hin auf ei-

ne ganz andere Wirklichkeit, hin auf Gott? Der moderne Mensch wird seinen «Gotteskomplex» (H.E. Richter) nicht loswerden, wenn er sich nicht neu auf die *Gotteswirklichkeit* einläßt. Ich darf Ihnen die neuralgischen Punkte ein wenig verdeutlichen:

Da ist die Geheimnislosikeit des modernen Lebens, auf die *Dietrich Bonhoeffer* schon früh hingewiesen hat: auf die Tatsache, daß Menschen mit ihrem technischen Verfügungswissen und ihren Herrschaftsansprüchen, das die Welt nur so weit ernstnimmt, als sie verrechnet und ausgenutzt werden kann, das Geheimnis zerstören. Schon früh hat dieser große protestantische Theologe gewarnt, daß geheimnisloses Leben heiße, die entscheidenden Vorgänge des Lebens gar nicht zu sehen oder sogar abzuleugnen. Wir sollten doch sehen, daß die Wurzeln des Baumes im Dunkel des Erdreiches liegen; daß alles, was im Licht lebt, aus dem Dunkel und der Verborgenheit des Mutterschoßes kommt; daß auch alle unsere Gedanken, daß unser ganzes geistiges Leben so aus dem verborgenen geheimnisvollen Grund kommt wie unsere Liebe, wie alles Leben.

Da sind die großen Menschheitsfragen: Nachdrücklich hat *Paul Tillich* darauf hingewiesen, daß der moderne Mensch nur dann wieder eine Antwort auf die Frage nach dem Sinn des Lebens finden wird, wenn er die «verlorene Dimension der Tiefe» wiedergewinnt: In der Tiefe finden Menschen Antwort auf die Fragen, woher sie kommen, wohin sie gehen, was sie tun und was sie aus sich machen sollen in der kurzen Spanne zwischen Geburt und Tod.

Da sind die kleinen Zeichen und Gesten des Menschenlebens, die der Religionssoziologe *Peter Berger* als Chiffren der Transzendenz in unserem Alltag gedeutet hat: Gesten des Schutzes und Trostes, wenn eine Mutter ihr verängstigtes Kind beruhigt, aber auch unser merkwürdiger Hang zur Widerherstellung von Ordnung, unser Drang zum Spiel, unser Humor, unser Hoffen —, all das gehört zum Wesensausdruck des Menschen und verweist doch auf mehr als den Menschen: auf etwas den Menschen Über-steigendes, ihn Transzendierendes: Gleichnisse einer möglichen Erlösung.

Da sind die Grunderfahrungen der menschlichen Existenz, die der jüngst verstorbene *Karl Rahner* des öfteren exemplarisch umschrieben hat. Gerade die oft verdrängten, verleugneten, zugedeckten Erfahrungen des konkreten Lebens können zur Gotteserfahrung führen, ist der Mensch wach, offen, sensibel genug. Ja, wie viel ruft in einem Menschenleben nach Deutung: konkrete Erfahrung von Not und Einsamkeit, die nach einer Lösung schreien läßt, Erfahrung der Stille, in der man reden hört und verstehen lernt. Erfahrungen der unbedingten Verantwortung, die so oft Leiden bringt, der bedingungslosen Liebe, die Mauern überspringt. Erfahrungen schließlich der unverzeihlichen Schuld, der letzten Angst und der Sehnsucht nach definitivem Sinn und Frieden.

Und da sind schließlich Grunderfahrungen in der menschlichen Geschichte, in Gesellschaft und Politik, auf die besonders die Vertreter der *politischen Theologie oder Befreiungstheologie* leidenschaftlich-kämpferisch hinweisen: auf die Erfahrbarkeit Gottes in der Unterdrückungs- und Befreiungsgeschichte von Menschen — und gerade der Armen dieser Welt — die nach einer neuen Form der Nachfolge Jesu verlangt, die zugleich mystisch und politisch ist. Zu Recht hat diese Theologie uns die Augen dafür geöffnet, daß Gott überall dort erfahrbar ist, wo Entfremdung überwunden, Ungerechtigkeiten beseitigt, Frieden hergestellt und Liebe gelebt werden. Kurz, sie fordern dazu auf, Gott im Geist von Matthäus 25 in der Erniedrigung zu finden, in den Geringsten unserer Brüder und Schwestern, in den Erniedrigten und Beleidigten — alles in Hoffnung auf die kommende volle Gerechtigkeit, in der die Mörder nicht mehr über die Opfer triumphieren werden.

So gibt es in jedes Menschen Lebens- und Leidensgeschichte merkwürdige Fakten, Zeichen, Ereignisse, Situationen, «Zufälle», die Anlaß zum Nachdenken, zur religiösen Besinnung sein können. Unsere Erfahrungen sind zu kostbar, als daß sie einfach weggeworfen statt bewahrt und bedacht werden dürften. Und vielleicht hilft es Ihnen, wenn ich Ihnen gleichsam in der Art von Fußnoten andeute, welche Erfahrungen für mich besonders wichtig waren, einzuhalten, nachzudenken und darüber hinaus zu denken. Es ist eine doppelte Erfahrung:

Zum einen *die Erfahrung des Gestopptwerdens:* Im Großen und im Kleinen kann es geschehen, und es kann hart, bitter und auf längere Zeit schlafraubend werden. In einem Unternehmen, das mir, aber auch anderen, hochwichtig scheint, geht es plötzlich nicht mehr, und meine, unsere

Gegner frohlocken: «Man hat ihn gestoppt!» Man — wer immer das ist — hindert mich, hindert uns am Weitermachen, und das verändert meine Situation völlig. Ich weiß nur eines: So wie vorher wird es nie mehr sein, und was daraus wird, weiß ich noch nicht. Ich sollte mich damit abfinden und kann es, darf es nicht: die Sache sollte doch weitergehen. Kurz, ich bin blockiert, ohne Ausweg.

Was also tun: definitiv resignieren, aufgeben oder mich auflehnen . . .? Es als ein erneutes Zeichen für die Absurdität des Leben betrachten? Wie immer: Dieses Gestopptwerden ist eine sehr fühlbare Aufforderung, nicht nur anzuhalten, sondern auch einzuhalten, in mich zu gehen. Ob dies nun eine Blockierung im Berufsleben oder eine unerwartete Krankheit oder das Auseinanderbrechen einer menschlichen Beziehung ist: All dies kann Anlaß sein, sich auf die Tiefendimension seines Lebens zu besinnen, sich neu zu öffnen in vertrauendem Glauben. Tröstlich wird dann die Erfahrung sein, daß es selbst in diesem erzwungenen Anhalten einen Halt gibt, der in der Grundwirklichkeit unseres Lebens ruht, in der Wirklichkeit Gottes selbst, der uns — die Psalmen sind voll davon — auch in aussichtlosen Situationen neu Aussicht zu schaffen vermag. Aus diesem Vertrauen heraus werden wir fähig sein, unser Leben neu zu sehen, neu Standpunkt zu beziehen, unseren Kurs zu korrigieren und eine Aufgabe neu zu ergreifen. Wahrhaftig: «Der Herr macht die Blinden sehend. Der Herr richtet auf, die niedergeschlagen sind» (Ps 146).

Zum anderen *die Erfahrung des Getragenwerdens:* Zur Zeit geht es mir leicht von der Hand, nicht nur mit der Arbeit, alles fast wie von selbst. Ob es am Wetter liegt oder am Horoskop oder am Biorhythmus? Jedenfalls komme ich voran, leiste etwas, bin guter Stimmung. Natürlich wird es nicht immer so weitergehen, wird es sich wieder ändern. Aber was kümmert das mich hier und heute: erfüllter Augenblick! Warum also Zeit verschwenden mit andern Gedanken, Gefühlen, Gestimmtheiten . . . Qui vivra verra.

Und doch stimmt hier etwas nicht! Nicht daß hier jemand guter Stimmung wäre, die durch Moralin verdorben werden sollte. Nicht daß hier jemand Erfolg spürte, der nachträglich schlecht gemacht werden soll. Sondern, daß sich dieses Erfolgsdenken, diese unbekümmerte Gestimmtheit nicht selten mit Gleichgültigkeit, Selbstüberschätzung und Oberflächlichkeit paart. Der Blick für die Tiefendimension unseres Lebens fehlt. Das Wissen darum, daß Denken mit Danken zu tun hat. Denn wer auch nur einen Moment nachdenkt, ahnt,

- daß das Gelingen, daß Erfolg und Glück nicht nur an unserer Arbeit liegt;
- daß wir zwar viel geleistet, aber noch mehr empfangen haben;
- daß uns das Glück zufiel, vielleicht nicht unverhofft, aber doch, sind wir ehrlich, unverdient: «Was hast du, das du nicht empfangen?» so Paulus im 1. Korintherbrief (4,7).

Es besteht also Grund zur Dankbarkeit, nicht nur den Menschen, sondern einer anderen Instanz gegenüber, die unser Leben trotz allen Widersinns sinnvoll sein läßt. Grund zu erneutem, erneuertem Vertrauen auf die Fügung und Führung in unserem Lebenswerk, die Verdanktheit unserer Existenz. Grund zur Freude, daß wir bei allem Getriebenwerden doch geleitet und getragen sind. Wahrhaftig:

«Ich gehe oder liege, so bist du um mich
und siehst alle meine Wege.
Denn siehe, es ist kein Wort auf meiner Zunge,
das du, Herr, nicht schon wüßtest.
Von allen Seiten umgibst du mich
und hältst deine Hand über mir.» (Ps 139)

Erfahrungen des Gestopptwerdens, des Getragenwerdens, und so könnte ich, und so könnten wir weiterfahren: Erfahrungen plötzlichen Sichfremdfühlens im nächsten Freundeskreis, in der Familie, am Arbeitsplatz, im eigenen Haus, in diesem Leben überhaupt. Und doch auch immer wieder das Umgekehrte: das Heimischwerden, sich irgendwo wieder neu heimisch fühlen, das Zuhausesein. Kurz vor seinem Tod hat der Schriftsteller Heinrich Böll auf die Frage, warum er persönlich an Gott glaube, geantwortet, dies hänge mit der Tatsache zusammen, «daß wir alle eigentlich wissen — auch wenn wir es nicht zugeben — daß wir auf der Erde nicht zu Hause sind, *nicht ganz zu Hause sind.* Daß wir also noch woanders hingehören und woanders herkommen. Ich kann mir keinen Menschen vorstellen, der sich nicht — jedenfalls zeitweise, stundenweise, tageweise oder auch nur augenblicksweise — klar darüber wird, daß er nicht ganz auf diese Erde gehört». Es sei das Gefühl der durchgehenden Fremdheit, das in dem Menschen die Erinnerung daran wachhalte, daß diese Wirklichkeit nicht seine Heimat ist: «Es handelt sich hier keineswegs um ein bloßes Gefühl, sondern viel-

leicht um eine uralte Erinnerung an etwas, das außerhalb unserer selbst existiert.» In der Tat: kein bloßes Gefühl, auch keine bloße Kindheitserinnerung, vielmehr «eine uralte Erinnerung an etwas, das außerhalb unserer selbst existiert» (vgl. K.-J. Kuschel, Weil wir uns auf dieser Erde nicht ganz zu Hause fühlen. Zwölf Schriftsteller über Religion und Literatur, München 1985).

VIII. Gott aus der Erinnerung

Wer wollte es leugnen, selbst wenn man es weithin vergessen und verdrängt hat: Wir alle, wie immer wir dazu stehen, leben von dieser großen Erinnerung, die uns in unserem christlichen Kontext nun einmal durch die christliche Botschaft zugekommen ist, und die wir noch dann atmen, wenn wir nicht mehr an sie denken. Ich selber gesteh es gern, daß ich aus dieser Erinnerung heraus geschrieben habe, und ich sie, selbst wenn ich sie nicht auf den Lippen hatte, doch ständig im Hinterkopf trug. Eine Erinnerung, die auf Zukunft verpflichtet!

Ja, wie abstrakt zeitlos und vage bleibt doch das Gottesverständnis selbst der Philosophen — ganz abgesehen davon, daß die Philosophen heute ihr großes klassisches Erbe (die Fragen nach Gott, Welt, Mensch und Sinn) weithin ihrer eigenen Historie, der Soziologie, Psychologie oder eben Theologie abgetreten haben und deshalb den Menschen von heute freilich auch viel weniger zu sagen haben als ihre großen Vorgänger.

Nein, anders als Pascal spreche ich nicht gegen den «Gott der Philosophen und Gelehrten», wenn ich für den «Gott Abrahams, Isaaks und Jakobs» spreche. Wie mehrdeutig bleibt jedoch in mancher Hinsicht auch noch dieses Gottesverständnis des Alten Testaments, weswegen Pascal ja auch noch als entscheidendes «der Gott Jesu Christi» hinzufügt! Erst im Neuen Testament, in Jesu Verkündigung Gottes als des Vaters der verlorenen Söhne und Töchter wird das biblische Gottesverständnis ganz und gar eindeutig: weil es sich in diese menschlichen Person geradezu verkörpert, personalisiert.

Es geht also bei dieser Gestalt des Jesus von Nazaret letztlich um eine *wirklich andere Dimension:* die göttliche Dimension. Es geht um Transzendenz — aber nicht mehr wie in der alten Physik und Metaphysik primär räumlich vorgestellt: Gott *über* oder *außerhalb* der Welt. Oder dann im Umschlag idealistisch oder existentialistisch verinnerlicht: Gott *in* uns. Sondern von Jesus her primär zeitlich verstanden: «Gott *vor* uns (Jürgen Moltmann). Gott nicht einfach der zeitlose Ewige hinter dem einen gleichförmigen Fluß des Werdens und Vergehens von Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft, wie er insbesondere aus der griechischen Philosophie bekannt ist, sondern *Gott als der Zukünftige, Kommende, Hoffnungstiftende,* wie er von uns aus den Zukunftsverheißungen Israels und Jesu selbst erkannt werden kann. Seine Gottheit verstanden als die Macht der Zukunft, die unsere Gegenwart in einem neuen Licht erscheinen läßt. Gott ist die Zukunft, das bedeutet: Wo immer der einzelne Mensch hinkommt, im Leben und Sterben, Er ist da. Wo immer die ganze Menschheit sich hinentwickelt, in Anfang und Niedergang, Er ist da. Gott als die erste und letzte Wirklichkeit.

Zum Schluß: Was also heißt es, Gott als diese allesbestimmende, allesdurchdringende Wirklichkeit, in der allgemein zugänglichen Erfahrung des konkreten Lebens neu zu «entdecken»? Wir sahen: «Entdecken» heißt nicht, Ihn, den Unbegreiflich-Unerforschlichen aus einer angeblich evidenten Erfahrung zwingend abzuleiten, ihn *«aufzudecken»,* so daß mir eine eigene Entscheidung erspart bliebe. Gott steht dem «neutralen Beobachter» nicht «zur Verfügung». Merke: Nur wer vertrauensvoll anklopft, dem wird aufgetan: «Kehret um zu mir, dann kehre ich um zu euch» (Zach 1,3).

Gott «entdecken» heißt, diese unsere zweifellos immer problematische, immer vieldeutige alltägliche innere und äußere Erfahrung klärend auszuleuchten, gedanklich aufzuschlüsseln, sprachlich auszulegen, um so in freier und doch glaubwürdiger Entscheidung zu einem vernünftigen Vertrauen zu gelangen auf dieses unbegreiflich-unerforschlich-unsagbare Geheimnis unserer Wirklichkeit, das alles umfängt und alles durchwaltet, das in Israel seine Stimme vernehmen ließ und in Jesus Christus eine Gestalt gewann, ein konkretes Gesicht. Dies ist ein Gott, der nicht «zur Verfügung», wohl aber «in Erwartung (Bereitschaft)» steht. Merke zugleich: Dem sich Öffnenden steht der Verborgene von vornherein offen. Denn es gilt — in dialektischer Verschränkung von vertrauendem Glauben und zuvorkommender Gnade — das andere Prophetenwort: «Kehre uns, Herr, dir zu, dann können wir uns zu dir kehren» (Klgl 5,21).

Zur Vertiefung siehe folgende Schriften des Verfassers:

Christ sein (1974); Existiert Gott? (1978); Christentum und Weltreligionen (1984); Christentum und Chinesische Religion (1988).

HANS KÜNG

1928 in Sursee/Schweiz geboren. Seit 1960 Professor für Fundamentaltheologie an der Kath.-Theol. Fakultät der Universität Tübingen; seit 1963 Professor der Dogmatischen und Ökumenischen Theologie und Direktor des Instituts für Ökumenische Forschung; seit 1980 fakultätsunabhängig Professor für Ökumenische Theologie und Direktor des Instituts für Ökumenische Forschung an der Universität Tübingen. — Die wichtigsten Publikationen: «Rechtfertigung» (1957), «Konzil und Wiedervereinigung» (1960), «Strukturen der Kirche» (1962), «Die Kirche» (1967), «Menschwerdung Gottes» (1970), «Unfehlbar?» (1970), «Christ sein» (1974), «Existiert Gott?» (1978), «Ewiges Leben» (1982), «Christentum und Weltreligionen» (zus. mit J. van Ess, H. v. Stietencron, H. Bechert) (1984), «Dichtung und Religion» (zus. m. W. Jens) (1985), «Theologie im Aufbruch» (1987), «Christentum und Chinesische Religion» (zus. m. J. Ching) (1988). Anschrift: Prof. Dr. Hans Küng. Waldhäuserstraße 23, D-7400 Tübingen.

Gustavo Gutiérrez

Wie kann man von Ayacucho[1] aus von Gott reden?

Der Gott der Bibel ist der Gott, der zu seinem Volk kommt. «Ich bin herabgestiegen, um sie aus der Gewalt der Ägypter zu befreien!» (Ex 3,8; vgl. 18,20), «ich will zu dir kommen» (Ex 20,24) sagt Jahwe. «Er kam in sein Eigentum (. . .) und hat unter uns gewohnt» bestätigt Johannes (1,11.14) Die Apokalypse beginnt (1,4.8) und endet (20,22) mit der Verheißung des Kommens des Herrn. Gott ist dort, wo sein Lebensplan Geschichte wird, deshalb ist die Frage nach ihm verknüpft mit den tiefen Alltagserfahrungen von Leid und Freude, von Tod und von Leben.

Zwei indianische Schriftsteller und ein südafrikanischer Bischof werden uns helfen, der Gottesfrage, so wie sie sich in der sogenannten Dritten Welt stellt, Fleisch und Blut — verletztes Fleisch — zu geben. Dies soll uns bewußt machen, welch grundlegende Bedeutung das Thema des Lebens in der Bibel besitzt, und uns die Wege finden helfen, von dem Gott zu sprechen, der kommt, von dem Herrn, der auferstanden ist.

Mein Gott, wo bist du?

Felipe Guamán Poma de Ayala, geboren um die Mitte des 16. Jahrhunderts, erzählt in einem ausführlichen Bericht an die Adresse Philipps III., des Königs von Spanien — geschrieben in einem holperigen, von Ketschua-Syntax durchsetzten Spanisch — er sei aus Betroffenheit über die Situation seiner indianischen Brüder aufgebrochen, das Gebiet des alten Tawantinsuyu «auf der Suche nach den Armen Jesu Christi» zu durchstreifen[2]. «Jahrelang bin ich in der ganzen Welt umhergezogen, um seine Gerechtigkeit und Hilfe für die Armen zu sehen und zu schaffen.» Eine Lage, in der «man die Armen Jesu Christi schindet und ausnutzt», läßt ihn dann ausrufen: «. . . und, mein Gott, wo bist du also? Hörst du mich nicht um Hilfe für deine Armen rufen?»[3] Bei Guamán Poma rührt der Protest von seiner Zugehörigkeit zu diesem mißhandelten Volk, aber auch von seinem neuen Glauben, den dieses Volk anzunehmen begonnen hat.

Ein anderer Zeuge, José María Arguedas (1911-1969), läßt uns Jahrhunderte später erkennen, daß dieses Leiden immer schwerer geworden ist und das ganze Leben der Indios durchdringt. In der Kathedrale von El Cuzco wird ein Bild Christi verehrt, dessen Antlitz den tiefen Schmerz widerzuspiegeln scheint, der heute in den Gesichtern der Indios zu lesen ist und der darum — so klagt Arguedas — wehtut: «Das Gesicht des Gekreuzigten war fast schwarz, verstört, wie das des Pongo (indianischer Diener; A.d.Ü.). (. . .) Schwarz, leidend, zeigte der Herr ein Schweigen, das besänftigte, das wehtat; in der riesigen Kathedrale, zwischen den Flammen der Kerzen und der ganz gedämpften Helle des Tageslichts, rief das Gesicht Christi Schmerz hervor, dehnte ihn auf die Wände, die Bogen und Säulen aus. Ich hoffte, daß sie Tränen hervorbrächten» (Rios profundos)[4].

Ähnlich äußert sich der große Zeuge des Evangeliums in unseren Tagen Desmond Tutu. «Die Theologie der Befreiung», sagt der Bischof aus dem Abgrund von Schmerz und Verlassenheit, in dem sein Volk sich befindet, «geht mehr als je-

de andere Art von Theologie aus der Feuerprobe menschlicher Angst und Leiderfahrung hervor. Sie entsteht, weil das Volk schreit: Herr, wie lange noch? O Gott, warum nur? (...) Jede Befreiungstheologie hat ihren Ursprung in dem Bemühen, dem menschlichen Leiden Sinn zu geben, wenn diejenigen, die leiden, Opfer organisierter Unterdrückung und Ausbeutung sind, wenn sie verstümmelt und unter der Würde behandelt werden, die ihnen zukommt: als menschliche Personen, die nach dem Bild des ewigen Gottes geschaffen, durch den einen Erlöser Jesus Christus errettet und durch den Heiligen Geist geheiligt worden sind. Dies ist der Ursprung jeglicher Befreiungstheologie und damit jeder schwarzen Theologie, die Theologie der Befreiung in Afrika ist.»[5]

Das ungerechte Leiden der Armen wirft die Frage auf: Wo ist der Gott der Liebe? Hier liegt in unseren Ländern die Quelle der Frage nach Gott. Einer bestimmten modernen Geisteshaltung mag diese Problemstellung vielleicht vorkritisch erscheinen. Hier ist nicht der rechte Ort, diesen Punkt zu diskutieren, ebensowenig, wie uns die Frage nach dem axiomatischen Charakter zu stellen, mit dem diese aus der Aufklärung stammende Perspektive oft vorgetragen wird. Ich möchte lediglich folgendes sagen: Wenn die Theologie eine Einsicht des Glaubens im Dienst der Verkündigung des Evangeliums ist, können wir nicht der Frage ausweichen, wie die große Mehrheit unseres Volkes heute ihre Beziehung zum Gott ihres Glaubens lebt. Diese Glaubenspraxis ist für uns der Ausgangspunkt, um eine angemessene Sprache für unsere Rede über Gott zu finden.

Die Gleichgültigkeit derer, die sich Christen nennen, gegenüber den Lebensbedingungen der Armen, die Versuche, sie mit religiösen Begründungen und dem Verweis auf einen späteren Ausgleich zu rechtfertigen, die Aufforderung, sich in ihr Schicksal zu ergeben, die man im Namen Gottes an sie richtet, oder die Forderung nach einem angeblichen historischen Realismus machen die Sache nur noch schlimmer. «Wer ist Gott? Wer ist er?» fragt die gebeutelte Indianerin (die «Kurku») in dem Roman von Arguedas *Todas las Sangres*[6] wegen ihres Leidens und ihrer Bedeutungslosigkeit. Auf die Frage «Glauben Sie an Gott?», die der zentralen Gestalt des Werkes, dem Indio Rendón Wilka, entgegengeschleudert wird, antwortet dieser mit der Gegenfrage: «An welchen Gott?» Das ist keine Ausflucht, sondern eine Präzisierung. Später, als er im weiteren Verlauf der Diskussion erkennt, wie die ausbeuterischen Großgrundbesitzer den Namen Jesu Christi gebrauchen, den sein Gesprächspartner als jenen bezeichnet, «der die Armen liebte und am Kreuz für sie starb», fragt Wilka wieder in der ihm eigenen Art, beinahe verärgert: «Wieviel Jesus Christus gibt es?» Nur so läßt sich auf einer Ebene ohne Doppeldeutigkeit und Täuschung reden.

Arguedas gibt die Meinung der Armen wieder. «Der Gott der Herren ist nicht so. Er läßt leiden ohne Trost», erklärt der Küster, ein Mestize, im Gespräch mit einem Priester, der an einen vom Alltagsleben der Menschen weit entfernten Gott zu glauben scheint. Auf diesen Gott stützen sich die Mächtigen. «Gott hilft mir, dazu ist er da», sagt arrogant der reiche Eigentümer Don Fermín, eine andere Gestalt desselben Romans; und in der gleichen Logik behauptet er: «Der Indio ist geboren, um zu leiden, denn so hat Gott es bestimmt.» «Wie sieht dein Gott aus, junger Hidalgo?» fragt Wilka aggressiv in einem anderen Dialog. «Ist es der Gott der Großgrundbesitzer, der Ingenieure, der Menschenfresser? Und wenn sich die Menschen nicht fressen lassen wollen, schimpft man sie Kommunisten. So ist es. Don Bruno verteidigt die Indios, also ist er Kommunist. Don Fermín zahlt Löhne, als ist er Kommunist. Rendon Wilka sieht die Ingenieure und Großgrundbesitzer scharf an und spricht den traurigen Indios Mut zu, also ist er Kommunist. Man sagt, er sei gegen Gott, und die gleichen Leute, die das sagen, töten Menschen.»

Angesichts von so viel Leid, durch die angebliche Rechtfertigung des Leids durch den Glauben noch zugespitzt, kehrt die Frage in scharfer Weise wieder: Wo ist Gott? In dem Gespräch, auf das wir schon anspielten, erwidert der alte Küster: «Gott ist in Layuaymarca. Aber er hat San Pedro für immer verlassen, glaube ich.» «Du bist auch kein richtiger Christ, mein Sohn, obwohl du so viele Jahre Küster gewesen bist. Du denkst wie ein Heide. Gott ist überall, überall.» Der alte Küster von San Pedro schüttelte den Kopf. «Ist Gott vielleicht in der Brust jener Männer, die den unschuldigen Meister Bellido erschossen haben? Ist er in den Ingenieuren, die die Esmeralda zerstört haben? In der Regierung, die den Eigentümern die Maisfelder wegnimmt, wo die Jungfrau Maria bei jeder Ernte mit dem Kind gespielt hat?

Bring mich nicht zum Weinen, Vater. Auch ich bin fast tot. Gott ist in Don Demetrio, er ist in der *kurku,* wenn sie singt; in Don Bruno kämpft Gott mit dem Teufel, aber für mich gibt es keinen Trost mehr.»

Aus seinem Unglück heraus hat sich der Verfasser von Psalm 42 das gleiche gefragt. Betrübt sucht er nach dem Grund der Abwesenheit Gottes, das heißt, nach dem Grund dafür, daß der Herr ihn und sein Volk vergessen zu haben scheint. Aber die Frage: Wo ist Gott? taucht nicht nur als Protest angesichts von Not und Angst auf, sie ist auch ein Ausdruck von Glauben. Sie nicht zu stellen, wäre ein Zeichen von Gleichgültigkeit oder Vergessenheit im Hinblick auf Gott und zugleich eine Ablehnung der mahnenden Kraft seines Wortes (vgl. Jer 2,8).

In der Tat findet unser Küster aus seiner Erfahrung die biblische Weise, Gott zu sehen, wieder. Gott ist nicht an den Orten (vgl. Jer 7,1-7; Mk 11,15-17), in den Menschen (vgl. Mi 3,9-12; Mt 23,16-17) und in den Taten (vgl. Am 5,21-24; Jes 58,5-7; Mt 7,21-23), in denen das Geschenk seiner Liebe und seine Forderung nach Gerechtigkeit abwesend sind. Die Gegenwart Gottes vollzieht sich dort, wo sein Reich sich durchzusetzen beginnt. Der Gott Jesu ist der Gott des Reiches, das in die Geschichte eintritt.

Wenn wir Gott von seinem Vorhaben trennen, glauben wir nicht wirklich an ihn, dann heißt dies nämlich, daß wir seine Königsherrschaft, seinen Willen zum Leben, zur Liebe und zur Gerechtigkeit in der Geschichte zurückweisen. Der populäre französische Dichter Jacques Prévert hat einem Ungläubigen ein Gebet in den Mund gelegt, das vielleicht das gleiche ist, das viele Christen in der Praxis beten: «Vater unser im Himmel, bleib dort ...» Das heißt: «Komm nicht in unser Leben, laß uns damit machen, was wir wollen, und nicht, was du willst». Anders das Verhalten Jesu, der immer wieder, zum Beispiel im Johannesevangelium, erklärt, daß er vom Willen des Vaters lebe, das bedeutet, daß seine Nahrung die Absicht des Vaters, zu herrschen, sein Lebensplan, sein Reich ist.

Der Gott der Bibel läßt sich von seinem Plan, seinem Reich nicht trennen; folglich bedeutet jeder Vesuch, ihn zu finden und zu verstehen, indem man ihn aus seiner Verbindung zu seinem Reich löst, biblisch gesprochen, ein Götzenbild zu machen, sich einen Gott nach unserem Bild und unseren Wünschen zu zimmern, dem Götzendienst zu verfallen, jemandem zu vertrauen, der nicht Gott ist. Ein Gott ohne Reich ist in der Tat ein Fetisch, ein Werk unserer Hände, eine Ablehnung des Herrn, denn diese Trennung ist seinen Wünschen entgegengesetzt. Der Gott Jesu Christi ist der Gott des Reiches, er ist derjenige, der über die menschliche Geschichte ein Wort sagt und einen Plan mit ihr hat. Jesus geht noch weiter. Auf die Frage nach dem Zeitpunkt der Ankunft des Reiches antwortet er: «Das Reich Gottes ist schon mitten unter euch» (Lk 17,21). Jesus, der Messias, ist das Reich.

Vom Reich sprechen heißt, auf die Geschenkhaftigkeit der *Liebe* Gottes und auf seine Forderung nach *Gerechtigkeit* Bezug zu nehmen. Dies sind die beiden Aspekte, die uns begreifen lassen, daß die Armen — die realen Armen, die Bedeutungslosen der Gesellschaft — die Privilegierten des Reiches sind. Geschenkhaftigkeit und Gerechtigkeit begründen eine Bevorzugung, die letzten Endes nicht an den moralischen Verdiensten oder den religiösen Neigungen der Armen liegt, sondern an der Güte Gottes.

Dies erkannte auch Guamán Poma, der in einem polemischen, tief im Evangelium verwurzelten Text aussagt: «Denn dazu machte er mich arm und steckte mich zu den Armen, und so war es diesem Ziel angemessen, denn wie man weiß, verachten die Reichen und die Hochmütigen den Armen, weil sie meinen, wo der Arme sei, dort sei Gott und die Gerechtigkeit nicht. Nun muß man aber mit dem Glauben ganz klar wissen, daß dort, wo der Arme ist, Jesus Christus selbst ist; wo Gott ist, da ist die Gerechtigkeit.»

Im Armen begegnen wir Jesus, dem Reich mitten unter uns. Das heißt, im Ausgeplünderten, im Unterdrückten, als dem Ergebnis eines ungerechten Wirtschaftssystems. In demjenigen, der in einer vom Tod geprägten Situation lebt, finden wir den Herrn des Lebens. Die Perspektive des Evangeliums hindert uns daran, uns aus der Geschichte herauszuhalten, in ihr treten wir vielmehr in Beziehung zu dem Gott, der «sein Zelt mitten unter uns aufgeschlagen hat» (Joh 1,14).

In dieser Geschichte ist die Armut heute eine wesentliche, grausame Tatsache. Die Armut bedeutet letztes Endes Tod. Mangel an Nahrung und Wohnung, Unmöglichkeit, für die Bedürfnisse der Gesundheit und der Erziehung angemessen zu sorgen, Ausbeutung durch Arbeit, Dauerarbeitslosigkeit, Diskriminierung der Frau, mangelnder Respekt vor der Würde des

Menschen, ungerechte Beschränkungen der persönlichen Freiheit im Bereich der Meinungsäußerung, der Politik und des Religiösen.

Wie kann man in einer von Armut und Unterdrückung geprägten Wirklichkeit von einem Gott sprechen, der Gerechtigkeit will? Wie den Gott des Lebens Menschen verkünden, die einen ungerechten, vorzeitigen Tod erleiden? Wie das Gnadengeschenk seiner Liebe aus dem Leid des Unschuldigen heraus erkennen? In welcher Sprache denen, die nicht als Personen gelten, sagen, daß sie Töchter und Söhne Gottes sind? Dies sind die Grundfragen der Theologie, die sich in Lateinamerika und sicherlich auch an anderen Orten der Erde entwickelt, wo ähnliche oder noch schlimmere Situationen erlebt werden.

Mit großer Sensibilität als Mensch und Christ hat sich vor einigen Jahren Johann Baptist Metz gefragt, wie man *nach* der entsetzlichen Erfahrung von Auschwitz von Gott reden könne. Hier auf diesem Boden, wo vor ein paar Jahrhunderten schon Bartolomé de Las Casas sagte, er habe Christus in den Indios tausendfach gegeißelt, lautet unsere Frage: Wie kann man, nicht nach, sondern *während Ayacucho* von Gott reden[7]? Die Frage übersteigt zweifellos unsere Fähigkeit, sie zu beantworten. Aber wir wissen, daß wir wie Ijob sagen müssen: «So wehre ich nicht meinem Mund, mit bedrängtem Geist will ich reden, mit betrübter Seele will ich klagen» (Ijob 7,11).

Der Herr, der Freund des Lebens

Die Bibel ist das Buch des Lebens. Jeglichen Lebens: körperlichen und geistigen, individuellen und sozialen Lebens. Seine Quelle hat es in der gnadenhaften Liebe Gottes. Der lebendige Gott — der immer wieder jenen Göttern entgegengesetzt wird, die «einen Mund haben und nicht reden» (Psalm 115,5) — ist der Gott, der sein Volk befreit. Befreien heißt, Leben geben.

Der bekannte Abschnitt bei Lukas, in dem das Programm des Messias verkündet wird, hat die Befreiung zum Mittelpunkt: «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.» (Lk 4,18-19)

Die unterschiedlichen menschlichen Situationen, die hier genannt werden (Armut, Gefangenschaft, Blindheit, Unterdrückung), erscheinen als Ausdrucksformen des Todes; die Verkündigung Jesu, der durch die Kraft des Geistes zum Messias gesalbt worden ist, wird den Tod zurückweichen lassen und ein Lebensprinzip in die Geschichte hineinbringen, das diese zu ihrer Fülle führen soll. In diesem programmatischen Text finden wir einmal mehr die für die biblische Offenbarung zentrale Alternative Tod — Leben, vor der das Buch Deuteronomium (30,19) uns eine radikale Entscheidung abverlangt: «Leben und Tod lege ich dir vor (. . .). Wähle also das Leben.»

Mit den Armen sind bei Lukas eindeutig diejenigen gemeint, denen das Nötige zum Leben fehlt (vgl. Lk 6,20; 7,22; 14,13-21; 16,19-22; 18,22; 19,8; 21,3). Ihnen wird Befreiung angekündigt. Die gute Nachricht für sie konkretisiert sich in den drei folgenden Aussagen: Befreiung für die Gefangenen, das Augenlicht für die Blinden, Freiheit den Unterdrückten. In all diesen Fällen ist der vorherrschende Gedanke die Befreiung. Dies ist auch die übertragene Bedeutung des Ausdrucks «den Blinden das Augenlicht», wenn wir uns auf den hebräischen Text von Jesaja beziehen: «den Gefesselten das Öffnen der Augen». Es handelt sich um ein Bild, das auf das Hinaustreten aus dem Dunkel eines Gefängnisses anspielt.

Die Königsherrschaft Gottes, eine Herrschaft des Lebens, ist der letzte Sinn der menschlichen Geschichte, aber ihre Gegenwart beginnt von nun an mit der besonderen Aufmerksamkeit Jesu für die Letzten ebendieser Geschichte. Dies bezeugt der Text von Lukas: «Heute hat sich das Schriftwort, das ihr eben gehört habt, erfüllt» (4,21). Das Wort *heute* ist bekanntlich in der lukanischen Theologie ein Schlüsselbegriff (vgl. 2,11; 3,22; 5,26); hier soll damit gesagt werden, daß die Prophezeiung Jesajas wahr wird. Der Augenblick der umfassenden Befreiung in Christus ist da. Das Leben, das er uns bringt, wird jedoch von vielen zurückgewiesen. Lukas berichtet uns, daß die Hörer seiner Predigt ihn von der Höhe des Berges hinabstürzen wollten (vgl. 4,28-30). Die Verkündigung des Evangeliums von der Befreiung der Armen ist keine leichte Aufgabe. Leben zu schenken kann tödlich sein. Viele bei uns haben diese Erfahrung gemacht.

Einige Überlegungen über das Buch der *Weisheit* können hier hilfreich sein. Der Verfasser hat

die Absicht, angesichts der schwierigen und ernsten Lage, in der die von ihm angesprochene Gemeinde lebt, die Hoffnung der Gläubigen wiederaufzurichten; deshalb greift er auf die großen Bücher, die zur Bibel zählen, zurück, um das Wesentliche ihrer Botschaft herauszuarbeiten. Dieses Neulesen geschieht im Hinblick auf die Beziehung zwischen *Gott* und dem *Leben.*

Die Wolken, die am Horizont erscheinen, dürfen die Gläubigen nicht verwirren. Daß diese gut von Gott denken sollen, ist die ausdrückliche Intention dieser Schrift. Von Anfang an erklärt der Verfasser: «Liebt Gerechtigkeit, ihr Herrscher der Erde, denkt in Frömmigkeit an den Herrn und sucht ihn mit reinem Herzen!» (Weish 1,1). Sich an den Gott der Bibel zu erinnern, setzt Liebe zur Gerechtigkeit voraus; damit stehen wir ganz in echt prophetischer Tradition. In der Tat bringt Gott uns unweigerlich dazu, das zu lieben, was er liebt; folglich kommt die Praxis der Gerechtigkeit nicht von außen zu unserer Freundschaft mit Gott hinzu, sie gehört vielmehr von innen heraus zu unserer Gottesbeziehung. Diese muß «mit reinem Herzen» gesucht werden. Es handelt sich um eine Frage der persönlichen Integrität. Man kann nicht «Gott und dem Mammon dienen», sagt Jesus uns im Matthäusevangelium (6,24). Man kann nicht Gott lieben und ungerecht handeln, weil die Ausbeutung und Ausplünderung des Armen ebenso wie die sich daraus ergebende Ablehnung Gottes bedeuten, daß man den Tod wählt.

Das Buch der *Weisheit* bringt in diesem Zusammenhang einen Ausdruck, der auf den ersten Blick überraschen mag: Gott ist nicht der Urheber des Todes. «Jagt nicht dem Tod nach in den Irrungen eures Lebens, und zieht nicht durch euer Handeln das Verderben herbei! Denn Gott hat den Tod nicht gemacht und hat keine Freude am Untergang der Lebenden» (1,12-13). Angesichts der Situation von Tod und Verfolgung, mit der seine Leser konfrontiert werden können, erinnert der Autor daran, daß sie nicht von Gott kommt; das bedeutet, daß sie sie nicht als auf göttlichem Willen beruhend oder als schicksalhaft ansehen sollen.

Einer gewissen äußeren Einkleidung zum Trotz ist die Substanz der biblischen Botschaft antifatalistisch; dies hat für die Armen dieser Welt eine ungeheure Bedeutung. In unserer Hand liegt es, die Zeit, in der wir leben, zu verändern; in unsere Verantwortung fällt es, den Lauf der Dinge umzukehren. Billige Resignation, die, vielleicht gar mit religiösen Begründungen, unsere Feigheit verhehlen will, ist fehl am Platz. Gott hat «zum Dasein alles geschaffen, und heilbringend sind die Geschöpfe der Welt. Kein Gift des Verderbens ist in ihnen, das Reich des Todes hat keine Macht auf der Erde» (1,14). Der Wille des Herrn ist Leben. Im Geschaffenen liegt kein giftiger Todeskeim, der sich zwangsläufig einmal entwickeln muß. Die Geschöpfe sind erschaffen worden, um gesund zu leben, die Erde ist dafür da, die Lebenden zu ernähren und zu beherbergen. Wenn unsere Geschwister, die lateinamerikanischen Campesinos, Anspruch auf das Land erheben, auf das sie ein (menschliches und historisches) Recht haben, streben sie nicht danach, sich als Staatsangehörige öffentlich registrieren zu lassen; was sie verlangen, ist die Ausübung ihres Rechts auf Leben. Der Abgrund, die Welt der Finsternis, herrscht nicht, darf nicht herrschen über die Erde und das Leben, das sie trägt.

Die Bedeutung des Lebens zeigt sich in ihrer ganzen Dimension beim Thema des verheißenen Landes. Dieses ist nicht nur der Ort, wo die Menschen ihre tägliche Nahrung finden, es ist auch der Raum ihrer persönlichen Freiheit und Würde. Auch dies gehört zu dem Leben, dessen Urheber Gott ist. Auf einem Boden, wo man aufhört, Ausländer und Fremder zu sein, um Besitzer zu werden, und uneingeschränkt alle seine Rechte genießt, dort werden Männer und Frauen Gott «im Geist und in der Wahrheit» verehren können.

Nach seiner erneuten Bekräftigung des Lebens arbeitet das Buch der *Weisheit* die ebenso verschlungenen wie starken Verbindungen heraus, die zwischen Frevlern (d.h. denen, die nicht Gerechtigkeit üben) und dem Tod bestehen. «Denn die Gerechtigkeit ist unsterblich. Die Frevler aber holen winkend und rufend den Tod herbei und sehnen sich nach ihm wie nach einem Freund; sie schließen einen Bund mit ihm, weil sie es verdienen, ihm zu gehören» (1,15-16). Die Gerechtigkeit für unsterblich zu erklären heißt behaupten, daß sie zum Leben gehört und von Gott kommt; nur wenn man sie praktiziert, kann man recht von Gott denken. Die Frevler dagegen sind Freunde des Todes, sie rufen aus vollem Halse nach ihm, sie gestikulieren, um ihm ihre Zuneigung zu beweisen, sie sterben für ihn sozusagen. Sie säen ihn überall und verletzen die Rechte der anderen.

Es geht dabei nicht um gelegentliche Fehler, die Sache wiegt schwerer: Jene, die «von Gottes Geheimnissen nichts verstehen» (2,22), schließen einen Pakt mit dem Tod. Es ist eine Art von Gegenbund. Der Bund mit Jahwe, dem Gott des Lebens, macht die Vertragsparteien zu Verteidigern des Lebens in der Geschichte. Diejenigen, die mit dem Tod paktieren, bilden eine mörderische Partei und wollen, daß der Tod in der Geschichte der Menschen das letzte Wort sei.

Wie in so vielen anderen biblischen Büchern werden auch hier das Leben und der Tod einander entgegengesetzt. Wir können nicht verhindern, daß uns die Frage in den Ohren wehtut: Auf welcher Seite stehen wir? Auf der Seite derjenigen, die aktiv oder durch Unterlassen an den Gewaltakten teilhaben, die heute vor allem die Armen zerreißen und zermalmen? Oder auf der Seite derer, die gleichfalls mit «Rufen und Gestikulieren» und gegen den Wind und die Strömung für das Leben Zeugnis ablegen wollen, manchmal um den Preis ihres eigenen Lebens?

Gegen Gott sündigen heißt, sich — zumindest in einem bestimmten Augenblick — zu einem Parteigänger des Todes gemacht, stürmisch nach ihm verlangt zu haben. Diese Position entfernt uns von Gott. Aber da ist sein immer offenes Erbarmen, das bereitwillig darauf wartet, daß wir auf den Weg zurückkehren, der zum Reich führt. «Allen vergibst du, weil sie dir gehören, Herr, du Freund des Lebens» (11,26). Die Liebe Gottes ist allumfassend, niemand ist von seiner Vergebung ausgeschlossen, denn Vergeben heißt Leben geben. «Herr, du Freund des Lebens», diese schöne und tiefgründige Gottesbezeichnung faßt die Botschaft der *Weisheit* und zugleich die Forderung, die sie an jeden Gläubigen richtet, zusammen. An Gott glauben heißt, wie er ein Freund des Lebens zu sein, im Gegensatz zu den schon erwähnten Weggefährten des Todes.

Von seiner ersten Rede an, zu Beginn der Verkündigung des Evangeliums durch die christliche Gemeinde, spricht Petrus vom Tod Jesu in den Händen der Führer des jüdischen Volkes. Petrus wirft ihnen vor, einen Mörder begnadigt und den «Urheber des Lebens» verurteilt zu haben (Apg 3,14-15), nämlich Jesus, den Messias; dies haben seine Jünger unter den geschichtlichen Bedingungen, in die ihr Leben sie hineinstellt, zu bezeugen.

Befreiung ist Wille zum Leben. Befreiung geschieht gegen Unterdrückung, Knechtschaft und Tod. An der Wurzel jeglichen gesellschaftlichen Unrechts liegt der Bruch der Freundschaft mit Gott und mit den Mitmenschen, die Sünde. Von daher der zentrale Charakter der Befreiung von der Sünde, die uns zu einer neuen Gemeinschaft mit dem Herrn und mit den anderen führt. Die Befreiung drückt einen Willen zum Leben aus; in seinem befreienden Handeln offenbart sich Gott darum als ein befreiender Gott, als ein lebendiger Gott, als der Freund des Lebens. Christsein heißt, Freund des Urhebers des Lebens, Freund Jesu des Christus zu sein.

Wo ist dein Bruder?

In der Dritten Welt ist die mörderischste Gewalt — die die meisten Kinder tötet — jene, die die lateinamerikanischen Bischöfe in Medellín und in Puebla «institutionalisierte Gewalt» nennen, d.h. die als «legale Ordnung» akzeptierte Armut und soziale Ungerechtigkeit. Dazu treten andere Formen von Gewalt hinzu, was die Situation nur noch weiter verschlimmert. Wir können nicht die Frage «Wo ist Gott?» zu klären versuchen, wenn wir nicht imstande sind, eine Antwort auf die uns vom Herrn gestellte Frage «Wo ist dein Bruder?» (Gen 4,9) zu geben[8].

Es handelt sich hier um zwei Fragestellungen, die nicht voneinander zu trennen sind. Wir werden umso eher wissen, wo unser Bruder ist, je mehr wir Freunde des Lebens zu sein verstehen. Eine der großen Aufgaben der Christen, der ganzen Kirche heute, lautet, die Menschenrechte zu verteidigen, die die genannten Formen der Gewalt täglich mit Füßen treten. Und wir haben jetzt gelernt, daß ihre Verteidigung bedeutet, mächtigen Interessen entgegenzutreten, vor allem, wenn sie von den Schwächsten der Gesellschaft ausgeht. Aber der Auftrag, den wir als christliche Gemeinschaft, als Kirche haben, heißt nicht überleben, sondern dienen. In den armen Ländern — und natürlich nicht nur dort — riskiert die Kirche den Sinn ihrer Identität als Gemeinschaft von Jüngern dessen, der gekommen ist, damit wir «das Leben haben und es in Fülle haben» (Joh 10,10). Von ihrem Zeugnis und nicht von hohlen Formalien hängt die Bestätigung iher Identität als Kirche ab. Den Entscheidungscharakter des Einsatzes für die Letzten der Geschichte fordern die in Lateinamerika entstehenden Basisgemeinden ein, wenn sie von einer Kirche der Armen sprechen.

Die Alternative ist klar: Entweder interessieren wir uns nicht für das, was geschieht, unter dem Vorwand, wir seien dafür nicht unmittelbar verantwortlich, beschränken uns auf lyrische Beschwörungen der Einheit aller, ziehen uns ängstlich zurück und geben vor, über den Gegensätzen und Konflikten zu stehen, die heute in der Welt herrschen; und dann haben wir genau in dem Augenblick, in dem wir behaupten, keine Entscheidung zu treffen, den Tod gerufen und seine Partei ergriffen, wie die *Weisheit* sagt. Oder aber wir können ohne abwehrende Neutralität dort gegenwärtig sein, wo die dem Reich der Liebe und Gerechtigkeit feindlich gegenüberstehenden Kräfte in aggressiver Weise Tag für Tag gegen die elementarsten Menschenrechte verstoßen; und dann beginnen wir, uns wie Freunde des Lebens zu verhalten. Angesichts einer von verfrühtem und ungerechtem Tod gekennzeichneten Wirklichkeit erscheint das Thema Leben und Tod in der biblischen Offenbarung über Gott entscheidend.

Nur wenn man schweigt, zuhört und solidarisch ist mit dem Leid der Armen, wird man von ihrer Hoffnung ausgehend von dem Gott sprechen können, der befreit. Diese Hoffnung ermuntert schöpferisch und beharrlich zum Aufbau einer gerechten, menschlichen und geschwisterlichen Welt. Die gesellschaftlichen und politischen Anstrengungen, um aus der gegenwärtigen Situation herauszufinden, ebenso wie die religiösen Erfahrungen der Armen stellen die wertvollsten Reserven Lateinamerikas dar. Armut ist ein Mangel, aber sie ist auch eine Quelle der Solidarität; sie ist Tod, aber zugleich Sensibilität für das Geschenk des Lebens. Daraus erwächst uns eine kontemplative Sprache, die anerkennt, daß alles von der geschenkhaften Liebe des Vaters kommt, und eine prophetische Sprache, die uns an seine Forderung nach Gerechtigkeit erinnert. Beide verbinden sich miteinander, um uns vom Gott Jesu, dem befreienden Gott zu sprechen, den Arguedas dem inquisitorischen Gott entgegensetzte *(El zorro de arriba y el zorro de abajo)*.

Die Aussage des Evangeliums «Die Letzten werden die ersten sein» gilt für den Zutritt zum Reich Gottes und auch für die Theologie, die ein Versuch ist, vom Gott des Reiches zu sprechen. Ein Diskurs über den Glauben, der das umfassende und tiefgreifende Problem des Leidens der armen Völker außer acht ließe, die mit dem vorzeitigen ungerechten Tod täglich vertrauten Umgang haben, bestreitet sich selbst als Rede über den Gott, der, wie Bartolomé de Las Casas sagte, «selbst den Allerkleinsten in ganz lebendiger Erinnerung hat». Bei all unseren Grenzen und Schwächen und im Bewußtsein der Einseitigkeit und Unzulänglichkeit unserer Versuche, Fragen zu beantworten, die uns bedrücken, müssen wir im Rahmen der Theologie unser möglichstes tun, um — mit Angst und Hoffnung zugleich — zu verhindern, daß die Armen uns den Vorwurf Ijobs an seine Freunde ins Gesicht schleudern: «Leidige Tröster seid ihr alle» (Ijob 16,2).

[1] Stadt in der peruanischen Sierra, die unter dem Zeichen von Armut und Gewalt lebt und deren Name in Ketschua «Winkel der Toten» bedeutet.

[2] Das Imperium von Tawantinsuyu, das Reich der «vier Enden der Welt», besaß unter dem Inka Huayna Capac (1493-1527) seine größte Ausdehnung: vom Ancasmafluß in Südkolumbien bis zum Río Maule in Chile (A.d.Ü.).

[3] Die Texte von Guamán Poma sind seinem zu Beginn des 17. Jahrhunderts verfaßten und erst Anfang unseres Jahrhunderts veröffentlichten Buch El primer Nueva Crónica y Buen Gobierno (Mexiko, Siglo XXI 1980) entnommen.

[4] Deutsch: Die tiefen Flüsse (Frankfurt 1980).

[5] The Theology of Liberation in Africa: Kofi Appiah-Kubi/Sergio Torres (Hg.), African Theology on Route. Papers from the Pan-African Conference of Third World Theologians (Maryknoll, N.Y. Orbin b sales 1979) 163.

[6] Deutsch: Trink mein Blut, trink meine Tränen (Köln 1983).

[7] Vgl. Anm. 1!

[8] Vgl. die Überlegungen von L. Alonso Schökel über die menschliche Geschwisterlichkeit in ¿Dónde está tu hermano? (Valencia, Institución San Jerónimo 1985).

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

GUSTAVO GUTIÉRREZ

1928 in Lima, Peru, geboren. Lizentiat in Psychologie an der Katholischen Universität Löwen, Belgien. Lizentiat in Theologie an der Theologischen Fakultät Lyon, Frankreich. Nationalassistent der «Unión Nacional des Estudiantes Católicos» (UNEC) und Professor der Abteillungen für Theologie und Sozialwissenschaften der Katholischen Universität Lima. Veröffentlichungen: La pastoral de la Iglesia latinoamericana (Montevideo 1968); Líneas pastorales de la Iglesia en América Latina (1970); Apuntes para una Teología de la Liberación: Perspectivas; deutsche Ausgabe: Theologie der Befreiung. Mit einem Vorwort von Johann Baptist Metz (Matthias-Grünewald-Verlag, Mainz / Christian Kaiser Verlag, München ^{6}1982); Liberation and Change (zus. mit R. Shaull, 1977); La fuerza histórica de los pobres (1979); deutsche Ausgabe: Die historische Macht der Armen (Matthias-Grünewald-Verlag, Mainz / Christian Kaiser Verlag, München 1984); El Dios de la Vida (1982); Beber en su propio pozo. El itinerario espiritual de un pueblo (1983); deutsche Ausgabe: Aus der eigenen Quelle trinken. Spiritualität der Befreiung (Matthias-Grünewald-Verlag, Mainz / Christian Kaiser Verlag, München 1986), Hablar de Dios (1986). Anschrift: Prof. Gustavo Gutiérrez, Apartado 3090, Lima 100, Peru.

An die 400 Theologinnen und Theologen auf allen Kontinenten gestalten die Zeitschrift CONCILIUM:
als verantwortliche Organisatoren und Planer, als Berater und Autoren.
Hinzu kommen viele weitere Autoren, deren Namen hier nicht genannt sind

DAS DIREKTIONSKOMITEE

Giuseppe Alberigo	Bologna	Italien
Gregory Baum	Montréal	Kanada
Willem Beuken SJ	Nijmegen	Niederlande
Leonardo Boff	Petrópolis	Brasilien
Paul Brand	Ankeveen	Niederlande
Antoine van den Boogaard	Nijmegen	Niederlande
Anne Carr	Chicago/Ill.	Vereinigte Staaten von Amerika
Marie-Dominique Chenu OP	Paris	Frankreich
Julia Ching	Totonto	Kanada
John Coleman SJ	Berkeley/Ca.	Vereinigte Staaten von Amerika
Mary Collins OSB	Wake Forest/N.C.	Vereinigte Staaten von Amerika
Yves Congar OP	Paris	Frankreich
Christian Duquoc OP	Lyon	Frankreich
Virgil Elizondo	San Antonio/Texas	Vereinigte Staaten von Amerika
Casiano Floristán	Madrid	Spanien
Sean Freyne	Dublin	Irland
Claude Geffrè OP	Paris	Frankreich
Norbert Greinacher	Tübingen	Bundesrepublik Deutschland
Gustavo Gutiérrez	Lima	Peru
Herman Häring	Nijmegen	Niederlande
Bas van Iersel SMM	Nijmegen	Niederlande
Jean-Pierre Jossua OP	Paris	Frankreich
Hans Küng	Tübingen	Bundesrepublik Deutschland
Nicholas Lash	Cambridge	England
Mary Mananzan OSB	Manila	Philippinen
Norbert Mette	Münster	Bundesrepublik Deutschland
Johann Baptist Metz	Münster	Bundesrepublik Deutschland
Dietmar Mieth	Tübingen	Bundesrepublik Deutschland
Jürgen Moltmann	Tübingen	Bundesrepublik Deutschland
Alphonse Ngindu Mushete	Kinshasa	Zaire
Aloysius Pieris SJ	Gonawala-Kelaniya	Sri Lanka

David Power OMI	Washington/D.C.	Vereinigte Staaten von Amerika
James Provost	Washington/D.C.	Vereinigte Staaten von Amerika
Karl Rahner SJ (†)	Innsbruck	Österreich
Giuseppe Ruggieri	Catania	Italien
Edward Schillebeeckx OP	Nijmegen	Niederlande
Paul Schotsmans	Löwen	Belgien
Elisabeth Schüssler Fiorenza	Cambridge/Ma.	Vereinigte Staaten von Amerika
Lisa Sowle Cahill	Chestnut Hill/Ma.	Vereinigte Staaten von Amerika
David Tracy	Chicago/Ill.	Vereinigte Staaten von Amerika
Knut Walf	Nijmegen	Niederlande
Anton Weiler	Nijmegen	Niederlande
Christos Yannaras	Athen	Griechenland

DAS GENERALSEKRETARIAT

Stichting CONCILIUM, Generaalsecretariaat, Prins Bernhardstraat 2, NL-6521 AB Nijmegen, Niederlande
Sekretärin: Mevrouw E.C. Duindam-Deckers

DIE REDAKTIONSKOMITEES DER 13 FACHSEKTIONEN

SEKTION DOGMATIK

Leitung

Johann Baptist Metz	Münster	Bundesrepublik Deutschland
Edward Schillebeeckx OP	Nijmegen	Niederlande

Mitglieder

Rogério de Almeida Cunha	S. João del Rei MG	Brasilien
Ignace Berten OP	Rixensart	Belgien
Clodovis Boff	Rio de Janeiro RJ	Brasilien
Leonardo Boff OFM	Petrópolis RJ	Brasilien
Anne Carr	Chicago/Ill.	USA
Fernando Castillo	Santiago	Chile
Marie-Dominique Chenu OP	Paris	Frankreich
Yves Congar OP	Paris	Frankreich
Karl Derksen OP	Utrecht	Niederlande
Severino Dianich	Caprona/Pisa	Italien

Joseph Doré	Paris	Frankreich
Bernard-Dominique Dupuy	Paris	Frankreich
Donal Flanagan	Maynooth	Irland
José González Faus	Barcelona	Spanien
Herman Häring	Nijmegen	Niederlande
Anton Houtepen	Utrecht	Niederlande
Elizabeth Johnson CSJ	Washington/D.C.	USA
Joseph Komonchak	Washington/ D.C.	USA
Nicholas Lash	Cambridge	England
René Laurentin	Evry	Frankreich
Karl Lehmann	Mainz	Bundesrepublik Deutschland
James McCue	Iowa City/Iowa	USA
Carlo Molari	Rom	Italien
Heribert Mühlen	Paderborn	Bundesrepublik Deutschland
Peter Nemeshegyi SJ	Tokio	Japan
Herwi Rikhof	Nijmegen	Niederlande
Josep Rovira Belloso	Barcelona	Spanien
Luigi Sartori	Padua	Italien
Piet Schoonenberg SJ	Nijmegen	Niederlande
Robert Schreiter CPPS	Chicago/Ill.	USA
Dorothea Sölle	Hamburg	Bundesrepublik Deutschland
Jean-Marie Tillard OP	Ottawa/Ont.	Kanada
Tharcisse Tshibangu Tshishiku	Kinshasa	Zaire
Herbert Vorgrimler	Münster	Bundesrepublik Deutschland
Bonifac Willems OP	Nijmegen	Niederlande

SEKTION EXEGESE

Leitung:

Wim Beuken SJ	Nijmegen	Niederlande
Sean Freyne	Dublin	Irland

Mitglieder:

Luis Alonso Schökel SJ	Rom	Italien
John Ashton	Oxford	England
Hans Barstad	Oslo	Norwegen
Germain Bienaimé	Tournai	Belgien
Brendan Byrne SJ	Parkville/Vict.	Australien
Antony Campbell SJ	Parkville/Vict.	Australien
J. Cheryl Exum	Chestnut Hill/Ma.	Vereinigte Staaten von Amerika
Aelred Cody OSB	St.Meinrad/Ind.	Vereinigte Staaten von Amerika
Vicente Collado Bertomeu	Valencia	Spanien
José Severino Croatto CM	Buenos Aires	Argentinien
Lucas Grollenberg OP	Nijmegen	Niederlande
Herbert Haag	Luzern	Schweiz
Bas van Iersel SMM	Nijmegen	Niederlande
Hans-Winfried Jüngling SJ	Frankfurt	Bundesrepublik Deutschland

Othmar Keel	Freiburg i.Ue.	Schweiz
Hans-Josef Klauck OFM	Würzburg	Bundesrepublik Deutschland
Jonathan Magonet	London	England
Sean McEvenue	Montréal/Qué.	Kanada
Halvor Moxnes	Oslo	Norwegen
Roland Murphy OCarm	Durham/N.C.	Vereinigte Staaten von Amerika
Robert Murray SJ	London	England
Magnus Ottosson	Uppsala	Schweden
Elisabeth Pascal-Gerlinger	Straßburg	Frankreich
John Riches	Glasgow	Schottland
Elisabeth Schüssler Fiorenza	Cambridge/Ma.	Vereinigte Staaten von Amerika
Angelo Tosato	Rom	Italien
Marc Vervenne	Löwen	Belgien
Adela Yarbro Collins	Notre Dame /Ind.	Vereinigte Staaten von Amerika

SEKTION FEMINISTISCHE THEOLOGIE

Leitung:

Anne Carr	Chicago/Ill.	Vereinigte Staaten von Amerika
Elisabeth Schüssler Fiorenza	Cambridge/Ma.	Vereinigte Staaten von Amerika

Mitglieder:

Kari Børresen	Oslo	Norwegen
Bernadette Brooten	Cambridge/Ma.	Vereinigte Staaten von Amerika
Mary Buckley	Jamaica/N.Y.	Vereinigte Staaten von Amerika
Francine Cardman	Cambridge/Ma.	Vereinigte Staaten von Amerika
Mary Collins OSB	Washington/D.C.	Vereinigte Staaten von Amerika
Monique Dumais	Rimouski/Qué.	Kanada
Marita Estor	Bonn	Bundesrepublik Deutschland
Toinette Eugene	Rochester/N.Y.	Vereinigte Staaten von Amerika
Margaret Farley	New Haven/Conn.	Vereinigte Staaten von Amerika
Ivone Gebara	Recife	Brasilien
Catharina Halkes	Nijmegen	Niederlande
Mary Hunt	Silver Spring/Md.	Vereinigte Staaten von Amerika
Marianne Katoppo	Jakarta Pusat	Indonesien
Ursula King	Bristol	England
Alice Laffey	Worcester/Ma.	Vereinigte Staaten von Amerika
Denise Lardner Carmody	Tusa/Ok.	Vereinigte Staaten von Amerika
Mary-John Mananzan	Manila	Philipinen
Dolorita Martinez OP	Yakima/Washington	Vereinigte Staaten von Amerika
Elisabeth Moltmann-Wendel	Tübingen	Bundesrepublik Deutschland
Jaime Phelps OP	Washington D.C.	Vereinigte Staaten von Amerika
Judith Plaskow	Bronx/N.Y.	Vereinigte Staaten von Amerika
Marjorie Procter-Smith	Dallas/Texas	Vereinigte Staaten von Amerika
Rosemary Radford-Ruether	Evanston/Ill.	Vereinigte Staaten von Amerika
Ida Raming	Greven	Bundesrepublik Deutschland
Christine Schaumberger	Kassel	Bundesrepublik Deutschland

Sandra Schneiders IHM	Berkely/Cal.	Vereinigte Staaten von Amerika
Helen Schüngel-Straumann	Kassel	Bundesrepublik Deutschland
Hadewych Snijdewind OP	Nijmegen	Niederlande
Elsa Tamez	San José	Costa Rica
Beverly Wildung Harrison	New York/N.Y.	Vereinigte Staaten von Amerika

SEKTION FUNDAMENTALTHEOLOGIE

Leitung:

Claude Geffré OP	Paris	Frankreich
Jean-Pierre Jossua OP	Paris	Frankreich

Mitglieder:

Alfonso Alvarez Bolado SJ	Madrid	Spanien
Maurice Boutin	Montréal/Qué.	Kanada
Bertrand de Clercq OP	Löwen	Belgien
Joseph Comblin	Serra Redonda	Brasilien
Etienne Cornélis	Nijmegen	Niederlande
Richard Cote OMI	Ottawa/Ont.	Kanada
Iring Fetscher	Frankfurt/Main	Bundesrepublik Deutschland
José Fondevila SJ	Barcelona	Spanien
Heinrich Fries	München	Bundesrepublik Deutschland
Pierre Gisel	Lausanne	Schweiz
Bernard Lauret	Paris	Frankreich
Italo Mancini	Urbino	Italien
Sallie McFague	Nashville/Tenn.	Vereinigte Staaten von Amerika
Andreas van Melsen	Nijmegen	Niederlande
Johann Baptist Metz	Münster	Bundesrepublik Deutschland
Christopher Mooney SJ	Fairfield/Conn.	Vereinigte Staaten von Amerika
Francis O'Farrell SJ	Rom	Italien
Raimundo Panikkar	Santa Barbara/Cal.	Vereinigte Staaten von Amerika
Helmuth Rolfes	Kassel	Bundesrepublik Deutschland
Ludwig Rütti	Lengerich	Bundesrepublik Deutschland
Giuseppe Ruggieri	Catania	Italien
Juan-Carlos Scannone SJ	San Miguel	Argentinien
Norbert Schiffers	Regensburg	Bundesrepublik Deutschland
Heinz Schlette	Bonn	Bundesrepublik Deutschland
Francis Schüssler Fiorenza	Cambridge Ma.	Vereinigte Staaten von Amerika
Jon Sobrino	San Salvador	El Salvador
Robert Spaemann	Stuttgart-Botnang	Bundesrepublik Deutschland
David Tracy	Chicago/Ill.	Vereinigte Staaten von Amerika
Roberto Tucci SJ	Rom	Italien

SEKTION KIRCHENGESCHICHTE

Leitung:

Anton Weiler	Nijmegen	Niederlande

Mitglieder:

Giuseppe Alberigo	Bologna	Italien
Roger Aubert	Neu-Löwen	Belgien
Matthew Black	St.Andrews	Schottland
P. Bori	Bologna	Italien
Johannes Bornewasser	Tilburg	Niederlande
Victor Conzemius	Luzern	Schweiz
Enrique Dussel	Mexico D.F.	Mexiko
John Tracy Ellis	Washington/D.C.	Vereinigte Staaten von Amerika
J. Kloczowski	Lublin	Polen
Jan van Laarhoven	Nijmegen	Niederlande
Giacomo Matina SJ	Rom	Italien
Heiko Oberman	Tucson/Az.	Vereinigte Staaten von Amerika
Bernard Plongeron	Paris	Frankreich
Emile Poulat	Paris	Frankreich
Paolo Siniscalco	Rom	Italien
José Tellechea	San Sebastian	Spanien
Brian Tierney	Ithaca/N.Y.	Vereinigte Staaten von Amerika

SEKTION KIRCHENORDNUNG

Leitung:

James Provost	Washington/D.C.	Vereinigte Staaten von Amerika
Knut Walf	Nijmegen	Niederlande

Mitglieder

John Barry	Edingburgh	Schottland
William Bassett	San Francisco/Cal.	Vereinigte Staaten von Amerika
Jean Bernhard	Straßburg	Frankreich
Michael Breydy	Witten	Bundesrepublik Deutschland
Giovanni Cereti	Rom	Italien
James Coriden	Silver Spring/Md.	Vereinigte Staaten von Amerika
Albertus Eysink	Zeist	Niederlande
Antonio García y García	Salamanca	Spanien
Jean Gaudemet	Paris	Frankreich
Thomas Green	Washington/D.C.	Vereinigte Staaten von Amerika
Joseph Hajjar	Damaskus	Syrien
Peter Huizing SJ	Nijmegen	Niederlande
Ruud Huysmans	Voorburg	Niederlande

Teodoro Jiménez Urresti	Toledo	Spanien
Michel Legrain	Paris	Frankreich
Julio Manzanares	Salamanca	Spanien
Elizabeth McDonough OP	Washington/D.C.	Vereinigte Staaten von Amerika
Francis Morrisey OMI	Ottawa/Ont.	Kanada
Hubert Müller	Bonn	Bundesrepublik Deutschland
Jean Passicos	Paris	Frankreich
Johannes Rezác SJ	Rom	Italien
Reinhold Sebott SJ	Frankfurt/Main	Bundesrepublik Deutschland
Remigiusz Sobański SJ	Warschau	Polen
Robert Soullard OP	Brüssel	Belgien
Luis Vela Sanchez SJ	Madrid	Spanien
Francesco Zanchini	Rom	Italien

SEKTION LITURGIK

Leitung:

Mary Collins OSB	Washington/D.C.	Vereinigte Staaten von Amerika
David Power OMI	Washington/D.C.	Vereinigte Staaten von Amerika

Mitglieder:

Ad Blijlevens CSSR	Heerlen	Niederlande
Boris Bobrinskoy	Boulogne	Frankreich
Londi Boka di Mpasi SJ	Kinshasa-Gombe	Zaire
Anscar Chupungco OSB	Rom	Italien
Irénée-Henri Dalmais OP	Paris	Frankreich
Luigi Della Torre	Rom	Italien
Michel Dujarier	Ouidah	Volkrepublik Bénin
Joseph Gelineau SJ	Moret sur Loing	Frankreich
Maucyr Gibin, SSS	São Paulo SP	Brasilien
Kathleen Hughes RSCJ	Chicago/Ill.	Vereinigte Staaten von Amerika
Denis Hurley OMI	Durban	Südafrika
Aidan Kavanagh OSB	New Haven/Conn.	Vereinigte Staaten von Amerika
Guy Lapointe OP	Montréal/ Qué.	Kanada
Joan Llopis	Barcelona	Spanien
Gerard Lukken	Tilburg	Niederlande
Luis Maldonado	Madrid	Spanien
Paul Puthanangady SDB	Bangalore	Indien
Gail Ramshaw	Philadelphia/Pa.	Vereinigte Staaten von Amerika
Heinrich Rennings	Paderborn	Bundesrepublik Deutschland
Philippe Rouillard OSB	Rom	Italien
Anton Scheer	Rosmalen	Niederlande
Kevin Seasoltz OSB	Washington/D.C.	Vereinigte Staaten von Amerika
Robert Taft SJ	Rom	Italien
Evangelista Vilanova OSB	Montserrat	Spanien
Geoffrey Wainwright	Durham/N.C.	Vereinigte Staaten von Amerika

SEKTION MORALTHEOLOGIE

Leitung:

Lisa Sowle Cahill	Chestnut Hill/MA	Vereinigte Staaten von Amerika
Dietmar Mieth	Neustetten	Bundesrepublik Deutschland

Mitglieder:

Franz Böckle	Bonn-Röttgen	Bundesrepublik Deutschland
Klaus Demmer	Rom	Italien
Ignacio Ellacuría †	San Salvador	El Salvador
Margaret Farley	New Haven/Conn.	Vereinigte Staaten von Amerika
Eric Fuchs	Genf	Schweiz
Josef Fuchs SJ	Rom	Italien
Gerard Gilleman SJ	Barrackpore	Indien
Tullo Goffi	Brescia	Italien
Léonce Hamelin OFM	Montréal/Qué.	Kanada
Bernard Häring CSSR	Gars am Inn	Bundesrepublik Deutschland
Benedicta Hintersberger	Augsburg	Bundesrepublik Deutschland
Antonio Hortelano	Rom/Madrid	Italien/Spanien
Helmut Juros	Warschau	Polen
Walter Kerber SJ	München	Bundesrepublik Deutschland
Harry Kuitert	Amstelveen	Niederlande
Richard McCormick SJ	Washington/D.C.	Vereinigte Staaten von Amerika
Helen Oppenheimer	Jersey	Island
Bernard Quelquejeu OP	Paris	Frankreich
Warren Reich	Washington/D.C.	Vereinigte Staaten von Amerika
René Simon	Paris	Frankreich
Jaime Snoek CSSR	Juiz de Fora MG	Brasilien
José Solozábal	Bilbao	Spanien
Paul Sporken	Maastricht	Niederlande
Xavier Thévenot	Paris	Frankreich
Marciano Vidal	Madrid	Spanien

SEKTION ÖKUMENIK

Leitung:

Hans Küng	Tübingen	Bundesrepublik Deutschland
Jürgen Moltmann	Tübingen	Bundesrepublik Deutschland

Mitglieder:

Anna Maria Aagaard	Aarhus	Dänemark
Arthur Allchin	Canterbury	England
Johannes Brosseder	Königswinter	Bundesrepublik Deutschland
Robert Clément SJ	Hazmieh	Libanon

John Cobb	Claremont/Ca.	Vereinigte Staaten von Amerika
Avery Dulles SJ	Bronx/N.Y.	Vereinigte Staaten von Amerika
André Dumas	Paris	Frankreich
Herman Fiolet	Hilversum	Niederlande
Bruno Forte	Neapel	Italien
Alexandre Ganoczy	Würzburg	Bundesrepublik Deutschland
Manuel Gesteira Garza	Madrid	Spanien
Adolfo González-Montes	Salamanca	Spanien
Catharina Halkes	Nijmegen	Niederlande
Alisdair Heron	Erlangen	Bundesrepublik Deutschland
Michael Hurley SJ	Belfast	Irland
Walter Kasper	Tübingen	Bundesrepublik Deutschland
Karl-Josef Kuschel	Tübingen	Bundesrepublik Deutschland
Emmanuel Lanne OSB	Chevetogne	Belgien
Pinchas Lapide	Frankfurt/Main	Bundesrepublik Deutschland
Hervé Legrand OP	Paris	Frankreich
Peter Lengsfeld	Münster-Hiltrup	Bundesrepublik Deutschland
Joseph Lescrauwaet MSC	Löwen	Belgien
George Lindbeck	New Haven/Conn.	Vereinigte Staaten von Amerika
Jan Milic Lochman	Masel	Schweiz
Antonio Matabosch	Barcelona	Spanien
Harry McSorley	Toronto/Ont.	Kanada
John Meyendorff	Tuckahoe/N.Y.	Vereinigte Staaten von Amerika
José Miguez Bonio	Buenos Aires	Argentinien
Ronald Modras	St. Louis/Mo.	Vereinigte Staaten von Amerika
Daniel O'Hanlon SJ	Berkeley/Cal.	Vereinigte Staaten von Amerika
Wolfhart Pannenberg	Gräfelfing	Bundesrepublik Deutschland
Otto Pesch	Hamburg	Bundesrepublik Deutschland
Alfons Skowronek	Warschau	Polen
Heinrich Stirnimann	Freiburg i.Ue.	Schweiz
Leonard Swidler	Philadelphia/Pa.	Vereinigte Staaten von Amerika
Stephen Sykes	Cambridge	England
Lukas Vischer	Bern	Schweiz
Willem de Vries SJ	Rom	Italien
Maurice Wiles	Oxford	England
Christos Yannaras	Athen	Griechenland

SEKTION PRAKTISCHE THEOLOGIE

Leitung:

Norbert Greinacher	Tübingen	Bundesrepublik Deutschland
Norbert Mette	Münster	Bundesrepublik Deutschland

Mitglieder:

Carlos Abaitua	Vitoria	Spanien
Rosemary Crumlin RSM	Victoria	Australien
Virgil Elizondo	San Antonio/Texas	Vereinigte Staaten von Amerika

Segundo Galilea	Santiago	Chile
Alfonso Gregory	Rio de Janeiro RJ	Brasilien
Frans Haarsma	Nijmegen	Niederlande
Adrian Hastings	Harare	Simbabwe
François Houtart	Neu-Löwen	Belgien
Jan Kerkhofs SJ	Löwen	Belgien
Hubert Lepargneur OP	Sâo Paulo SP	Brasilien
Anthony Lobo SJ	Washington/D.C.	Vereinigte Staaten von Amerika
Angelo Macchi SJ	Mailand	Italien
Alois Müller	Luzern	Schweiz
Thomas Nyiri	Budapest	Ungarn
Emile Pin	Poughkeepsie/N.Y.	Vereinigte Staaten von Amerika
Karl Rahner SJ (†)	Innsbruck	Österreich
Rosemary Radford Ruether	Evanston/Ill.	Vereinigte Staaten von Amerika
Sidbe Semporé	Abidjan	Elfenbeinküste
Francisco Soto	Jalapa/Veracruz	Mexiko
Yorick Spiegel	Frankfurt/Main	Bundesrepublik Deutschland
Wevitavidanelage Don Sylvester	Galle	Sri Lanka
Rolf Zerfass	Höchberg	Bundesrepublik Deutschland

SEKTION RELIGIONSSOZIOLOGIE

Leitung:

Gregory Baum	Montreál/Qué.	Kanada
John Coleman SJ	Berkeley/Cal.	Vereinigte Staaten von Amerika

Mitglieder:

Sabino Acquaviva	Padua	Italien
Silvano Burgalassi	Pisa	Italien
Joan Chittister OSB	Erie/Pa.	Vereinigte Staaten von Amerika
Gerard Defois	Paris	Frankreich
Karel Dobbelaere	Löwen	Belgien
Jacques Grand' Maison	Montréal/Qué.	Kanada
Andrew Greeley	Chicago/Ill.	Vereinigte Staaten von Amerika
Barbara Hargrove	Denver/Ca.	Vereinigte Staaten von Amerika
Franz Xaver Kaufmann	Bielefeld	Bundesrepublik Deutschland
Leonardus Laeyendecker	Leiden	Niederlande
David Martin	London	England
Peter McAffery	Old Aberdeen	Schottland
Meredith McGuire	S. Antonio/Texas	Vereinigte Staaten von Amerika
Ferdinand Menne	Münster	Bundesrepublik Deutschland
John Orme Mills OP	Oxford	England
Hans Mol	Hamilton/Ont.	Kanada
Marie Neal SND	Boston/Ma.	Vereinigte Staaten von Amerika
Jean Remy	Neu-Löwen	Belgien
Rudolf Siebert	Kalamazoo/Mich.	Vereinigte Staaten von Amerika
Jean-Guy Vaillancourt	Montréal/Qué.	Kanada
Conor Ward	Dublin	Irland

SEKTION SPIRITUALITÄT

Leitung:

Christian Duquoc OP	Lyon	Frankreich
Casiano Floristán	Madrid	Spanien

Mitglieder:

Frei Betto	São Paulo SP	Brasilien
Enzo Bianchi	Magnano	Italien
Carlo Carozzo	Genua	Italien
Johannes van Galen OCarm	Aalsmeer	Niederlande
Michel de Goedt OCD	Paris	Frankreich
Gustavo Gutiérrez	Lima	Peru
Ernest Larkin OCarm	Phonenix/Az.	Vereinigte Staaten von Amerika
Jean Leclercq OSB	Clervaux	Luxemburg
Pierre de Locht	Brüssel	Belgien
Edward Malatesta SJ	S. Francisco/Cal.	Vereinigte Staaten von Amerika
Maria Martinell	Barcelona	Spanien
Jan Peters OCD	Geysteren	Niederlande
Samuel Rayan SJ	Delhi	Indien
Samuel Ruiz	Chiapas	Mexiko
Jean-Claude Sagne OP	Lyon	Frankreich
Charles Schleck OSC	Rom	Italien
Theodor Schneider	Armsheim	Bundesrepublik Deutschland
Pedro Trigo	Caracas	Venezuela
Fernando de Urbina	Madrid	Spanien

SEKTION THEOLOGIE DER DRITTEN WELT

Leitung:

Leonardo Boff OFM	Petrópolis RJ	Brasilien
Virgil Elizondo	San Antonio/Texas	Vereinigte Staaten von Amerika

Mitglieder:

K.C. Abraham	Bangalore	Indien
D.S. Amalorpavadass	Mysore	Indien
Hugo Assmann	Piracicaba	Brasilien
Frank Chikane	Braamfontein	Südafrika
Zwinglio Mota Dias	Rio de Janeiro RJ	Brasilien
Enrique Dussel	Mexico/D.F.	Mexiko
Gustova Gutiérrez	Lima	Peru
François Houtart	Neu-Löwen	Belgien
João Batista Libanio SJ	Belo-Horizonte MG	Brasilien
Beatriz Melano Couch	Buenos Aires	Argentinien

José Míguez Bonino	Buenos Aires	Argentinien
Uriel Molina	Managua	Nicaragua
Ronaldo Muñoz	Santiago	Chile
John Mutiso-Mbinda	Rom	Italien
Alphonse Ngindu Mushete	Kinshasa/Limete	Zaire
M.A. Oduyoye	Genf	Schweiz
Soon-Kyung Park	Seoul	Korea
Juan Hernandez Pico SJ	Mexico/D.F.	Mexiko
Aloysius Pieris SJ	Gonawala-Kelaniya	Sri Lanka
Samuel Rayan SJ	Delhi	Indien
Pablo Richard	San José	Costa Rica
J. Russel Chandran	Bangalore	Obervolta
Jon Sobrino	San Salvador	El Salvador

FRÜHERE MITGLIEDER DES DIREKTIONSKOMITEES

J. Alfaro
L. Alting von Geusau
R. Aubert
L. Baas (†)
W. Bassett
T. Beemer
P. Benoit (†)
F. Böckler
W. Bröker
M. Cardoso Peres
C. Colombo
C. Davis
M. Dhavamony
G. Diekmann
N. Edelby
A. von Eiff
A. Greeley
H. Hucke
P. Huizing
T. Jiménez Uresti
W. Kasper
R. Laurentin
K. Lehmann
H. de Lubac
L. Maldonado
J. Mejía
A. Müller
R. Murphy
W. Oelmüller
C. van Ouwerkerk
J. Pohier
K. Rahner (†)
J. Remmers (†)
J. Remy
H. Rennings
L. Sartori
H. Schmidt (†)
H.-J. Schulz
H. Schuster (†)
R. Tucci
B. Vawter (†)
J. Wagner (†)
B. Willems (†)
J. Zizioulas

DIE VERLAGE, IN DENEN «CONCILIUM» ERSCHEINT

Französische Ausgabe
Editions Beauchesne
72, rue des Saints-Pères
F-75007 Paris
Frankreich

Englische Ausgabe
T. & T. Clark Ltd.
59, George Street
GB-Edinburgh EH2 2LQ
Schottland

Spanische Ausgabe
Ediciones Cristiandad
Huesca 30-32
Madrid — 20
Spanien

Niederländische Ausgabe
Uitgeverij Gooi & Sticht
P.O. Box 17
NL-1200 AA Hilversum
Niederlande

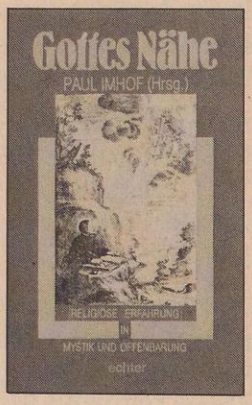
Deutsche Ausgabe
Matthias-Grünewald-Verlag
Postfach 3080
D-6500 Mainz
Bundesrepublik Deutschland

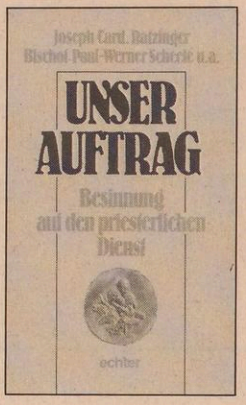
Italienische Aussgabe
Editrice Queriniana
Via Piamarta 6
I-25.187 Brescia
Italien

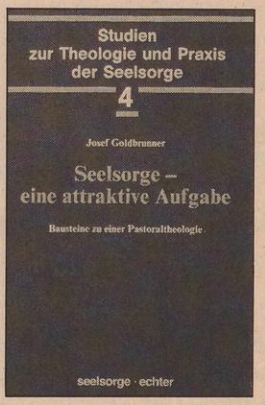
Portugiesische Ausgabe
Editôra Vozes Limitada
Rua Frei Luis, 100
25.600 Petrópolis RJ
Brasilien

Vollmacht, Amt und Charisma in der Kirche









Klaus Schatz: Der päpstliche Primat
Seine Geschichte von den Ursprüngen bis zur Gegenwart. 1990.
232 Seiten. Broschur. DM 26,–. ISBN 3-429-01274-0

In diesem Buch wird erstmals die Geschichte des päpstlichen Primats nachgezeichnet. Das Erste Vatikanische Konzil hat den Primat des Bischofs von Rom über die gesamte Kirche als wesentlich und unaufgebbar definiert. Das Buch ist eine notwendige Lektüre für alle, die sich ein eigenes Urteil bilden wollen, denn es vermittelt nicht nur die unerläßlichen historischen Kenntnisse, sondern auch theologische Kriterien.

Paul Imhof (Hrsg.): Gottes Nähe
Religiöse Erfahrung in Mystik und Offenbarung. Festschrift zum 65. Geburtstag von Josef Sudbrack S.J. 1990.
452 Seiten. Zwei Ausgaben:
Broschur DM 48,– (ISBN 3-429-01295-3)
Gebunden DM 68,– (ISBN 3-429-01297-X)

In dieser Festschrift werden christliche Perspektiven einer geistig-geistlichen Weltdeutung aufgezeigt. So vermittelt sie einen Eindruck davon, wie vielfältig Gottes Nähe erfahren werden kann. Es werden Gottsucher aus den letzten tausend Jahren vorgestellt, das Grenzgebiet von Philosophie, Psychologie und Spiritualität abgeschritten und der Themenbereich „Die Gegenwart des Ewigen in den Weltreligionen" untersucht.

Joseph Card. Ratzinger u.a.: Unser Auftrag
Besinnung auf den priesterlichen Dienst. Herausgegeben von Karl Hillenbrand. 1990.
96 Seiten. Broschur. DM 14,80. ISBN 3-429-01286-4

In grundlegenden Ausführungen widmet sich Joseph Card. Ratzinger den Perspektiven der Priesterausbildung heute. Vom Wesen des priesterlichen Dienstes her zeigt er auf, welche Aufgaben das Priesterseminar erfüllen muß, wenn es junge Menschen auf den Priesterberuf vorbereiten will. In den anderen Beiträgen dieses Buches werden Schlaglichter auf wichtige Aspekte der priesterlichen Existenz und des priesterlichen Dienstes geworfen. So entsteht eine Momentaufnahme, die die Situation des Priesters heute spiegelt und wichtige Anregungen für eine Besinnung auf das Wesentliche gibt.

Josef Goldbrunner: Seelsorge – eine attraktive Aufgabe
Bausteine zu einer Pastoraltheologie. 1990.
142 Seiten. Broschur. DM 39,–. ISBN 3-429-01288-0

Das Buch dient allen Seelsorgern, die sich den Problemen und Nöten der Menschen offen zuwenden und dabei auch tiefenpsychologische Erkenntnisse einbeziehen wollen. Denn Seelsorge erfordert den Einsatz aller menschlichen Kräfte und Fähigkeiten.

echter

„echter"-Bücher bekommen Sie bei Ihrem Buchhändler!

CONCILIUM aktuell

Jean-Pierre Jossua

Europa und das Evangelium

Europa ist dabei, neu zu entstehen, und zwar ganz plötzlich viel schneller, als wir es hätten erwarten können. Was für ein Europa? Sicherlich als ein Kontinent, dessen Reichtum an geistigem Leben sich nicht auf der vollen Höhe seiner technischen Erfindungskraft und seines Wohlstands befinden wird. Es wird auch Gegenstand der Sorge der Kirchen und sogar einer kirchlichen Strategie sein, die sich auf seine christlichen Wurzeln und seine erneuerte Aufnahmebereitschaft für das Evangelium gründen wird. Das wird nicht ohne eine gewisse Unruhe abgehen, die uns ergreift angesichts solcher vorläufiger Annahmen; denn nur die allerrekationärsten Kreise haben sich in den letzten fünfzig Jahren auf die Behauptung gestützt, Europa sei in seinem tiefsten Grund christlich und man müsse es als solches verteidigen. Was den realen Gehalt dieser Christlichkeit anging, begnügten sich diese Kreuzfahrer mit sehr bescheidenen Ansprüchen. Wir haben aber allen Grund, diese unsere Analyse noch viel weiter zu treiben.

Im Blick auf das Evangelium darf man doch wohl der Meinung sein, daß die «Christenheit» von ehemals ein Mythos war. Soziologisch betrachtet, stimmt es aber, daß sie eine Symbiose darstellte zwischen der Kirche und der bürgerlichen Gesellschaft und daß sie gekennzeichnet war durch «gemischte» Macht- und Dienstinstitutionen. So gab es denn auch einen vielfältigen kulturellen Austausch in der einen und der anderen Richtung. Heute, da diese Institutionen völlig oder zumindest nahezu abgestorben sind, dürfte keinerlei Illusion einer christlichen Prägung unserer Kultur mehr möglich sein; außer in dem Sinne, daß es vielleicht noch gewisse Formen einer verwandtschaftlichen Nähe gibt zwischen der Art und Weise, wie Christen ihr Leben vom Evangelium her gestalten und andere mit Hilfe anderer Bezugswerte. Aber das ist eine völlig andere Betrachtungsweise...

Wenn man, um diese «Scheidung» bewerten zu können, Gebrauch machen will von Kriterien, die im Einklang stehen mit Vorstellungen, die in amtlichen Kreisen der katholischen Kirche geläufig sind, muß man sagen: Jede Ansicht, wonach ethische oder gesellschaftswissenschaftliche Lehrmeinungen, die im Einklang mit in dieser Kirche geltenden Lehren stehen, auch nur ein Mindestmaß an Kredit genössen, ist reines Wunschdenken — so angesehen oder gar beliebt auch die Autoritäten sein mögen, welche diese Lehrmeinungen vortragen. Wenn z. B. Übereinstimmung über die «Menschenrechte» zu bestehen scheint, so nur dank einer beharrlichen Verwechslung zweier sehr unterschiedlicher Begriffe, von denen der eine auf die politischen und gesellschaftlichen Rechte des einzelnen gegenüber dem Staat zielt, der andere aber auf die religiös begründeten Rechte der Person. Schließlich stößt sich auch die Überzeugung vom Fortbestehen gewisser Elemente einer christlichen Kultur im strengen Sinne dieses Begriffs an der rauhen Wirklichkeit von Umfrageergebnissen, die eine wachsende und geradezu verblüffende Unwissenheit hinsichtlich der grundlegendsten religiösen Themen beweisen.

Wenn Europa also dahin tendiert, eine tabula rasa *hinsichtlich des Christentums zu werden, kann man dann wenigstens noch auf seine religiösen Interessen zählen? Einerseits sind hier die Statistiken vielsagend: In Frankreich z. B. gibt es gegenüber 25% regelmäßig oder gelegentlich noch praktizierender Christen 50% Nichtchristen oder völlig indifferenter Namenskatholiken. Die restlichen 25% bewahren ein gewisses Interesse für das Christentum, ein gewisses Gefühl der Zugehörigkeit zur Kirche, aber sie lassen keinerlei Verpflichtung noch Bereitschaft, Sanktionen hinzunehmen, gelten; ebenso keinerlei Bereitschaft, sich um autoritativ ausgesprochene Weisungen oder Lehraussagen zu kümmern. Andererseits handelt es sich bei dem Gerede von einer «Rückkehr des religiösen Empfindens» oder von einer «nachmodernen Mentalität», die dem Christentum gegenüber freundlicher gestimmt sei, das uns bis zum Überdruß in den Ohren klingt, um apologetische Begriffe, die für die Bedürfnisse der interessierten Parteien geschmiedet worden sind. Um von einer «Rückkehr des religiösen Empfindens» reden zu können, vermengt man pietistische Bewegungen innerhalb der Gruppe der bekennenden und praktizierenden Christen mit einem gewissen erneuerten Interesse für religiöse Fragen in anderen Kreisen, von dem niemand sagen*

kann, ob es der christlichen Sache einmal zugute kommen wird. Auch was die «Nachmoderne» betrifft, so hängt alles davon ab, ob man der hirngespinstigen Vorstellung glauben will, der Überdruß oder die Enttäuschung angesichts der Fortschrittsideale oder der auf Eroberung gestimmten Vernünftigkeit stellte tatsächlich eine Infragestellung des Verstandes selbst und seiner Autonomie dar, einer Erscheinung, die man für gewöhnlich mit dem Schlagwort «Säkularisierung» umschreibt.

Ich weiß, daß es in gewissen Kreisen zum guten Ton gehört, Westeuropa aufgrund des Erbes der Aufklärung und seines materiellen Wohlstands als entartet zu betrachten und eine entscheidende Veränderung davon zu erwarten, daß Osteuropa mit seiner neuen Religionsfreiheit die Bühne betritt. Daß es im Osten ein sehr großes Drängen auf Religionsfreiheit gibt und daß man sich davon eine kraftvolle Rückkehr des lange Verdrängten erwarten muß — dem kann man nur zustimmen und sich daran freuen. Man darf aber doch wohl der Meinung sein, daß der Glaubenselan und das gesellschaftliche Gewicht der religiösen Kreise bei den derzeitigen Aufstandsbewegungen außer in Polen keine entscheidende Rolle gespielt haben und daß dieser Teil Europas auch nicht «christlicher» ist als jener — sei es aufgrund der aufgezwungenen Entchristlichung oder auch aufgrund des weltweiten Säkularisierungsprozesses. Die genauen Informationen, die uns aus der Deutschen Demokratischen Republik zukommen (um nur ein Beispiel zu nennen), sprechen diesbezüglich eine deutliche Sprache. Und selbst Polen: Wie wird die Entwicklung dort weitergehen, wenn es einmal volle Religionsfreiheit und einen gewissen wirtschaftlichen Wohlstand widererlangt hat, wenn die katholische Kirche nicht mehr ihre Rolle als Hüterin der nationalen und kulturellen Identität des Landes zu spielen hat? Man kann es sich ohne Mühe vorstellen...

So scheint jedes spektakuläre Unternehmen einer «Neuevangelisierung» derzeit zum Scheitern verurteilt zu sein. Wenn es sich auf die Annahme einer christlichen oder religiösen Bereitschaft zu einer Rückkehr zur Vergangenheit gründet, dann stützt es sich auf eine Fehldiagnose. Und wenn man sich dabei auch auf die Wahrnehmung der sich aufdrängenden neuen Realitäten stützen mag, so zeigt sich dabei doch eine irrige Einschätzung der anzuwendenden Mittel, wenn man nämlich meint, bei diesem Unternehmen könnten geistliche Unmittelbarkeit, biblischer Fundamentalismus und die traditionellen Positionen der Autorität als Ausgangspunkte dienen.

Meiner Meinung nach kann nur eine völlig andere Mentalität das einzig ernsthafte Fundament sein für ein Gegenwärtigwerden des Evangeliums in einem neuentstehenden Europa und für seinen Beitrag zu diesem Europa. Weit entfernt davon, auf einen Pessimismus oder ein rundum negatives Urteil über die Moderne zu setzen — zum Beispiel indem man das Scheitern des moralischen Liberalismus betont oder sich die (wenn auch noch so unbestreitbaren) sozialen Schwachstellen zunutze macht —, geht es darum, alles anzuerkennen und zu unterstützen, was positiv ist, indem man es einfach annimmt und gelten läßt, statt es kontrollieren zu wollen. Es geht darum, in aller Loyalität der tatsächlichen Säkularisierung der Institutionen und der Kultur zuzustimmen (was nicht bedeuten muß, eine Haltung der Pseudoneutralität oder einer libertären Ideologie einzunehmen). Es geht darum, loyal das Erbe der Aufklärung aufzunehmen: den hohen Wert des Verstandes, der Vernunft, die Weise, wie die Aufklärung den Staat aufbaut und in bezug darauf die Rechte der einzelnen und der Gemeinschaften definiert, das Vertrauen, das sie in die Demokratie setzt (was nicht dazu verpflichtet, die Augen zu verschließen vor der unterschiedlichen Fülle ideologischer Optionen, die unter der Ägide der Aufklärung möglich sind). Es geht darum, ohne Hintergedanken, d.h. ohne proselytenmacherische Absichten und ohne von vornherein alles besser wissen zu wollen, teilzunehmen an der gemeinsamen Suche nach Lösungen, die gefordert werden von den neuen ethischen, politischen und gesellschaftlichen Problemen, die sich uns heute stellen (was nicht bedeutet, daß das Evangelium in diesen Dingen neutral wäre). Es geht darum, sich in seinem christlichen Zeugnis an die Gabe der Unterscheidung der Geister zu halten, Indem man in größtmöglichem Maß auf die Karte der Personalisierung der menschlichen Existenz und des Glaubens setzt, weit entfernt von aller Nostalgie und von allen Techniken, die uns dem Druck aussetzen wollen, möglichst große Zahlen von Menschen anzusprechen (was nicht bedeutet, daß man dem Individualismus und der Privatisierung des Religiösen das Wort reden sollte).

Daraus kann dann — mit Hilfe überzeugter Christen ohne totalitäre Ansprüche, mit Hilfe von Kirchen, die bereit sind, zu dienen und auf ihre Führerrolle zu verzichten — wenigstens ein Beitrag zu einem geistigen Aufbau Europas entstehen,

ein Beitrag, der auch von anderen erwartet wird, aber nicht zu Bedingungen gleich welcher Art. Und vielleicht kann sich daraus auch die Möglichkeit entwickeln, das ganze Evangelium in seiner jugendlichen Frische, seiner Attraktivität und Freiheit vorzulegen. Ein solcher Beitrag zum persönlichen und öffentlichen Leben hängt aber von etwas ganz anderem ab als von einer bloßen Strategie. Denn zu sagen «Dein Reich komme» heißt nicht die spektakuläre Aufrichtung des Reiches «Christi des Königs» zu erwarten. Auf der Grundlinie der Menschwerdung Gottes bedeutet dies vielmehr, zu hoffen, daß die Gottesherrschaft der Seligpreisungen in aller Sanftheit in diese Welt eindringt — bis zu dem Punkt, wo diese Welt übergeht in die Gottesherrschaft[1].

[1] Dieser Beitrag war gerade fertiggestellt, als ich den Sammelband «Le rêve de Compostelle. Vers la restauration d'une Europe chrétienne?» (Hg. von René Luneau bei Ed. du Centurion, Paris 1989) erhielt: Ein bemerkenswertes Buch, das viele Aspekte der hier erörterten Fragen scharfsinnig erhellt.

Aus dem Französischen übers. von Dr. Ansgar Ahlbrecht

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

Vorwort

Hans Küng/Jürgen Moltmann

Ethos der Weltreligionen und Menschenrechte

Merkwürdigerweise haben viele der großen Religionen der Welt ihre Schwierigkeiten mit der Bejahung und Durchsetzung der Menschenrechte, wie sie zuerst in der Amerkanischen und Französischen Revolution proklamiert und schließlich in der allgemeinen Erkärung der Menschenrechte durch die Vereinten Nationen 1948 festgeschrieben worden sind. Die Päpste des 19. Jahrhunderts haben die Menschenrechte als Ausdruck des Säkularismus, Naturalismus, Indifferentismus und Laizismus verurteilt. Erst der größte ökumenische Papst unseres Jahrhunderts, Johannes XXIII., hat sich in der Enzyklika «Pacem in Terris» (1963) rückhaltlos für die Menschenrechte ausgesprochen und ihre Proklamation durch die Vereinten Nationen als «einen Akt von höchster Bedeutung» gepriesen.

Aber auch die anderen Weltreligionen haben ihre eigenen Probleme mit den Menschenrechten. Schwierigkeiten bereiten insbesondere die Rechte der Frau und die der jeweils Andergläubigen. Doch täuscht man sich, wenn man die Weltreligionen gegenwärtig allesamt auf dem Weg zur Bejahung der vollen Menschenrechte sieht? Ja, könnte man sich nicht denken, daß gerade die Weltreligionen zu den großen Förderern der Menschenrechte werden könnten?

Es wäre für die Menschheit zweifellos ein Segen, wenn die großen Religionen sich auf ein Grundethos und daraus abgeleitete Grundrechte der Menschen einigen könnten. Einen Anfang dafür bildet die Erklärung der «Weltkonferenz der Religionen für den Frieden» in Kyoto/Japan aus dem Jahre 1970: «Als wir zusammen waren, um uns mit dem überragenden Thema des Friedens zu befassen, entdeckten wir, daß die Dinge, die uns einen, wichtiger sind als die Dinge, die uns trennen. Wir fanden, daß wir gemeinsam besitzen: — eine Überzeugung von der fundamentalen Einheit der menschlichen Familie, von der Gleichheit und Würde aller Menschen; — ein Gefühl für die Unantastbarkeit des einzelnen und seines Gewissens; — eine Erkenntnis, daß Macht nicht gleich Recht ist, daß menschliche Macht nicht sich selbst genügen kann und nicht absolut ist; — den Glauben, daß Liebe, Mitleid, Selbstlosigkeit und die Kraft des Geistes und der inneren Wahrhaftigkeit letztlich größere Macht haben als Haß, Feindschaft und Eigeninteressen; — ein Gefühl der Verpflichtung, an der Seite der Armen und Bedrückten zu stehen gegen die Reichen und die Bedrücker; — tiefe Hoffnung, daß letztlich der gute Wille siegen wird.»

Ziel dieses unseres Heftes ist: Aus der Perspektive jeder der genannten Religionen sollen vor allem zwei Gesichtspunkte herausgearbeitet werden: 1. Wie werden die Menschenrechte in der jeweiligen Religion begründet? Welches sind die Stärken in der je eigenen Tradition für Begründung und Verwirklichung der Menschenrechte? 2. Wo zeigen sich in der jeweiligen Religion Defizite in Theorie und Praxis? Welches sind die schwachen Punkte im Hinblick auf eine Begründung und Verwirklichung der Menschenrechte?

Leider ist der uns von chinesischer Seite zugesagte Beitrag nicht rechtzeitig eingetroffen. Da aber die Frage der Menschenrechte zur Zeit besonders im Islam umstritten ist, haben wir einen zweiten Beitrag über diese Religion aufgenommen. Da beide nun verschiedene Perspektiven beleuchten, können sie einander gut ergänzen.

Im Ganzen zeigt dieses Heft, daß bezüglich der Menschenrechte das Problembewußtsein in den verschiedenen Religionen gewachsn ist. Bezüglich eines gemeinsamen Grundethos der Weltreligionen dagegen stehen wir bei der Arbeit erst am Anfang. Unser Heft versucht aber immerhin, gerade in dieser Hinsicht das Problembewußtsein zu wecken.

Die Menschenrechtserklärung der Französischen Nationalversammlung (1789)

Präambel

Nachdem die Repräsentanten des französischen Volkes, eingesetzt als *Nationalversammlung*, erwogen haben, daß die Unkenntnis, das Vergessen oder die Mißachtung der Menschenrechte die alleinige Ursachen des öffentlichen Unglücks und der Verderbtheit der Regierungen sind, so haben sie beschlossen, in einer feierlichen Erklärung die natürlichen, unveräußerlichen und heiligen Rechte des Menschen darzulegen, damit diese Erklärung allen Gliedern der Gesellschaft stets gegenwärtig sei und sie unablässig an ihre Rechte und Pflichten erinnern möge; damit die Handlungen der *gesetzgebenden und der ausübenden* Gewalt zu jeder Zeit mit dem Endzweck jeder politischen Einrichtung verglichen werden können und dadurch entsprechend beachtet werden; damit die Ansprüche der Bürger von nun an auf einfache und unbestreitbare Grundsätze gegründet, immer auf die Wahrung der Verfassung und das Wohl aller gerichtet sein mögen.

Demzufolge anerkennt und erklärt die Nationalversammlung in Gegenwart und unter dem Schutz des Höchsten Wesens folgende Rechte des Menschen und des Bürgers:

I.

Die Menschen werden frei und an Rechten gleich geboren und bleiben es für immer. Soziale Unterschiede dürfen nur im allgemeinen Nutzen begründet sein.

II.

Das Ziel einer jeden politischen Vereinigung besteht in der Einhaltung der natürlichen und unveräußerlichen Menschenrechte. Diese Rechte sind die Freiheit, das Eigentum, die Sicherheit und der Widerstand gegen Unterdückung.

III.

Der Ursprung aller Souveränität liegt seinem Wesen nach beim Volk. Keine Körperschaft, kein einzelner kann eine Gewalt ausüben, die nicht ausdrücklich vom Volk ausgeht.

IV.

Die Freiheit besteht darin, alles tun zu können, was einem anderen nicht schadet. Somit hat die Ausübung der natürlichen Rechte des Menschen keine anderen Grenzen als jene, die anderen Mitgliedern der Gesellschaft den Genuß derselben Rechte garantieren. Diese Grenzen können nur durch das Gesetz festgelegt werden.

V.

Das Gesetz hat nur das Recht, Handlungen zu verbieten, die der Gesellschaft schädlich sind. Alles, was das Gesetz nicht verbietet, kann nicht verhindert werden, und niemand kann gezwungen werden, etwas zu tun, was das Gesetz nicht befiehlt.

VI.

Das Gesetz ist der Ausdruck des allgemeinen Willens. Alle Bürger haben das Recht, entweder persönlich oder durch ihre Vertreter an seiner Gestaltung mitzuwirken. Es soll für alle gleich sein, mag es beschützen, mag es bestrafen. Da alle Bürger vor seinen Augen gleich sind, haben sie auch, gemäß ihren Fähigkeiten, den gleichen Zugang zu allen Würden, Stellungen oder öffentlichen Ämtern, ohne daß es einen anderen Unter-

schied zwischen ihnen gibt als den ihrer Tugend oder ihrer Talente.

VII.

Kein Mensch kann auf andere Weise angeklagt, verhaftet oder gefangengehalten werden als in den durch das Gesetz bestimmten Fällen und in den von ihm festgelegten Formen. Wer willkürlich Befehle veranlaßt, ausfertigt, ausführt oder ausführen läßt, muß bestraft werden; jeder Bürger indes, der kraft Gesetzes vorgeladen oder festgenommen wird, muß sogleich gehorchen; durch Widerstand macht er sich schuldig

VIII.

Das Gesetz soll nur Strafen festlegen, die unbedingt und offensichtlich notwendig sind. Niemand kann auf Grund eines Gesetzes bestraft werden, das nicht vor der Tat erlassen, verkündet und rechtmäßig angewendet worden ist.

IX.

Da jeder Mensch so lange für unschuldig gilt, wie er nicht schuldig gesprochen ist, so soll, wenn seine Verhaftung unumgänglich ist, alle Härte, die nicht notwendig wäre, um sich seiner Person zu versichern, durch das Gesetz unterbunden werden.

X.

Niemand darf wegen seiner Meinung, selbst religiöser Art, belangt werden, solange ihre Äußerung nicht die durch das Gesetz festgelegte öffentliche Ordnung stört.

XI.

Der freie Austausch von Gedanken und Meinungen ist eines der kostbarsten Menschenrechte; jeder Bürger kann frei schreiben, reden und drucken, trägt aber die Verantwortung in Fällen, in denen das Gesetz einen Mißbrauch dieser Freiheit erkennt.

XII.

Die Sicherung der Menschen- und Bürgerrechte erfordert Ordnungskräfte; diese werden zum Vorteil aller eingesetzt und nicht zum besonderen Nutzen derer, denen sie anvertraut sind.

XIII.

Für den Unterhalt der Ordnungskräfte und für die Kosten der Verwaltung ist eine allgemeine Abgabe unumgänglich; diese muß, unter Berücksichtigung der Vermögensverhältnisse, gleichmäßig auf alle Bürger verteilt werden.

XIV.

Die Bürger haben das Recht, entweder selber oder durch ihre Vertreter, die Notwendigkeit von öffentlichen Ausgaben zu überprüfen, sie in freier Entscheidung zu bewilligen, ihre Verwendung zu kontrollieren sowie den Steuersatz, die Veranlagung, Eintreibung und Dauer zu bestimmen.

XV.

Die Gesellschaft hat das Recht, von jedem öffentlichen Beamten Rechenschaft über seine Amtsführung zu fordern.

XVI.

Jede Gesellschaft, in der weder diese Rechte garantiert sind noch die Trennung der Gewalten festgeschrieben ist, hat keine Verfassung.

XVII.

Da das Eigentum ein unverletzliches und heiliges Recht ist, kann es niemandem genommen werden, es sei denn, eine öffentliche Notwendigkeit, gesetzlich festgestellt, macht dies unumgänglich und eine gerechte Entschädigung wird vorher festgelegt.

Allgemeine Erklärung der Menschenrechte

Verkündet von der Generalversammlung der Vereinten Nationen am 10. Dezember 1948

Präambel

Da die Anerkennung der allen Mitgliedern der menschlichen Familie zukommenden Würde und ihrer gleichen und unveräußerlichen Rechte die Grundlage von Freiheit, Gerechtigkeit und Frieden in der Welt bildet,

Da Geringschätzung und Mißachtung der Menschenrechte zu barbarischen Handlungen geführt haben, die das Gewissen der Menschheit empörten, und da der Aufbau einer Welt, in der jeder Rede- und Glaubensfreiheit sowie Freiheit von Furcht und Not genießt, als höchstes menschliches Ziel verkündet worden ist,

Da die Menschenrechte durch die Herrschaft des Rechts geschützt werden müssen, wenn nicht die Menschen zum Aufruhr gegen Tyrannei und Unterdrückung als letztem Mittel greifen sollen,

Da es nötig ist, die Entwicklung freundschaftlicher Beziehungen zwischen Nationen zu fördern,

Da die Völker der Vereinten Nationen in der Satzung erneut ihren Glauben an die grundlegenden Menschenrechte, die Würde und den Wert der menschlichen Persönlichkeit sowie die Rechtsgleichheit von Mann und Frau bestätigt und beschlossen haben, sozialen Fortschritt und bessere Lebensbedingungen bei größerer Freiheit zu fördern,

Da die Mitgliedstaaten sich verpflichtet haben, in Zusammenarbeit mit den Vereinten Nationen die Förderung der allgemeinen Achtung und Wahrung der Menschenrechte und Grundfreiheiten zu erstreben,

Da eine gemeinsame Auffassung über jene Rechte und Freiheiten von höchster Bedeutung für die volle Durchführung dieser Verpflichtung ist,

verkündet

die Generalversammlung

die vorliegende allgemeine Erklärung der Menschenrechte als gemeinsame Richtschnur für alle Völker und Nationen, damit jeder einzelne und alle Organe der Gesellschaft, mit dieser Erklärung ständig vor Augen, sich bemühen, durch Belehrung und Erziehung die Achtung vor diesen Rechten und Freiheiten zu entwickeln, und durch fortschrittliche inner- und zwischenstaatliche Maßnahmen ihre allgemeine und wirksame Anerkennung und Wahrung zu sichern, und zwar unter den Völkern der Mitgliedstaaten selbst wie unter den Völkern der zu ihrer Herrschaft gehörigen Gebiete.

Artikel 1: Alle Menschen werden frei und gleich an Würde und Rechten geboren. Sie sind mit Vernunft und Gewissen begabt und sollen sich zueinander im Geist der Brüderlichkeit verhalten.

Artikel 2: 1. Alle Menschen ohne Unterschied, insbesondere ohne Rücksicht auf Rasse, Farbe, Geschlecht, Sprache, Religion, politische oder sonstige Überzeugung, nationale oder soziale Herkunft, Vermögen, Geburt oder andere Umstände, können alle in dieser Erklärung niedergelegten Rechte und Freiheiten für sich in Anspruch nehmen.

2. Außerdem darf kein Unterschied aufgrund der politischen, staats- oder völkerrechtlichen Stellung des Landes oder Gebietes gemacht werden, zu dem jemand gehört, mag es ein unabhängiges, ein Treuhand- oder ein unselbständiges Gebiet sein oder unter irgendeiner anderen Beschränkung der Staatshoheit stehen.

Artikel 3: Jeder hat das Recht auf Leben, Freiheit und Sicherheit der Person.

Artikel 4: Niemand darf in Sklaverei oder Abhängigkeit gehalten werden; Sklaverei und Sklavenhandel in jeglicher Form sind verboten.

Artikel 5: Niemand darf der Folter oder grausamer, unmenschlicher oder demütigender Behandlung oder Bestrafung ausgesetzt werden.

Artikel 6: Jeder hat Anspruch darauf, überall als Rechtspersönlichkeit anerkannt zu werden.

Artikel 7: Alle Menschen sind vor dem Gesetz gleich und haben ohne Unterschied ein Recht auf gleichen Schutz des Gesetzes. Alle haben Anspruch auf gleichmäßigen Schutz gegen jede Diskriminierung, die diese Erklärung verletzt, und gegen jede Anreizung zu einer solchen Diskriminierung.

Artikel 8: Jeder hat das Recht, von den zuständigen innerstaatlichen Gerichten wirksame Ab-

hilfe gegen Verletzungen der ihm durch Verfassung oder Gesetz gewährten Grundrechte zu verlangen.
Artikel 9: Niemand darf willkürlich festgenommen, verhaftet oder ausgewiesen werden.
Artikel 10: Bei Feststellung seiner Rechte und Pflichten sowie einer gegen ihn erhobenen strafrechtlichen Beschuldigung hat jeder in voller Gleichheit Anspruch auf angemessenes und öffentliches Gehör vor unabhängigen und unparteiischen Gerichten.
Artikel 11: 1. Jeder einer strafbaren Handlung Beschuldigte hat Anspruch darauf, solange als unschuldig angesehen zu werden, als seine Schuld in einem öffentlichen Verfahren, in dem ihm alle für seine Verteidigung nötigen Sicherheiten gewährleistet waren, nicht gemäß den Gesetzen nachgewiesen ist.
2. Niemand darf wegen eines Verbrechens aufgrund einer Handlung oder Unterlassung verurteilt werden, die im Zeitpunkt ihrer Begehung nach inner- oder zwischenstaatlichem Recht nicht strafbar war. Auch soll keine schwerere Bestrafung eintreten als die, die bei Begehung der strafbaren Handlung angedroht war.
Artikel 12: Niemand darf willkürlicher Einmischung in sein Privatleben, seine Familie, sein Heim oder seinen Briefwechsel oder Angriffen auf seine Ehre und seinen Ruf ausgesetzt werden. Jeder hat Anspruch auf den Schutz des Gesetzes gegen solche Einmischung oder Angriffe.
Artikel 13: 1. Jeder hat das Recht auf Freizügigkeit und Aufenthalt innerhalb der Grenzen aller Staaten.
2. Jeder hat das Recht, jedes beliebige Land einschließlich seines eigenen zu verlassen sowie in sein Land zurückzukehren.
Artikel 14: 1. Jeder hat das Recht, in anderen Ländern Zuflucht (Asyl) vor Verfolgung zu suchen und zu finden.
2. Eine Berufung auf dieses Recht ist jedoch ausgeschlossen, sofern die Verfolgung wirklich auf einem Verbrechen des gemeinen Rechts oder einem Verhalten beruht, das den Zwecken und Grundätzen der Vereinten Nationen widerspricht.
Artikel 15: : 1. Jeder hat Anspruch auf eine Staatsangehörigkeit.
2. Niemandem darf seine Staatsangehörigkeit willkürlich entzogen noch darf jemand das Recht aberkannt werden, seine Staatsangehörigkeit zu wechseln.
Artikel 16: 1. Volljährige Männer und Frauen haben ohne Rücksicht auf Rasse, Staatsangehörigkeit oder Religion das Recht, eine Ehe einzugehen und eine Familie zu gründen. Sie haben gleiche Rechte in bezug auf die Eingehung, das Bestehen und die Auflösung der Ehe.
2. Eine Ehe soll nur bei freier und wirksamer Einwilligung der künftigen Ehegatten geschlossen werden.
3. Die Familie ist die natürliche und grundlegende Einheit der Gesellschaft. Sie hat Anspruch auf den Schutz der Gesellschaft und des Staates.
Artikel 17: 1. Jeder hat das Recht, allein und in Gemeinschaft mit anderen Eigentum innezuhaben.
2. Niemand soll willkürlich seines Eigentums beraubt werden.
Artikel 18: Jeder hat das Recht auf Gedanken-, Gewissens- und Religionsfreiheit; dieses Recht enthält die Freiheit, die Religion oder den Glauben zu wechseln, und die Freiheit, die Religion oder den Glauben allein oder in Gemeinschaft mit anderen sowie öffentlich oder privat durch Lehre, Ausübung, Gottesdienst und Erfüllung religiöser Vorschriften zu bekennen.
Artikel 19: Jer hat das Recht auf Meinungs- und Äußerungsfreiheit, insbesondere das Recht, wegen seiner Überzeugungen nicht beunruhigt zu werden und Nachrichten und Gedanken durch jedes Ausdrucksmittel und unabhängig von Grenzen einzuholen, zu empfangen und zu verbreiten.
Artikel 20: 1. Alle Menschen haben das Recht, sich zu friedlichen Zwecken zu versammeln und zu Vereinigungen zusammenzuschließen.
2. Niemand darf gezwungen werden, einer Vereinigung anzugehören.
Artikel 21: 1. Jeder hat das Recht, an der Regierung seines Landes unmittelbar oder durch frei gewählte Vertreter teilzunehmen.
2. Jeder hat in seinem Land das Recht auf gleichen Zugang zu öffentlichen Ämtern.
3. Der Volkswille soll die Grundlage der Regierungsgewalt bilden; er soll unverfälscht und in regelmäßigen Abständen durch allgemeine und gleiche Wahl und geheime oder eine der geheimen gleichwertige freie Abstimmung ausgedrückt werden.
Artikel 22: Jeder hat als Mitglied der Gesellschaft Recht auf soziale Sicherheit und Anspruch darauf, durch innerstaatliche Maßnahmen oder internationale Zusammenarbeit und

gemäß dem Aufbau und den Mitteln jeden Staates in den Genuß der wirtschaftlichen, sozialen und kulturellen Rechte zu kommen, die für seine Würde und die freie Entwicklung seiner Persönlichkeit unumgänglich sind.

Artikel 23: 1. Jeder hat das Recht auf Arbeit, freie Wahl seiner Beschäftigung, angemessene und befriedigende Arbeitsbedingungen und Schutz gegen Arbeitslosigkeit.

2. Jeder ohne Unterschied hat das Recht auf gleichen Lohn für gleiche Arbeit.

3. Jeder, der arbeitet, hat Anspruch auf angemessene und befriedigende Bezahlung, die ihm und seiner Familie eine menschenwürdige Existenz sichert und die, sofern erfoderlich, durch andere soziale Schutzmaßnahmen ergänzt werden soll.

4. Jeder hat das Recht, zum Schutz seiner Interessen Fachvereinigungen zu bilden oder solchen beizutreten.

Artikel 24: Jeder hat das Recht auf Ruhe und Freizeit, insbesondere auf angemessene Begrenzung der Arbeitsstunden und regelmäßigen bezahlten Urlaub.

Artikel 25: 1. Jeder hat Anspruch auf eine Lebenshaltung, die seine und seiner Familie Gesundheit und Wohlfahrt zu sichern imstande ist, insbesondere auf Nahrung, Kleidung, Wohnung, ärztliche Fürsorge und erforderliche soziale Leistungen. Er hat außerdem das Recht auf Sicherheit bei Arbeitslosigkeit, Krankheit, Arbeitsunfähigkeit, Witwenschaft, Alter oder in anderen Fällen, in denen er die Mittel zu seinem Unterhalt durch Umstände verliert, die unabhängig von seinem Willen sind.

2. Mutter und Kind haben Anspruch auf besondere Fürsorge und Hilfe. Alle Kinder, mögen sie inner- oder außerhalb der Ehe geboren sein, sollen den gleichen sozialen Schutz genießen.

Artikel 26: 1. Jeder hat das Recht auf Ausbildung. Wenigstens in den Elementar- und Grundstufen soll die Ausbildung kostenlos sein. Die Elementarausbildung soll obligatorisch sein. Die technische und fachliche Ausbildung soll allgemein zugänglich sein, und die höheren Studien sollen jedem gemäß seinen Fähgigkeiten offenstehen.

2. Die Ausbildung soll darauf gerichtet sein, die menschliche Persönlichkeit voll zu entwickeln und die Achtung für Menschenrechte und Grundfreiheiten zu stärken. Sie soll Verständnis, Duldsamkeit und Freundschaft zwischen allen Nationen und allen rassischen oder religiösen Gruppen entwickeln und die Tätigkeit der Vereinten Nationen für die Erhaltung des Friedens fördern.

3. In erster Linie haben die Eltern das Recht, die Art der Erziehung zu bestimmen, die ihre Kinder genießen sollen.

Artikel 27: 1. Jeder hat das Recht, an dem kulturellen Leben der Gemeinschaft frei teilzunehmen, sich an den Künsten zu erfreuen und an dem wissenschaftlichen Fortschritt und seinen Ergebnissen Anteil zu haben.

2. Jeder hat Anspruch auf Schutz der ideellen und Vermögensinteressen, die sich aus seiner wissenschaftlichen, literarischen oder künstlerischen Urheberschaft ergeben.

Artikel 28: Jeder hat Anspruch auf eine soziale und internationale Ordnung, in der die in der vorliegenden Erklärung niedergelegten Rechte und Freiheiten voll erwirklicht werden können.

Artikel 29: 1. Jeder hat Pflichten gegen die Gemeinschaft, in der allein ihm die freie und volle Entwicklung seiner Persönlichkeit möglich ist.

2. Bei der Ausübung seiner Rechte und dem Genuß seiner Freiheiten soll jeder nur den Beschränkungen unterliegen, die die Gesetze zu dem ausschließlichen Zwecke angeordnet haben, um die Anerkennung und Achtung der Rechte und Freiheiten anderer zu sichern und die angemessenen Erfordernisse der Moral, öffentlichen Ordnung und allgemeinen Wohlfahrt einer demokratischen Gesellschaft zu erfüllen.

3. Diese Rechte und Freiheiten dürfen keinesfalls im Widerspruch mit den Zwecken und Grundsätzen der Vereinten Nationen ausgeübt werden.

Artikel 30: Keine Bestimmung dieser Erklärung darf so ausgelegt werden, als ob sie einem Staat, einer Gruppe oder einer Person das Recht gäbe, eine Tätigkeit zu betreiben oder eine Handlung zu begehen, die die Aufhebung der hier niedergelegten Rechte und Freiheiten bezweckt.

Leonard Swidler

Die Menschenrechte

Ein geschichtlicher Überblick

Ein Menschenrecht ist ein Anspruch darauf, befähigt und berechtigt zu sein, eine Handlung vorzunehmen, weil man ein Mensch ist — nicht, weil man ein Bürger ist, oder weil es gesetzlich erlaubt ist, oder weil man vom König oder vom Papst eine Bewilligung dazu hat, oder aus irgendeinem anderen Grund. Lediglich auf der Grundlage, daß man ein Mensch ist, ein Recht zu beanspruchen, ist schon eine revolutionäre Tat. Ebenso revolutionär ist die Auffassung, daß mit dem Menschsein ein endloser Entwicklungsprozeß gegeben ist, weshalb all das, was man aufgrund seines Menschseins als Rechte beanspruchen kann, nicht statisch fixiert ist. Weil die menschliche Person ein geschichtliches und deshalb sich veränderndes Wesen ist, sind auch die Menschenrechte geschichtliche und deshalb sich verändernde Gegebenheiten.

Die Idee der Menschenrechte, wie wir sie heute verstehen, ist etwas, das sich in der westlichen Zivilisation herausgebildet hat. Das will nicht heißen, daß es keiner anderen Zivilisation um das Humane gegangen sei. Beispielsweise kann man den Konfuzianismus als einen Humanismus *par excellence* bezeichnen, doch selbst gemäß ihm hatte der Mensch nur insofern Rechte, als er in der Gesellschaft eine gewisse Stellung einnahm. Die Person hatte nicht Rechte als ein menschliches Wesen an und für sich, sondern als Sohn, Vater, Bruder oder sonstwer. Die Idee der Menschenrechte basiert jedoch auf der Zusicherung eines gewissen Grades von Individualismus, worin die einzelne Person als solche geachtet wird und nicht aufgrund ihrer Beziehung zu anderen.

1. Die Grundpfeiler der westlichen Zivilisation und die Menschenrechte

Obwohl unsere heutige Auffassung der Menschenrechte erst in der Neuzeit aufkam, hat sie ihr Fundament in den beiden Grundpfeilern, auf denen die westliche Zivilisation aufruht: in der jüdisch-christlichen Religion und in der griechisch-römischen Kultur. Sehen wir uns kurz die letztere an.

Plato, Aristoteles, die Stoiker und weitere Denker in der hellenistischen Zivilisation entwickelten den Begriff eines Naturrechts, das für den Menschen gilt. Es waren die Griechen, die das Ideal und die Realität der Demokratie schufen, in der der Bürger gewisse Grundrechte einfach deshalb hatte, weil er in die Gesellschaft hineingeboren war. Dennoch dachten die Stoiker, von ihrem Begründer Zeno ausgehend, wie die Konfuzianer die Menschheit in hierarchischen Ordnungen — die im Neuen Testament als die berühmten (berüchtigten) Haustafeln in den deuteropaulinischen und pseudopetrinischen Briefen aufscheinen. Den untersten Rang der Gesellschaft hatten die Sklaven inne, dann kamen die Kinder, dann die Frauen und dann die freien erwachsenen Männer.

Vielleicht der größte Beitrag der Römer zur westlichen Zivilisation bestand in der großartigen Entwicklung des Rechts. Da sie aber eine Reihe fremder Völker in ihr Reich absorbierten, wandten sie auf diese nicht ihr römisches Zivilrecht an, sondern so weit als möglich mehr deren einheimisches Recht. (Diese Differenzierung kommt auch im Neuen Testament vor, wenn Paulus, obwohl ein stolzer Jude, das Recht beansprucht, nach dem römischen Zivilrecht gerichtet zu werden, weil er auch ein römischer Bürger war.) Dennoch fanden die Römer manche Grundrechte heraus, die quer durch alle Nationen Geltung hatten, ein *«ius gentium»* oder ein *«commune ius omnium hominum»*, ein «allgemeines Recht aller Menschen,» wie der römische Rechtsgelehrte Gaius im dritten Jahrhundert es ausdrückte. Darin liegt eine Basis, um ein Recht einzig aufgrund des Menschseins zu beanspruchen, denn alle Rechte haben die Natur zur Grundlage, die sich durch die Vernunft, in deren Besitz einzig Menschen sind, entdecken läßt.

Der zweite Grundpfeiler der westlichen Zivilisation und ein wesentliches Fundament der Idee der Menschenrechte ist die jüdisch-christliche Religion. Sie beginnt mit dem Anfang der hebräischen Bibel, mit der Schöpfungsgeschichte. Alle ethnischen Gruppen kamen mit ihren eigenen Schöpfungsgeschichten daher, die sich im denkbar weitesten Bereich möglicher Erklärungen ergingen. Was an der hebräischen Erklärung des Ursprungs der Welt das Besondere war, ist ihre

Behauptung, daß alles aus einer einzigen Quelle stamme. Sie kannte nicht viele Götter, die für die verschiedenen Teile der uns umgebenden Welt verantwortlich sind, so wie das die verschiedenen Arten des Polytheismus erklärten. Die Hebräer vertraten vielmehr die Ansicht: Es gibt nur einen einzigen Gott, nur eine einzige Quelle der gesamten Wirklichkeit, und alles, was aus Gott hervorgegangen ist, ist gut. Das Übel in der Welt — und dessen Vorhandensein war für die alten Hebräer ebenso offensichtlich wie für uns — kommt von der Menschheit.

Ein wichtiger Punkt, der hier zu vermerken ist, ist die Behauptung, daß, weil es nur eine einzige Quelle der gesamten Wirklichkeit gebe, auch die in die gesamte Wirklichkeit eingezeichnete Ordnung nur eine einzige sei und daß diese auch den Menschen, der die Schöpfung Gottes krönt, das «Bild Gottes», die «imago dei» miteinbegreife. Die Menschen sollten in einem Paradies, in einem wohlgeordneten «Wonnegarten» («Eden») leben, wenn sie sich an die Weisungen, an die Ordnung hielten, die Gott in ihr Wesen hineingelegt hatte. Somit sind alle Menschen mit Ehrerbietung und Hochachtung zu behandeln, weil alle von dem einen Gott erschaffen sind und Gott sie alle als gute und nach seinem Bild erschuf. In der Erzählung der Genesis wird am Ende jedes Schöpfungstages gesagt: «Und Gott sah, daß es gut war», (*tov* im Hebräischen), und am Ende des sechsten Tages heißt es: «Gott sah, daß es sehr gut *(mod tov)* war.»

Im Unterschied zu den anderen Nationen der Antike, die polytheistisch waren und deswegen eine Reihe von Regeln hatten, die für ihr eigenes Volk galten, und eine andere Reihe für andere Völker, waren die Hebräer wenigstens theoretisch verpflichtet, alle Menschen nach den gleichen ethischen Grundsätzen zu behandeln. Darin liegt der Schwerpunkt des Ausdrucks «ethischer Monotheismus», der die einzigartige Stellung bezeichnet, den die hebräischen Religion unter allen Religionen der antiken Welt hatte. Entscheidend auch in der Schöpfungsgeschichte ist die Schilderung, daß der Mensch nach dem Bilde Gottes geschaffen wurde — und somit unendlichen Wert und unendliche Würde hat.

Damit sind auch die beiden Elemente der jüdisch-christlichen Wurzel gegeben, aus denen der neuzeitliche Begriff der Menschenrechte hervorging: der ethische Monotheismus und der imago-Dei-Gedanke.

II. Religionsfreiheit

Weil in der Welt der Antike und in vielen Fällen selbst bis zur jüngsten Zeit die Nation und ihre Religion sich weithin deckten, ist der Grad der gewährten Religionsfreiheit ein wichtiger, wenn auch nicht der einzige Maßstab dafür, wie weit sich die Menschenrechte durchsetzen. Und weil die Religion — die sich als «eine Erklärung des letzten Sinns des Daseins und eine Lehre über die entsprechende Lebensweise» definieren läßt — ein dermaßen grundlegendes Element eines Menschen ist, läuft die Verleihung des Rechts, seine eigene Religion zu praktizieren, nahezu darauf hinaus, daß man den betreffenden Menschen dieses Recht aufgrund ihres Menschseins gewährt. Dies wiederum macht die Religionsfreiheit zu einem wichtigen Pionier in der Durchsetzung der Menschenrechte.

In dieser Beziehung machte die christliche Kirche einen großartigen Anfang, glitt aber dann in den Sumpf der Machtkoruption. In der vorkonstantinischen Ära nahmen die christlichen Autoren mit aller Kraft Religionsfreiheit in Anspruch, und der feurigen Feder Tertullians entfloß dabei sogar der Ausdruck «Menschenrecht»: «Es ist ein menschliches Grundrecht, ein Privileg der Natur, daß alle Menschen Gott gemäß ihren eigenen Überzeugungen verehren. Die Religion einer menschlichen Person beeinträchtigt weder noch fördert sie eine andere. Es ist nicht richtig, Religion aufzuzwingen. Sie muß frei, nicht unter Druck auf sich genommen werden.»

Eine hohe Stufe von Religionsfreiheit und somit vieles von der Basis der Menschenrechte wurde öffentlich erreicht, als Kaiser Konstantin im Edikt von Mailand (313) allgemein erklärte: «Wir gewähren somit sowohl den Christen wie auch allen übrigen freie Befugnis, sich an diejenige Religion zu halten, die man sich wählt.» Dieser Moment der Freiheit war jedoch von kurzer Dauer, denn im Jahre 380 erließ Kaiser Theodosius das Edikt von Thessalonich, worin er sagte: «Es ist unser Wille, daß alle Völker, die durch die Regierung Unserer Gnaden regiert werden, diejenige Religion praktizieren, die der göttliche Apostel Petrus den Römern übermittelt hat.»

Selbst Augustinus, diese große theologische Leuchte des Westens, sprach sich in seinen Schriften dagegen aus, daß man dem eigenen Gewissen folgt, außer wenn dieses richtig gesinnt sei, und

in religiösen und ethischen Angelegenheiten hatte das Christentum natürlich das Monopol auf Richtigkeit. Glücklicherweise trat Thomas von Aquin, diese noch größere theologische Leuchte des Westens, im Anschluß an seinen großen Lehrer Albert den Großen dafür ein, stets seinem eigenen Gewissen zu folgen, selbst wenn der Papst behaupten sollte, daß es irrig sei!

III. Der Beitrag Amerikas

Nach dem Untergang des weströmischen Reiches und dem langsamen Aufkommen der westlichen europäischen Zivilisation brachte der Kampf für die Menschenrechte der heutigen Sachlage einen wichtigen Schritt näher, als im dreizehnten Jahrhundert in England die Adeligen dem machthungrigen König Johann eine Reihe von Rechten abtrotzten, die in der *Magna Charta* (1215) schriftlich niedergelegt wurden. Darin wurden viele ausdrückliche Rechte festgeschrieben, von denen das grundlegendste vielleicht das ist, daß keine Strafe verhängt werden darf ohne ein vorschriftgemäßes Rechtsverfahren. Offensichtlich war auch hier wiederum die menschliche Vernunft der Grundstein, der eine solide Basis bildete, auf der die Idee der Menschenrechte sich voll entfalten konnte.

Im sechzehnten Jahrhundert bewegte sich die Reformation — zumal in ihrem sogenannten radikalen Flügel — mit aller Kraft auf die Religionsfreiheit zu. Unter Wilhelm dem Schweigsamen setzte die Hauptlinie der Protestanten in den Niederlanden, wenn auch mit einigen Einschränkungen, schließlich die Religionsfreiheit durch.

Doch die Religionsfreiheit entfaltete sich vor allem in der «Neuen Welt». Sie trat zum erstenmal 1632 in der Verfassung von Maryland in Erscheinung und in der Praxis des Katholiken Cecil Calvert, des zweiten Lord Baltimore, dem die Charta bewilligt wurde. 1663 wurde unter der Führung des Baptisten Roger Williams die kleine Kolonie von Rhode Island gegründet mit einer Satzung, worin Religionsfreiheit gewährleistet wurde — für alle Protestanten. Darauf folgten 1677 die «Concessions und Agreements of West New Jersey» (sehr wahrscheinlich vom treuen Quäker und Freiheitsfreund William Penn verfaßt), welche totale Religionsfreiheit verschafften. 1682, als William Penn eine eigene Kolonie gründete («Penn's Woods» = Pennsylvania, mit der «Stadt der geschwisterlichen Liebe» = Philadelphia als der ersten Niederlassung), enthielt sein «Frame of Government» selbstverständlich Religionsfreiheit sowie viele weitgehende demokratische Grundsätze und Praktiken.

Kurz darauf brachten Ereignisse im Mutterland England die Sache der Menschenrechte weiter voran. König Jakob II. wurde katholisch und deshalb von vielen Protestanten Englands als eine Bedrohung empfunden. Deshalb wurde er 1688 in der sogenannten «Glorreichen Revolution» abgesetzt; diese brachte Wilhelm von Oranien und seine Gattin Maria von England auf den Thron und zwar unter der Bedingung, daß die verschiedenen Rechte gewährt würden, die in der «Bill of Rights» von 1689 aufgeführt wurden. Obwohl diese nur für Protestanten Religionsfreiheit vorsah, war sie ein sehr postives und einflußreiches Modell für spätere amerikanische Grundgesetze.

Zur gleichen Zeit auch verfaßte der englische Philosoph John Locke sein einflußreiches Werk «Two Treatises on Government», worin er ausführlich über das Naturrecht — wobei er insbesondere auf den Schriften von Gelehrten wie Grotius und Pufendorf aufbaute —, über die Trennung der Regierungsgewalten (es war Montesquieu, der später von den drei getrennten Regierungsgewalten, der ausführenden, der gesetzgebenden und der richterlichen Gewalt sprach) und über das Recht aller auf «Leben, Freiheit und Eigentum» handelte. Das Werk war irgendwie eine philosophische Rechtfertigung der «Glorreichen Revolution» und der «Bill of Rights» und hatte einen starken Einfluß auf spätere politische Entwicklungen Amerikas, einschließlich der 1776 erfolgten Unabhängigkeitserklärung der Vereinigten Staaten mit der sich an Locke anlehnenden Aussage: «Alle Menschen sind als gleichberechtigt . . . mit gewissen unveräußerlichen Rechten . . . auf Leben, Freiheit und Streben nach Glück geschaffen.»

Die Sache der Menschenrechte kam bis zum letzten Viertel des 18. Jahrhunderts relativ langsam voran. 1774 veröffentlichte der erste kontinentale Kongreß der dreizehn amerikanischen Kolonien seine «Declaration and Resolves», worin zum ersten Mal das Naturrecht ausdrücklich zur Rechtsgrundlage gemacht wurde: «Aus dem unveränderlichen Recht der Natur . . . ergeben sich die folgenden Rechte . . .: Recht auf Leben,

auf Freiheit und auf Eigentum...» Dann kam das Schicksalsjahr 1776 mit seiner Unabhängigkeitserklärung.

Doch sogar schon vor der Unabhängigkeitserklärung und sie vorformend wurde am 12. Juni 1776 die «Bill of Rights», das Grundgesetz von Virginia erlassen. Sie wurde zur Hauptsache von George Masson verfaßt. Darin heißt es: «Alle Menschen sind von Natur aus gleich frei und unabhängig und besitzen gewisse angeborene Rechte, deren sie, wenn sie den Status einer Gesellschaft annehmen, durch keine Abmachung ihre Nachkommenschaft berauben oder entkleiden können, und zwar den Genuß des Lebens und der Freiheit und dazu die Möglichkeit, Eigentum zu erwerben und zu besitzen und Sicherheit zu erstreben und zu erlangen... Alle Macht kommt dem Volke zu und wird folglich von ihm hergeleitet.»[1]

Zu den vielen angeführten Menschenrechten gehörten volle Religionsfreiheit für alle, die Wahl der Behörden, das vorschriftsgemäße Prozeßverfahren und, zum ersten Mal in einem verfassungssrechtlichen Dokument, Pressefreiheit. Im gleichen Jahr 1776 folgten rasch darauf Verfassungen oder Grundgesetze von Pennsylvania, Delaware, Maryland und North Carolina, die alle großenteils der «Bill of Rights» von Virginia nachgestaltet waren, und, als wichtigstes und einflußreichstes Dokument, die von Thomas Jefferson von Virginia ausgearbeitete Unabhängigkeitserklärung.

Nachdem die Vereinigten Staaten 1781 den Unabhängigkeitskrieg gewonnen hatten, wurden sie gemäß den Bundesartikeln regiert, die sich als ungeeignet erwiesen. Deshalb wurde 1787 eine neue Verfassung ausgearbeitet und angenommen. Im Lauf ihrer Annahme durch die verschiedenen Gliedstaaten wurde jedoch die Hinzufügung einer Rechtssatzung verlangt. Eine solche wurde infolgedessen von James Madison (ebenfalls von Virginia) ausgearbeitet, am 28. Juli 1789 — fast gleichzeitig mit revolutionären Ereignissen in Frankreich — dem Kongreß vorgelegt und im gleichen Jahr etwas später in die Verfassung der Vereinigten Staaten aufgenommen. Sie bilden ihre ersten zehn Abänderungen, die sogenannte amerikanische «Bill of Rights» — eine knappe Liste der Menschenrechte, wie man sie damals verstand.

Gegen Ende des 18. Jahrhunderts kam es auch in Frankreich zu revolutionären Ereignissen. Obwohl im Vierteljahrhundert des Aufruhrs und des Umbruchs, die mit der Erstürmung der Bastille am 14. Juli 1789 ausgelöst wurden, manche menschlichen Grundrechte kraß verletzt wurden, wurde schon fast gleich zu Beginn der Französischen Revolution ein Dokument ausgearbeitet, das in der Geschichte der Menschenrechte einen Markstein bildet: die «Erklärung der Rechte des Menschen und des Bürgers» — eine französische, aber nun zum ersten Mal den Anspruch auf Allgemeingültigkeit erhebende Version der Menschenrechte gemäß der Auffassung der Aufklärung. Sie wurde am 27. August 1789 angenommen.

Diese Erklärung wiederholte großenteils die ihr vorausgehenden amerikanischen und englischen Parallelen, wie sich schon aus der verwendeten Sprechweise ergibt. Darin «erkennt und erklärt die Nationalversammlung, in Gegenwart und unter dem Schutze des höchsten Wesens, folgende Rechte des Menschen und des Bürgers: 1. Die Menschen werden frei und gleich in Rechten geboren und bleiben es. 2. Der Endzweck aller politischen Vereinigung ist die Erhaltung der natürlichen und unabdingbaren Menschenrechte. Diese Rechte sind die Freiheit, das Eigentum, die Sicherheit, der Widerstand gegen Unterdrückung. 3. Der Ursprung aller Souveränität liegt seinem Wesen nach beim Volke... 6. Das Gesetz ist der Ausdruck des allgemeinen Willens... 7. Kein Mensch kann angeklagt, in Haft genommen oder gefangengehalten werden außer in den durch das Gesetz bestimmten Fällen und in den Formen, welche es vorgeschrieben hat»[2].

Der deutsche Historiker Martin Göhring bemerkte dazu: «Nicht ganz ohne Bedeutung war..., daß der Freiheitskämpfer La Fayette, der für die Unabhängigkeit Amerikas gestritten und der amerikanischen Erklärung beigewohnt hatte, als erster in der Nationalversammlung den Antrag auf eine Rechtserklärung stellte.»[3]

IV. Entwicklungen im 19. und im 20. Jahrhundert

Trotz der gehobenen Sprache, deren sich diese englischen, amerikanischen und französischen Menschenrechtsdokumente des 17. und 18. Jahrhunderts bedienten, gab es immer noch vielfältige Einschränkungen in bezug darauf, worauf sich der Begriff «Mensch» erstreckte. Beispielsweise fielen in Amerika Nichteigentümer bis zum

zweiten Viertel des 19. Jahrhunderts nicht voll unter diesen Begriff und Sklaven nicht bis zum dritten Viertel; Frauen durften bis ins 20. Jahrhundert in den gegen sie gefeiten Kreis der Stimmbürger nicht Eingang finden. Ferner unterlag nicht nur der Begriff «Mensch», sondern auch der Begriff «Recht» einer beständigen Entwicklung — und das wird zweifellos weiterhin der Fall sein. Der neuentwickelte Anspruch des 20. Jahrhunderts auf das Recht auf Arbeit («Allgemeine Erklärung der Menschenrechte» der Vereinten Nationen von 1948, Artikel 23) ist ein gutes Beispiel dafür.

«Die Entwicklung dieser neuen Herrschaft über die Natur — zunächst vor allem über die äußere Natur, dann zunehmend auch über die menschliche Natur — . . . ermöglicht dem Menschen ganz neue Dimensionen seiner Selbstverwirklichung, und ihre uneinschränkbar scheinende Ausweitung läßt, zumindest in den entwickelten Ländern, die Erwartung aufkommen, daß sie ein genügendes Potential einsetzen kann, damit alle Menschen daran partizipieren können — und eben deshalb ein Recht darauf haben, daran zu partizipieren.»[4]

Während des ganzen 19. und 20. Jahrhunderts wurden verschiedene Schritte unternommen, um die Idee und Wirklichkeit der Menschenrechte auszuweiten. Eine sehr günstige Gelegenheit, die sich am Ende des Ersten Weltkrieges bot, wurde leider verpaßt. 1919 entwarf der Präsident der Vereinigten Staaten, Woodrow Wilson, höchstpersönlich, an seiner eigenen Schreibmaschine, die Satzung des Völkerbundes, in die er eine ganze Anzahl von Menschenrechten aufnahm. Einer der Vorschläge Wilsons war der, in die Satzung einen Artikel über Religionsfreiheit aufzunehmen, doch dieser wurde fallengelassen, sobald Japan die Gleichberechtigung der Rassen und der Staaten damit zu verbinden suchte. Somit enthielt die Satzung des Völkerbundes keine Erwähnung der Menschenrechte, obwohl der Bund eine Anzahl von ihnen durch die «Verträge zum Schutz der Minderheiten» schützte.

V. Die UNO und die Allgemeine Erklärung

Der nächste Meilenstein in der Internationalisierung der Menschenrechte wurde ebenfalls durch einen Präsidenten Amerikas, Franklin D. Roosevelt gesetzt, als dieser am 6. Januar 1941 an den Kongreß seine berühmte Botschaft über die «Vier Freiheiten» richtete. Darin umriß er die vier wesentlichen Freiheiten, die für die ganze Welt grundlegend sein sollten: Rede- und Äußerungsfreiheit, Religionsfreiheit, Freiheit von Not und Freiheit von Furcht.

«Roosevelt betonte ausdrücklich, daß diese Freiheiten überall in der Welt, d.h. auf einer universalen Basis sicherzustellen seien. Er sagte klar, daß die herkömmlichen Freiheiten, die Rede- und Religionsfreiheit Hand in Hand mit weiteren Menschenrechten gehen sollten, wie z.B. mit der wirtschaftlichen und soziale Wohlfahrt, dem Frieden und der Sicherheit für alle Völker und Menschen.»[5]

Es ist eigentlich verblüffend, wie Roosevelt die Entwicklung der sogenannten drei Generationen von Menschenrechten vorwegnahm (und beeinflußte?). Die erste Generation, die bürgerlichen und politischen Rechte; die zweite Generation, die sozialen und wirtschaftlichen Rechte; die dritte Generation, die Rechte der Weltentwicklung und des Friedens.

Ein Jahr später, im Januar 1942, sprachen die alliierten Mächte von den Menschenrechten global, als sie sagten, «der vollständige Sieg über ihre Feinde sei wesentlich, um Leben, Freiheit, Unabhängigkeit und Religionsfreiheit zu verteidigen und in ihren eigenen Ländern sowie in anderen Ländern die Menschenrechte und die Gerechtigkeit zu wahren.»[6] Diese beiden Feststellungen ergaben ein unmittelbares Wunschbild, um 1945 in San Francisco die Charta der Vereinten Nationen zu entwerfen. Diese nannte als eines der Ziele der UNO: eine «internationale Zusammenarbeit zu erreichen . . . in der Förderung und Bestärkung der Beachtung der Menschenrechte und der grundlegenden Freiheiten für alle, ohne Unterschied der Rasse, des Geschlechts, der Sprache oder der Religion».

Einer der ersten Akte der Generalversammlung der UNO im Januar 1946 bestand in der Empfehlung, «eine internationale Menschenrechtskonvention zu formulieren.» Ein Jahr später wählte die dazu ins Leben gerufene UNO-Kommission für Menschenrechte Eleanor Roosevelt zu ihrer Präsidentin und machte sich gleich darauf ans Werk, um die «Allgemeine Erklärung der Menschenrechte» auszuarbeiten, die am 10. Dezember 1948 angenommen wurde.

«Es ist bemerkenswert, daß einer von denen, die bei der Formulierung des Entwurfs zur ‹All-

gemeinen Erklärung der Menschenrechte› eine wichtige Rolle spielten, Monsignore Roncalli war, der spätere Papst Johannes XXIII. Monsignore Roncalli war damals päpstlicher Nuntius in Paris... Er äußerte in Gesprächen mit mir oft die Hoffnung, daß die ‹Allgemeine Erklärung› die Menschheit vor einem weiteren Krieg bewahren werde. Der hervorragende französische Jurist und Nobelpreisträger, der verstorbene René Cassin, hat dem Beistand, den Monsignore Roncalli der französischen Delegation damals leistete, einen beredten Tribut gezollt. Das erklärt möglicherweise die Tatsache, daß ungefähr fünfzehn Jahre später Papst Johannes XXIII. in seiner Enzyklika ‹Pacem in terris› der Notwendigkeit einer Charta menschlicher Grundrechte besondere Beachtung schenkte.»[7]

Während ungefähr achtzehn Jahren bemühte sich die UNO darum, die «Allgemeine Erklärung» in gesetzlich bindende Instrumente zu überführen, die im Verein mit der Erklärung als die «Menschenrechtskonvention der Vereinten Nationen» bekannt sind, nämlich der «Internationale Pakt über wirtschaftliche, soziale und kulturelle Rechte», der «Internationale Pakt über staatsbürgerliche und politische Rechte», das «Optionale Protokoll zum Internationalen Abkommen über bürgerliche und politische Rechte» — die alle 1966 angenommen wurden. Mehrere Länder haben umfangreiche Elemente dieser Menschenrechtskonvention in ihre eigenen Verfassungen und Verfassungs- und Gesetzesdokumente aufgenommen, und die Konvention hat nun im internationalen Recht (das sich entgegen der Weltmeinung leider nicht zwingend durchsetzen läßt) Rechtskraft erlangt.

Seit 1948 wurden durch die UNO und auch durch regionale Körperschaften, z.B. durch den Europarat, viele weitere Erklärungen und Konventionen über spezifische Seiten der Menschenrechte herausgegeben. Auf die ausgezeichnete «Studie über die Diskriminierung in religiösen Rechten und Praktiken», die 1959 vom Spezialberichterstatter Arcot Krishnaswami veröffentlicht wurde, folgte leider nicht, wie erwartet, eine ausdrückliche Erklärung über die Religionsfreiheit. Erst 1981 wurde von der Generalversammlung der UNO die «Erklärung über die Beseitigung aller Formen von Intoleranz und von Diskriminierung aufgrund von Religion und Glaube» angenommen. Obwohl nur langwierig und oft mit einer breiten Kluft zwischen Theorie und Praxis kommt es in bezug auf die Menschenrechte offensichtlich doch zu einem Fortschritt.

VI. Die katholische Kirche und die Menschenrechte

Die Grundlage des Anspruchs auf Menschenrechte ist die menschliche Vernunft und Freiheit. Sie sind es, die zusammen mit der Lebenskraft den Menschen zum Menschen machen. Das Suchen nach der Wahrheit, «die uns frei macht», ist ein Vermächtnis, das die christliche Kirche von ihrem Gründer, dem Juden Jesus erhalten hat. Auf sehr viele Weisen blieb die Kirche anfänglich diesem Vermächtnis im großen und ganzen treu. Sie wurde ihm aber auch auf viele Weisen untreu, zumal nach Konstantin. Dies war noch mehr der Fall in der Reaktion mancher Glieder der katholischen Hierarchie auf die Reformation und erst recht in ihrer Reaktion auf die Aufklärung und die sie begleitende Bewegung für die Menschenrechte. Hier ist nicht der Ort, um das Klagelied über die christliche Reaktion zu wiederholen. Aus Raumgründen mögen ein paar Anmerkungen genügen.

1832 bezeichnete Papst Gregor XVI. die Gewissensfreiheit als «das falsche und absurde oder eher verrückte Prinzip (deliramentum), daß wir einem jeden Gewissensfreiheit zusichern und gewährleisten müssen; dies ist einer der ansteckendsten Irrtümer... Mit ihr wird die Pressefreiheit verbunden, die gefährlichste Freiheit, eine fluchwürdige Freiheit, die nie genug Abscheu einflößen kann». Sein Nachfolger von 1846 bis 1878, Pius IX., hatte keine Bedenken, diese massive Verurteilung wenigstens zweimal zu wiederholen und zu übernehmen. Sogar noch in den fünfziger Jahren unseres Jahrhunderts wurde der amerikanische Jesuit John Courtney Murray von Rom zum Schweigen verurteilt, weil er behauptete, es gebe in der katholischen Tradition eine andere, vertrauenswürdigere Linie.

Es ist aufschlußreich, in dieser Beziehung die Aussagen Gregors und Pius' (man kann sich schwer vorstellen, wie sie noch ausdrücklicher hätten ex cathedra erfolgen können, weshalb sie vermutlich als «unfehlbar» zu gelten haben) mit solchen des Papstes Johannes' XXIII. in «Pacem in terris» zu vergleichen: «Von Natur aus hat der Mensch das Recht, daß er ... frei seine Meinung

äußern und verbreiten darf...: auch das Recht, Gott der rechten Norm des Gewissens entsprechend zu verehren und seine Religion privat und öffentlich zu bekennen» (Nr, 11. 12. 14.), und mit der Erklärung des Zweiten Vatikanums über die Religionsfreiheit: Der Mensch muß seinem Gewissen «in seinem gesamten Tun in Treue folgen... Er darf also nicht gezwungen werden, gegen sein Gewissen zu handeln. Er darf aber auch nicht daran gehindert werden, gemäß seinem Gewissen zu handeln, besonders im Bereich der Religion... Die religiöse Freiheit in der Gesellschaft ist völlig im Einklang mit der Freiheit des christlichen Glaubensaktes» (Nr. 3 und 9).

Sowohl in der Person Johannes' XXIII. als auch in dem von ihm einberufenen Zweiten Vatikanischen Konzil erfolgt schließlich der offizielle katholische Durchbruch zur Religionsfreiheit und zu den Menschenerechten im allgemeinen. Mehr als anderthalb Jahrhunderte hatte das Papsttum mit aller Kraft gegen die Aufklärung und die Menschenrechtsbewegung gekämpft. Doch mit der Enzyklika «Pacem in terris», die im April 1963, nur ein paar Wochen vor dem Tod Johannes' XXIII. herauskam, machte sich das Papsttum den Gedanken der Menschenrechte zu eigen. Papst Johannes sprach voll des Lobes von den Vereinten Nationen und sagte: «Einen klaren Beweis für den Weitblick dieser Organisation bietet die ‹Allgemeine Erklärung der Menschenrechte›», die er, wie wir weiter oben hörten, 1947/48 ausarbeiten half.

Das Thema der Menschenrechte kehrt in einem päpstlichen Dokument in sehr positivem Ton wieder in der ersten Enzyklika «Redemptor hominis» des Papstes Johannes Pauls II., worin der Papst u.a. schreibt: «Wir dürfen es auf jeden Fall nicht unterlassen, mit Achtung und großer Hoffnung für die Zukunft an die großartigen Anstrengungen zu erinnern, mit denen man die Organisation der Vereinten Nationen ins Leben gerufen hat; Anstrengungen, die darauf abzielen, die objektiven und unverletztlichen Menschenrechte zu umschreiben und festzusetzen. ... Die Kirche braucht nicht zu betonen, wie sehr dieses Problem mit ihrer Sendung in der Welt von heute verbunden ist. Es bildet nämlich eine der grundlegenden Voraussetzungen für den sozialen und internationalen Frieden, wie Johannes XXIII., das Zweite Vatikanische Konzil und auch Paul VI.... dargelegt haben» (Nr. 17).

Unseligerweise wird die Glaubwürdigkeit Johannes Pauls II., der in der weltlichen Sphäre oft sehr energisch von den Rechten des Menschen spricht, durch seine gegen die Menschenrechte verstoßende Praxis in der kirchlichen Sphäre schlimm unterhöhlt. Unter anderem war es dieser doppelte Maßstab, der 1979/80 — in einer Periode harter päpstlicher Repression — Organisationen ins Leben rief wie z.B. «Christenrechte in der Kirche», «Comité de défense des droits des chrétiens» und die «Association for the Rights of Catholics in the Church». Diese letztere verfaßte eine «Charta der Rechte der Katholiken in der Kirche», worin sie das Werk der «Allgemeinen Erklärung der Menschenrechte» auf die katholische Kirche ausdehnt[8].

[1] Zitiert nach W. Heidelmeyer (Hg.), Die Menschenrechte. Erklärungen, Verfassungsartikel, Internationale Abkommen (Paderborn [2]1977) 54 (Anm. d. Übers.).

[2] Zitiert nach W. Heidelmeyer, ebd. 58 (Anm. d. Übs.).

[3] Martin Göhring, Weg und Sieg der modernen Staatsidee in Frankreich (Tübingen [2]1947) 280.

[4] Johannes Schwartländer (Hg.), Modernes Freiheitsethos und christlicher Glaube (München/Mainz 1981) 11.

[5] Theo C. van Boven, Religious Liberty in the Context of Human Rights: The Ecumenical Review 37 (Juli 1985) 11.

[6] Sean MacBride (Nobel- und Leninpreisträger, Träger der amerikanischen Gerechtigkeitsmedaille und früherer Außenminister von Irland), The Universal Declaration — 30 Years After: Alan D. Falconer (Hg.), Understanding Human Rights: An Interdisciplinary and Interfaith Study (Irish School of Ecumenics, Dublin 1980) 8f.

[7] Ebd. 9.

[8] Vgl. Leonard Swidler und Herbert O'Brien (Hgg.), A Catholic Bill of Rights (Sheed & Ward, Kansas City, MO 1988).

Aus dem Englischen übersetzt von Dr. August Berz

LEONARD SWIDLER

1959 Lizentiat in Theologie an der Katholisch-Theologischen Fakultät der Universität Tübingen. 1961 Promotion zum Doktor der Philosophie in den Fachbereichen Geschichte und Philosophie an der University of Wisconsin. Seit 1966 Professor für katholische Weltanschauung und interreligiösen Dialog an der Temple University in Philadelphia, Pennsylvanien. Veröffentlichungen (als Autor und Herausgeber): mehr als 40 Bücher und 130 Artikel; Mitbegründer und Herausgeber des Journal of Ecumencal Studies. Von seinen Büchern seien namentlich genannt: Freedom in the Church (1969); Aufklärung Catholicism 1780-1850 (1978); Religious Liberty and Human Rights (1986); A Catholic Bill of Rights (1988); After the Absolute: The Dialogical Future of Religious Reflection (1990). Anschrift: Prof. Dr. Leonard Swidler, Temple University, Institute for Interreligious, Interideological Dialogue, Journal of Ecumenical Studies, Religion Department, Philadelphia, PA 19122, USA.

Die Herausforderung der Weltreligionen durch die Menschenrechte

Eugene B. Borowitz

Die schriftliche und mündliche Überlieferung der Tora und die Menschenrechte: Grundlagen und Defizite

I. Der eine Gott und die Würde der Person

Die moderne Vorstellung von «Menschenrechten» besteht nicht in dem in klassischer jüdischer Lehre herrschenden Begriff, denn weder die Bibel noch die rabbinische Literatur spricht auf diese Weise von den Menschenrechten. Es ist nicht schwer zu verstehen, warum dies so ist. Die zeitgenössische Vorstellung von Menschenrechten entstand im Zusammenhang mit einer starken Behauptung der *Eigentumsrechte;* man hat einen solch bedeutenden Anspruch auf den Besitz, den man auf legale Weise erworben hat, daß die Regierung des Staates zu einem großen Teil darin besteht, die Ansprüche des einzelnen in dieser Hinsicht sicherzustellen. Die jüdische Tradition hatte über die Jahrtausende große Achtung vor diesen Besitzrechten, doch schenkte sie der Tatsache, daß *Gott letztlich Besitzer aller Dinge* in der Schöpfung ist, noch größere Beachtung. Theologisch stammt das hebräische Äquivalent für «Rechte» von der zwingenden jüdischen Antwort auf Gott, der in einer aus dem Wirtschaftsbereich entnommenen Metapher als der absolute «Eigentümer, *baal, koneh*», oder in dem damit verbundenen politischen Sprachgebrauch als «König, *melek*», oder noch direkter als «Schöpfer, *bore', joṣer*» bezeichnet werden kann. Und es ist nicht schwer zu sehen, wie diese Begriffe in die europäischen Euphemismen für Gottes eigenen, unsagbar erhabenen Namen, das Tetragrammaton, eingebracht werden, so wie in das englische «Lord».

Diese Bestätigung von Gottes «Recht» auf alle Dinge muß mit der ähnlich starken hebräischen spirituellen Sensibilität dafür in Zusammenhang gebracht werden, daß *Gott einer, allein, einzigartig ist,* das Wesen, das unvergleichlich größer als all diese Nicht-Wesen ist, die Menschen «Gott» nennen. Somit liegt beinahe eine Andeutung von Gotteslästerung in der Behauptung, menschliche Individuen könnten Eigentum oder sogar persönliche Rechte besitzen, die in irgendeiner Weise den Rechten Gottes ähnlich sein oder, noch häretischer, den Menschen ermöglichen könnten, Gottes absoluten Status in Frage zu stellen. (Moderne Schriftsteller haben viel Wirbel um die ungewöhnlichen Erzählungen in den biblischen und in späteren Schriften, die Gottes Größe darstellen, gemacht, indem sie ihn direkt hinterfragen. Wie auch immer, sie begegnen Gott nur auf der Grundlage der *«Rechte»*, die Gott ihnen als *Teilhaber an seinem Bund* gegeben hat, nicht auf der Basis eines von den Menschen und von Gott unabhängigen Maßstabs.)

Weil dieser absolut einzigartige Gott gut ist und in dieser *Güte* menschliche Wesen erschafft und mit ihnen eine Beziehung eingeht, besitzen sie, jeder von ihnen, die jüdische Entsprechung für Menschenrechte. Ich möchte hier die theologischen Grundlagen dieser Entwicklung ausführen; eine eingehendere Untersuchung der Parallelen des jüdischen Rechts zu vielen Bestimmungen der Universalen Menschenrechsdeklaration der Vereinten Nationen findet sich in dem bewundernswerten Werk von Haim Cohn, *Human Rights in Jewish Law* (KTAV Publishing House, New York 1984).

An Anfang ist zu sagen daß das Judentum darauf besteht, daß *jedem menschlichen Wesen eine unveräußerliche Würde innewohnt,* und diese mag vielleicht am besten als eine Funktion von zwei eng miteinander verbundenen religiösen Themen verstanden werden. Das eine ist die erstaunliche Behauptung, daß *Gott die Menschen*

nach seinem eigenen «Bild» geschaffen hat. Ungeachtet unserer exegetischen Untersuchungen dieses reichlich mehrdeutigen Ausdrucks gibt es in jedem menschlichen Wesen etwas, das mit der absoluten Quelle von Werten im Universum identifiziert wird. Wenn man Gottes unvergleichliche Größe und Güte berücksichtigt, erweist sich die zentrale hebräische religiöse Vorstellung, daß Gott die Menschheit in eine *aktive Partnerschaft mit sich* eingeschlossen hat, das durch den antiken semitischen Rechtsterminus *«Bund»* symbolisierte Verhältnis, als eine noch gewagtere Ansicht. Die Menschen sind Gott gleichsam insoweit ähnlich, daß er sich eng mit ihnen verbunden fühlen kann, sich um ihr Verhalten sorgen und ihrem Wohlergehen widmen kann. Ihr unvergleichlicher Status unter den Geschöpfen rührt von dieser engen Identifikation mit Gott und Gottes Absichten her.

II. Verantwortung, Gerechtigkeit, Gnade und die Würde der Person

Vielleicht macht keine andere Vorstellung des jüdischen Glaubens dieses deutlicher als der Begriff der *teschuwa,* der Rückwendung zu Gott, die die deutsche Sprache ziemlich unbefriedigend als «Reue» bezeichnet. Die Teilhabe am Bund Gottes beteiligt jedes menschliche Wesen an einer großen *Verantwortung;* dem Menschen werden nicht nur von Gott Gebote gegeben, sondern *es ist ihm freigestellt,* Gott in Gehorsam oder mit Mißachtung *zu antworten.* Das Judentum versteht Gott demnach als jemanden, der die Menschen mit der Freiheit ausstattet, sich gegen die Quelle ihres höchsten Wertes und Status zu wenden, und der ihnen dadurch einen außerordentlichen *inneren Wert* verleiht. Sollten sie aber diese Freiheit, Gott zu mißachten, zu sündigen, ausüben, könnte dies in ihrer dauernden Entfremdung von Gott resultieren und somit zu einem Verlust aller menschlichen Würde führen. In einem gewissen Maße gehört diese Aura zum Sünder.

Da Gott im traditionellen Judentum eine zentrale Stellung einnimmt, sind die Gottlosen, in besonderem Maße diejenigen, die sich befangen und trotzig vergehen, verhaßt — *aber selbst in ihrer gerechten Strafe verlieren Sie nie ihre Teilhaberschaft am Bundesschluß mit Gott.* Wir erkennen dies sehr deutlich in der vom Judentum getroffenen Zusage, daß sogar verhärtete Sünder die Fähigkeit besitzen, sich von ihren gottlosen Wegen abzukehren und zu «leben». Dies ist genau das, was zu Jonas Mißfallen geschieht, als die in verwerflicher Weise lebenden Bewohner Ninives ihr unmoralisches Verhalten ablegen und *sich Gottes Gnade anvertrauen,* die ihnen augenblicklich gewährt wird. Und bis heute bekräftigt die rabbinische Literatur in Gesetz und Lehre dieses Verständnis von Gottes Beziehung zu allen Menschen sowohl in ihrer Individualität als auch in ihrer Gesamtheit. Zusammengefaßt *lehrt das Judentum, daß keinem Menschen ein elementarer Wert genommen werden kann, mit dem Gott jeden Menschen ausgestattet hat und den er den Menschen niemals nehmen wird.*

Dieses Motiv ist mit der starken Betonung von *Gerechtigkeit und Gnade* in der jüdischen Lehre verbunden. Die Tatsache, daß alle Menschen vor menschlichen Gerichten gleich sind, so wie vor dem göttlichen Richter, daß die Reichen keine besonderen Privilegien erhalten dürfen und somit auch die Armen vor dem Gesetz gleichberechtigt sind, bezeugt den inneren Wert jeder Person. Aber die Propheten und Weisen, die das religiöse Leben des Judentums geprägt haben, sind zu sensibel für das, was Gott verlangt und was die soziale Wirklichkeit aus zwischenmenschlichen Beziehungen macht, um zu glauben, daß gute Vorschriften und rechtliche Vorgehensweisen allein Gottes geheiligte Gemeinschaft herstellen könnten. Sie ermahnen uns regelmäßig, barmherzig zu sein, so wie Gott auch zu uns gnädig ist, indem wir einander viel mehr geben als das, was von anderen gesetzlich beansprucht werden könnte, oder was wir anderen zugestehen würden, um einen Vorteil zu gewinnen. *Jede Person symbolisiert Gott und sollte aus diesem Grunde einen beträchtlichen Anteil unserer Liebe und Beachtung erhalten.*

In positiver Hinsicht erzeugt dies die Erwartung, daß den Menschen die Gelegenheit gegeben wird, ihre Menschlichkeit durch die Sicherheit der Person, das Respektieren ihrer Privatsphäre und ihres Ansehens, die Förderung von Bildung und Freizeit, die Möglichkeit zu arbeiten und ausgeglichen zu sein, Eigentum zu erwerben, zu heiraten und eine Familie zu gründen, und durch vieles mehr zu entwickeln. All dies ist für das Judentum so fundamental, daß es in der Bibel oder im Talmud nur selten direkten Ausdruck findet. Vielmehr wird es von unseren Heiligen Schriften einfach selbstverständlich als

Grundlage all der vielen Vorschriften des jüdischen Gesetzes und der jüdischen Lehre, die die Details des geheiligten Lebens benennen, angesehen. Daß diese vielen Dokumente, über Jahrhunderte hinweg innerhalb verschiedenartiger sozialer Umstände geschrieben, nur in solch geringem Maße das ihnen zugrundeliegende Weltbild erklären oder rationalisieren müssen, bezeugt ihre bleibende Bedeutung für die jüdische Religiosität.

Zu einem beträchtlichen Ausmaß sind es jedoch die *negativen* Aspekte der menschlichen Situation, die am deutlichsten anzeigen, *ob man Rechte hat.* Zwischenmenschliche Beziehungen werden substantiell von der Kraft des Wechselspiels bestimmt, was bedeutet, daß einige Menschen oft die Möglicheit besitzen, anderen ihre Selbstbestimmung abzusprechen. In solchen Situationen der Gewaltausübung hat die Person mit der geringeren Macht nur wenig oder gar keine Verteidigungsmöglichkeit gegenüber der mächtigeren Person, es sei denn, das Opfer besäße so etwas wie Rechte, auf die es zurückgreifen kann, und ein Art von ausgleichender Macht, auf die es sich berufen kann, um diese Rechte geltend zu machen, seien die Machtzustände, wie sie wollen. Die Analyse einer solchen für die universalen Menschenrechte wichtigen Situation sollte klären, was hiermit zusammenhängt.

III. Die Behandlung von Außenseitern — ein Testfall

Sogar heute in Demokratien mit deutlich artikulierten Konzepten von Pluralismus werden Außenseiter oft diskriminiert. In Vorzeiten, als noch nicht so scharf zwischen Individuum und Gruppe differenziert wurde wie heute, erwarteten Außenseiter normalerweise, mit starkem Argwohn oder offenem Haß behandelt zu werden. Tatsächlich betrachten wir die Frage, *wie sich jemand Außenseitern gegenüber verhält,* wie unterschiedlich die Maßstäbe sind, die man an Mitglieder der eigenen Gruppe und an die, die sich außerhalb dieser Gruppen befinden, anlegt, oft als kritischen Test der eigenen Moral. In dieser Hinsicht sind die ältesten jüdischen Quellen bewundernswert. Die Bibel beginnt ihren Bericht über die menschliche Geschichte nicht mit einer Darstellung vom Ursprung der Hebräer. Stattdessen erzählt sie zuerst von Gottes Verhältnis zur Menschheit als Ganzer und deutet besonders darauf hin, wie dieses Verhältnis dazu kommt, all die «Zungen und Nationen» zu umfassen, in die die Menschen sich später teilten. Zwei wichtige Entwicklungsstränge gehen von diesem biblischen Verständnis aus.

Im Talmud und von daher auch in der gesamten anderen Entwicklung des jüdischen Rechts wird der von Gott mit Noah und seinen Kindern geschlossene Bund zur Basis der jüdischen Theologie des Heiden, des Nicht-Juden, und der vielen Gesetze, die das jüdisch-heidnische Verhältnis betreffen. *Von seiner Struktur her ist das Verhältnis von Heiden zu Gott dasselbe wie das zwischen Gott und dem jüdischen Volk, es ist ein Bundesschluß.* Gott stellt sieben Grundgebote für die ganze Menschheit auf: das Verbot des Götzendienstes, der Gotteslästerung, des Mordes, des Diebstahls, der sexuellen Unmoral und des Verzehrens einer von einem lebenden Tier abgetrennten Lende sowie das positive ausdrückliche Gebot, Gerichtshöfe einzurichten.

Ohne größere Spekulationen kann man von diesen Verpflichtungen das *Bewußtsein für menschliche Würde* ableiten, dem sie gesellschaftliche und religiöse Form verleihen. Noch genauer gesagt, stellt das jüdische Recht Juden und Noahiden *durch zwei Grundannahmen* grundsätzlich gleich: erstens dadurch, daß die Juden vor der Offenbarung am Berg Sinai verpflichtet waren, Gott in genau der gleichen Weise zu dienen wie die Heiden, und zweitens dadurch, daß nach der Übergabe der Tora, die für die Juden eine besondere Offenbarung bedeutet, einem Heiden nichts verboten war, was einem Juden nun erlaubt war. Natürlich verlieh das Urteil der biblischen Autoren und der Rabbiner, daß die heidnischen Nationen ihren Bund alle durch ihre Götzendienste verletzten, den Heiden einen ausgesprochen schlechten Ruf und wertete sie in den Augen der Juden ab. Der entscheidende Punkt ist, daß sie nicht aus dem bloßen Grund verurteilt wurden, daß sie Heiden waren, sondern wegen ihres *Verhaltens.* So wurde die rabbinische Tradition zur maßgeblichen Ansicht, daß einzelne fromme Heiden wie die Juden eine «Teilhaberschaft am Leben der kommenden Welt besitzen». Es ist eindeutig, daß die Überzeugungen, die dieser Ansicht zugrunde lagen, in einem späteren, von wesentlich mehr menschlicher Interaktion und Gleichberechtigung geprägten Zeitalter, eine *jüdische Grundlage für eine universale*

Deklaration von Menschenrechten ermöglichen konnten.

Eine ähnliche Einstellung gegenüber dem Außenseiter findet sich als Hauptmotiv in der Rechtsprechung der Tora, die den Fremden betrifft, der bei Juden leben will, die sich in dem ihnen verheißenen Land niedergelassen haben. Das Gesetz stellt emphatisch fest, *«einen Fremdling sollst du nicht bedrücken.* Ihr wißt, wie dem Fremdling zumute ist; seid ihr doch auch Fremdlinge gewesen im Lande Ägypten» (Ex 23,9). Oder weiter: «Wie ein Einheimischer aus eurer eignen Mitte soll euch der Fremdling gelten, der bei euch wohnt, und du sollst ihn lieben wie dich selbst — seid ihr doch auch Fremdlinge gewesen im Lande Ägypten; ich bin der Herr, euer Gott» (Lev 19,34). Wenn Gott das israelitische Volk daran erinnert, daß *das Land,* das ihnen gegeben worden ist, *Gottes Eigentum bleibt,* wird Gott sogar beschrieben als derjenige, der ihnen sagt: «Ihr seid ja nur Fremdlinge und Beisassen bei mir» (Lev 25,23).

Dieses Thema erfordert größere Betonung, denn es ist nicht der Fremde allein, der in den meisten Gesellschaften machtlos ist. Die Tora fordert die Hebräer oftmals auf, sich besonders um die *Witwen* und die *Waisen* sowie um die *Fremden* zu kümmern. Diese drei Gruppen symbolisieren all die Menschen, die leicht von den duchtriebenen und den mächtigen Menschen ausgenutzt werden können, und gerade diese drei Gruppen werden als die dargestellt, denen Gottes besondere Sorge gilt. Wieder und wieder wird der oben bereits genannte Vers «Ich bin der Herr, euer Gott» als einziger «Grund» für diese ehrende Behandlung der Menschen, die man mit Leichtigkeit ausmanövrieren könnte, angegeben. Genauso gilt, daß man die Tauben nicht beschimpfen darf, auch wenn sie die Worte gar nicht hören können, oder den Blinden keinen Stolperstein in den Weg legen darf, auch wenn sie nicht sehen können, wer ihnen diesen Schaden zugefügt hat, denn: «Ich bin der Herr, euer Gott.» *Gott ist ihr Anwalt* und die Macht, die hinter ihnen steht, auch wenn die Gesellschaft sie für unwichtig hält, und Gott wird zu ihren Gunsten über jeden Gericht halten, entweder in diesem Leben, und wenn nicht hier, dann im Leben der kommenden Welt. Die Eschatologie wie auch die irdische Vergeltung geben den Machtlosen und somit allen Menschen einen Verteidiger, und die Mißachtung dieses ihnen von Gott gegebenen Wertes geschieht nur mit hohem persönlichen Risiko.

In der jüdischen Geschichte besaßen die Lehraussagen oft nicht dieselbe universale Reichweite und den demokratischen Nimbus wie heute. Über Jahrhunderte hinweg lebten der jüdische Glaube und das jüdische Volk unter einer ständigen Bedrohung, denn die wenigen jüdischen Monotheisten existierten als ein sehr eigenartiges Volk in einer Welt von oftmals feindlichen Götzenverehrern. Und später, als das Christentum und der Islam den Glauben an einen Gott zum allgemeinen Glauben der westlichen Welt machten, waren Diskriminierung und Feindseligkeit gegenüber den Juden für sie der Anlaß dafür, einen eingeschränkten jüdischen ethischen Horizont beizubehalten. Die Tatsache, daß ihren in solch beschränkten Verhältnissen lebenden Vorfahren eine solch grundsätzlich universale Wertschätzung der Menschheit eigen war, erscheint den Juden heute als ehrwürdige, göttliche Errungenschaft. Als sich dann die sozialen Umstände änderten und Unterdrückung der Gleichberechtigung den Weg frei machte, war es für jüdische Denker, die ihre heilige Tradition suchten, nicht schwer, die alte jüdische Anerkennung menschlicher Solidarität und unveräußerlicher individueller menschlicher Würde wiederherzustellen und neu anzuwenden.

IV. Probleme der religiösen Grundlage

1. Offenbarungsreligionen gegenüber dem absoluten Status von Rechten

Wie so oft stammen die mit diesem religiösen Verständnis verbundenen Probleme gerade von seiner Stärke. Ich kann nicht feststellen, daß diese Probleme sich direkt aus dem spezifisch jüdischen Charakter der oben dargestellten Glaubensüberzeugung ergeben. Vielmehr glaube ich, daß sie von den Schwierigkeiten stammen, die die moderne, d.h. die westliche, Denkart für die Diskussion über Offenbarungsreligionen verursacht hat. Ein Problem entsteht aus dem absoluten Charakter der Vision von der vollkommenen Menschlichkeit. *Wäre der eine, unvergleichliche Gott nicht der Ursprung aller universalen menschlichen Würde, so könnte sie unter gewissen Umständen gefährdert oder eingeschränkt werden.* Das, was der Bezeichnung «Rechte» seine hohe praktische Bedeutung verleiht, ist eben genau sein unbedingter Charakter. Angesichts von un-

terdrückender Macht kann man seine «Rechte» geltend machen und somit, im Idealfall, die potentiellen Unterdrücker von der Ausübung ihrer Gewaltherrschaft abhalten. Wenn solche Rechte existieren, kann jeder Versuch, die Außerkraftsetzung des Willens einer anderen Person durch die Absicht, seine Rechte einzuschränken oder sie von etwas abhängig zu machen, zu rechtfertigen, schnell als unmoralisch und diskriminierend identifiziert werden. In diesem Zusammenhang ist *der absolute Status von Rechten* lobenswert.

Wir sind jedoch beunruhigt, weil einige religiöse Eiferer den Anspruch erheben, *den Willen des Einen,* der absoluten Quelle aller Werte im Universum, in allen Einzelheiten zu *kennen.* Jeder, der einen anderen oder, schlimmer, einen gegensätzlichen Standpunkt vertritt, befindet sich dann nicht nur absolut im Irrtum, sondern kann als Gegner Gottes und der Wahrheit angesehen werden und ist möglicherweise in Gefahr, verdammt oder entsprechend bestraft zu werden. Es ist nur ein kleiner Schritt von hier zu dem, was einige rabbinische Texte in einem anderen Zusammenhang die Rettung der Seele eines Sünders auf Kosten seines Lebens nennen. Das ist sicherlich ein Extremfall, der aber so häufig weltweit, sogar bis in unsere Zeit, in der Geschichte der Religion bezeugt ist, daß er nicht ignoriert werden kann. Offenbarungsreligionen — und sogar auch andere, denen keine solches Konzept zugrunde liegt, haben durch ihren *Absolutismus* gelegentlich *Extremismus, Zelotismus* und *Fanatismus* hervorgebracht. Somit besteht ein gefährlicher Widerspruch darin, einen religiösen Standpunkt zu vertreten, der dazu motivieren kann, anderen ihre Rechte als Grundlage eines starken Engagements für breit angelegte Menschenrechte abzusprechen.

2. Universalismus und Partikularismus

Das andere große Rätsel liegt in dem Paradoxon, daß Offenbarungsreligionen den *universalen Wert* aller Menschen auf einem ziemlich *partikularistischen Hintergrund* behaupten. Das bedeutet, daß alles, was sie über die Menschheit zu sagen haben, im Allgemeinen von ihrer institutionalen Version dessen, was Gott gesagt hat, herrührt, und so machen sie die Partikularität genauso bedenklich wie den Universalismus. Daher ist die Frage, wie Heiden ihren Status verstehen, für das jüdische Recht entscheidend, obwohl die jüdische Tradition den Heiden die menschlichen Würde in Fülle als Ergebnis des mit Noach geschlossenen Bundes zuspricht. Wenn sie die Anerkennung ihres noachidischen Status von ihrem eigenen Verstand abhängig machen, verteidigen sie ihre Würde in einer jüdischen Jurisdiktion, in der sie ihren Stauts formal als von der jüdischen Offenbarung abhängig akzeptieren oder die Konsequenzen tragen müssen. (Maimonides, The Law of Kings, 8.10-11.) Dieser Übereinkunft, die im Widerspruch zu modernen Ansichten über Toleranz steht, liegt eine religiöse Logik zugrunde. Wenn Offenbarung die Basis für alle Wahrheit ist, bedeutet es eine Infragestellung der Grundannahme aller Grundannahmen vorzuschlagen, daß letztgültige Wahrheit auch über einen anderen Weg erreicht werden kann. Dadurch entsteht der Widerspruch, der in seiner Partikularität zumindest zum Teil von den Heiden anerkannt werden muß, damit sie in Fülle an der universalen Reichweite der jüdischen Tradition partizipieren können.

Dies schien in den hitzigen Zeiten, als Philosophen keine Schwierigkeiten damit hatten, die Ansicht, daß ihre Vorstellungen für die ganze menschliche Rationalität charakteristisch seien, als eine reine Vernunftwahrheit darzustellen, ein ungeheuerlicher Fall von Ethnozentrik zu sein. In diesem Zusamenhang wurde die Bezugnahme auf eine gewisse Ebene menschlicher Erfahrung — besonders eine solche, die auf ganz bestimmte Personen zu einer ganz bestimmten Zeit beschränkt war — als ziemlich primitive geistige Ebene verurteilt. Moderne Weltlichkeit erhob den Anspruch, über solche begrenzten Horizonte hinauszureichen zu einem wahren Universalismus und — als Konsequenz daraus — westlichen Religionen übelegen zu sein. In dieser Zeit *schien die Religion eher ein Hindernis für die universalen Menschenrechte als ihre notwendige Grundlage zu sein.*

3. Eurozentrik

Allerdings leben wir heute nicht mehr in einer solchen selbstbewußten Weltlichkeit. Was einstmals für einen breiten Universalimus gehalten wurde, erscheint heute recht *partikularistisch,* in der Sprache einiger Kritiker sogar *eurozentrisch.* Andere kritisieren es als «Zunftprodukt» einer bestimmten Gruppe von Universitätsprofesso-

ren, zum größten Teil männlich, weiß und entweder christlich oder in hohem Maße unter dem Einfluß der christlichen Kultur stehend. Heute können nur noch wenige Rationalisten zuversichtlich den Anspruch erheben, über all den Besonderheiten der menschlichen Existenz zu stehen und in verlockender Art und Weise von dem zu sprechen, was jeder ist oder sein sollte oder braucht oder erlebt oder verdient — und somit sind die verschiedenartigen Verstandeswahrheiten nicht mehr fähig, ein überzeugendes Grundprinzip für die Existenz von universalen Menschenrechten oder für eine vernünftige Notwendigkeit, sie zu operativen Realitäten unserer Welt zu machen, zu liefern. Die Religion, die so lange den ethischen Tadel der Vertreter der «Weltlichkeit», die auf ihre moralische Blöße verwiesen, hinnehmen mußte, ist nun in der Lage, das Kompliment zurückzugeben. Wie dürftig ist die Vorstellung vom menschlichen Verstand, die unsere Intellektuellen angenommen haben, eine so armselige Vorstellung, daß sie nicht leicht eine wesentliche, ausschlaggebende Ethik beinhalten kann. Welch ein seichtes Bewußtsein dafür, was es heißt, Mensch zu sein, durchzieht unsere Kultur, so daß unsere Künstler und Literaten es selten wagen, sich über die Kritik hinwegzusetzen, um positiv und uneingeschränkt etwas über die universale moralische Verantwortung festzustellen. Auf ihrem selbstsicheren Vormarsch über ihren Offenbarungsgrund hinaus verliert die westliche Weltlichkeit ihre tiefen menschlichen Bezüge mit unschönen Konsequenzen, die nun überall um uns herum gesehen werden.

4. Die Rolle der persönlichen Religion

Angesichts der derzeitigen so bemitleidenswerten Lage der Weltlichkeit *muß, wenn die Menschenrechte einen sicheren Grund haben sollen, dieser Grund nun von solchen Religionen wie dem Judentum ausgehen,* deren Traditionen umfassende Grundlagen bieten können, um die Menschenrechte zu bestätigen. Aber das bringt uns zurück zu dem Problemen des *absoluten Status* und der *Partikularität* solcher Religionen. Im Judentum wie auch in einigen anderen Religionen ist eine Antwort auf diese Fragen weitgehend akzeptiert, wenn auch nur selten artikuliert worden. Sie basiert auf dem, was mit einiger Übertreibung als theologische Ablehnung des logischen Gesetzes vom ausgeschlossenen Mittel bezeichnet werden kann. Entweder, so hielten es die alten Normen des richtigen Denkens, ist ein Begriff absolut, oder er ist relativ, entweder universal oder partikular. Diese stringente Alternative erscheint dem modernen jüdischen Verstand unvernünftigt. Ja, unser Glaube ist sicher und gefestigt genug, so daß wir unser Leben und das unserer Gemeinschaft darauf setzen — und dies tun werden, bis die messianische Verheißung erfüllt wird. Aber obwohl wir wissen, daß unsere religiöse Wahrheit für uns allesentscheidend ist, *erkennen wir unsere menschlichen Grenzen im religiösen Bereich an.* Wir behaupten auch nicht, daß wir die ganze Wahrheit oder die einzige Wahrheit über Gott und die Menschheit kennen. Andere, die wir kennengelernt haben, besitzen etwas, das wir als ihre eigenen Wahrheiten anerkennen können. Wir müssen ihnen nicht nur in gebührender Bescheidenheit die Freiheit zugestehen, ihre Wahrheit auszudrücken und zu kultivieren, oft können wir auch von ihnen lernen, während wir gleichzeitig unseren eigenen *Glauben* nichtsdestoweniger *als maßgeblich richtig* ansehen können.

5. Der eigentliche Beitrag des Judentums

Etwas ähnliches muß über unsere Besonderheit gesagt werden. Ja, es ist *unsere eigene besondere jüdische Tradition,* die uns die Kraft für unsere Behauptung der universalen Menschenrechte verleiht. Wenn der Gott unseres Volkes nicht die gute, besorgte, einzigartige Gottheit wäre, als die wir unseren Gott kennen, woher würden wir die zwingende Einsicht ableiten, daß die Menschheit in all der Verschiedenheit ihrer Individuen und Gemeinschaften und in ihrer moralischen Unzulänglichkeit trotzdem unveräußerlich mit letztem Wert ausgestattet ist? Und hätten wir nicht unseren Aufenthalt in Ägyptens Sklaverei und unseren Auszug von dort in die Freiheit zu einer zentralen menschlichen Wahrheit unseres Lebens gemacht, einer Wahrheit, die wir von Grund auf erneuert haben, als wir sahen, daß unserem Volk nach Jahrhunderten von Degradierung und Verfolgung Gleichberechtigung gewährt wurde, würden wir uns dann in einem solchen Maße, wie wir es tun, der Ausbreitung der Menschenrechte auf jedes menschliche Geschöpf widmen? Dennoch ist diese Wahrheit, die wir so zentral als Teil unseres lebendigen Glaubens verkünden, nicht ausschließlich für unser

Volk gedacht, weder als religiöse Einsicht noch als menschliche Erfahrung. Viele andere sind auf ihren eigenen Wegen dahin gelangt zu glauben, was wir glauben. Es überrascht uns daher nicht, daß sie in unserer alten *Exodus*-Erzählung ihre tiefste spirituelle Einsicht sehen, denn wir empfinden unsere spezifische religiöse Vision auch als *grundsätzlich und unteilbar universal.*

Diese Gefühle werden am deutlichsten in den verschiedenen *liberalen Erscheinungsformen des Judentums* ausgedrückt. Diese Bewegungen, die die menschliche Partnerschaft mit Gott in der Entstehung unseres Glaubens betonen, können in unseren kürzlich erworbenen Erfahrungen mit Demokratie und Pluralismus eine ethische Anleitung erkennen, von der wir wissen, daß sie Teil unseres jüdischen Glaubensgutes sein muß. Einfach gesagt, heißt das: Gott hat zu uns durch die Erfahrung dieser zwei Jahrhunderte seit unserer *Befreiung aus dem Ghetto* gesprochen, und wir haben nicht zuletzt aus unserer Erfahrung mit dem *Holocaust* den letztgültigen Wert universaler Menschenrechte gelernt.

Ein großer Teil unserer orthodoxen Gemeinschaft hat in einer Weise, die ihrer elementaren Hingabe an die unserem Volk von Gott geoffenbarte schriftliche und mündliche Tora angepaßt ist, den Begriff von Demokratie und Pluralismus, der so eng mit dem der universalen Menschenrechte verbunden ist, als geistesverwandt mit ihrem Verständnis des Judentums befunden. Für eine Religion, die so eng mit der Menschheitsgeschichte verknüpft ist wie die unsere, ist es recht natürlich, einen beinahe pragmatischen Ansatz für die Anwendung von Gottes letzter Wahrheit auf gegebene gesellschaftliche Umstände zu entwickeln. Vielleicht werden die offensichtlichen menschlichen Errungenschaften, die aus einem Zusammenleben in gegenseitigem Respekt entstanden sind, eines Tages in ähnlicher Weise den Rest unserer religiösen Gemeinschaft und die Angehörigen anderer religiöser Gruppen, die sich bisher zurückgehalten haben, auch nur einen nicht-imperialistischen Univeralismus anzunehmen, berühren.

Aus dem Englischen übersetzt von Andrea Verhoeven

Bibliographie

Borowitz, Eugene B., Choices in Modern Jewish Thought (Behrman House, New York 1983).
Ders., Liberal Judaism (UAHC, New York 1984).
Cohn, Haim, Human Rights in Jewish Law (KTAV, New York 1984).
Jacobs, Louis, A Jewish Theology (Behrman House, New York 1973).
Novak, David, The Image of the Non-Jew in Jewish Law (Mellin Press, New York 1983).
Spero, Shubert, Morality, Halakha and the Jewish Tradition (KTAV, New York 1983).

EUGENE B. BOROWITZ

Inhaber des Sigmund-L.-Falk-Lehrstuhls für Erziehung und jüdisches religiöses Denken an der New Yorker Schule des Hebrew Union College/Jewish Institute of Religion, an der er seit 1962 lehrt. In zwölf Büchern und zahlreichen Artikeln hat er ein neues Verständnis des Judentums entwickelt, das er als «Bundes-Theologie» bezeichnet. Er ist einer der führenden Theologen des liberalen Judentums und der erste Jude, der Präsident der Amerikanischen Theologischen Gesellschaft war. Rabbi Borowitz ist Herausgebr von «Sh'ma. A Journal of Jewish Responsibility», einer Zeitschrift für jüdisches Engagement in sozialen Fragen, die er 1979 gegründet hat. Sein neuestes Buch: Exploring Jewish Ethics. Anschrift: Prof. Eugene B. Borowitz, 19, Reid Avenue, Port Washington, N.Y. 11050, USA.

Knut Walf

Evangelium, Kirchenrecht und Menschenrechte: Begründung und Defizite

I. Schwierige Anfänge

Die Anfänge oder Wurzeln der Menschenrechte im westlichen Verständnis sind in antiken, vor- und außerchristlichen *Philosophien* griechischer und griechisch-römischer Provenienz zu suchen, von denen deren individueller Stellenwert in der Regel stärker akzentuiert wird als der gesellschaftliche. Sowohl in den germanischen und slawischen Gesellschaften als auch in den ostasiatischen Kulturen, aber offensichtlich auch in den altamerikanischen Gesellschaften[1] wurden bzw. werden hingegen eher soziale Dimensionen der Rechte des Menschen gesehen. Diese unterschiedliche Bewertungsweise zeigt sich bis zum heutigen Tage nicht nur in der Menschenrechtsdiskussion zwischen den kapitalistischen und sozialistischen Ländern[2], sondern auch bei Gesprächen über den Stellenwert der Menschenrechte zwischen Vertretern westlicher und östlicher Religionen.

Im *Evangelium* findet sich explizit vornehmlich die gesellschaftliche Akzentuierung (in 1 Kor 12,13 und Gal 3,28), während man Aussagen über die Würde des einzelnen nur indirekt herausdestillieren kann, nämlich auf dem Wege über die Würde der Gottebenbildlichkeit Jesu Christi (2 Kor 4,4; Kol 1,15). C. Westermann hat behauptet, die Frage nach den Menschenrechten könne ebenso an das *Alte Testament* gestellt werden, wenn auch nur indirekt. Hinweise auf die Beachtung von Werten, die man seit der Neuzeit den Menschenrechten zurechnet, böte zudem die Sozialgesetzgebung, von der das Alte Testament berichtet; danach sei etwa die Benachteiligung einzelner und bestimmter Gruppen wie der Sklaven oder der Fremden zu bekämpfen. Das Recht auf Religionsfreiheit hingegen sei nirgends als formales Recht im Alten Testament zu finden[3]. Christliche Theologen haben obendrein auch behauptet, «sowohl der Begriff wie die Sache der Menschenrechte sei in der Bibel schlechterdings unbekannt»[4]. Diese insgesamt gesehen *undeutliche und unsichere Basis* ist sicher von Einfluß gewesen auf die bis ins 20. Jahrhundert währende zögerliche oder gar abweisende Haltung der christlichen Kirchen, insbesondere aber wohl doch der katholischen Kirche gegenüber den Menschenrechten.

Die allgemeinen gesellschaftlichen Umstände in Europa haben bis zur Reformation eine kirchliche Opposition gegen die eklatanten und weitverbreiteten *Grundrechtsverletzungen* — man denke nur an die frühere soziale Stellung der Frau oder die allgemeingebräuchliche Folter im Rechtswesen — nicht aufkommen lassen. Natürlich war die *Kirche* für diese gesellschaftlichen Verhältnisse mitverantwortlich. Doch ist es schwierig, heute Urteile über diese Wechselwirkungen abzugeben. Luther unterschied immerhin zwischen «groben menschlichen Rechten», «Rechten der Vernunft» und «Rechten des Glaubens und des Evangeliums»[5]. Die zentrale Besinnung der Reformation auf die Rechtfertigung des Menschen vor Gott hat überhaupt in den Kirchen der Reformation den Blick für die Eigenverantwortlichkeit und damit für die Rechte des einzelnen außerordentlich geschärft. Nicht zu verkennen ist auch, daß die *Religionskämpfe* in der Folge der Reformation viel dazu beigetragen haben, die Bedeutung der korporativen Religionsfreiheit zu erkennen und in schwächerem Maße auch die individuelle Gewissensfreiheit anzuerkennen.

Die Menschenrechte im Sinne der *euro-amerkanischen Moderne* wurden zunächst im angelsächsischen Rechtsbereich formuliert und sind vielleicht deshalb dem Evangelium selbst mehr verbunden als das christliche und später das katholische Kirchenrecht, dessen Wurzeln ins römische Recht reichen und das teilweise hellenistischem Denken verhaftet war. Die Aversion der katholischen Kirchenleitung im 18. und 19. Jahrhundert gegen die formulierten Menschenrechte kann zunächst auf die ausdrücklich antikatholische (und antiabsolutistische) Ausrichtung der englischen *Bill of Rights* von 1689 zurückgeführt werden. Die noramerikanische Bill of Rights war jedenfalls vom protestantischen Bibelpathos durchdrungen, hinter dem allerdings der tiefe Ernst christlichen Lebensgefühls und redlichen wie rechtlichen Denkens stand.

Dennoch kann nicht verkannt werden, daß auch die protestantische *Theologie bis in das 20. Jahrhundert* hinein ein distanziertes Verhältnis zu den Menschenrechten unterhielt. Dabei zeigte sich ähnlich oder gar genauso wie in der Catholica eine abwehrende Haltung gegenüber Werten und Errungenschaften der westlichen Aufklärung und der modernen europäischen Revolutionen. Letztendlich verhinderten lange Zeit unüberbrückbar erscheinende Anthropologien eine positive Bewertung der Menschenrechte durch christliche Theologen: Bei den Aufklärern ein im Grunde optimistisches Bild vom besserungsfähigen Menschen, auf der anderen, der christlichen Seite die Lehre vom sündigen, gefallenen Menschen. Das sind diametral unterschiedliche Menschenbilder, zwischen denen nur mühsam Brücken des gegenseitigen Verständnisses geschlagen werden konnten.

Das *Lehramt der katholischen Kirche* sah sich aber wohl erst durch die Menschenrechtsdeklaration der französischen Nationalversammlung zur Stellungnahme herausgefordert. Papst Pius VI. (1775-1799) verurteilte die Deklaration zunächst intern in einer Ansprache vor dem Konsistorium der Kardinäle, nach fast zweijährigem, taktisch bedingtem Zögern im Jahre 1791 auch öffentlich: Zuerst in einem Breve vom 10. März, das sich gegen die französische «Zivilkonstitution des Klerus» richtete, wenig später am 13. April 1791 im Breve «Caritas», das ausdrücklich dieser Frage gewidmet war. Die Formulierungen der Menschenrechte über Glaubens- und Pressefreiheit wurden dort ebenso als den Grundsätzen der Kirche widersprechend bezeichnet wie die Erklärung von der Gleichheit aller Menschen. Die Grundsätze von Freiheit und Gleichheit werden nach Pius VI. gar zur Vernichtung der katholischen Kirche benützt.

Die *christlichen Kirchen insgesamt* haben sich bis in die Mitte des 20. Jahrhunderts mit der Anerkennung der Menschenrechte schwer getan. Da sie von den Verfechtern der antikirchlichen Französischen Revolution verkündet worden waren und auch während des 19. Jahrhunderts zum unverzichtbaren Bestandteil aller demokratischen Bewegungen gehörten, standen die Kirchen aus unterschiedlichen, wenn auch miteinander verwandten Gründen in der reaktionären Ablehnungsfront: Die katholische Kirche betrachtete diese Ideen als eine «zügellose Freiheitslehre»[6], während die protestantischen Kirchen doch eher wegen ihrer innigen Verflechtung mit dem Obrigkeitsstaat als aus theologischen Gründen diesen Auffassungen *ablehnend* gegenüberstanden. Dennoch wird man festhalten müssen, daß *bereits während des 19. Jahrhunderts die meisten Verfassungen oder Verfassungentwürfe der europäischen Staaten Gesamt- oder Teilkataloge der Grund- und Menschenrechte besaßen.*

II. Das katholische Kirchenrecht

Im Codex Iuris Canonici (CIC) von 1983 findet sich ein Katalog von — man beachte wohl die Reihenfolge — «Pflichten und Rechten aller Gläubigen» (cc. 208-223). Im einleitenden c. 208 wird von der «wahren Gleichheit» «unter allen Gläubigen» gesprochen. Dabei stützt sich der CIC auf eine Aussage des II. Vatikanischen Konzils in der «Dogmatischen Konstitution über die Kirche» (LG 23,3). Dieses Konzil hat auch an anderer Stelle die Würde der menschlichen Person betont (Erklärung «Dignitatis humanae» 1,1). Nicht selten wird jedoch in der interpretierenden Literatur durch katholische Autoren ein *Unterschied* zwischen *kirchlichen Grundrechten* und den *allgemeinen Menschenrechten* herausgestellt. Kirchliche Grundrechte seien der Kirche nicht vorgegeben, wohl hingegen dem Staat die Menschenrechte. Es gebe den Menschen vor dem Staat und unabhängig von diesem, «während es den Christen nicht vor und unabhängig von der Kirche gibt. Die kirchlichen Grundrechte sind daher in der Kirche selbst grundgelegt»[7]. Genau dies zeigt deutlich, welche fundamentalen Unterschiede noch immer in der Bewertung der Menschenrechte in und außerhalb Kirche präsent sind. Einerseits vergleicht sich die katholische Kirche mit dem Staat (vgl. c. 204 § 2[8]), andererseits hebt sie Unterschiede zum Staat hervor, die eine *Geltung und Beachtung der Menschenrechte innerhalb der Kirche einschränken.* Gerade dieser Anspruch, der keineswegs neueren Datums ist, hat in der Geschichte der Kirche zu unsäglichen Verletzungen der Menschenrechte geführt.

1. Allgemeine kirchliche Grundrechte

Rechte werden in den cc. 212-220 des neuen katholischen Gesetzbuches genannt, so das Recht auf *freie Meinungsäußerung, Vereinigungs- und Versammlungsfreiheit, Forschungs- und Publika-*

tionsfreiheit, freie Wahl des Standes und *Wahrung des guten Rufes* und der *Intimsphäre* sowie *Rechtsschutz.* Besonders wichtig sind die cc. 212 und 223. In c. 212 § 1 werden nämlich die beiden Säulen genannt, auf denen die kirchliche Gemeinschaft gegründet ist: Das Bewußtsein eigener Verantwortung der Gläubigen in Glaubensfragen und der Gehorsam in ebendiesen Fragen gegenüber der Kirchenleitung. Ferner wird in c. 212 §§ 2.3 eine Art *Widerstandsrecht* der Gläubigen gegen Maßnahmen der kirchlichen Hoheitsträger garantiert. Daß der kirchliche Gesetzgeber mentalitätsmäßig noch im Feudalzeitalter steckt, enthüllt allerdings seine Sprache. Es wird nämlich dieses Recht abhängig gemacht von Wissen, Zuständigkeit und hervorragender Stellung. Zudem dürfen die Gläubigen ihre Meinung nur «unter Wahrung der Unversehrtheit des Glaubens und der Sitten und der Ehrfurcht gegenüber den Hirten und unter Beachtung des allgemeinen Nutzens und der Würde der Personen den übrigen Gläubigen» kundtun. In c. 223 § 2 schließlich treffen wir eine Generalklausel an, wie sie der Jurist nicht wünscht, wonach es der Kirchenleitung zusteht, die Ausübung der Grundrechte zu regeln. Die Kirchenleitung kann also nach eigenem Gutdünken den ohnehin begrenzten Grundrechskatalog auslegen, ja einengen.

Nun kann man aber die kirchlichen Grundrechte, diese begrüßenswerte Novität im Kirchenrecht, nicht kommentieren, ohne auch in andere Bereiche des neuen Kirchenrechts oder gar losgelöst von der kirchlichen Realität zu schauen. Da beginnen erst die *Probleme!* Dies soll an einigen Beispielen erläutert werden.

Am Beginn des Grundrechtskatalogs im neuen kirchlichen Gesetzbuch steht der *Grundsatz der Gleichheit* (c. 208). Aber diesen canon darf man nicht im Sinne von Gleichberechtigung von *Frau und Mann* in der katholischen Kirche verstehen. Papst Johannes XXIII. hat sich in seiner Enzyklika «Pacem in terris» (1963) für die Menschenrechte ausgesprochen. Dabei erkannte er auch an, daß die Frau mit Recht «sowohl im häuslichen Leben als auch im Staat jene Rechte und Pflichten in Anspruch nimmt, die der Würde der menschlichen Person entsprechen»[9].

Man betrachte ferner das *Grundrecht der politischen Überzeugung.* Im Unterschied zum früheren kirchlichen Gesetzbuch aus dem Jahre 1917 finden sich im neuen CIC einige Bestimmungen, die Kleriker wie Laien im Dienst der Kirche zu politischer Abstinenz verpflichten. So dürfen etwa nach c. 317 § 4 in öffentlichen kirchlichen Vereinen solche Gläubigen nicht Vorsitzende sein, «die in politischen Parteien eine leitende Stellung bekleiden»[10]. Streng verbietet der neue Codex den Klerikern die aktive Teilnahme in politischen Parteien und an der Leitung von Gewerkschaften, «außer dies ist nach dem Urteil der zuständigen kirchlichen Autorität erforderlich, um die Rechte der Kirche zu schützen oder das allgemeine Wohl zu fördern» (c. 287 § 2). Teilkirchenrechtlich gibt es sogar noch strengere Verbote, so etwa in der Bundesrepublik Deutschland, wo die «Erklärung der Deutschen Bischöfe über die parteipolitische Tätigkeit der Priester» vom September 1973 nicht nur die politische Tätigkeit von Priestern, sondern aller kirchlichen Dienstnehmer untersagt[11].

2. Meinungsfreiheit

Zum Grundrecht der Meinungsfreiheit hat das II. Vatikanische Konzil eine für die katholische Kirche neue Position eingenommen. In der Pastoralkonstitution wird das Recht auf Versammlungs-, Vereinigungs- und Meinungsfreiheit positiv gewertet, allerdings eher allgemein und im Hinblick auf den Staat[12]. Dennoch, in dieser Beziehung war auch binnenkirchlich ein Erfolg zu verzeichnen. Ebenfalls in der Pastoralkonstitution (Nr. 62 Abs. 6) steht der bedeutsame Satz: «Zur Ausführung dieser Aufgabe (sc. theologische Forschung und Lehre) muß aber den Gläubigen, Klerikern wie Laien, die *rechte Freiheit des Forschens, des Denkens sowie der Meinungsäußerung* — in Demut und Festigkeit — zuerkannt werden, in allen Belangen, für die sie zuständig sind.» Angesichts dieses Satzes mutet das heutige Klima der Einschüchterung und Disziplinierung von Theologen wie Laien durch die Kirchenleitung wie ein Kontrastprogramm an. Die gegenwärtige Situation ist jedoch bekanntlich keinesfalls einzigartig. In der Kirchengeschichte gab es viele vergleichbare Zeiten, ja man kann davon sprechen, daß die Unterdrückung der Meinungsfreiheit weithin der Normalzustand war. Das hat seine Gründe:

Die Gegner der Meinungsfreiheit in der Kirche verknüpfen diesen Begriff nämlich häufig mit dem der «Glaubensfreiheit», die die allgemeinen Menschenrechts- oder Grundrechtska-

taloge ja auch garantieren[13]. So sagt etwa der deutsche Staatskirchenrechtler Wolfgang Rüfner: «Die volle Meinungs- und Glaubensfreiheit wird sich jedoch in die Kirche als eine Glaubensgemeinschaft nicht übertragen lassen. Es kann nur darum gehen, ihr einen größeren Spielraum zu geben.»[14] Das verfehlte Denken über die Meinungsfreiheit und deren Geltung im binnenkirchlichen Bereich beginnt mit der *Verknüpfung der beiden Begriffe Meinungs- und Glaubensfreiheit.* In den allgemeinen Grundrechtskatalogen werden sie hingegen zu Recht streng voneinander geschieden garantiert.

Jede der beiden Freiheiten hat eine eigene, von der anderen unterschiedene Valenz. *Glaubensfreiheit* ist Teil der Religionsfreiheit, und zwar der individuellen Religionsfreiheit, die von der korporativen Religionsfreiheit zu unterscheiden ist. Innerhalb einer Glaubensgemeinschaft findet die individuelle Religionsfreiheit, die Glaubensfreiheit ihre äußeren Grenzen, die beachtet sein wollen. Ihre ständige Überschreitung wird letztendlich eine Trennung von der Glaubensgemeinschaft oder Ausstoß aus dieser zur Folge haben müssen. Daß davon die *Gedanken- und Gewissensfreiheit* unberührt bleibt, hat auch das II. Vatikanische Konzil — selbstredend gegen den Widerstand der konservativen Minderheit — anerkannt. Inwiefern das kanonische Recht — auch der neue Codex von 1983 — diesen Gegebenheiten Rechnung trägt, bedürfte einer gesonderten Untersuchung. Das katholische Recht ist «geistliches Recht», das nicht nur den sogenannten äußeren Bereich *(forum externum)* regelt, sondern auch den Regelungsanspruch für den inneren Bereich *(forum internum)* erhebt. Dieser ist zwar nicht mit dem Gewissensbereich identisch, doch gibt es fließende und damit undeutliche Grenzen im Bereich von Überzeugungen und Meinungen. Daraus resultieren dann Disziplinierungsmaßnahmen der kirchlichen Aufsichtsbehörden und natürlich auch deren Legitimierung.

III. Defizite des Kirchenrechts

Jeder, der einmal mit der kirchlichen Verwaltung oder auch mit kirchlichen Gerichten zu tun hatte, weiß, wie sehr man sich dort, insbesondere in der Verwaltung, vor der Anwendung kirchlicher Rechtsnormen scheut. Lieber bevorzugt man aus falsch verstandener Rücksicht Absprachen, die rechtlich unverbindlich und nicht nachprüfbar sind. Einsprüche gegen kirchliche Verwaltungsakte, und dabei wieder insbesondere solche der bischöflichen Behörden, erscheinen immer noch sehr weit von einer Realisierung entfernt, so daß einfach aus diesem Grund in der katholischen Kirche eine für Außenstehende geradezu unglaubliche *Rechtsunsicherheit* herrscht. Diese hat neben dem Fehlen einer Verwaltungsgerichtsbarkeit letztlich folgende Ursache: die theologisch plausible, rechtlich aber immer fragwürdigere Gewalteneinheit in der katholischen Kirche.

7. Gewalteneinheit oder Gewaltentrennung

Der Wiener Kirchenrechtler *Erwin Melichar* hat sich in seinem 1948 erschienen Buch «Gerichtsbarkeit und Verwaltung im staatlichen und kanonischen Recht» ausführlich mit dieser Frage befaßt. Es ist auffallend, wie großzügig von Melichar die Problematik der Unabhängigkeit oder besser gesagt der Abhängigkeit des Richters gelöst wird, zumal er die Fragwürdigkeit ganz ohne Zweifel erkannt hat. Für ihn sind die Garanten der Unabhängigkeit des kirchlichen Richters «die innere Autorität des päpstlichen und bischöflichen Amtes und die Tradition», ferner die «weitgehende Kontrolle» des Ordinarius durch den Hl. Stuhl[15]. Melichar wie übrigens auch der bekannte deutsche Kirchenrechtler *Klaus Mörsdorf,* der im Jahre 1941 sein wichtiges Buch über «Rechtsprechung und Verwaltung im kanonischen Recht»[16] veröffentlicht hat, sah die *Übereinstimmung der kirchlichen Verfassungsstruktur mit faschistischen Staats-, Gesellschafts- und Rechtsmodellen.* Melichar verwies etwa auf die historische Parallele zwischen der Gewalteneinheit im kanonischen Recht und im deutschen Nazi-Recht[17]; und nach Mörsdorf hatte das faschistische Italien eine «hierarchische Führung», die die Individuen und sozialen Gruppen zur Einheit zusammenschweißte[18]. Melichar wollte zwar «den feinen Unterschied» beachtet wissen, daß «im einen Fall ... aus dogmatischen Gründen an der grundsätzlichen Machtfülle festgehalten» wird, «im anderen Falle ... ein Diktator ... zu immer drastischeren Mitteln»[19] greift. Gegen diese und ähnliche Vergleiche zwischen der katholischen Kirchenverfassung und faschistischen Ordnungsmodellen hat die Leitung der katholischen Kirche sich nie mißbilligend oder

abweisend geäußert. Sie tat und tut es jedoch, wenn Kirchenangehörige von einer Demokratisierung der Kirche sprechen oder diese gar fordern!

Die Vergleiche mit autoritären Staatsmodellen, ja das Liebäugeln mit Staatsformen wie Monarchie, Autokratie oder «starkem Staat» (Diktatur) durch die Kirchenleitungen, besonders das Papsttum seit dem 12. Jahrhundert sind nicht zu leugnen. Diese Überlegungen und dieses Wunschdenken gipfeln in der Entwicklung der *«societas-perfecta-Ideologie»* des 19. Jahrhunderts, wonach Staat und (katholische) Kirche vollkommene Gesellschaften seien. Auch im neuen Codex von 1983 findet sich dieses verfehlte, weil untheologische Denken über die Kirche an zentraler, wenn auch versteckter Stelle in c. 204 § 2. Solange die katholische Kirche von dieser Ideologie nicht endgültig Abschied genommen hat, wird in ihr letztlich *keine effiziente Kontrolle der Machtausübung* möglich sein, muß die Verwirklichung der Menschenrechte in ihr weiterhin Beschränkungen unterliegen.

Vor diesem Hintergrund wird die Wirkkraft der Grund- oder Menschenrechte innerhalb der katholischen Kirche realisitisch einzuschätzen sein. Es wurde bereits darauf hingewiesen, daß die Grundrechte *Einschränkungen und Suspendierungen durch die freiwillige Bindung des einzelnen an die innere Ordnung der Kirche* erfahren. Allerdings wird die Kirchenleitung sehr sorgsam darauf zu achten haben, das kirchliche Selbstbestimmungsrecht nicht so weit zu überziehen, daß damit eine ekkatante Verletzung der Grundrechte verbunden ist. Man kann eben nicht einfach davon ausgehen, «daß das kirchliche Selbstbestimmungsrecht die Grundrechtsbindung ausschließe»[20]. Zwar werden die Grundrechte ihre spezifische Ausformung, Anwendung und Beachtung im kirchlichen Bereich im Rahmen des kirchlichen Selbstverständnisses finden müssen, doch können sie nun einmal nicht für die (katholische) Kirche und von dieser Kirche neu geschaffen werden. *Die Grund- und Menschenrechte* sind ganz offensichtlich Normen, denen man früher die Prädikate *«naturrechtlich»* oder *«absolut»* zuerkannt hätte (und auch hat).

Im neuen Kirchenrecht, im Codex Iuris Canonici von 1983, gibt es auch bedenkliche *Einbrüche* in die Grundrechte. Einerseits heißt es im Grundrechtskatalog, genauerhin in c. 221 § 3: «Die Gläubigen haben das Recht, daß kanonische Strafen über sie nur nach Maßgabe des Gesetzes verhängt werden.» Dies entspricht in etwa der alten Rechtsregel «Nulla poena sine lege poenali» (Keine Strafe ohne Strafgesetz). Andererseits kennt der neue Codex im *Strafrecht* eine Bestimmung, wonach ein Richter härter bestrafen kann, als «Gesetz oder Verwaltungsbefehl es bestimmen» (c. 1326). Hier werden die Regeln der Rechtslogik wie der Rechtssystematik verletzt ! Zudem steht die Bestimmung nicht im Abschnitt (Titel) über die «Strafverhängung», wo sie hingehört, sondern in jenem über den «Straftäter.

Erklärlich wird diese Spannung ein wenig, wenn man sich mit ihrer *Entstehungsgeschichte* befaßt. Der Inhalt des heutigen c. 221 § 3 wurde in der Phase der Vorbereitung des lange geplanten Grundgesetzes für die Kirche (Lex Ecclesiae Fundamentalis=LEF) von der entsprechenden päpstlichen Kommission nach ausgiebigen Diskussionen in den Entwurf von 1971 eingefügt (c. 21). Dort hieß es deutlich: «Niemand darf bestraft werden, es sei denn in den vom Gesetz selbst umschriebenen Fällen und auf die von ihm festgelegte Weise»[21]. Im Entwurf der LEF von 1967, der erst im Jahre 1978 öffentlich bekannt wurde, war der c. 21 in umformulierter Version zu finden. Nun hieß er: «Die Christgläubigen haben das Recht, nicht mit kanonischen Strafen belegt zu werden außer nach Vorschrift des Gesetzes.»[22] Da es schließlich nicht zu einer eigenständigen Promulgation der LEF kam, mußten Materien des neuen Kirchenrechts, die in deren Entwurf behandelt worden waren, in den neuen Codex übernommen werden. Der c. 21 der LEF erfuhr dabei eine erneute Mutation. Nun heißt es in c. 221 § 3: «Die Gläubigen haben das Recht, daß kanosiche Strafen über sie nur nach Maßgabe des Gesetzes verhängt werden.» Jedermann kann beim Vergleich der drei Texte feststellen, wie zögerlich der kirchliche Gesetzgeber diesem fundamentalen Grundrecht gegenübersteht.

2. Defizite allgemeiner Art

Nach der kritischen Einschätzung der Beachtung und Geltung der Menschen- oder Grundrechte in der katholischen Kirche gilt es auch noch, eher allgemeine Bedenken und Wünsche zu äußern: *Kirchliche Ordnung und kirchliches Recht können und dürfen nicht gegen die im staat-*

lichen Bereich geltenden Grund- und Menschenrechte stehen. Die Kirche muß sich auch daran erinnern lassen, daß aus dem in den meisten Staaten bestehenden freundlich-sachlichen Verhältnis zwischen Staat und Kirche sowie dem in einigen Ländern obendrein bestehenden konkordatären Verhältnis zwischen Staat und Kirche für die katholische Kirche die Verpflichtung erwächst, das rechtliche Wertsystem des demokratischen Staates zu achten und im Hinblick auf das eigene Rechtssystem nicht allzuweit von diesem entfernt zu sein.

Ein weiteres Problem, das auch den kirchlichen Binnenbereich berührt, soll gleichfalls signalisiert werden: Die aus einer bürgerlichen Revolution erwachsene Menschenrechtsdeklaration von 1789 garantierte die Freiheiten des Individuums, jedoch schenkte sie der Sicherung der gesellschaftlichen Belange keine oder allenfalls periphere Beachtung. Immerhin verfügte der französische Nationakonvent mit Einstimmigkeit die Todesstrafe gegen jeden, der ein Gesetz vorschlagen wollte, das das Eigentumsrecht verneinte[23]. Gerade französische Theologen haben später auf diese Mängel der Menschenrechtsdeklaration von 1789 aufmerksam gemacht. Teilhard de Chardin forderte 1947 in seinen «Bemerkungen über die Menschenrechte»[24] die Errichtung eines solidarischen organisch-psychischen Systems. «Kollektivisation und Individuation sind also nicht zwei einander widersprechende Bewegungen», meinte er[25]. Ähnlich urteilte einige Jahre später der französische Kanoist L.de Naurois[26]. Eher als die Kirchen haben politische Institutionen auch im Westen die *Notwendigkeit der Festlegung der sozialen oder kollektiven Menschenrechte* erkannt. Beweis dafür ist etwa die Sozialcharta des Europarates aus dem Jahre 1961, zu deren Realisierung allerdings noch viel getan werden müßte. Die Kirchen könnten in dieser Hinsicht zum einen zur allgemeinen Bewußtseinsbildung Entscheidendes leisten und zudem mit gutem Beispiel bei der Konzipierung einer die sozialen Belange berücksichtigenden Deklaration der Grund- oder Menschenrechte vorangehen.

Noch wichtiger ist jedoch eine andere Frage, die sich heute angesichts weltweiter Strukturen stellt: Bedarf es überhaupt einer Begründung der Menschenrechte vonseiten christlicher Theologen, wenn man — wie es eingangs dieses Beitrages geschehen ist — feststellen muß, daß die Legitimierung der Menschenrechte durch die Schrift schwierig ist und die Geschichte des Christentums zahllose Defizite bei der Beachtung der Menschenrechte bezeugt ? Wolfgang Huber und Heinz Eduard Tödt[27] finden, daß diese Frage positiv zu beantworten ist, ja daß dies geschehen muß als notwendiger Beitrag der christlichen Theologie zu einer kommunikativen Ethik, die zwischen Christen und Nichtchristen verhandelt werden muß. Wenn deshalb christliche Theologen, insbesondere Hans Küng, gerde auch im Hinblick auf diese Frage den Dialog mit Vertretern anderer Religionen führen, leisten sie zukunftweisende Beiträge für eine gänzlich neuartige Verständigung der Religionen. Die Anregungen von Huber und Tödt, die allerdings bereits einige Jahre zurückliegen, lassen jedoch immer noch eine starke christentumszentrierte Einschätzung der Problematik erkennen. *Im Dialog mit anderen Religionen* werden christliche Theologen schärfer die Werte, aber eben auch die *Defizite erkennen, die die jüdisch-christliche Tradition im Hinblick auf die Menschenrechte bezeugt und bewahrt.* Überzeugende Beiträge können die Theologen und sonstigen Vertreter der verschiedenen Religionen zu einer notwendigen, zumindest jedoch wünschenswerten Begründung der Menschenrechte nur leisten, wenn diese auch innerhalb der institutionalisierten Religion(en) anerkannt und praktiziert werden.

[1] L. Baudin, Der sozialistische Staat der Inka (Hamburg 1956). Das Buch erschien ohne Quellentexte mit dem Titel «Les Incas du Pérou» bereits 1944 in Paris.

[2] H.-H. Schrey, Wiedergewinnung des Humanum? Menschenrechte in christlicher Sicht: Theologische Rundschau 48 (1983) 68.

[3] C. Westermann, in: J. Baur (Hg.), Zum Thema Menschenrechte. Theologische Versuche und Entwürfe (Stuttgart 1977).

[4] Schreya aaO. 66 (mit Verweis auf Heinrich Vogel).

[5] W. Huber, Evangelisches Staatslexikon (Stuttgart [3]1987) I 2117. Vgl. auch M. Pilters/K. Walf, Menschenrechte in der Kirche (Düsseldorf 1980), mit ausführlicher internationaler Literaturliste. Spätere und weitere deutschsprachige Literatur, insbesondere aus dem protestantischen Bereich, nennt Schrey (s. Fußnote 1). Wichtig sind auch folgende Publikationen: P. Hinder, Grundrechte in der Kirche (Freiburg i. Ue. 1977) (Lit. 1), J. Neumann/M. W. Fischer (Hgg.), Toleranz und Repression. Zur Lage religiöser Minderheiten in modernen Gesellschaften (Frankfurt/New York 1987)

sowie: Human Rights: International Bibliography 1975-1981/Droits de l'homme: Bibliographie internationale 1975-1981 (CERDIC, Straßburg 1982) (lückenhaft!).

[6] Die ablehnende Einstellung der Päpste des 19. Jhs. gegenüber den Menschenrechten läßt sich vielfach belegen. Da wäre z.B. die Enzyklika «Mirari vos» Gregors XVI. vom 15. August 1832 zu nennen, in der der Papst ohne Namensnennung Gedanken des französischen Theologen Lamennais verwarf, etwa die absolute Gewissens- und Pressefreiheit oder die Auflehnung der Untergebenen gegen die Souveräne. Letztere sei einer Auflehnung gegen Gott gleichzusetzen, «da Freiheit nicht Lösung von allen Banden bedeute und die von manchen vertretene Unabhängigkeit zur Trennung von Kirche und Staat führe». In seiner Enzyklika «Singulari nos» vom 24. Juni 1834 bekräftigte Gregor die Ablehnung freiheitlichdemokratischen Gedankengutes. Sein Nachfolger Pius IX. lehnte in der Enzyklika «Quanta cura» vom 8. Dezember 1864 und in seinem bekannten «Syllabus» vom selben Datum eine Reihe von Forderungen der Menschenrechtsdeklaration als unvereinbar mit dem katholischen Glauben ab.

[7] So M. Kaiser: J. List/H. Müller/H. Schmitz (Hgg.), Handbuch des katholischen Kirchenrechts (Regensburg 1983) 174.

[8] Hinter dem dort verwendeten Begriff «societas» steckte die Ideologie der «societas perfecta», wonach Staat und katholische Kirche sogenannte vollkommene Gesellschaften seien.

[9] Pacem in terris, n. 41.

[10] Es fragt sich allerdings, wie diese Bestimmung in der Praxis gehandhabt wird. Man denke etwa an die Vorsitzenden des sog. Zentralkomitees der deutschen Katholiken, die in aller Regel leitende Positionen in den christlichen Parteien «bekleiden».

[11] K. Walf, Zur parteipolitischen Tätigkeit der Priester: Frankfurter Hefte 29 (1974) 397-400.

[12] Pastoralkonstitution Nr. 73, Abs. 2, u. ebd. Nr. 59, Abs. 4.

[13] Vgl. etwa die «Allgemeine Erklärung der Menschenrechte» von 1948, Art. 18 (Meinungsfreiheit Art. 19 !).

[14] W. Rüfner, Die Geltung von Grundrechten im kirchlichen Bereich, in: Essener Gespräche zum Thema Staat und Kirche 7 (Münster 1922) 9-27.

[15] E. Melichar, Gerichtsbarkeit und Verwaltung im staatlichen und kanonischen Recht (Wien 1948) 72.

[16] K. Mörsdorf, Rechtsprechung und Verwaltung im kanonischen Recht (Freiburg 1941).

[17] Melichar, 72. Auf S. 73, Anm. 152 wird ein entsprechender Beschluß des von den Nazis beherrschten Deutschen Reichstages vom 26. April 1942 in einem umfangreichen Auszug wiedergegeben, so daß der Eindruck entsteht, Melichar billige derartiges Rechtsdenken.

[18] Mörsdorf, aaO. 16f.

[19] Melichar, 73.

[20] Rüfner, 26.

[21] Herder-Korrespondenz 25 (1971) 242.

[22] Herder-Korrespondenz 32 (1978) 625.

[23] L. Baudin aaO. 12.

[24] Teilhard de Chardin, Einige Bemerkungen über die Menschenrechte, in: Die Zukunft des Menschen (Olten/Freiburg i.B. 1963) 253-256.

[25] Ebd. 254.

[26] L.de Laurois, Etudes des droits de l'homme, in: Revue de droit canonique XIV (1964) 221-240, hier 224f.

[27] W. Huber/H. E. Tödt, Menschenrechte. Perspektiven einer menschlichen Welt (Stuttgart-Berlin [2]1987).

KNUT WALF

1936 in Berlin-Dahlem geboren. Nach Studien der Philosophie, der Theologie, der Rechtswissenschaften und des kanonischen Rechts in München und Freiburg i. Ue. 1962 Priesterweihe in Berlin (West). 1965 Promotion im kanonischen Recht an der Universität München. 1966 bis 1968 Seelsorgetätigkeit in Berlin (West). 1971 Habilitation in München. Von 1972-1977 Universitätsdozent für Kirchen- und Staatskirchenrecht sowie Direktor des Kanonistischen Instituts in München. Seit 1977 Professor für kanonisches Recht an der Katholischen Universität in Nimwegen und zudem seit 1985 a.o. Prof. an der Theologischen Fakultät in Tilburg, Niederlande. Neuere Publikationen auf kirchenrechtlichem und theologischem Gebiet: Menschenrechte in der Kirche (zus. m. M. Pilters, Düsseldorf 1980); Stille Fluchten. Zur Veränderung des religiösen Bewußtseins (München 1983); Einführung in das neue katholische Kirchenrecht (Zürich/Einsiedeln/Köln 1984); Kirchenrecht (Düsseldorf 1984); Westliche Taoismus-Bibliographie/Western Bibliography of Taoism, Essen [2]1989; Mitarbeiter der «Orientierung» (Zürich). Anschrift: Prof. Dr. Knut Walf, Bart Hendriksstraat 17, NL-6523 RE Nijmegen, Niederlande.

Roger Garaudy

Die Menschenrechte und der Islam

Begründung, Überlieferung, Verletzung

Jede Arbeit über die Menschenrechte im Islam, über die Rechtsgrundlagen einerseits und die sich auf seine Prinzipien stützenden geschichtlichen Gemeinschaften andererseits muß immer folgende Punkte beachten:

1. Der Islam ist keine neue, aus der Predigt des Propheten Muhammad entstande Religion, denn der Koran stellt sie ausdrücklich in die abrahamitische, unteilbar jüdische, christliche und muslimische Linie. Nach ihm hat der Islam (das heißt der Gehorsam gegen Gott) mit dem ersten Menschen begonnen, mit Adam, in den Gott «von Seinem Geist gehaucht hat» (Sure 15,21). Die Grundlage der Menschenrechte im Islam ist die aller Offenbarungsreligionen, nämlich *die transzendente Dimension des Menschen.*

2. Geschichtlich betrachtet hat in den sich auf die koranische Offenbarung berufenden Gemeinschaften und Staaten die ständige Versuchung einer Sakralisierung der Macht dahin geführt, die Religion in ein Instrument zu verderben, um das göttliche Gesetz *(schari'a* nach den Bedürfnissen des Fürsten beugen und auf diese Weise eine *der Offenbarung* zuweilen radikal widersprechende *Überlieferung (sunna)* schaffen zu können. So kam es zu jenem Zustand, den man analog einen «muslimischen Konstantinismus» nennen könnte; man berief sich auf die Religion zur Rechtfertigung schlimmster Verletzungen der Menschenrechte.

I. Die Grundlagen der «Menschenrechte» nach dem Koran

1. Der Islam ist keine neue Religion

Gott hat Muhammad befohlen: «Sprich: Ich bin kein Neuerer unter den Propheten!» (Sure 46,9). «Wir haben schon vor dir Propheten gesandt» (Sure 14,30). «Wenn du im Zweifel bist über das, was wir dir geoffenbart haben, frage jene, die schon vor dir das Buch empfingen» (Sure 43,45). «Gott hat für alle eine Religion gestiftet. Wir haben sie Abraham, Mose und Jesus gegeben. [. . .] Macht sie nicht zum Gegenstand der Spaltung» (Sure 42,13). Unter den Propheten nimmt Jesus im Koran eine Sonderstellung ein. Von einer Jungfrau, der Jungfrau Maria, geboren, ist er zwar nicht Gott, aber «Jesus, der Messias, ist der Gesandte Gottes; er ist sein in Maria niedergelegtes Wort. Er ist aus Gott entspringender Geist» (Sure 4,171). «Wir haben ihm das Evangelium übergeben, Licht und Richtschnur» (Sure 5,46). Die Geburt Jesu gleicht der Erschaffung Adams. Bei Gott verhält es sich mit Jesus wie mit Adam: «Gott sprach: Sei! Und er ward!» (Sure 3,59).

2. Die auf der Beziehung des Menschen zum Absoluten gründenden «Menschenrechte» sind theologisch orientiert

Diese theologische Ausrichtung ist der eines Thomas von Aquin ähnlich. Wenn im Koran von «Naturgestz» *(fitra)* die Rede ist, dann meint der Begriff Natur wie bei Thomas eine Wirklichkeit, die ihre eigene Zweckbestimmung in sich trägt: Jedes Wesen hat ein gottgewolltes Ziel. «Unser Herr hat jedem Ding seine Gestalt und sein Gesetz *(qadar)* verliehen und es seiner vollen Entfaltung entgegengeführt» (Sure 87, 13).

3. Nur der Mensch besitzt das erschreckende Privileg des Ungehorsams

Während nämlich alle Wesen dem Gesetz Gottes aus Notwendigkeit gehorchen, gehorcht ihm der Mensch frei: «Wir haben dieses Gebot *(amana)* den Himmeln, der Erde und den Bergen vorgelegt. Alle haben sich geweigert, es zu übernehmen, alle haben davor gezittert, es zu empfangen. Der Mensch allein hat ja dazu gesagt» (Sure 33,7). «Darum hat Gott den Engeln befohlen, sich vor ihm zu verneigen» (Sure 2,34). Der Mensch bezahlt für diese Freiheit aber oft einen hohen Preis: sein Herz wird ungerecht, wenn er die Führung Gottes zurückweist. Das *kann* er, und das hat er zu *verantworten.* «Wir haben ihm den geraden Weg gezeigt, ob er ihn nun dankbar geht oder verweigert» (Sure 76,3). Der Glaube ist ein freier Akt des Menschen: «Die Wahrheit kommt von eurem Herrn. Wer will, der glaube.

Wer nicht glauben will, der glaube nicht» (Sure 18,29).

Zu jedem Volk wurden in der ihm eigenen Sprache (vgl. Sure 35,24) *Propheten* gesandt (vgl. Sure 35,4)[1]. Sie sollten den Willen Gottes ins Gedächtnis rufen. Die Gewissensfreiheit muß geachtet bleiben: «Kein Zwang in Sachen Religion» (Sure 2,256).

«Kein Zwang in Sachen Religion» — ein elementarer Grundsatz. Er macht verständlich, warum das Wort *jihad,* das im Koran einundzwanzigmal vorkommt und soviel wie «Anstrengung» (nicht «Heiliger Krieg»!) bedeutet, zwar die Gewaltanwendung nicht ausschließt, diese aber niemals als Mittel zur *Ausbreitung* der Religion verstanden wissen will. Gewaltanwendung wird nur zur *Verteidigung* gegen jene geduldet, die die Religion angreifen wollen.

4. Der Universalimus des Islams hat seine Quelle in der göttlichen Einheit (tawhid)

Die Menschheit ist eine, denn Gott, ihr Schöpfer, ist Einer. Der Prophet hat in Medina eine Gemeinschaft *(umma)* radikal neuer Art gestifet. Sie gründet nicht im Blut und in der Rasse, nicht im Bodenbesitz und auch nicht in den Gesetzen der Marktwirtschaft, ja nicht einmal in einer gemeinsamen Sprache, Geschichte oder Kultur. Sie *gründet ausschließlich auf dem Glauben,* auf der bedingungslosen Antwort auf den Anruf Gottes. Bleibendes Vorbild dafür ist Abraham.

Nichts widerspricht dem Geist dieser *umma* mehr als (um ein Beispiel zu nennen) die westliche Idee des Nationalismus, ja sogar die der «Nation» selbst im Sinne einer vom Staat geschützten, durch einen Mythos der Rasse, der Geschichte oder der Kultur gerechtfertigten Vereinbarung mit der Tendenz, sich selbst zum Selbstzweck hochzusteigern.

Bezeichnenderweise wurde der «Nationalismus» im muslimischen Kulturbereich immer von Nichtmuslimen theoretisiert: der arabische Nationalismus der Baath-Partei im Irak und in Syrien durch den Christen Michel Aflak wie ehemals der türkische Nationalismus durch den Juden Vambéry. Diese Nationalismen sind Importwaren des europäischen Kolonialismus: die «arabische Liga» ist Wirklichkeit gewordener alter englicher Traum, das ottomanische Reich zu erschüttern; er lebt im Kolonialismus weiter und fördert die Spaltungen der *Umma.*

5. Die Rechtsprinzipien der Gemeinde von Medina zur Zeit des Propheten entspringen dem «göttlichen Gesetz» (schari'a)

a) *Das Wirtschaftsrecht* ruht auf dem Grundsatz: *Gott allein ist Eigentümer.* Der Mensch ist sein Stellvertreter (Kalif) auf der Erde und damit beauftragt, dieses Eigentum im Sinne Gottes zu verwalten.

Ein solches Rechtverständnis steht dem römischen Recht diametral entgegen. Dieses definiert nämlich das Eigentum als «das Recht zu nutzen (uti) und auszunutzen (abuti)».

Für den Muslim hingegen kommen die *Pflichten vor den Rechten.* Das Eigentum ist also kein absolutes, dem freien Ermessen überlassenes Recht.

Als verantwortlicher Verwalter des Eigentums Gottes kann der Mensch nicht nach seinem Gutdünken darüber verfügen. Er kann es nicht mutwillig zerstören, er kann es nicht verschleudern oder brachliegen lassen, anstatt es fruchtbringend zu bearbeiten, er kann es aber auch nicht anhäufen: «Verkünde denen harte Strafe, die Gold und Silber horten und es nicht im Sinne Gottes ausgeben» (Sure 9,34). Die schlimmste Verwünschung, die sich im Koran findet, trifft den reichen Abu Lahab, den sein Reichtum selbst verdammt: «Seine beiden Hände sollen verfaulen; er selbst verderben, denn er ist dem höllischen Feuer verfallen» (Sure 111).

Alle Vorschriften des Korans, besonders der *zakat,* der *soziale Transfer des Reichtums als religiöse Forderung,* und das Verbot des *riba,* das heißt jedes Kapitalwachstums ohne Arbeit im Dienst Gottes haben zum Zweck, das Horten des Reichtums an einem Pol der Gesellschaft und das Auswachsen des Elends am anderen zu verhindern.

Gott verbietet im Koran radikal jedes gesellschaftliche Regime, in welchem das Geld eine politische Hierarchie begründen würde. Er sagt unzweideutig: «Wenn wir eine Stadt zerstören wollen, übertragen wir ihren Reichen die Macht» (Sure 17,16).

b) *Das Recht auf Erkenntnis* gründet in dem Prinzip: *Gott allein weiß.* Damit wird jeder Anspruch auf abgeschlossenes, endgültiges und absolutes Wissen abgelehnt. Würde man sich das anmaßen, führte solches Verhalten unvermeidlich zur Inquisition gegenüber jenen, die die Autorität derartiger Funktionäre des Absoluten

nicht anerkännten. «Alles, was ich über Gott sage, sind Worte eines Menschen», schrieb Karl Barth. Diese kritische Demut ist das wirksamste Gegengift gegen den Dogmatismus.

c) *Das politische Recht* hat zum Grundsatz: *Gott allein befiehlt.* Es handelt sich hier nicht um eine «Theokratie» im abendländischen Sinn des Wortes, also um eine Herrschaft der Kirche. Der Koran schließt jede Mittlerschaft zwischen dem Gläubigen und Gott und folglich jeden Klerus und jede Monarchie «göttlichen Rechts» grundsätzlich aus.

Das ist eine kritische Anfrage an alle jene «Verteidiger der Menschenrechte», die sich zwar auf *Rousseau* berufen, aber seine grundlegenden Mahnungen zum richtigen Gang einer Demokratie in den Wind schlagen. Rousseau hatte nämlich ihre beiden gefährlichsten Klippen aufgezeigt:

► *Die ungleiche Aufteilung des Vermögens;* sie zerrüttet und zerstört den «Gemeinschaftswillen» zugunsten der Besitzenden.

► *Das Fehlen eines Glaubens an absolute Werte.* Ohne solchen Glauben kommt es zu einem ständigen Kampf zwischen dem Willen zur Macht, dem Willen zu materiellem Wachstum und dem Willen zur Lustbefriedigung der einzelnen und der Gruppen wie der Nationen draußen überhaupt.

Anscheinend erkannte Rousseau im Voraus die jeder «liberalen Demokratie» innewohnenden Übel. Sie ist nach seiner Meinung eine Demokratie wie die im alten Athen, wo eine kleine *besitzende Schicht* unter dem Deckmantel einer statistischen, delegierten und alienierten Demokratie alles beherrschte.

Seltsamerweise bezeichnet man ja die versklavende Oligarchie eines Perikles als «Demokratie», obwohl hier nur 20.000 «freie» Bürger über 110.000 rechtlose Sklaven herrschten. Nach Rousseau bleibt es hinsichtlich der «Menschenrechte» beim gleichen Schwindel.

In der *amerikanischen Unabhängigkeitserklärung* und in der *Erklärung* der *Menschen-* und *Bürgerrechte* der *Französischen Revolution* heißt es: «Alle Menschen sind von Geburt an frei und gleich an Rechten.» Und was geschieht in Wirklichkeit? Die erstgenannte dieser beiden Erklärungen läßt die Versklavung der Schwarzen ein Jahrhundert lang weiterdauern. Die zweite beraubt mehr als die Hälfte der Franzosen als «passive Bürger» des Wahlrechts, weil sie kein Eigentum besitzen, und das nach dem Grundsatz Diderots: «Nur der Eigentümer ist Bürger.»

Rousseau hatte die heuchlerische Auffassung der «liberalen» Ökonomisten des beginnenden 19. Jahrhunderts nicht geteilt. Sie waren der Meinung, das allgemeine Interesse sei von selbst gewährleistet, sobald ein jeder sein individuelles Interesse wahrnehme. Fast zwei Jahrhunderte bitterer Erfahrungen haben dieses System als Lüge entlarvt. Der Dschungel aufeinanderprallender Egoismen führt zu einem Ergebnis, das keiner gewollt hat, und festigt nur die Herrschaft jener, die über die wirtschaftliche Macht zu Zwang, zu Manipulation der Öffentlichkeit und zu Korruption verfügen.

Das einzige *Erfordernis,* auf dem eine menschliche Gesellschaft aufbauen kann, um einen «Allgemeinwillen» in aller Wahrheit zu verwirklichen, ist das *Postulat* der *«Tugend» jedes einzelnen Bürgers.* Hierzu fordert Rousseau ein «Glaubensbekenntnis». Die in Gemeinschaft lebenden Menschen bedürfen einer Religion. Sie erhält sie in der Gemeinschaft. Nie hatte ein Volk ohne Religion Bestand. In einem Staat, der von seinen Bürgern das Opfer des Lebens fordern kann, ist jeder, der nicht an das künftige Leben glaubt, entweder feige oder verrückt (vgl. Rousseau, S. 336): «Es ist wichtig für den Staat, daß jeder Bürger eine Religion habe, die ihn seine Pflichten lieben läßt.»

Das «Glaubensbekenntnis», das Rousseau für jeden und von jedem verlangt und das sich auf keine besondere Religion bezieht, sondern auf die alle Religionen grundlegende und allen vorausliegende Religion an sich, dieses Glaubensbekenntnis gleicht sehr dem *Islam,* nicht wie ihn die Traditionen darstellen, sondern wie ihn der Koran offenbart.

«Die *Dogmen* der bürgerlichen Religion», schreibt Rousseau (S. 341), «müssen einfach und wenig zahlreich sein. Es handelt sich um folgende:

► Das Dasein der mächtigen, intelligenten, wohlwollenden, vorsehenden und vorsorgenden Gottheit;

► das künftige Leben;

► das Glück der Gerechten und die Strafe der Bösen;

► die Unantastbarkeit des «Contrat social», also der Gemeinschaftsverpflichtung eines jeden Bürgers;

► die Achtung der Gesetze und die Verweigerung jeglicher Intoleranz.»

Über das in seinem Buch «Le Contrat social» (1762) angekündigte politische System schreibt Rousseau: «Das ist eine Art *Theokratie*, in welcher der Staat keine anderen Priester haben darf als seine Beamten.»

Es handelt sich also sehr wohl um eine «Theokratie». Im Unterschied zu den früheren abendländischen «Theokratien» aber herrscht hier Gott nicht vermittels eines Klerus oder einer sakralisierten Monarchie. Es herrscht im Herzen eines jeden Glieds der Gemeinschaft. Das relativiert jede Macht, jeden Besitz und jedes Wissen, anstatt einer absoluten Macht alles in die Hände zu legen, einer totalitären Macht im Vollsinn des Wortes, also einer, die Seele und Leib, Innen und Außen zu regieren beansprucht.

Der Ruf «Allahu Akbar!» (Gott ist größer) ist von umstürzendeer Gewalt. Angesichts der unerschütterlichen Gewißheit eines in diesem Glauben feststehenden Volkes senkten sich die Waffen der stärksten Armeen. Eine Macht «göttlichen Rechts» gibt es nicht. Eine *Hadith* (Auslegung des Korans) berichtet folgenden Ausspruch des Propheten: «Es gibt keinen heiligeen Krieg als den: einem ungerechten Tyrannen die Wahrheit sagen.» Diese «Theokratie» ist also durchaus eine «Demokratie», *in der Gott durch jedes Mitglied der Gemeinschaft spricht.* Nach dem Koran darf keine Macht ohne «gegenseitiges Einverständnis» *(schura)* ausgeübt werden.

Wie war es möglich, daß sich diese befreiende *Offenbarung* im Lauf der Jahrhunderte in eine unterjochende Überlieferung verkehren konnte?

II. Überlieferung und Übertretung der Pflichten und Rechte

Die *schari'a* (das göttliche Gesetz) regelt grundsätzlich alle menschlichen Verhältnisse, von der Wirtschaft bis zur Politik, vom inneren Leben bis zu den ehelichen Beziehungen auf der Grundlage des Glaubens an einen allwissenden Gott, den niemand täuschen kann. Die *schari'a* (etymologisch «Weg zur Quelle») besteht für den Menschen also darin, sein öffentliches und privates Dasein rund um die Uhr unter den Augen Gottes zu führen.

Freilich, geschichtlich gesehen verhält es sich in der Praxis der Staaten nicht so. Der Wille, die etablierte Macht zu verewigen, hat im Lauf der Jahrhunderte bis herein in unsere Tage zu *drei hauptsächlichen Entartungen* geführt; sie hatten eine Verletzung der Menschenrechte zur Folge: die *buchstäbliche Auffassung des Korans, die Übersteigerung der hadith* (dem Propheten zugeschriebene Aussprüche und Handlungsweisen) und *eine Vergötzung der Tradition,* die zuweilen noch über die koranische *Offenbarung* gestellt wurde, obwohl sie zu ihr in Widerspruch stand.

1. Das buchstäbliche Verständnis

Diese Sicht liest den Koran mit erloschenen Augen, als müsse ein Muslim von heute wie ein Araber des 10. Jahrhunderts leben, wie ein Untertan der Abbasiden und nach deren Gesetzen.

Wer den Koran «buchstäblich» nimmt, der vergißt, daß sich der Gott Abrahams in einer *Geschichte* geoffenbart hat. Das widerspricht keineswegs dem Abloluten. Sowohl nach der Bibel wie auch nach dem Koran greift Gott ein, um so von absoluten und ewigen Prinzipien her konkrete Antworten auf geschichtliche Situationen zu geben.

Es ist also nicht möglich, mit einigen aus ihrem *geschichtlichen Umfeld* gerissenen Koranversen ein Grundgesetz oder einen Rechtskodex zusammenzustellen, wie das *Bossuet* in seiner «Politique tirée de l'Ecriture Sainte» mit Bibelversen unternommen oder im Islam *El Mawerdi* in seinem Traktat «Von der Macht» versucht hat. In beiden Fällen kommt es zu einer absoluten Monarchie im Stil eines Ludwigs XIV. bzw. der Abbasiden.

Solches Denken hat ja als Wurzel und Wesen folgende Überzeugung: Der Glaube ist mit jener kulturellen oder institutionellen Ausgestaltung identisch, die er zu einer bestimmten, jetzt freilich überholten Epoche seiner Geschichte angenommen hat. So entsteht, was man mit «Integrismus» bezeichnet.

Dagegen handelt es sich um die Mühe, jene ewigen Grundsätze, die Gott im Koran niedergelegt hat, aus ihrer unmittelbaren Verwirklichung herauszuarbeiten und mit ihrer Hilfe an die Lösung gegenwärtiger Probleme heranzugehen.

Der Koran offenbart uns immer die anzustrebenden *Ziele;* hierzu müssen die Menschen jeder Epoche selbst eigenverantwortlich die Mittel bereitstellen.

Durch die göttliche Offenbarung weist der Koran dem Menschen grundlegende Ziele zu. Von hier aus läßt sich das Verhalten des Menschen im Geist der Verantwortung und schöpferischer Initiative auf die Herausforderungen unserer Zeit abstimmen (die *schura)* und aktivieren.

Von den 6236 Versen des Korans sind nur 228 Verse Rechtsvorschriften gewidmet. Unter ihnen beziehen sich 70 Verse auf die Familie, 70 andere auf das bürgerliche Recht, 13 Verse betreffen die Gerichtsbarkeit und das Gerichtsverfahren, 10 Verse das Grundgesetz, 10 weitere die Wirtschaft und das Finanzwesen, 25 Verse die internationalen Beziehungen und 30 Verse schließlich das Strafgesetz.

Im ganzen beziehen sich nur 3 Prozent der Koranverse auf das Recht im allgemeinen und lediglich 0,05 Prozent auf das Strafrecht, während praktisch der ganze Koran vom Glauben und dem sittlichen Verhalten handelt, vom «rechten Weg», also von den Zielen, die anzustreben sind, will man den Willen Gottes erfüllen.

Ein radikaler Bruch mit den (im allgemeinen englischen und französischen) *aus der Zeit des Kolonialismus ererbten Gesetzgebungen* ist unbedingt notwendig. Sie stammen nämlich aus einer Auffassung von Welt und Mensch, die für eine islamische Gesellschaft unannehmbar ist, und zwar aus folgendem wesentlichen Grund: Sie sehen ab von der transzendenten Dimension des Menschen und begnügen sich damit, die rivalisierenden Begiereden einer individualistischen Gesellschaft, ind er die Menschen wie Wölfe aufeinander losgehen, einzudämmen oder wenigstens in erträglichen Bahnen zu halten.

Die unbedingt notwendige Veränderung läßt sich aber nicht dadurch verwirklichen, daß man an Stelle dieser Rechtsvorschriften die buchstäbliche und bruchstückhafte Anwendung jenes anderen Kode setzt, der absolut gültige Grundsätze in den geschichtlichen Bedingtheiten der arabischen Welt vor tausend Jahren zu verwirklichen suchte.

Eine wahre «Anwendung der *schari'a*» hat mit solch einem buchstäblichen und trägen Verständnis des Korans nichts gemein.

Das setzt jedoch voraus, hinter jeder Vorschrift des Korans oder der Sunna den *Seinsgrund* wiederzuentdecken, das Prinzip, das sie inspiriert hat, und die geschichtlichen Umstände, in denen sie zur Anwendung kam.

Vor allem aber, und das ist noch wichtiger, muß jeder Schritt dieses Vorgehens im eigentlichen und uneingeschränkten Bereich der koranischen Offenbarung getan werden.

Das gilt zum Beispiel für die Vorschrift, «dem Dieb die Hand abzuhauen» (V, 38); denn ein verbohrter Litteralismus meint, sie sei für die *schari'a* kennzeichnend, wo sie doch die Rechte des Menschen und seine Würde ganz offensichtlich verletzt.

Das wirkliche Problem, das hier der Prophet in Medina auf beispielhafte Weise in den bestehenden geschichtlichen Umständen in Angriff nahm, ist die *Festlegung des «Strafgesetzes» im Kontext einer derart aufgebauten sozialen Gerechtigkeit,* daß für den Diebstahl kein Platz und folglich für die Strafe kein Grund mehr besteht.

Wie wahr das ist, zeigt folgende geschichtliche Begebenheit: Als *Omar,* einer der engsten Gefährten des Propheten, Kalif wurde, bestimmte er, die Strafe des Handabschlagens dürfe in Hungerszeiten nicht angewandt werden, da es unter solchen Umständen nicht möglich sei, die soziale Gerechtigkeit walten zu lassen.

Zu den maßgeblichsten *Hadith* zählen zwei Spruchsammlungen: die des *An Nasai* und die des *Abu Dawud;* sie berichten, was der Prophet zu dieser Sache meint: Ein Sklave hat auf einem Feld Weizen gestohlen. Der Eigentümer des Feldes fordert die Strafe. Der Prophet ruft den Herrn des Sklaven zu sich und erklärt: «Dieser Mann hatte Hunger, und du hast ihm nichts zu essen gegeben. Du selbst bist es, den ich strafen werde.» Und die *Hadith* fügt hinzu: «Der Bote Gottes ließ dem Sklaven ein Maß Weizen aushändigen.» Nach dem ursprünglichen Islam, dem des Korans und des Propheten Muhammad, gibt es keinen Zweifel: *Die soziale Gerechtigkeit ist ein höherer sittlicher Wert als die Verteidigung des Eigentums.*

Nichts steht dem Geist des Korans mehr entgegen als die gesetzliche Anwendung einer Strafe, bevor man die soziale Gerechtigkeit verwirklicht hat.

Koran und Sunna ordnen die Verteilung des Reichtums: Der Koran verordnet den *zakat,* das heißt nicht ein freiwilliges Almosen, sondern eine Pflichtabgabe, und diese nicht aus dem Einkommen, sondern aus dem Vermögen. Die Quote für diese Abgabe wird in der Sunna für alles nichtinvestierte Geld (mit Ausnahme der Produktionsmittel) im allgemeinen auf 2,5 Prozent

festgesetzt. Eine einfache Berechnung zeigt, daß bei diesem Prozentsatz ein Vermögen in vierzig Jahren, also im Verlauf einer Generation, vollständig aufgebraucht ist. Das bedeutet, niemand kann als Parasit vom bloßen, von seinen Eltern ererbten Vermögen leben.

In einem Land, in dem diese Vorschriften streng befolgt würden, begänne im wirtschaftlichen und sozialen Bereich das Gesetz Gottes zu herrschen, die wahre *schari'a* und der Dieb wäre lediglich ein kranker Mensch, da ja kein zum Diebstahl treibendes Bedürfnis mehr bestünde. Beginnt man hingegen einfach mit dem Strafen, dann sind die Armen am meisten geschlagen. Die im Koran angeprangerten «Vermögenshäufer» aber wie zum Beispiel heute die Großfürsten Arabiens werden fortfahren, Milliarden Dollar in den Vereinigten Staaten anzulegen, ohne sich darum zu kümmern, sie «auf dem Wege Gottes» fruchtbar zu machen. Wenn man sich nicht in ein buchstäbliches Verständnis des Koran verrennen will, dann gibt es nur eines: *den Koran selbst* in seiner ganzen Weite, seiner Fülle und seinem Geist wiederentdecken, jenseits aller über tausend Jahre alten Ablagerungen an Kommentaren, an Scholastik, Formalismus und Verkürzungen der ursprünglichen Botschaft auf das, was vor Jahrhunderten in den ersten Dynastien angemessen war. Das muß geschehen, auch wenn es der «Tradition» entgegenarbeiten sollte. Wir können den Koran, das göttliche Wort, nicht auf die gleiche Stufe stellen mit der Überlieferung, dem Wort der Menschen. Wir haben nicht das Recht, das göttliche Wort durch das menschliche Wort verdunkeln zu lassen.

Der Koran selbst lehrt uns diesen Abstand und diese Demut. Außerhalb des ihm von Gott geoffenbarten Wortes ist der Prophet ein Mensch wie die anderen. Denn so heißt es im Koran: «Sprich: Ich bin nur ein Mensch wie ihr» (Sure 18,111 und 41,6). Und wiederum: «Du bist nur da, um an das Wort Gottes zu erinnern. Du hast keine Macht über sie» (Sure 88,21f).

Das Drama des Islams entsteht aus der Tatsache, daß seit mehr als einem Jahrtausend das Bestreben herrscht, *jegliche Grenze zwischen dem menschlichen und dem göttlichen Wort*, zwischen der Offenbarung der universalen Botschaft und der einem besonderen Volk zu einem bestimmten Zeitpunkt seiner Geschichte eigenen Tradition auszulöschen.

2. Die inflationistische Bedeutung der Hadith und ihrer Kommentare

Diese *Hadith* und ihre Kommentare wurden jahrhundertelang gelesen und wieder gelesen, durchdacht und wieder durchdacht. Das ist an sich nicht verwerflich. Dennoch entspringt hier eine zweite Quelle der Verzerrungen in der reinen Botschaft des Korans. Nur ein Beispiel sei angeführt, das der Vorsehung. Die Hadith bieten von bestimmten Koranversen eine fatalistische und resignierte Interpretation, obwohl doch der Koran in Gott eine Quelle aller Freiheit sieht. Diese Hadith wucherten zur Zeit der Omajjaden (660–750), in einer Epoche also, da die fromen Muslime sich über das ungeziemende, dem koranischen Ideal ganz fremde Verhalten ihrer Herrscher entrüsteten. Um das Volk im Gehorsam zu halten, mußte demnach aus der «Tradition» eine Lehre geschöpft werden, nach der Gott von Ewigkeit her diese Leute zum Herrschen bestimmt habe und folglich deren Schändlichkeiten und Verbrechen Teil des *von Gott festgelegten Geschickes* sei.

Die Hofdichter rühmten ihre Fürsten als Herrscher, «deren Herrschertum von jeher in den ewigen Beschlüssen Gottes gründet». Die Vorherbestimmung war die *theologische Bürgschaft für Ungerechtigkeit und Tyrannei*, das Opium des Volkes. So wird es sich im Islam oftmals verhalten, ganz im Widerspruch zum Koran, wo es heißt: «Herr, wir haben unseren Führern und unseren Großen gehorcht, und sie haben uns vom ‹geraden Weg› abgebracht. Strafe sie doppelt und schleudere schweres Unheil gegen sie» (Sure 33,67).

Eine *hadith* berichtet auf freiere und volkstümlichere Art, der Prophet habe eines Tages einen betenden Beduinen gesehen, der sein Kamel frei herumlaufen ließ. Er habe ihm zu verstehen gegeben, daß er so sein Tier verlieren könne. Der Mann habe geantwortet, das hänge vom Willen Gottes ab. «Binde dein Kamel an», habe daraufhin der Prophet befohlen, «und vertraue dann auf Gott».

Dieser Ausspruch enthüllt den tiefen Sinn des Ausdrucks: «Insch Allah» (Wenn Gott will). Er nimmt von unserer Eigenverantwortung nichts hinweg. Er verbietet nur jede «Selbstgenügsamkeit» und «Selbstgefälligkeit». Es hängt nicht vom Matrosen ab, daß der Wind weht, aber daß die Segel gehißt werden, das hängt sehr wohl von ihm ab.

3. Die Vergötzung der Tradition

In einer Zeit des Despotismus entstand auf diese Weise eine ganze Menge falscher «Hadith»; sie wurden von allen Machthabern und ergebenen Kommentatoren sorgfältig gehütet und sind seit mehr als tausend Jahren derart versteinert, daß sie heute eine wahre Mauer bilden, die breiten Massen den Zugang zu den koranischen Quellen verstellt.

Zwei Beispiele illustrieren diesen perversen Widerspruch zwischen der koranischen Offenbarung und der Tradition.

a. *Die Bestrafung der Gotteslästerung.* Hier zunächst das Beispiel aus dem Iran: der Aufruf des Imam *Khomeiny,* den Verfasser eines blasphemischen Buches hinzurichten.

In den abrahamitischen Religionen (Judentum, Christentum, Islam) ist *die Gotteslästerung das schwerste aller Verbrechen,* das Verbrechen gegen den Geist. Die jüdische *Thora* fordert für den Gotteslästerer die Todesstrafe und seine Steinigung (Lev 23,14-16). Im Namen dieser Verse verlangt der Hohepriester den Tod Jesu: «Ihr habt die Gotteslästerung gehört. Was ist eure Meinung? Und sie fällten einstimmig das Urteil: Er ist schuldig und muß sterben» (Mk 14,64). Im Matthäusevangelium heißt es vom Gotteslästerer: «(...) dem wird nicht vergeben, weder in dieser noch in der zukünftigen Welt» (Mt 12,32).

In diesem Punkt übernimmt der Koran das Evangelium wortwörtlich: «Gott verwirft sie in diesem Leben und im zukünftigen» (Sure 33,8). Somit ist klar, daß es nach dem Koran «Gott allein zukommt zu richten» (Sure 6,62). Der Imam Khomeiny indes begründete seinen Aufruf nicht mit dem Koran, sondern mit einer dem Koran widersprechenden Überlieferung, die das alte Gesetz wieder in Kraft setzt und den Menschen erneut mit dem Richten und Bestrafen beauftragt.

b. *Die Lage der Frau.* In jenen muslimischen Ländern, die unter einem despotischen Regime leben, ist diese Lage ein anderes Beispiel der erwähnten Rechtsverletzung. Abgesehen von der erdrückenden Last der Vorurteile, der Slogans, der Verhetzung zur Furcht und der Gehässigkeit gegen den Islam *hat das Abendland recht scheinheilige Gründe,* sich zu entrüsten, denn die Verletzung der Frauenrechte ist hier unter zwar subtileren Formen durchaus offensichtlich. Der Zugang der Frau zur *wirtschaftlichen Aktivität* ist seit dem Entstehen des Kapitalismus in Europa zu einem «Eintritt in den Arbeitsmarkt» geworden, und dies als billige, zweitklassige Arbeitskraft. Noch heute springt in der Industrie die Ungleichheit der Löhne bei gleicher Qualifikation in die Augen. Der Anteil jener Frauen, die führende Stellen einnehmen, liegt weit unter dem der Männer (2 Prozent Frauen unter den Leitern der großen und mittleren Unternehmen).

Der kommerzielle Einsatz der Sexualität, angefangen von der Werbung bis zur Presse, zum Film und zum Verlagswesen, macht aus der Frau und deren Körper eine ware, einen Verbrauchsgegenstand, auch wenn man nicht bis zur Pornographie herabsinkt.

Auf diese Weise wird der Jugend ein entstelltes Bild der Liebe vor Augen geführt: Sexualität und Sinn des Lebens werden getrennt.

Und auch die berechtigten Einwände gegen die Mehrehe wären glaubhafter, kämen sie nicht aus einem Westen, wo die Einehe in den Gesetzen steht und die Polygamie in den Fakten.

Trotzdem läßt es sich nicht verschweigen, daß die Verletzung der Rechte der Frau *im Islam* eine Tatsache ist. Das kommt aber nicht aus der Botschaft des Korans, sondern aus der traditionellen orientalischen Lebensweise.

Man muß den Koran wie die Bibel in seinem geschichtlichen Kontext lesen. Er erhellt die an den Verständnishorizont des betreffenden Volkes geknüpften Formulierungen und erlaubt, den absolut gültigen Grundsatz freizulegen, von dem aus eine geschichtlich konkrete Antwort auf eine bestimmte Entwicklungsetappe eines Volkes gegeben wurde.

Von da her wird die wirkliche Bedeutung jener Koranverse verständlich, die von *«Vorrang» des Mannes* sprechen (vgl. Sure 2,228). Dieser Gedanke des «Vorrangs» ist an eine bestimmte Familienstruktur gebunden. Wollte man in ihm die Aussage einer ontologischen Überlegenheit des Mannes über die Frau sehen und versuchen, diese Überlegenheit mit einer infantilen Psychologie zu rechtfertigen, die der Frau ewige Schwachheiten zuschreibt, so würde das zu solchen Absurditäten führen, wie sie *Ibn Hazm von Cordoba* bloßgestellt hat: Ist ein Mann lediglich aufgrund seines männlichen Geschlechts höher als die Mutter Abrahams, die Mutter Moses oder die Mutter Jesu, von denen allen uns der Koran sagt, daß sie wie Propheten unmittelbare göttliche

Botschaften erhielten (vgl. Sure 11,71–73; Sure 28,7 und Sure 19,19), um über die künftige Geburt und das Schicksal ihrer Söhne unterrichtet zu sein? Oder steht er höher als Khadidja, die die erste Offenbarung des Propheten empfing, oder als Aïcha, deren Sunna uns berichtet, daß ihr die Muslime die Hälfte ihrer religiösen Lehre verdanken?

Es gibt unter den Menschen nur einen einzigen Vorrang: den der Frömmigkeit, des Gehorsams gegen Gott. Ibm Hazm betont (Fisal Bd. IV, S. 126): Wenn der Koran «die Männer» sagt, dann meint er damit alle Menschen und nicht nur das männliche Geschlecht.

Alle Diskriminierungen gehören in die Geschichte eines Landes oder einer Zeit, und der Koran bedeutete diesbezüglich einen Bruch. Achtmal (Sure 3,95; 4,124; 13,23; 17,40; 40,40; 43,17; 48,6; 57,18) wiederholt der Koran, daß Gott nicht zwischen Mann und Frau unterscheidet, sondern zwischen denen, die das Gute tun, und denen, die das Böse tun.

Über alle Wechselfälle der Geschichte hinweg wird so das ewige Prinzip ausgesagt, das jegliche Hierarchie zwischen Mann und Frau aufhebt und nicht nur ihre «Gleichheit» oder «Komplementarität», sondern ihre *«seinshafte» Einheit* stiftet: «Euer Herr hat euch aus einem einzigen Wesen erschaffen», heißt es im ersten Vers der Sure «Die Frauen» (Sure 4,1). *Ein einziges Wesen in zweien, gleich an Würde, verschieden nur durch ihre Aufgaben.*

Außerhalb dieses Grundprinzips der Botschaft, die keinerlei Diskriminierung rechtfertigt, ist alles Sache der Überlieferung und geschichtlicher Umstände.

Bezeichnend ist *das Problem der Polygamie.* Zunächst gilt: Der Koran hat sie nicht eingeführt, er hat sie im Gegenteil begrenzt. Die Botschaft schließt beispielsweise den *harem* aus, den die Bibel David zuschreibt oder Salomon mit seinen 700 Frauen, die 300 Nebenfrauen gar nich mitgerechnet (vgl. 1 Kön 11,1–3), oder die sogar unbegrenzte Polygamie, wie sie im vorislamischen Arabien bestand.

Der Koran verbietet die Polygamie nicht, legt ihr aber solche *Bedingungen* auf, daß sie *schwer vollziehbar* wird: «Wenn ihr fürchtet, nicht unparteiisch sein zu können, dann nehmt nur eine einzige Frau» (Sure 4,3). «Gott hat nicht zwei Herzen in die Brust des Mannes gelegt» (Sure 33,4).

Bevor wir oberflächlich und abstrakt urteilen, wollen wir uns doch noch einmal das geschichtliche Umfeld der griechischen, römischen und auch christlichen Gemeinwesen in Erinnerung rufen, wo ja die Diskriminierung der Frauen verlangte, daß sie sich ihren «Männern unterordnen» (1 Petr 3,1) und «in der Versammlung schweigen» (1 Kor 14,34) sollten, wenn sie nicht gar mit Mißtrauen betrachtet werden als solche, die der Materie und der Sünde gefährlich nahe stehen.

Es finden sich im Koran Anordnungen, die nur dann anstößig sind, wenn man sie außerhalb der sozialen Strukturen einer bestimmten Gemeinschaft beurteilt, wie zum Beispiel das Erbschaftsgesetz. Will man diese Anordnungen richtig einschätzen, so muß man folgendes wissen: Im arabischen Gesellschaftsbereich obliegen alle Verpflichtungen zum Unterhalt der Familie und der Eltern und alles, was wir heute als *«Staatliche Krankenversicherung»* bezeichnen würden, *dem Ehemann;* folglich ist das Erbteil des Sohnes doppelt so hoch wie das der Tochter (vgl. Sure 4,11). Natürlich kann die Gerechtigkeit in Gesellschaftsformen, wo die Frau die gleichen sozialen Verantwortungen trägt wie der Mann, nicht mehr auf diesselbe Weise verwirklicht werden. Die Beobachtung des Buchstabens eines aus seinem geschichtlichen Kontext herausgerissenen Verses würde auch hier zu einer Verletzung des eigentlichen Geistes der Offenbarung führen.

Nichts im Koran kann die Diskriminierung der Frau — eine wirkliche «Apartheid»! — rechtfertigen. Leider herrscht eine solche Diskriminierung heute in zahlreichen muslimischen Ländern. Sie entspringt einer gewissen nahöstlichen Tradition und keineswegs dem Islam. Obwohl im Islam zur Zeit des Propheten und der «recht geleiteten» Kalifen eine Arbeits- und Pflichtenteilung herrschte, waren doch die Frauen *von keiner Tätigkeit ausgeschlossen.* Sie waren sogar Geschäftsführerinnen (Bukhari, XI,40). Der Kalif Omar bestellte eine Frau als Oberaufseherin für den Markt von Medina. Aïcha, die Frau des Propheten, lehrte Theologie. Es ärgerte den Kalifen Omar nicht, während seiner Ansprache von einer Frau unterbrochen zu werden; er dankte ihr sogar für ihre zutreffende Kritik: «Omar ist im Unrecht», sagte er, «und die Frau im Recht.»

Selbst der *Schleier* ist eine vorislamische Tradition des Vorderen Orients. Auf den byzantini-

schen Ikonen trug die Jungfrau Maria, viele Jahrhunderte vor der «Flucht» Muhammads nach Medina, der *hedschra* (622 n. Chr.), den Schleier, wie heute noch die Frauen derselben Gegend. Der Koran bestätigt diese Tradition. Aber seine fundamentale Botschaft geht über die Ortstraditionen hinaus. Sie sagt: Eine Frau darf nicht ihre körperlichen Reize, sei es das Gesicht oder die Gestalt, die Brust oder die Beine zu Mitteln der Versuchung benutzen, um den Mann an sich zu ziehen, weg vom rechten Weg seiner Pflichten. Diese Schicklichkeit schließt *nicht die «Kleidermode»* eines bestimmten Landes ein, *sondern einen Kode sittlichen Verhaltens;* und dieses Verhalten ist nicht an die eine oder andere Form der Kleidung gebunden.

Im Koran stammt das Wort «Schleier» *(hijab)* vom Zeitwort «verbergen», ob es sich nun darum handelt, seine Gedanken oder seine Reize zu verbergen. Es entspricht also keiner besonderen Kleidung.

Alle Formen (oder sogar Symbole wie der Schleier) einer Absonderung und Unterordnung der Frauen entstammen einer Tradition, wenn nicht gar einer Folklore des Vorderen Orients und nicht der koranischen Botschaft.

Wir haben hier nur einige Beispiele für eine sehr viel allgemeinere Wahrheit angeführt: *Die Verletzungen der Menschenrechte im Islam der Geschichte und der Gegenwart entspringen nicht der universalistischen Botschaft des Korans, sondern dessen Entartungen in den Sonderüberlieferungen vor allem des Vorderen Orients.*

III. Schlußgedanken

Die Beachtung der Menschenrechte im heutigen Islam fordert zuallererst ein Zurück zur wahren, lebendigen Quelle der Offenbarung jenseits aller toten Traditionen.

1. Es muß Schluß gemacht werden mit dem Triumphalismus einer Tradition, die in vollem Widerspruch zum Koran behauptet, der Islam habe mit der Predigt des Propheten Muhammad begonnen und sei seither festgeformt. So eine Auffassung enthält einen dreifachen Irrtum: Sie verschließt vor der Vergangenheit, der früheren Weisheit und Offenbarungen, die ja doch auch Botschaften Gottes sind; sie verschließt vor der Zukunft, da sie uns die Mühe erspart, von ewigen Grundsätzen aus immer neue Lösungen für die immer neuen Probleme zu finden, die «Gott unaufhörlich entstehen läßt, er, der in allem Neuen gegenwärtig ist» (Sure 55,29); sie verschließt vor der Gegenwart, da jene Auffassung den Dialog verhindert in der armseligen Gewißheit, unsere Religion sei die beste, weil wir ja die anderen nicht kennen.

2. Es muß Schluß gemacht werden mit dem buchstäblichen Verständnis des Korans und dem Immobilismus, der daraus entsteht, indem wir daran erinnern, daß der Koran selbst zum Gelesenwerden auffordert: *Gott spricht zum Menschen in der Geschichte.* Wir müssen also Beispiele verlangen, über die nachzudenken ist (vgl. Sure 39,2). Es handelt sich nicht um Grundsätze, aus denen sich Antworten auf alles und zu jeder Zeit fertigen ließen; es handelt sich um Beispiele, die einen analogen Denkschritt erfordern, um die je gleichen Grundsätze auf verschiedene und nie dagewesene Situationen anzuwenden. *Gott spricht zum Menschen in Gleichnissen,* über die wir ebenfalls nachdenken müssen (vgl. Sure 14,25; 30,27 usw.). Dieser Symbolismus entspringt notwendigerweise der Transzendenz Gottes, den ich ja weder mit meinen Sinnen erkennen noch mit meinem Verstand erfassen kann. Nur so kann aus einem bei den «Gesetzeslehrern» scholastisch und talmudisch gewordenen Islam ein lebendiger Islam mit seinem kritischen Geist und seiner Demut vor Gott neu entstehen.

3. Es muß Schluß gemacht werden mit dem Legalismus, der den Islam seiner Dimension der Innerlichkeit und der Liebe beraubt. Der Koran anerkennt zum Beispiel im Bereich des Rechts die Vergeltung, wie sie im vorislamischen Arabien in Übung war, erinnert aber im gleichen Zuge an die universale Botschaft: über das *in einer Geschichte verwurzelte Recht* hinaus besteht die sittliche Forderung, die Forderung Gottes. Zwar hat der Mensch dieser Zeit das *Recht* zur Vergeltung; er hat aber auch die *Pflicht,* dem ewigen, ungeschriebenen Gesetz zu gehorchen, dem Gesetz Jesu, «Böses mit Gutem zu vergelten» (Sure 28,54), will er dem «gnädigen und barmherzigen Gott» gefallen.

Es ist, entgegen einer «Tradition», einfach nicht wahr, daß der Koran *die Liebe Gottes* zum Menschen und des Menschen zu Gott als anthropomorphe Vorstellung ausschließe: «Gott ist ein Liebender *[wadud]»,* sagt die Sure 11,90. «Gott erweckt Menschen, die Er lieben wird, und sie werden Ihn lieben» (Sure 5,54).

Die großen Sufis, angefangen von *Rumi bis zu Ibn Arabi,* sahen in der menschlichen Liebe sogar eine Theophanie: «Die göttliche Liebe», so schrieb Ruzbehan von Schiraz, «lernt man im Buch der menschlichen Liebe entziffern.» Diesen Zusammenhang hat Ibn Arabi, der wie Dante seine Beatrice als Führerin beim mystischen Aufstieg kannte, in seinem Buch von der Liebe kräftig unterstrichen: Schon die menschliche Liebe offenbart, daß die personale Mitte nicht in uns selber liegt, sondern im anderen, und daß die höchste Liebe eine Opfergabe seiner selbst an den anderen, ja letztlich an Gott bedeutet.

Hier geht es gewiß nicht mehr um eine äußerliche und rein formale Sittlichkeit, um eine Unterwerfung unter Gott wie die eines Sklaven unter seinen Herrn, wo das eigene Tun und die Beobachtung der Rechte des anderen nur von der Furcht vor Höllenstrafen oder vom Verlangen nach der Belohnung im Paradies inspiriert wären. Das ist eine sklavenhafte Auffassung des Islams. Für die Sufis heißt *Gott fürchten Furcht, ihm zu mißfallen.* So etwas aber nennt sich Liebe. Bei Ghazali wie auch bei Ibn Arabi.

Diese «christische» Dimension der Liebe muß gegen alles Ausdorren durch die «Gesetzeslehrer» als ein wesentlicher Bestandteil des Islams neu belebt werden.

Gott offenbarte sich dem Mose im brennenden Dornbusch mit den Worten: «Ich bin». Jesus erweitert diese Offenbarung mit einer neuen Dimension: «Er ist Liebe». Ein Muslim darf und kann nicht vergessen, daß der Koran beide Offenbarungen übernimmt.

Gewiß, der Islam verwirft die auf dem Konzil von Nikaia in Sprache und Kultur der Griechen festgelegte Formulierung des Dogmas von der Dreifaltigkeit; er darf aber nicht vergessen, daß Gott keine abstrakte Einheit des Seins ist, sondern *lebendige Einheit einer Beziehung der Liebe.* Der persische Mystiker Ruzbehan von Schiraz und Ibn Arabi nach ihm schufen jene andere Aussage: «Gott ist die Einheit der Liebe, des Liebenden und des Geliebten, noch bevor die Welten und das Werden der Welten existieren.»

Hier liegt für die Muslime wie auch für die Christen der tiefste Grund für die «Menschenrechte». Der Grund ist nicht eine Natur und auch nicht eine Raison, die auf kein letztes Ziel ausgerichtet wären; der Grund ist die Forderung, gegen all das zu kämpfen, was unter Millionen von Menschen durch die Ungerechtigkeit das Angesicht Gottes verunstaltet. Dieser Befreiungstheologie bedarf der Islam genauso gut wie das Christentum.

[1] So schreibt auch der hl. Augustinus: «Auch die Heiden haben ihre Propheten. Das steht außer Zweifel» (Contra Faustum, XIX, 2).

Aus dem Französischen übers. von Arthur Himmelsbach

ROGER GARAUDY

1913 in Marseille geboren. Docteur es-lettres (Sorbonne). Docteur es-sciences (Akademie der UdSSR). Professeur agrégé der Philosopie. Inhaber der Croix de guerre (1939-194) und der Médaille de la déportation. Seit 1945 Deputierter des Départements Tarne, später von Paris. 1956-1958 Vizepräsident der Nationalversammlung. 1959-1962 Senator für das Département Seine. Lange Jahre führendes Mitglied der Kommunistischen Partei Frankreichs und Direktor des Marxistischen Studien- und Forschungszentrums und als solcher an der Organisation «Christlich-marxistischer Dialoge» in Frankreich und ganz Europa beteiligt. Derzeit Direktor des «Institut international pour le dialogue des civilisations». Wichtigste Veröffentlichungen: Perspective de l'homme (Presse Universitaire de France, Paris ^{3}1961); Dieu est mort (Studie über Hegel, Presse Universitaire de France, Paris 1962); D'un réalisme sans rivages (Ed. Plon, Paris 1963); Clefs pour Karl Marx (Ed. Seghers, Paris 1967); De l'anathème au dialogue (Ed. Plon, Paris 1965); Parole d'Homme (Ed. Laffont, Paris 1975); Comment l'homme devint humain (Ed. Jeune Afrique, 1978); Appel aux vivants (Ed. du Seuil, Paris 1979); Promesses de l'Islam (Ed. du Seuil, Paris 1981); Palestine, terre des messages divins (Ed. Albatros, 1968); Mon tour du siècle en solitaire. Mémoires (Ed. Laffont, Paris 1989). Anschrift: Prof. Dr. Roger Garaudy 69, rue de Sucy, F-94430 Chennevières-sur-Marne, Frankreich.

Abdullahi Ahmed An-Na'im

Koran, Schari'a und Menschenrechte: Grundlagen, Defizite und zukünftige Perspektiven

Vorstellungen, die die menschliche Würde und einige Aspekte der Menschenrechte im modernen Sinn des Wortes bejahen, lassen sich in vielen kulturellen und religiösen Traditionen finden. Der direkte Begriff der Menschenrechte als Rechte, die jedem Menschen auf Grund seines Menschseins zugesprochen sind, ist jedoch sehr jungen theoretischen Ursprungs und bleibt in der Praxis weithin unrealisiert. Das entscheidende Charakteristikum des Prinzips der Menschenrechte ist, daß sie jedem Menschen auf Grund seines Menschseins zugestanden werden, ohne Diskriminierung wegen Rasse, Hautfarbe, Geschlecht, Sprache, Religion usw. Dieses Prinzip ist 1945 von der *Charta der Vereinten Nationen* begründet und 1948 von der *Allgemeinen Erklärung der Menschenrechte* und späteren Dokumenten vervollkommnet und ausgearbeitet worden.

Zielsetzung dieses Artikels ist, die islamische Tradition in bezug auf dieses fundamentale Prinzip zu untersuchen. Wie andere prophetische Religionen kann man auch den Islam hinsichtlich seiner *grundlegenden Schrift* (Koran), seines theologischen und *rechtswissenschaftlichen Ausdrucks* (Schari'a) und der *aktuellen Praxis* der Muslime in einer bestimmten geschichtlichen Periode untersuchen. Alle drei Aspekte werden in der folgenden kurzen Diskussion der Grundlagen, Defizite und zukünftigen Perspektiven der Menschenrechte in der muslimischen Welt bearbeitet.

I. Der Koran

Nach muslimischem Glauben ist der Koran das buchstäbliche und endgültige Wort Gottes, das dem Propheten *Muhammad* zwischen 610 und 632 n. Chr. offenbart wurde. In den ersten 13 Jahren seiner Sendung empfing der Prophet die Lehre des Islams und verkündigte sie in *Mekka* und der näheren Umgebung. Wegen der zunehmenden Verfolgung emigrierte die kleine Gemeinschaft der Muslime im Jahre 622 von Mekka nach *Medina*, einer anderen westarabischen Stadt, wo der Prophet den ersten muslimischen Staat errichtete und bis zu seinem Tod im Jahre 632 regierte. Während der ganzen Zeit seiner Sendung erläuterte und vervollkommnete der Prophet die Grundsätze des Korans durch seine eigenes, persönliches Beispiel und mündliche Äußerungen, die allgemein als *Sunna* bekannt sind. Während der ersten drei Jahrhunderte des Islams (7.–9. Jahrhundert n. Chr.) entwickelten muslimische Gelehrte die Prinzipien der *Schari'a* aus dem Koran (und aus der Sunna und anderen Traditionen der frühen Muslime). Die Schari'a, und nicht so sehr die «reinen» Texte des Korans (und anderer Quellen), hat das Fundament der islamischen Zivilisation seit dem siebten Jahrhundert gebildet.

Betrachtet man den Text des Korans hinsichtlich der Menschenrechte als Rechte, die jedem Menschen auf Grund seines Menschseins zugestanden werden, so stellt sich heraus, daß, während manche Teile des Korans brauchbare Grundlagen für Menschenrechte ohne Diskriminierung zur Verfügung stellen, andere Passagen dahin tendieren, Frauen und Nicht-Muslime auszuschließen. Allgemeine Prinzipien von Gerechtigkeit, Gleichheit und Freiheit usw. ohne jede Diskriminierung auf Grund von Rasse, Hautfarbe, Geschlecht oder Relgion, finden sich im Koran, speziell im Koran der frühen Offenbarungsphase in Mekka. Spezielle Gesetze, die vom Koran selbst während der nachfolgenden Phase in Medina eingesetzt wurden, diskriminieren jedoch Frauen und Nicht-Muslime. Während zum Beispiel Verse des Mekka-Stadiums die *Glaubensfreiheit* und *gleiche Würde* aller Menschen ungeachtet des Glaubens oder Geschlechts[1] betonen, schränken Verse des Medina-Stadiums die Rechte von Frauen und Nicht-Muslimen ein[2].

Die ersten muslimischen Gelehrten lösten diesen augenfälligen Widerspruch vermittels des Begriffs *naskh* (Abrogation), indem sie die später offenbarten Verse als — im Sinne der Schari'a — Widerrufung oder Abschaffung der früheren Verse ansehen. Wie weiter unten erklärt werden wird, kann es jetzt möglich werden, diesen Pro-

zeß der Abrogation umzukehren, um *eine moderne Fassung der Scharia zu entwickeln, die die Gleichberechtigung von Frauen und Nicht-Muslimen garantiert.* Bevor das geschehen kann, müssen wir jedoch die Diskriminierung, die in den historischen Formulierungen der Scharia enthalten ist, offen zugeben und identifizieren. Es wäre irreführend, jene Verse des Korans zu zitieren, die Gleichheit und Religionsfreiheit befürworten, ohne die anderen zu erwähnen, die auf Grund von Geschlecht und Religion diskriminieren. Außerdem sollte jede Diskussion der Menschenrechte im Islam nicht allein auf den Text des Korans begrenzt sein. Der Bezug darf nicht nur hergestellt werden zu der Art und Weise, wie der Koran interpretiert worden ist, sondern muß auch die Sunna und andere Quellen der Scharia integrieren, weil das der *Kontext* ist, in dem der Koran von den Muslimen verstanden und angewendet wird.

II. Historische Scharia und Menschenrechte

Das arabische Wort *Scharia* ist ein vom Verb *scharaʿa* abgeleitetes Nomen und bedeutet: den Weg oder Pfad einschlagen, der den Zugang zu einer Quelle schafft. Der Terminus *Scharia* kann außerdem eine *Lebensweise* bezeichnen. Der Stamm und seine Ableitungen werden nur in ihrer allgemeinen Bedeutung in fünf Suren des Korans, nämlich 5,48; 7,163; 42,13; 42,21; und 45,18, verwendet. Zu gegebener Zeit jedoch bekam der Begriff Scharia die Bedeutung «göttlich gefügte, islamische Lebensweise». In dieser Bedeutung umfaßt er nicht nur gesetzliche und rechtswissenschaftliche Themen, sondern auch Frömmigkeitsrituale, Theologie, Ethik und sogar persönliche Hygiene- und Umgangsformen[3].

Wir müssen nicht die Ursprünge und Entwicklung der Scharia an dieser Stelle im Detail erörtern. Was hervorgehoben werden muß, ist die Tatsache, daß, was gemeinhin als Scharia bezeichnet wird, das Produkt eines menschlichen Verständnisses von den Quellen des Islams *im historischen Kontext des siebten bis neunten Jahrhunderts* n.Chr. ist. Während dieser Zeit interpretierten muslimische Rechtsgelehrte den Koran und andere Textquellen, um ein umfassendes und kohärentes Scharia-System zum Zweck der Führung muslimischer Gemeinschaften zu entwickeln. Wenn diese historische Fassung der Scharia heute angewendet werden sollte, würde sie viele der fundamentalen Menschenrechte von Frauen und Nicht-Muslimen verletzen[4].

Die *hauptsächlichen Menschenrechtsprobleme für Frauen unter dem Einfluß der Scharia* können in der Rubrik «Gleichheit vor dem Gesetz» diskutiert werden. Obwohl die Scharia einen unabhängigen, gesetzlichen Personenstatus für Frauen anerkannte, behandelte sie die Frauen nicht als den Männern Gleichgestellte. Das Grundprinzip der Unterlegenheit der Frauen gegenüber Männern in der Scharia ist das Prinzip der *qawama,* wonach Männer als die Beschützer der Frauen gelten. Basierend auf Sure 4,34 des Korans ist dieses Prinzip zur Grundlage einer Vielzahl von Einschränkungen der Rechte der Frauen geworden. So kann zum Beispiel gemäß diesem Prinzip *keine* Frau irgendein öffentliches Amt bekleiden, das eine *Autoritätsgewalt über Männer* beinhaltet. Dies würde tatsächlich allen Frauen den Zugang zu hochrangigen öffentlichen Ämtern versperren, ungeachtet ihrer persönlichen Kompetenz und Qualifikation. Außerdem sind Frauen aufgrund dieses allgemeinen Prinzips und der speziellen Bestimmung in Sure 2,282 des Korans bezüglich der Zeugenkompetenz in schwerwiegenden Kriminalfällen absolut nicht befugt, Zeugin zu sein. In Zivilprozessen, wo die Zeugenaussage von Frauen akzeptiert wird, erbringen erst zwei Frauen zusammengenommen eine gültige Zeugenaussage.

Eine Vielzahl anderer typischer Beispiele für die ungleiche Behandlung von Frauen gegenüber Männern durch die Scharia findet sich im Bereich *Erbschaft und Familie.* Als generelle Norm gilt in Übereinstimmung mit den Suren 4,11 und 4,176 des Korans: der Erbanteil einer Frau beträgt die Hälfte des Erbanteils eines Mannes. Im Familienrecht gilt, daß, während der Mann laut Sure 4,3 des Korans bis zu vier Frauen gleichzeitig heiraten und sich nach Belieben von jeder scheiden lassen kann, ohne sich rechtfertigen zu müssen oder seine Entscheidung vor irgendjemand oder vor einer Autorität zu erklären, eine Frau auf jeweils einen Mann beschränkt ist und nur auf Grund spezieller Gründe eine rechtmäßige Scheidung durchsetzen kann[5].

Im allgemeinen war die Scharia damit beschäftigt, bestimmte *minimale Rechte für Frauen zu garantieren,* und nicht, eine Gleichheit zwischen Männern und Frauen anzustreben. Im

Blick auf diese begrenzten Ziele läßt sich feststellen, daß die Stellung der Frauen unter dem Gesetz der Schari'a besser war, als in anderen vorherrschenden Rechtssystemen bis zum Ende des 19. und Beginn des 20. Jahrhunderts[6]. Doch aus der Perspektive einer vollkommenen Gleichheit zwischen Frauen und Männern, wie sie die modernen Menschenrechtsnormen fordern, sind die Bestimmungen der Schari'a nicht mehr adäquat.

Gleiches gilt für die *minimalen Rechte für Nicht-Muslime:* Obwohl das Niveau, das die Schari'a hier erreichte, aus historischer Sicht bewundernswert ist, sind sie gemessen an modernen Menschenrechtsnormen nicht mehr adäquat. Nicht-Muslime wurden von der Schari'a in zwei Hauptgruppen klassifiziert: *Gläubige,* hauptsächlich *Christen und Juden,* und *Ungläubige.* Gläubigen, auch bekannt als Leute der Schrift, wurde der Status der *dhimma* gewährt, ein Vertrag mit den Muslimen, der den *Dhimmis* gegen Zahlung einer Kopfsteuer *(jizya)* die Sicherheit der Person und des Eigentums und das Recht, ihren Glauben auszuüben, garantierte. *Dhimmis* können ihre eigenen kommunalen Angelegenheiten nach ihrem eigenen Gesetz verwalten, aber in öffentlichen Angelegenheiten waren sie der Jurisdiktion des muslimischen Staates unterworfen, wobei sie durch die Schari'a von der Bekleidung eines öffentlichen Amtes, das eine Autoritätsausübung über Muslime beinhaltete, ausgeschlossen wurden. Ungläubige wurden von der Schari'a generell nicht als Personen anerkannt, aber manchen von ihnen konnte ein Geleitbrief *(aman)* für das Wohnen in einem muslimischen Land gewährt werden, und — nach Aussage mancher Rechtsgelehrter — länger dort wohnende Einwohner konnten dann als *Dhimmis* behandelt werden[7].

Ein anderer Aspekt der Schari'a, der die Religions- und Gewissensfreiheit als ein Menschenrecht verletzt, ist der Begriff der *Apostasie.* Gemäß der Schari'a ist es — wo Nicht-Muslime doch ermutigt werden sollen, zum Islam zu konvertieren — ein Verbrechen, das mit dem Tod bestraft wird, seinen Glauben an den Islam aufzugeben. Neben seiner offensichtlichen Diskriminierung der Nicht-Muslime verletzt dieses Prinzip der Schari'a außerdem Glaubensfreiheit und -ausdruck der Muslime. Was anschaulich durch einen aktuellen Fall aus dem Sudan belegt wird, wo ein Muslim, der unorthodoxe Ansichten äußert, wegen Apostasie hingerichtet werden kann[8].

III. Heutige muslimische Praxis

Die Schari'a ist in den meisten Teilen der muslimischen Welt seit mehreren Generationen schon vom weltlichen (meist westlichen) Gesetz verdrängt worden. Selbst Länder wie Saudiarabien, die behaupten, die Schari'a als einziges Landesgesetz zu erfüllen, haben jetzt bedeutende *nicht der Schari'a zugehörige Elemente in* ihren *Rechtssystemen.* Außerdem haben die meisten muslimischen Länder die Gewähr für Gleichheit zwischen Frauen und Männern, Religionsfreiheit usw. in ihren Familiengesetzen und -konstitutionen eingeführt. Diese Länder haben außerdem die Allgemeine Erklärung der Menschenrechte bekräftigt und einige der internationalen Menschenrechtsverträge ratifiziert. Angesichts all dieser Entwicklungen werden die oben angeführten anstößigen Prinzipien der Schari'a heute in der breiten Mehrheit der muslimischen Länder nicht mehr angewendet.

Nichtdestoweniger würde es ein schwerwiegender Irrtum sein, den Einfluß dieser Prinzipien der Schari'a auf die Menschenrechtspraxis in der muslimischen Welt zu unterschätzen. Erst einmal werden Schari'a-Normen weiterhin in Angelegenheiten des *Familien- und Erbschaftsrechts* überall in der muslimischen Welt angewendet. Konsequenterweise werden auch alle Bestimmungen der Schari'a, die die Menschenrechte der Frauen in diesem Bereich verletzen, heute in allen muslimischen Ländern angewendet. Darüber hinaus fordern die sogenannten *islamischen Wiedererweckungsbewegungen* die sofortige Wiedereinsetzung der Schari'a als einziges Landesgesetz in vielen muslimischen Ländern. Diese Bewegungen waren im Iran schon erfolgreich und werden in anderen Teilen der muslimischen Welt wahrscheinlich auch Erfolg haben. Wenn diese Bewegungen politische Macht erhalten, werden zwangsläufig schwere Verstöße gegen die Menschlichkeit folgen.

Die schlimmste negative Wirkung der Schari'a auf die Menschenrechte in der muslimischen Welt jedoch wird durch den starken *Einfluß,* den die Schari'a *auf die Einstellungen und das private Verhalten* der meisten Muslime hat, verursacht. Solange die oben erwähnten und anderen problematischen Aspekte der Schari'a weiterhin als

Teil der «göttlich verordneten, islamischen Art zu leben» angesehen werden, werden sie fortfahren, die formale Bindung an die Menschenrechte, die von Beamten des Staates zum Ausdruck gebracht wird, zu vereiteln. Verfassungsmäßige und gesetzliche Vorschriften und internationale Bindungen an die Menschenrechtsnormen haben wahrscheinlich keinen großen Einfluß in der Praxis ohne die hinreichende islamische Legitimierung und öffentliche Unterstützung dieser Politik.

Um diesem Punkt zu veranschaulichen, werde ich kurz auf das jüngste Beispiel für die Aktualität dieser Problematik, den Fall *Salman Rushdie,* verweisen. Dieser Mann, britischer Staatsbürger von indisch-muslimischer Abstammung, veröffentlichte einen Roman mit dem Titel *Satanische Verse.* Tausende von Muslimen demonstrierten dagegen und verlangten, daß das Buch verboten werden sollte — nicht nur in ihren eigenen Ländern, sondern in der ganzen Welt. Außerdem forderten viele der demonstrierenden Muslime den Tod des Autors. Der Imam Khomeini im Iran rief alle Muslime auf, den Verfasser und auch alle Personen, die mit der Veröffentlichung und dem Verkauf des Buches in Zusammenhang stehen, aufzuspüren und zu ermorden. Selbst nachdem sich Rushdie für den Schmerz, den sein Buch den Muslimen zugefügt hatte, entschuldigte, beharrte der Imam Khomeini darauf, daß Rushdie, selbst wenn er seine Ansichten von Grund auf bereute und widerrief, dennoch getötet werden sollte. Schließlich wurde einer der gemäßigten muslimischen Führer getötet, weil er gegen die Ermordnung Rushdies gesprochen hatte. Andere Gewalttaten, die sich gegen den Autor und andere gemäßigte Muslime richten, können noch folgen.

Es ist richtig, daß Imam Khomeinis Aktion der Scharī'a widerspricht, insofern er einen Mann ohne Gerichtsverfahren zum Tod verurteilte und die erfolgte Rechtfertigung vom Vorwurf der Apostasie, des in diesem Falle angenommen Deliktes, nicht gelten ließ. Wie auch immer — es sollte außerdem bemerkt werden, daß andere Muslime Khomeinis Aktion nicht verurteilten. Die Gründe für dieses Versagen können einige politische Faktoren und ein Gefühl muslimischer Solidarität gegenüber dem Westen beinhalten. Ich möchte jedoch behaupten, daß das Scharī'a-Prinzip der Apostasie und die Vorstellungen von Selbsthilfe und direkter Gewalthandlung, wie sie in der frühen muslimischen Geschichte üblich waren, bezeichnende Faktoren für die Reaktion der Muslime in diesem Fall sind.

Als Entgegnung kann vorgeschützt werden, daß das Buch für Muslime extrem beleidigend ist, weil es den Propheten Muhammad, seine Frauen und verschiedene frühe muslimische Führer diffamiert. Außerdem kann man sich unter der Voraussetzung, daß es keine absolute Meinungsfreiheit gibt, *Einschränkungen der Meinungsfreiheit zum Schutz anderer privater und öffentlicher Interessen* vorstellen. Diese Erwägungen können die Forderung rechtfertigen, ein Buch nach dem vorschriftsmäßigen, ordentlichen Gerichtsverfahren eines bestimmten Landes zu prüfen. Wenn das geschehen ist, kann die Beseitigung anstößiger Passagen — ob mit oder ohne Schadensersatzzahlung — erwogen werden. Sogar das Verbot der Verbreitung eines Buches ist vorstellbar, wenn das der einzige Weg ist, eine bedeutsame Schädigung privater oder öffentlicher Interessen zu verhüten. Aber den Tod eines Autors zu verlangen, ist selbst nach einem fairen Gerichtsverfahren eine ernstzunehmende Verletzung der Menschenrechte nicht nur des einzelnen Autors, sondern auch vieler anderer. *Allein die Existenz des Verbrechensbegriffs der Apostasie,* wie ihn die Scharī'a definiert, *ist eine konstante Verletzung der Glaubens- und Meinungsfreiheit der Muslime und ebenso der Nicht-Muslime.*

Um die Menschenrechtsprobleme, die direkt oder indirekt mit den oben angeführten Prinzipien der Scharī'a verbunden sind, zu lösen, ist eine drastische islamische *Reform* dringend erforderlich. Andernfalls werden die oberflächlichen und vorläufigen Gewinne der sogenannten Säkularisierung der muslimischen Welt wahrscheinlich verloren gehen und in der Folge schwerwiegende Menschenrechtsprobleme entstehen.

IV. Moderne Scharī'a und Menschenrechte

An anderer Stelle habe ich die Probleme und zukünftigen Aussichten der islamischen Gesetzesreform erläutert[9]. Der grundlegende Punkt, der in bezug auf eine geeignete Methode der Reform betont werden muß, ist die richtige Beurteilung des Einflusses des *geschichtlichen Kontextes auf die Interpretation der Quellen des Islams.* Auf die gleiche Weise, wie die ersten Muslime den Koran

und andere Quellen in ihrem Kontext interpretierten, müssen heutige Muslime das gleiche in der gegenwärtigen Zeit tun.

Überall in der Geschichte wurde das Verständnis und die Erfüllung des Islams von den *sozialen und politischen Gegebenheiten* der muslimischen Gemeinschaften beeinflußt. Mit anderen Worten, der praktische Einfluß der Lehren des Islams war immer und ist auch weiterhin das Ergebnis des menschlichen Verständisses seiner schriftlichen Quellen in dem je speziellen historischen Kontext. Obwohl ich als Muslim glaube, daß der Koran göttlichen Ursprungs ist, glaube ich auch, daß es keinen Weg der Erfüllung der göttlichen Texte gibt ohne die Intervention menschlicher Vermittlung sowohl im Sinne der *Interpretation wie auch der Anwendung.* Die Anerkennung dieser elementaren Tatsache in allen religiösen Traditionen einschließlich des Islams ist von entscheidender Bedeutung für eine realistische und positive Analyse der Beziehung zwischen Religion und Menschenrechten.

Die *Reformmethode,* die ich besonders vielversprechend finde, stammt von dem letzten sudanesischen muslimischen Reformer Ustadh Mahmoud Mohamed Taha[10]. Nach seinem Ansatz müßte der frühere Prozeß der Abrogation *(naskh)* heute umgekehrt werden, um die Verse des Korans zu erfüllen, die Religionsfreiheit und Gleichheit aller Menschen ungeachtet von Geschlecht oder Religionszugehörigkeit vorschreiben.

Ob heute diese oder eine andere Reformmethode angewendet wird — das Ziel sollte sein, alle Menschenrechte in der modernen islamischen Schari'a in Übereinstimmung mit dem, was *Prinzip der Gegenseitigkeit* genannt werden könnte, zu verankern. Die Grundvoraussetzung dieses Prinzips, das von allen großen religiösen Traditionen einschließlich des Islams vertreten wird, besagt, daß eine Person andere in der Weise behandeln sollte, wie er oder sie wünscht, von ihnen behandelt zu werden. Im muslimischen Kontext bedeutet dieses Prinzip, daß, wenn muslimische Männer für sich die Menschenrechte beanspruchen, sie dieselben Rechte auch Frauen und Nicht-Muslimen zugestehen sollten. Andernfalls wären die muslimischen Männer nicht berechtigt, die Menschenrechte für sich zu fordern.

Die Einschränkung dieses Prinzips der Gegenseitigkeit auf muslimische Männer durch die Schari'a wurde durch den historischen Kontext, in dem die muslimischen Gemeinschaften in der Vergangenheit lebten, legitimiert. Doch solch eine Einschränkung ist in der heutigen Zeit weder moralisch zu vertreten noch politisch möglich. In der heutigen, globalen menschlichen Gemeinschaft ist die Ausdehnung des Prinzips der Gegenseitigkeit auf alle Menschen von entscheidender Wichtigkeit für die bloße Existenz der Menschheit. Die Alternative wäre ein dauernder Zustand der Gegnerschaft und Feindseligkeit, der mit der Wirklichkeit der internationalen Beziehungen und der politischen und wirtschaftlichen Interdependenz der modernen Welt unvereinbar ist. Überdies würden solche Gegnerschaft und Feindseligkeit unvermeidlich zum Krieg führen, der in der totalen Vernichtung der Menschheit im Atomkrieg enden würde. In diesem Licht gesehen sind die Menschenrechte als Rechte, die jedem Menschen kraft seines Menschseins zugestanden werden, sowohl eine pragmatische Notwendigkeit als auch ein *moralischer Imperativ* geworden. Es ist daher für mich als Muslim meine Pflicht, meine eigene Tradition in einer Weise zu verstehen und zu erfüllen, die dem Schutz und der Förderung der Menschenrechte am förderlichsten ist.

V. Schluß

In der vorhergehenden Erörterung habe ich zwischen Islam und Schari'a in dem Sinne unterschieden, daß die letztgenannte eine spezielle Interpretation des erstgenannten in einem bestimmten geschichtlichen Kontext ist. Obwohl ich glaube, daß eine moderne Interpretation des Islams eine Fassung der Schari'a bewirken kann, die fähig ist, die Menschenrechte in vollem Umfang zu wahren, und die die weitere Entwicklung dieser Rechte begleiten kann, glaube ich genauso, daß *die historische Fassung der Schari'a unfähig ist, die grundlegendsten Menschenrechte heute zu wahren.*

Meines Erachtens liegt der Fehler nicht bei der historischen Schari'a, so wie sie in ihrem Kontext erscheint. Vielmehr ist es der Irrtum jener heutigen Muslime, die darauf bestehen, archaische Vorstellungen in radikal veränderten Verhältnissen zu verwirklichen. Die frühen Muslime haben ihr Recht und ihre Verantwortung wahrgenommen, die göttlichen Quellen des Islams im Licht ihres eigenen geschichtlichen

Kontextes zu interpretieren, um ein kohärentes und praktikables System zu schaffen, das bedeutende Verbesserungen der menschlichen Rechte im Vergleich zu seinen Vorgängern und Zeitgenossen erreichte. Es ist das Recht und die Pflicht heutiger Muslime, das gleiche zu tun, um *eine moderne islamische Schari'a für den gegenwärtigen, radikal veränderten Kontext zu schaffen.* Dies zu unterlassen, wäre ein äußerster Verrat an ihrem Glauben und die totale Durchkreuzung ihrer göttlichen Bestimmung.

[1] Siehe zum Beispiel die Suren 2,256; 3,64; 10,99 und 18,29 über die Religionsfreiheit, und die Suren 4,1 und 17,70 über die gleiche Würde aller Menschen ungeachtet von Glauben oder Geschlecht. Der Koran wird hier zitiert nach den Nummern der Suren und der Verse innerhalb der betreffenden Sure.

[2] Siehe zum Beispiel 2,282 und 4,34 in Hinblick auf die Frauen und 9,5 und 29 in Hinblick auf die Nicht-Muslime.

[3] Zur Entwicklung des Konzepts der Schari'a und ihrer Gegenstände siehe Fazlur Rahman, Islam (University of Chicago Press 1979) 101-109.

[4] Siehe im allgemeinen A. An-Na'im, Toward an Islamic Reformation (Syracuse University Press 1989), besonders Kapitel 4 und 7.

[5] Siehe «Talak» in: H.A.R. Gibb und J.H. Kramer (Hgg.), Shorter Encyclopedia of Islam (1953) 564-567.

[6] A. An-Na'im, The Rights of Women and International Law in the Muslim Context, in: Whittier Law Review, Bd. 9 (1987) 491,495.

[7] A. An-Na'im, Religious Minorities under Islamic Law and the Limits of Cultural Relativism, in: Human Rights Quarterly, Bd. 9 (1987) 1; ders., Religious Freedom in Egypt: Under the Shadow of the Dhimma System, in: L. Swidler (Hg.), Religious Liberty and Human Rights in Nations and Religions (Ecumenical Press, Philadelphia 1986) 43.

[8] A. An-Na'im, The Islamic Law of Apostasy and its Modern Applicability: A Case from the Sudan, in: Religion, Bd. 16 (1986) 197.

[9] Siehe An-Na'im, Toward an Islamic Reformation (vgl. oben Anm. 4) Kap. 3; und ders., «Mahmud Muhammad Taha and the Crisis in Islamic Law Reform: Implications for Interreligious Relations, in: Journal of Ecumenical Studies, Bd. 25 (1988) 1-21.

[10] Dieser Ansatz wird detailliert erläutert in Mahmoud Mohamed Taha, al-Risala al-Thaniya min al-Islam (The Second Message of Islam) (Omdurman, Sudan, 1967). Für eine englische Übersetzung dieses Buches siehe The Second Message of Islam, übersetzt von Abdullahi A. An-Na'im (Syracuse University Press 1987).

Aus dem Englischen übersetzt von Astrid Dehé

ABDULLAHI AHMED AN-NA'IM

Associate Professor der Rechtswissenschaft an der Universität Khartoum, Sudan. August 1988 — Juni 1990 Inhaber des Ariel-S.-Sallows-Lehrstuhls am College of Law der University of Saskatchewan, Kanada. Als Muslim glaubt er, daß alle Muslime das Recht und die Pflicht haben, in Übereinstimmung mit den Vorschriften des Islams zu leben. Dessenungeachtet glaubt er auch, daß manche Aspekte der historischen Formulierungen des islamischen Rechtes (der Schari'a) drastisch reformiert werden können und sollen, ehe sie heutzutage angewandt werden. Seine Auffassung bezüglich des einzuschlagenden Weges zu einer Reform des islamischen Rechtes hat er in einem soeben erschienen Buch dargelegt und mit Dokumenten begründet: Toward an Islamic Reformation (Syracuse University Press, Syracuse 1989). Weitere Veröffentlichungen: eine Übersetzung (mit einer von ihm verfaßten Einführung) des Werkes von Ustadh Mahmoud Mohamed Taha ins Englische: The Second Message of Islam (Syracuse University Press, Syracuse 1987); Sudanese Criminal Law: The General Principles of Criminal Responsability (in Arabisch; Huriya Press, Omdurman 1986). Anschrift: Prof. Abdullahi Ahmed An-Na'im, Saskatchewan, Saskatoon, Saskatchewan S7N OWO, Kanada.

Bithika Mukerji

Die Grundlagen von Einheit und Gleichheit

Ein hinduistisches Verständnis der Menschenrechte

I. Ein Blick auf die heutige Betonung der Menschenrechte

Die Kluft zwischen dem Faktischen und dem Idealen, zwischen dem, was ist, und dem, was sein sollte, war für alle menschlichen Gesellschaften der Brennpunkt der ethischen Bestrebungen. Ausdrücklich festgelegte oder in Benehmensweisen implizit vorhandene menschliche Verhaltensregeln waren für Urgruppen stets wegleitend, so wie sie auch jetzt unsere postmodernen permissiven und morallosen Gesellschaften zu bestimmen suchen. Wir haben einige wenige tief eingeprägte Verhaltensregeln aus alten Zeit ererbt; wir erhielten auch Kunde von der Existenz wunderbarer, beinahe verbrechensloser Staaten wie z.B. des Reiches des Aztekenherrschers Moctezuma. Sitten von Nomaden und Stammesregeln halten sich immer noch an ein Grundprinzip, das die Grundlage für diese Lebensweisen ist. In unserer Zeit waren wir mit großer Aufgeschlossenheit Zeugen der Erneuerung und der Solidaritätsfeste der Sinti und Roma in aller Welt. Sie scheinen eine tief empfundene Auffassung vom Menschsein zu besitzen, die nach Gerechtigkeit unter Gleichgestellten verlangt und sich bestrebt, dieses Verlangen inskünftig in Erfüllung gehen zu lassen.

Es ist von Nutzen, sich nicht nur die lange Geschichte des Strebens nach Gerechtigkeit auf Erden vor Augen zu halten, sondern auch die vereinzelten Beispiele selbständiger Kulturen, die immer noch verschiedene Teile der Welt auszeichnen. Man neigt nämlich zu der Meinung, zu einer Hochbewertung der Sittenregeln sei es zu der Zeit gekommen, als die monotheistischen Religionen des Judentums, des Christentums und des Islams ins Dasein traten. Ein ausdrücklicher Ein-Gott-Glaube scheint jedoch nicht zu einer Veredelung des menschlichen Verhaltens beigetragen zu haben. Es steht zu hoffen, daß die Berichte über Häretikerjagden, Hexenverbrennungen, Ermordung von Ungläubigen und über Zwangsbekehrungen nun für immer der Vergangenheit angehören.

Das letzte Viertel dieses Jahrhunderts scheint die Ära der Menschenrechte zu werden, so wie frühere Jahrhunderte Zeitalter von Kolonisierungen, der Expansion von Religionen und wirtschaftlicher Ausbeutungen waren. Diese globalen Tendenzen gingen im großen und ganzen vom Westen aus. Es mag vielleicht in der Logik der Dinge liegen, daß auch der Ruf nach der Wahrung der Menschenrechte vom Westen ausgehen soll. Der Westen ist dermaßen dynamisch und besitzt solche Führereigenschaften, daß er stets eine führende Rolle in den Weltangelegenheiten zu spielen suchen muß. Man kann nicht ganz zu unrecht sagen, daß die reine Passivität des Ostens einst zu Invasionen geradezu einlud und selbst noch jetzt die fremden Mächte zu manipulierenden Tätigkeiten ermutigt.

Ein Überblick über die letzten Jahrhunderte läßt ein aufschlußreiches Phänomen vor Augen treten. Die Explosion von Gewalt, die in der ersten Jahrhunderthälfte den Gang der Ereignisse im Westen zum Stillstand brachte, scheint ihren Einflußbereich auf andere Teile der Welt verlegt zu haben. Aus Furcht vor den Konsequenzen hat der Westen nun Gewaltanwendung vermieden, nicht aber die Gewaltsmittel abgeschafft, denn das ist widerum eine Frage wirtschaftlicher oder politischer Herrschaft. Die Gewalt macht sich nun an die Dritte Welt heran, weil die Mittel zur Gewalt vorhanden sind. Der Wille zur Gewalt richtet sich natürlich nach der Möglichkeit, Mittel zur Gewalt zu ergreifen.

Der Grund dafür, in diesem Kontext die Frage nach dem Verhältnis zwischen dem Westen und der übrigen Welt zu stellen, ist der, daß die sich hinterlistig einschlängelnden Einflüsse heute mächtiger und wirkungsvoller sind als einst die Kräfte der offenen Eroberung im Namen des Königs und der Religion. Solange man seine Aufmerksamkeit nicht auf diese Tatsachen richtet, wird die Frage der Menschenrechte im Dunkel bleiben, weil diese Politik durch die Verweigerung des Rechts auf Selbstbestimmung zu einer tiefer greifenden Beeinträchtigung der Menschenwürde führt.

Wenn das Eintreten für die Menschenrechte als ein Schritt zur Herstellung der Gleichheit unter den Nationen unternommen wird, ist dies sicherlich als eine Freiheitscharta zu begrüßen, während auch nur ein Schatten eines Vorschreibens von Gesetzen ihm etwas Ironisches geben würde, da es dann mehr einem Strafgesetz zur Beaufsichtigung der ethischen Maßstäbe der verschiedenen Nationen entspräche. Realistisch gesprochen liegt jedoch ein idealer Zustand der Gleichheit unter den Nationen noch in der Zukunft. Mittlerweile ist die UNO-Deklaration der Menschenrechte zweifellos ein Manifest, auf das die Hoffnungen auf die Zukunft zu gründen sind.

II. Menschenrechte leiten sich mehr von kulturellen Ordnungsmustern als von Religionen her

Wie es scheint, beginnen wir mit einer unklaren Auffassung. Doch wir wollen das Problem zu klären suchen. Traditionen und kulturelle Erbschaften sind weit tiefer und dauernder als religiöse Überzeugungen. Selbst Offenbarungsreligionen, die man als Glauben bezeichnen kann, gemäß dem Menschen leben und existieren, sind in ihrer Zielsetzung begrenzt. An und für sich überwinden sie die Grenzen von Raum und Zeit nicht, sondern nur durch entsprechende Mittel oder sonstwie. Kulturen sind verbreiteter und durchdringender; sie setzen unveräußerliche und unveränderliche Parameter für Veränderungsmöglichkeiten fest. Daß sich das so verhält, ging uns beispielsweise anhand dessen auf, was wir in bezug auf die afrikanischen Nationen feststellten. Die rasche Umwandlung echter Traditionen in unechte pseudowestliche Kulturen war eine Verletzung der Menschenrechte mit weitreichenden Konsequenzen. Sie ist eine Rechtsverletzung, weil Dutzende von Urkulturen in sehr kurzer Frist in die Zwangsjacke der Modernität gezwungen wurden, wobei man keine Rücksicht darauf nahm, daß man sie dadurch unweigerlich entwurzelte.

Im Rückblick werden diese Probleme heute besser verstanden; auch ist man allgemein der Meinung, daß die Frage der Menschenrechte von religiösen Herrschaftsbeziehungen freigehalten werden sollte. Heute sind die Menschen allgemein allzu bereit, sich mit ethnischen Traditionen zu identifizieren, die sozusagen im Gegensatz zu anderen gemeinsamen Erbgütern stehen. Somit darf man wohl nicht ganz zu unrecht behaupten, daß kulturelle Verhaltensmodelle menschlichen Persönlichkeiten Gepräge und Wesensart geben. Im heutigen Zeitpunkt ist unser globales Dasein eine heterogene Mischung unzähliger Traditionen, von urtümlichsten bis zu verfeinertsten. Es ist sogar schwierig, die verwickelten Stränge mancher Zivilisationen zu entwirren, um nachzusehen, wo der Einfluß einer Tradition endigt und der einer anderen beginnt.

Vielleicht ist diese Situation sogar zu begrüßen, und obwohl Forderungen kultureller Kräfte anzuerkennen sind, ist es doch auch klar, daß die Frage der Menschenrechte nur dann bedeutsam werden kann, wenn wir uns auf ein homogenes Weltethos hinbewegen. Allein die Integrierung individueller traditioneller Modelle in das größere Ganze einer Weltzivilisation kann uns friedlich in die kommenden Jahrhunderte geleiten. Es ist noch abzuwarten, ob dies durch eine Bereicherung mit allen Kompenenten, die ihre integralen Merkmale behalten, geschehen könnte, oder ob die neue Kultur eine ausgesprochen moderne sein wird, die ihre früheren Erbschaften nicht würdigt, oder ein Vorwärtsblicken auf eine Überwindung der Gegenwart.

Dies bringt uns zu der Frage, die im Herzpunkt der Menschenrechte liegt. Selbstverständlich sollten die von Menschen gemachten Gesetze, d. h. die Gesetzessysteme der Welt auf Gleichheit basieren. Aber, und das ist ein wichtiges Aber, dies betrifft nur einen ganz kleinen Bereich des menschlichen Verhaltens. Es lassen sich keine Gesetze verfertigen oder mit Erfolg durchsetzen, welche die Lücken zwischen dem, was jemand tun will, und dem, was getan werden sollte, ausfüllen. Daß jeder Mensch frei sein sollte, er selbst zu sein, ohne das Recht anderer zu schmälern, dies ebenfalls zu sein, ist der Hemmschuh für alle Gesetzgeber, für die von einst und von jetzt. Freiheit und Gleichheit sind Begriffe, die sich nicht miteinander vertragen. Sie lassen sich nur unter spezifischen Bedingungen unter einen Hut bringen. Alle Nationen können ihre geschichtlichen Hintergründe prüfen, um ihre eigenen Erfahrungen in Gesellschaftsorganisationen festzustellen.

In Indien nimmt an an, daß die Gesetzgeber sich der Aufgabe widmen, eine Gesellschaft so zu organisieren, daß sie die Gerechtigkeit hoch-

hält und Frieden schafft und doch gleichzeitig für das Transzendenzstreben des Menschseins offen ist. Die Hindu-Tradition läßt sich einzig als eine Lebensweise verstehen, die beständig versucht, die höchste Pflicht der Menschen, nämlich die Erleuchtung seiner selbst oder, in der Sprache der Religion, das Innewerden Gottes im Zentrum der Aufmerksamkeit zu behalten. Ferner werden offensichtlich gerade hier, d.h. auf dem Feld des menschlichen Strebens nach höchster Glückseligkeit, ethische Anliegen und religiöse Verpflichtungen miteinander vereint, denn die Erfüllung des Strebens hängt von der Gnade des Höchsten Seins, Brahmans, ab[1].

In der Bhagavatapurana, einem für Hindus ganz wichtigen Texte, findet sich eine bemerkenswerte Stelle. Der junge Prinz Prahlada, der dank seiner Hingabe an Gott gesegnet und als Seher allwisend ist, antwortet auf eine ihm gestellte Frage nach der Wissenschaft der Ethik. Er sagt: In bezug auf die Ethik habe ich keine Meinung. Sie ist trennend; sie lehrt, daß es niedrigere und höhere Menschen gibt, d.h. daß ein Mensch gütig und großmütig gegenüber anderen sein soll, oder lehrt Arroganz, d.h. daß ein Mensch die Rechtschaffenheit hochhalten muß, während doch die Menschen in Wirklichkeit die Hinweise auf die alles durchdringende Eigenschaft der Einheit und Gleichheit in der Welt beachten und betrachten und verstehen sollten. Ein einziges Gesetz, ein einziger Rhythmus erhält das Ganze der Schöpfung — vom Niedrigsten bis zum Höchsten — aufrecht. Der Mensch hat das ewige kosmische Gesetz vollkommener Harmonie aufrechtzuerhalten. Die Lehre von der allein einen Wirklichkeit (Brahman) kann wirklich Güte und Gerechtigkeit zustande bringen und nicht irgendeine Lehre, welche die Differenzierungen fördert (Bhagavatapurana I. 7.5-II).

III. Das Hindu-Ideal des menschlichen Lebens als Grundlage für die Gesellschaftsorganisation

Die Worte Prahladas lassen sich als eine Zusammenfassung der Hindu-Tradition und ihrer integralen Beziehung zum religiösen Denken der Hindus auffassen. Von den Zeiten der Veden an stand die Lehre über die allein eine Wirklichkeit (Brahman)[2] im Vordergrund der Hindu-Tradition. Diese Lehre gründet auf der Auffassung, daß die Menschennatur nicht nur mit der Natur als ganzer innerlich zusammenhängt, sondern auch die Möglichkeit besitzt, die Naturordnung zu transzendieren. Aus Raummangel können wir uns hier nicht auf die philosophischen Erklärungen einlassen, wie die Naturordnung und die transzendentale Ordnung zusammenzubringen sind. Der Kürze halber können wir uns der dichterischen Sprache der Upanischaden bedienen, wonach der Atman (das Selbst) innerhalb des Menschen die Spur des alles durchdringenden Brahman ist (Brahadaranyakopanisad 1,4,7). Der Atman in Gestalt einer menschlichen Person ist in seinem Leben seines wahren, höheren Status nicht bewußt; er ist einer Lebensweise entgegenzuführen, die ihm behilflich sein kann, auf dem Pfad der Sammlung weiterzukommen. Beständige Mahnungen an diese Wertreihe enthält das Corpus der heiligen Hindu-Literatur, Sastra genannt. Das Hauptanliegen dieses Corpus ist es, Rechtschaffenheit im Leben zu lehren, so daß das Verlangen nach Transzendenz erwachen sollte, um die Krankheit der Vergessenheit zum Verschwinden zu bringen.

Das Wort Rechtschaffenheit gibt das Sanskrit-Wort *dharma* wieder, einen sehr bedeutungsreichen Ausdruck. Um zu erklären, was mit *dharma* gemeint ist, müssen wir, wenn auch nur kurz, uns auf die Strukturierung der menschlichen Person einlassen, die ein zum Makrokosmos der Weltordnung in Beziehung stehender Mikrokosmos ist. Obwohl sie dem alten Samkhya-System[3] eigentümlich ist, wird die folgende Schöpfungstheorie von weiteren wichtigen und sich weit erstreckenden Schulen angenommen und soll hier in ihrer einfachsten Form wiedergegeben wrden:

Die Weltordnung wird als Ausfaltung aus einem einfachen Gleichgewichtszustand in eine verwickelte Struktur gesehen. Der ruhende Gleichgewichtszustand ist nicht statisch, sondern die Ruhe vieler Spannungen, die in vollkommener Ausgewogenheit gehalten werden. Die Komponenten, Eigenschaften *(guna)* genannt, sind folgende drei: 1) *Sattva* (Helligkeit, Glanz, Freude, Heiterkeit usw.); 2) *rajas* (Bewegung, Erregung, Schmerz, Vergnügen usw.); 3) *tamas* (Schwere, Schwerfälligkeit, Dunkel usw.). Dieser materielle Schöpfungsurgrund wird *Prakrti* genannt. Falls die vollkommene Ausgewogenheit, gleichsam das Streiflicht des Zeugen, zerstört wird, wird der ganze Evolutionsprozeß in Gang gebracht.

Der Zeuge oder der höchste Geist, *Purusa* genannt, bleibt unentwickelt und abseits (Samkhyakarika 68). *Satva* wird, da er munter ist, zuerst entwickelt zur kosmischen Intelligenz. Hierauf gibt ein Gemisch der drei Eigenschaften in ungleichen Graden allen Dingen der Welt Gestalt und Wesen, von den feinsten Geistesprozessen an bis zur gröbsten Materie. Die Natur eines Dings wird durch diejenige Eigenschaft bestimmt, die in seiner Zusammensetzung vorherrscht — so ist z.B. ein Stein zumeist *tamas*-artig, während Licht zumeist *sattva*-artig ist. Ebenso verhält es sich mit der menschlichen Natur. Bei einer apathischen, negativ eingestellten, schwerfälligen Natur, der die Betätigung widerstrebt, herrscht in ihrer geistigen Ausstattung *tamas* vor, während eine optimistische, frohe, wohlgebaute Natur vorwiegend *sattva*-haft ist. Die Eigenschaft von *rajas* besagt Aktivität, Beweglichkeit und Antrieb. Aufgrund von *rajas* erlebt der Geist Schmerz, Erregung sowie angenehme Vergnügen; *rajas* ist das Prinzip des Hineinverwickeltwerdens, das Beziehungen herstellt.

Alle Arten von Antrieben zu Taten oder von Absehen vom Handeln entstehen aus der Mischung von Eigenschaften, die der Stoff der Menschennatur ist. Die Bedeutung dieser Analyse liegt im Gedanken, daß die Modelle des Handelns und des Verhaltens umgekehrt die Ebene oder die Zusammensetzung der Eigenschaften beeinflussen. Dies ist der Schlüssel zum Mysterium des Karma-Gesetzes. Die Menschen werden gemäß den Neigungen und Vorlieben *(samskara)* vergangener Karma-Modelle geboren, es steht ihnen aber frei, nicht gleich weiterzufahren. Die Ungleichheit, die man bei der Geburt erhält, läßt sich im Leben durch rechtschaffenes Handeln ändern. Die Geburt ist somit nicht ein Zufall, nicht ein Ergebnis zufälliger Umstände. Sie ist das Ergebnis früherer Taten und eine vorgegebene Grundlage für künftige Taten.

Alle Geschöpfe bewegen sich von selbst zur Quelle ihres Seins hin. Dieses Verlangen nach einer Heimkehr ist gewissermaßen ein unbewußter Vorgang im Menschen, sofern es in geringster Stärke vorliegt, und eine volle, ihrer selbst bewußte Sehnsucht in einem Menschen, der seiner höchsten Pflicht eingedenk ist, die ihm als einem Pionier des sittlichen Verhaltens in der Welt obliegt. Der Grad des Innewerdens des eigenen wahren Status als eines Geschöpfs, das imstande ist, sich der Erleuchtung entgegenzuarbeiten, ist die Grundlage für die Teilung in ein Kastensystem.

IV. Das Kastensystem als eine Gesellschaftsorganisation

Die Eigenschaften, die im Stoff der Menschennatur vorherrschen, entscheiden über die Kaste des betreffenden Menschen. Der Brahmane ist zuverlässig, ehrlich, rechtschaffen, genügsam, gerecht, gütig, großmütig und strotzt somit von *sattva*-haften Eigenschaften. Der Ksatriya ist tapfer, gerecht, zum Schutze anderer bereit. Der Vaisya ist klug, fähig, mit dem Reichtum der Gemeinschaft haushälterisch umzugehen und im Beruf beständig zu sein. Der Sudra ist mit der umfassenden Aufgabe betraut, den anderen Kasten zu dienen.

Über die Kastenzugehörigkeit entscheidet hauptsächlich die Geburt, obwohl klar gesagt wird, daß jeder Mensch durch seine Taten in der Welt seinen Anspruch auf eine hohe Kaste verwirken oder sich aus einer niederen Kaste emporarbeiten kann[4]. Dieser besondere Typus einer Gesellschaftsorganisation ist in all seinen Verzweigungen zu sehen, bevor er als eine gangbare Vorlage verstanden werden kann. Zur Klärung notieren wir hier einige Punkte:

1. Macht und Vorrechte decken sich nicht mit der höheren Klasse. Die Brahmanen waren arm und gänzlich von der Wohltätigkeit abhängig, obwohl ihnen kraft ihrer Rechtschaffenheit und ihres Lerneifers der höchste Platz in der Gesellschaft gewährt wurde. Ihr Hauptanliegen war die Erhaltung der Veden durch beständiges Studium, Rezitieren und Befolgen ihrer Vorschriften. Macht war das Vorrecht der Ksatriya und Reichtum das der Vaisya. Der Sudra hatte kein Vorrecht, aber Anspruch auf den Schutz von seiten aller; seine Verantwortung war gering, während die des Brahmanen sehr groß war.

2. Diese Teilungen waren flüssig. Yudhisthira[5] erklärt im einzelnen, daß alle Menschen ebenbürtig sind, weil sie in ihrer Natur gemischte Eigenschaften haben; ihr Handeln im Leben wird ersehen lassen, zu welcher Klasse sie gehören sollten.

3. Eine Gesellschaft, die beständig die Lehre von der allein einen Wirklichkeit und von der letzten Bestimmung des Menschen wiederholte, sich dessen innezuwerden, daß das Selbst *(atman)* Brahman ist, konnte sich nicht in weltliche Besitzungen und den Genuß weltlicher Macht verir-

ren. Ein weiterer Halt für die Rechtschaffenheit wurde durch das Ideal der vier Lebensstadien beschafft. Das Leben jedes Menschen sollte in vier Stadien verlaufen: 1. das Stadium des Lernens im Aschram des Gurus; 2. das Leben in der Welt als verantwortlicher Bürger und Familienvater; 3. das Leben des Rückzugs von der Welt in Gesellschaft der Ehefrau, und 4. der Verzicht auf alle Bindungen, um sich auf die Suche nach dem höchsten Wissen zu begeben.

4. Ein letzter Punkt. Diesem Ethos entsprechend wurde auf einer tieferen Ebene eine Chancengleichheit verschafft. Das Streben nach Erleuchtung seiner selbst und nach Selbsterfüllung war das Geburtsrecht und Vorrecht aller, abgesehen von Kaste und Geschlecht und Alter. Der erleuchtete Seher war ohne alle unterscheidenden Kennzeichen, die eine Stellung und einen Status in der Welt verschaffen. Somit war letztlich der Verzichtende fähig, Freiheit und Gleichheit in einer idealen Ausgewogenheit zusammenzuhalten, und er konnte durch sein lebendiges Vorbild die Einheit und Gleichheit der ganzen Schöpfungsordnung vor Augen führen.

Man kann den Vorwurf erheben, daß hier ein System von Gesellschaftsordnung in einer der Wirklichkeit gar nicht entsprechenden Weise idealisiert wurde. Dazu ließen sich zwei Bemerkungen machen: Die eine, daß wir hier von Idealen sprechen, soweit es um Menschenrechte geht; die andere, daß die oben beschriebene Gesellschaftsordnung durch die Texte, von denen die Hindu-Gesellschaft sich während mehr als zweitausend Jahren leiten ließ, voll verkörpert und bestätigt wurde. Von weiteren Büchern von gleicher Autorität absehend, verweisen wir hier nur auf die Heldengedichte, das Ramayana und das Mahãbhãrata, die beiden unerschöpflichen Inspirationsquellen für eine rechtschaffene Lebensweise. Hier hinterläßt die Einmaligkeit einer Tradition ihre Spur im Vorbeigehen der Zeit. Diese beiden Texte sind weder veraltet noch haben sie aufgehört, auf die Hindu-Gemeinschaft die tiefste Wirkung auszuüben.

Zusammenfassend können wir sagen, daß das Hindu-Verständnis der Rolle des Menschen in der Welt durch den Zusammenfluß von Gegensätzen geprägt ist. Der Mensch der Tat ist in der Folge auch der außerweltliche Verzichtende. Die Zeit ist sehr bedeutsam als eine Sinnkategorie, was die weltliche Tätigkeit betrifft. Alles hat seine Zeit, und alles muß in dem Moment, da man dem Verlangen nach Zeitlosigkeit entgegenkreist, in Bedeutungslosigkeit sinken.

V. Die Hindu-Tradition im Licht heutiger Einflüsse

Während der vergangenen Jahrhunderte hat sich die Hindu-Tradition eine Zeitlang von den alten Idealen des Verzichtens und der Zugehörigkeit zu einer anderen Welt wegbewegt. Das Kastensystem ist nun ein Zerrbild seines einstigen Modells. Statt daß Vollmachten und Vorrechte diffus und beweglich blieben, wurden sie auf die eine oder andere Kaste konzentriert. Die Welt wird nun als die wichtigere Sphäre menschlichen Engagements gesehen. Die Kluft zwischen dem einstigen Ideal des menschlichen Lebens und dessen Wirklichkeit ist äußerst kraß, so daß viele Lehren über das rechtschaffene Verhalten sinnlos tönen. In einer Gesellschaft, die einer auf Konsum ausgerichteten Wirtschaft und einer sich nach Parteien richtenden Politik hörig ist, tönt die Rede von Loslösung und freiwilligem Machtverzicht falsch. Die alte Hindu-Tradition wurde durch den Einfluß fremder Kräfte erschüttert.

Es bleibt zu fragen, ob aus diesem Schmelztigel eine Synthese des Alten und des Neuen hervorgehen wird, und zwar früh genug, um die heutigen Gesellschaftsordnungen, wie sie jetzt aufkommen, zu stabilisieren. Die Regierungsleute Indiens schenken der Bewegung zum Hochhalten der Menschenrechte starke Beachtung. Indem sie eine Politik befolgen, welche Vorrechte und besondere Chancen in umgekehrter Ordnung gewährt, versuchen sie, eine klassenlose Gesellschaft einzuleiten oder vielmehr eine Gesellschaft, die nicht durch die Geburt in höhere und niedrigere Ordnungen eingeteilt wird.

Von der im obenerwähnten Mahãbhãrata verkörperten Lehre her gesehen, braucht das nicht eine Abkehr zu sein, sondern kann das eine Annäherung an den wahren Geist der Hindu-Tradition sein. Es betont schließlich die Einheit der ganzen Schöpfungsordnung und die Gleichheit im Besitz des Erlernens der Wahrheit. Die Neuzeit hat diesen alten Idealen eine weltliche Deutung gegeben. Vielleicht wird die Zukunft zeigen, ob die Hindu-Tradition imstande ist, inmitten der heutigen gegenteiligen Einflüsse weiterhin den Verzicht als das letzte Lebensziel hochzuhalten.

[1] Kaṭhopaniṣad I.11.2.
[2] Rgveda 164.46.
[3] Vgl. Samkhya-Kârikâ von Isvara-Kṛṣṇa.
[4] Geeta, Kap. XIV.
[5] Yudhiṣṭira, der Held des Mahâbhârata, gibt suchende Fragen bezüglich der Kaste und prüft, inwiefern sie Wege für die Praxis eröffnen. (Mahâbhârata II. 77. 18.32.)

Ausgewählte Bibliographie

Anirvana: Buddhiyoga of the Gita and Other Essays (Biblia Impex, New Delhi 1983)
Bhagavadgita
Bhartrihari Nitisatakam, übs. v. P.P. Sharma (Ram Narayana Lal, Allahabad 1959)
S.K. Maitra, The Ethics of the Hindus (The University of Calucutta 1925)
T.M.P. Mahadevan, Invitation to Indian Philosophy (Arnold-Heinemann Publishers, New Delhi 1974)
H. Zimmer, Philosophies of India (Princeton 1961).

Aus dem Englischen übersetzt von Dr. August Berz

BITHIKA MUKERJI

Studierte an der Universität Allahabad, Indien. Ihre erste Dissertation schrieb sie unter Leitung von Prof. A.C. Mukerji, einem führenden Neovedantisten seiner Zeit. 1972-1973 folgte sie einer Einladung nach Bossey bei Genf, wo sie ein Seminar zu leiten hatte und an einem Programm für fortgeschrittene Studien teilnahm. 1973-1977 Studienaufenthalt an der McMaster University, wo sie ihre zweite Dissertation über die Ontologie von Bliss schrieb. Im November 1984 war sie zur Teilnahme am «Zweiten fernöstlichen Religionsgespräch» der Stiftung ORATIO DOMINICA eingeladen. Sie sprach dort über das Thema «Advaitic Experience and Cosmic Responsability». Sie lehrte an der Abteilung für Philsophie der Benares Hindu Universty. 1984 wurde sie emeritiert. Veröffentlichungen: Neo Vedanta and Modernity (Ashutosh Prakashan Sansthan, Post Box 3, Benares Hindu University, Varanasi, Indien, 1983); The Hindu Tradition (AMITY House, New York 1988). Anschrift: Prof. Dr. Bithika Mukerji, 31, George Town, Allahabad 211002, Indien.

Sulak Sivaraksa

Die Menschenrechte im Rahmen einer globalen Problembewältigung

Eine buddhistische Perspektive

1. Neue Entwicklungen im Buddhismus

Um ehrlich zu sein und um gleich zu Anfang in diesem Punkt Klarheit zu schaffen, muß ich unverblümt feststellen, daß es im zeitgenössischen Buddhismus keine ernsthafte Perspektive für eine globale Problembewältigung gibt.

Die *World Fellowship of Buddhists* (Buddhistische Weltgemeinschaft) mit ihrer Zentrale in Bangkok ist politischen, militärischen und wirtschaftlichen Problemen insgesamt aus dem Weg gegangen. Sie hat sich weder kritisch mit Umwelt- noch mit Menschenrechtsfragen auseinandergesetzt noch eine weltweite Zusammenarbeit der Menschheit gefördert. Ihre Mitglieder treffen sich alle paar Jahre und bestätigen einander immer wieder, wie wunderbar wir Buddhisten sind. Tatsächlich entsteht der Eindruck, als interessiere sich der heutige Buddhismus ausschließlich für die nationale und lokale Ebene und für den Bereich der Religionsgemeinschaften.

Erfreulich ist es dagegen, wenn man erfährt, daß die *Asian Buddhist Conference for Peace* (ABCP, Asiatische buddhistische Friedenskonferenz) derzeit ein viertes internationales Seminar über die Buddhisten und die Führung zum Frieden organisiert, und zwar zum August 1989 in der Mongolei.

Andere Organisationen haben ebenso wie die ABCP versucht, die Entwicklung auf eine Auseinandersetzung des Buddhismus mit der internationalen Bewältigung von Problemen hin in Bewegung zu setzen. So unterstützt beispielsweise die *United Nations University* laufend ein Teilprojekt über buddhistische Vorstellungen von wünschenswerten Gesellschaftsformen der Zukunft.

Auf einem Treffen in Bangkok im Jahre 1986 kam eine Anzahl führender Gelehrter und engagierter Buddhisten zusammen, um zu untersuchen, wie religiöse Denker und aktive Kräfte die gegenwärtige Lage der Menschheit beurteilen. Das Treffen war thematisch in drei Hauptteile gegliedert: 1. eine Diagnose der aktuellen Probleme; 2. eine Prüfung der spezifisch buddhistischen Reaktionen auf diese Probleme; 3. die Planung eines möglichen Fortschritts von der der-

zeitigen Situation auf eine erstrebenswertere Gesellschaft hin.

Bei dem Treffen wurden Apathie, Verwirrung und Selbstsucht als die *Hauptursachen der Hoffnungslosigkeit* identifiziert, in der heutzutage soviele Menschen auf der Welt versinken, wenngleich hier kein unmittelbarer Zusammenhang mit der Religion hergestellt wurde. An einer Stelle wurde das Schlagwort der Französischen Revolution: Freiheit, Gleichheit und Brüderlichkeit diskutiert. Warum hat Buddha nicht diese Werte gepredigt anstatt der «Vier edlen Wahrheiten» von der Existenz des Leidens, den Ursachen des Leidens, dem Ende des Leidens und dem achtfachen Edlen Pfad zur Beendigung des Leidens?

Die drei oben erwähnten Wertvorstellungen sind idealistisch. Buddha lehrte dagegen die Menschen, mit der Realität des menschlichen Lebens fertig zu werden und sie zu überwinden: die unausweichlichen Probleme von Leiden, Verlust, Krankheit und Tod. Viele Teilnehmer an dem Treffen von Bangkok hatten den Eindruck, diese Methode habe denen, die sich für die Bewältigung der heutigen Weltprobleme engagiert haben, manches zu bieten.

Nach dem Treffen von Bangkok stellte die United Nations University einen Unterausschuß auf, der bedeutsame Probleme formulieren sollte, die von den Buddhisten zu bearbeiten wären, um eine wünschenswertere Gesellschaft für die Zukunft zu fördern, und zwar in folgender Thematik:

1. Der Einzelne und die Gesellschaft im Buddhismus.
2. Universalismus und Partikularismus.
3. Vorhandene soziale Handlungsweisen, die zu einer idealeren Gesellschaft führen können.
4. Sangha, Staat und Volk.
5. Buddhismus und Entwicklung der Gesellschaft.
6. Buddhistische Eschatologie, Millennarismus und das Buddha-Land.
7. Buddhistische Erziehung.
8. Buddhistische Einstellung zu Krieg und Gewalttat.
9. Naturwissenschaft, Technologie und Buddhismus.
10. Frau und Familie im Buddhismus.

Kürzlich hat die United Nations University zu einem anderen Treffen in Bangkok gerufen. Es sollte unter dem gleichen Thema der Vorstellungen über wünschenswerte Gesellschaften stehen, doch diesmal unter Berücksichtigung verschiedener religiöser und ethischer Systeme. Die *Ergebnisse* waren folgende:

«Wir haben kurz die Einstellung verschiedener religiöser Strömungen im Hinblick auf ihre Glaubensinhalte und Wertvorstellungen überprüft, und zwar unter folgenden Aspekten:

- ► Wohlfahrt und Entwicklung,
- ► Gerechtigkeit, Gleichheit und Menschenrechte,
- ► Frieden, Versöhnung und Gewaltlosigkeit,
- ► Identität, Authentizität und Universalität.

Dabei ist es wichtig, sich darüber klar zu werden, daß viele der zwischen den Religionen bestehenden Divergenzen nicht selten auf einander ergänzenden Vorstellungen beruhen, die nicht als Konfliktstoff angesehen werden dürfen, sondern vielmehr als Unterschiede, die durch einen dialogischen Prozeß zu tieferen und universaleren Positionen führen können. Wesentlich ist dann, daß das Zustandekommen dieses Prozesses durch die Religionen und ihre Institutionen sowie durch die Gesellschaft und den Staat gewährleistet wird.

Diese Divergenzen stellen nicht notwendig verschiedene Glaubensinhalte dar, sondern eher Positionen religiöser Denker und anderer religiös Engagierter, die entweder bestrebt sind, Teil der Gesellschaft zu sein, ihre grundlegende Dynamik zu akzeptieren, um sie von innen her umzuformen oder außerhalb der Gesellschaft zu stehen, um eine transzendentale kritische Betrachtung ihrer Werte und Institutionen zu erreichen.»

II. Keine buddhistische Vision für die Bewältigung der gegenwärtigen Weltprobleme

Im Unterschied zu Islam und Christentum *haben die heutigen Buddhisten kein Leitbild für eine Bewältigung globaler Probleme.* Das ist zum Teil darauf zurückzuführen, daß schon vor der kolonialen Expansion des Westens im vorigen Jahrhundert der Buddhismus in eine Vielzahl von Schulen zerfallen war, die ihrerseits alle mit nationalen Kulturen und/oder Nationalstaaten in Zusammenhang standen und selbst wiederum alle ihre Untergruppen in Gestalt verschiedener Bekenntnisse oder Sekten besaßen.

Die westliche Christenheit, vor allem in ihrer Verbindung mit dem Aufbau großer Reiche wie des britischen und des römischen, hat sich in einer Weise entwickelt, daß des Weißen Mannes Bürde die Sorge für die Welt als ein Ganzes oder ein «katholisches» Denken (im buchstäblichen Sinn dieses Wortes) einschließt. Obwohl der Protestantismus gleich dem Buddhismus stark zersplittert ist, hat er es fertig gebracht, bei all seinen Differenzen an weltumfassenden Fragen zusammenzuarbeiten, vor allem seit der Schaffung des *Weltrates der Kirchen.*

Die Ausbreitung des *Islams* ging Hand in Hand mit dem Erfolg des arabischen Handels und der wissenschaftlichen Erkenntnisse, namentlich nach dem Zusammenbruch der alten griechischen Zivilisation. Obwohl die Europäer im 19. Jahrhundert das Ottomanische Reich verdrängten, haben das Entstehen des Nationalismus, der Pan-Nationalismus und der wirtschaftliche Erfolg im Mittleren Osten die Muslime zu einer globaleren Perspektive ermutigt.

Obgleich die alten *buddhistischen Königreiche* in Süd- und Südostasien ihre Unabhängigkeit vom Westen wiedergewonnen haben, ist ihnen das auf dem Dhamma gründende Wesen ihrer nationalen Identität verloren gegangen. Sie haben nur staatliche Zeremonien bewahrt, die oft mehr feudalistisch als buddhistisch sind. Blindlings klammern sie sich an veraltete Bräuche, die für die heutige Gesellschaft belanglos sind.

Ungeachtet dessen, daß *Siam* (heute = Thailand) politisch nie unter europäischer Herrschaft gestanden hat, wurde es intellektuell, kulturell und im Bereich der Erziehung kolonisiert. Die Auswirkungen dieser Art von Kolonisation lassen sich kaum jemals rückgängig machen.

In *Ostasien* hat der Buddhismus noch vor dem Wirksamwerden westlicher Einflüsse viel von seinem eigentlichen Wesen an den Konfuzianismus oder Schintoismus verloren.

Der überlegene *Geist des Buddhismus* ist in Asien nur noch in kleinen Nischen vorhanden, zur individuellen oder lokalen Entfaltung, wo menschliche Bedürfnisse vor materiellem oder wirtschaftlichem Gewinn rangieren. Auf nationaler Ebene denken die meisten Menschen nur in den Kategorien wirtschaftlicher Entwicklung. Folglich wird der Reiche reicher, und der Arme bleibt arm oder wird ärmer. Das trifft gleichermaßen zu für Völker wie für Einzelmenschen. Und natürlich ist keiner glücklich. Die gegenwärtigen Systeme sozialer Entwicklung führen zu Mißbrauch und Verletzung der Menschenrechte, zur Vertiefung der Kluft zwischen Reichen und Armen, zur Schädigung der Umwelt und agressiven Zerstörung der Rohstoffquellen. Unglücklicherweise scheint es, daß buddhistische Entwicklungsmodelle sich nicht durchgesetzt haben, und vor allem, daß die Reaktionen der buddhistischen Gemeinschaften *nicht ausgereicht* haben, diesen negativen Elementen entgegenzuwirken.

Bevor wir uns mit den oben erwähnten Problemen auseinanderzusetzen versuchen, müssen wir in unseren buddhistischen Traditionen nachschauen, ob es in der Vergangenheit überhaupt ein derart globales Interesse für soziale Gerechtigkeit gegeben hat, daß man es sinnvollerweise in der Gegenwart und Zukunft verwerten kann.

III. Das Verständnis der buddhistischen Mythen vom Großen Erwählten und vom Weltherrscher

Nach meiner Meinung ist es außerordentlich lohnend, die mythologische Tradition des Buddhismus hinsichtlich des Königtums und des Herrschers der Welt zu untersuchen, der zum Wohle aller regiert hat, und herauszufinden, wie dieser Mythos von buddhistischen Herrschern späterer Generationen angewandt worden ist.

Das *Agganna Sutta* des *Digha Nikaya* beginnt mit der Schilderung einer idealen Welt, einer natürlichen mühelosen Existenz. Ätherische, leuchtende Wesen leben glücklich und kennen keinen Unterschied zwischen den polaren Gegensätzen wie männlich und weiblich, gut und böse, reich und arm, Herrscher und Untertan. Die Erde selbst ist aus einer herrlichen eßbaren Substanz gemacht, die aussieht wie Butter und süß schmeckt wie Honig.

Schritt für Schritt aber, aufgrund eines *Karma,* das aus einem früheren Weltzyklus geblieben ist, geht dieses Goldene Zeitalter zu Ende. Während der langen Periode des Niederganges, der in der Welt und deren Wesen offenbar wird, werden Geiz, Habgier, Sexualität, Diebstahl, Gewalttat und Mord in diese Welt hineingetragen. Schließlich herrscht reine Anarchie, und um ihr ein Ende zu machen, finden sich die Menschen zusammen, um aus ihren Reihen einen König zu wählen, der über sie herrschen und die Ordnung aufrecht erhalten soll. Das ist der *Mahasommata, der*

Große Erwählte. Und die Menschen ihrerseits erklären sich bereit, ihm für die Erfüllung seiner Aufgaben als Herrscher einen Anteil von ihrem Reis zu zahlen. So lautet der Mythos vom ersten Königtum. Die Schrift berichtet weiter die Legende vom *Cakkravartin* (das Rad bewegender Herrscher) oder Herrscher der Welt.

Eine Urfassung dieser Legende erscheint in der *Cakkravartti Sihanada Sutta,* ebenfalls von dem *Digha Nikaya.* Auch dieser Text beginnt mit der Schilderung des *Goldenen Zeitalters* als dem Ausgangspunkt der Weltzyklus. Während dieser Zeit hatten die Menschen wunderbare Leiber, eine Lebenszeit von 80000 Jahren und führten ein Leben in wunderbar müheloser Existenz. In dieser Zeit aber ist der *Cakkravartin* mit Namen Dalhanemi von Anfang an gegenwärtig. Er ist tatsächlich in hohem Maße selbst ein Teil des Goldenen Zeitalters, denn seine Gegenwart wirkt instrumental für die Erhaltung des paradiesischen Zustandes, da er weiß, was gut ist, und regiert durch das *Dhamma;* Armut, Böswilligkeit, Gewalttat und Verbrechen gibt es nicht in seinem Herrschaftsbereich.

In der Tradition wird der *Cakkravartin* als ein außerordentliches Wesen dargestellt. Er zeigt, so sagt man, die 32 körperlichen Merkmale des Großen Menschen *(Mahapurusa)* und ist ausgestattet mit den sieben Juwelen oder Wahrzeichen der höchsten Gewalt, deren wichtigstes das Rad *(cakka)* ist. In der *Sutta* erscheint dieses herrliche Rad frei schwebend vor Dalhanemi zu Beginn seiner Herrschaft als Zeichen seiner Rechtschaffenheit. Dann führt es ihn zu einer großen kosmischen Eroberung der vier Kontienente. Es nimmt ihn mit nach Osten, Süden, Westen und Norden, so weit wie die großen Ozeane reichen; und wohin das Rad rollt, begegnet er keinem Widerstand. Die Macht seines *Dhamma,* symbolisiert durch sein Rad, das *Dhammacakka,* ist so groß, daß die örtlichen Könige sich ihm augenblicklich unterwerfen. Schließlich führt sein Rad ihn zurück zu seiner Hauptstadt im Mittelpunkt der Welt. Dort verharrt es und schwebt auf wunderbare Weise über den königlichen Palästen als Zeichen der höchsten Herrschaft. Nach vielen Jahren einer friedvollen Regierung über ein zufriedenes und blühendes Reich aber beginnt Dalhanemis Rad des *Dhamma* zu sinken. Das ist ein Zeichen des nahenden Endes seiner Herrschaft, gemäß dem buddhistischen Gesetz des Wandels *(Anicca);* und wenn das Rad gänzlich in der Erde verschwindet, übergibt der weise König den Thron seinem Sohn und zieht sich von dieser Welt zurück, um als Asket im Wald zu leben.

Es ist wichtig festzustellen, daß das Rad des *Dhamma* nicht automatisch von einem *Cakkravartin* auf den nächsten übergeht. Dalhanemis Sohn mußte sich seinerseits seines eigenen Rades würdig erweisen, indem er seine eigene Rechtschaffenheit an den Tag legte. Dieser Sachverhalt bildet den Hintergrund für den weiteren Verlauf des Mythos, der gleich der Erzählung in dem vorigen *Sutta* den schrittweise verlaufenden Verfall dieser Welt und der Lebewesen in ihr darstellt.

Nach einer langen Reihe von Dalhanemi, die vollkommene *Cakkravartins* sind, kommt ein König, der es versäumt, dem *Dhamma* zu folgen und für den das Rad nicht erscheint. Folglich ergeben sich Widerstände gegen seine Regierung. Es kommt zu Spannungen; das Volk gedeiht nicht mehr; der Herrscher der Welt versagt ihm seine Unterstützung. So verursacht eins das andere, wie in dem *Sutta* festgestellt wird. «Daraus, daß dem Mittellosen nichts gegeben wird, verbreitet sich die Armut; aus der zunehmenden Armut erwächst das Stehlen; durch das zunehmende Stehlen kommt es zum Anwachsen von Gewalttat; durch die um sich greifende Gewalttat verbreitet sich die Zerstörung von Leben; durch die Häufigkeit des Mordes wird die Lebensspanne der Menschen verkürzt und die Schönheit ihrer Leiber vernichtet.»

Der Mythos berichtet dann von dem weiteren Verfall in der Qualität und Dauer des Lebens, bis der Zustand einer faktischen Anarchie erreicht ist. In dieser Hinsicht gleicht der Mythos vom *Cakkravartin* weitgehend dem vom Großen Erwählten *(Mahasommata).*

Stellt man die beiden *Suttas* einander gegenüber, so lassen sich verschiedene Rückschlüsse ziehen. In dem ersten der beiden wird der Große Erwählte erst berufen, wenn sich dafür eine Notwendigkeit ergibt. Er fungiert als Füller einer Lücke gegen die einströmende weitere Anarchie. Das Goldene Zeitalter braucht und kennt überhaupt keinen König. In dem späteren Mythos dagegen ist der Herrscher ein wesentlicher Teil des Goldenen Zeitalters. Durch seine tatsächliche Existenz und seine persönliche Regierung garantiert er eine friedliche, gedeihliche und idyllische Existenz für alle, und das, so lange er rechtschaffen genug ist, um das Rad des *Dhamma* zu verdie-

nen, das heißt solange er wirklich ein das Rad bewegender *Cakkravartin* ist. Die *Schlußfolgerung,* die sich aus diesen zwei Mythen ziehen läßt, ist, daß keiner von beiden mit dem Goldenen Zeitalter schließt, sondern anschließend in deutlichen Bildern schildert, *was geschieht, wenn der Herrscher nicht nach dem Ideal lebt.* Das wiederum legt nahe, daß es wirklich zwei mögliche Herrschertypen gibt: Der eine, ein richtiger *Cakkravartin* im vollen Sinne, ist rechtschaffen, regiert gemäß dem *Dhamma* und garantiert so, gleich Dalhanemi, ein *Goldenes Zeitalter.* Und tatsächlich gibt es einen Ausspruch des Buddha in der *Anguttara Nikaya,* der besagt: «Ein Weltherrscher, ein rechtschaffener und gerechter König, stützt sich auf das *Dhamma.* Indem er das *Dhamma* achtet, verehrt und ihm Ehre erweist, und mit dem *Dhamma* als Norm, nach der er sich richtet, sorgt er für sein eigenes Wohl und die Sicherheit seines Volkes.» Der andere dagegen, der vielleicht des Titels *Cakkravartin* nicht wahrhaft würdig ist, erweist sich nicht als so rechtschaffen, versäumt es, nach dem Dhamma zu regieren, und wird verantwortlich für eine kosmische Katastrophe: die *Degeneration der Welt.*

Diese beiden Mythen haben die buddhistischen Fürsten in Süd- und Südostasien stark beeinflußt. Doch historisch gesehen war vielleicht der Kaiser *Ashoka,* der Herrscher von Indien, der einzige, der wirklich als *Cakkravartin* bezeichnet werden kann, wenn man die vorherrschende öffentliche Meinung akzeptieren will. Er war der «Weltherrscher», der so rechtschaffen wie möglich regierte, indem er seine Herrschaft über nahezu den gesamten Subkontinent ausdehnte. Die singalesischen, burmesischen und siamesischen Könige waren tatsächlich keine *Cakkravartins,* wollten aber alle den «Großen Herrscher» nachahmen und taten, wenigstens grundsätzlich, ihr Bestes, um gerecht und rechtschaffen zu sein. In der Praxis aber erscheint es fraglich, ob sie wirklich «das *Dhamma* achteten, verehrten, ihm Ehre erwiesen und mit dem *Dhamma* als Norm, nach der sie sich richteten, für ihr eigenes Wohl und die Sicherheit ihres Volkes sorgten».

IV. Die Rolle des Sangha

Das Ergebnis war, daß sich die Institution des *Sangha,* der heiligen Gemeinschaft von Brüdern und Schwestern, entwickelte, um die Regierenden das *Dhamma* zu lehren und den Verkehr zwischen den Regierenden und den Regierten zu erleichtern. Im Gegensatz zur Gesellschaft der Laien *kehrt der Sangha den Prozeß der Degeneration des Menschengeschlechtes,* wie er in den buddhistischen Schöpfungsmythen geschildert ist, um: Zwang und Gewalt werden durch Zusammenarbeit ersetzt, Privateigentum durch Besitzlosigkeit, Familie und Heim durch die Gemeinschaft wandernder Männer und Frauen; Hierarchie durch egalitäre Demokratie. Der *Sangha* symbolisiert die Vereinigung von Mitteln und Zwecken in der buddhistischen Philosophie. Das bedeutet, daß die Bewegung, die zur Lösung eines Konfliktes wirkt, selbst einen gesunden und friedvollen Prozeß verkörpern muß. Die Disziplin des frühen monastischen *Sangha* war bestimmt, die zwischen Mönchen und Nonnen *erwarteten Interessenkonflikte* in Prozesse friedlicher *demokratischer* Lösungen zu lenken. Um in ihren Gesellschaften Frieden und Stabilität herzustellen, suchte der monastische *Sangha,* eine moralische Hegemonie über den Staat zu errichten und die Gesellschaft, in der er wirkte, *nach dem Gesetz einer Ethik der Gewaltlosigkeit im Interesse der sozialen Wohlfahrt zu lenken.* Seit dem Tod des Buddha vor etwa 2530 Jahren ist der *historische Sangha* jedoch durch *kulturelle,* wirtschaftliche und politische Interessengemeinschaften horizontal und vertikal *geteilt* worden. Teile des *Sangha* wurden in vielen verschiedenen Ländern mit ihren wachsenden Gemeinschaften von staatlicher Protektion abhängig. Mit der Zunahme des Reichtums und Landbesitzes der Klöster wurde der *Sangha* imer mehr in die Gesellschaft integriert als eine Priesterklasse von Lehrern, Zelebranten verschiedener Rituale und Deklamatoren magischer Formeln, eine Gruppe der landbesitzenden Elite mit ihren eigenen selbstsüchtigen Interessen und einer erschreckenden kulturellen Macht.

Mit der *Zentralisierung und Hierarchisierung* des *Sangha* entwickelte sich eine zunehmende Elite und staatliche Kontrolle, so daß ein Teil des *Sangha,* anstatt im Staat die Ethik der Gewaltlosigkeit geltend zu machen, in steigendem Maße berufen wurde, Gewalttat und Ungerechtigkeit rational zu motivieren.

Auf der anderen Seite gibt es immer schon bis auf den heutigen Tag, häufig verarmt und wenig gebildet, ohne Besitz und Familie, einen *radikalen Klerus, der die kritische Perspektive des Bud-*

dhismus bewahrt und aufrecht erhält. Einzelne verstreute buddhistische Gemeinschaften verharren bis zum heutigen Tag in radikaler Mißachtung und bisweilen stolzer Verdammung des offiziellen «Staatsbuddhismus», seiner elitären Hierarchie und seines Vermächtnisses von Anpassung an das weltliche Leben wie auch seiner Korruptheit.

Schaut man auf die Zukunft der Menschheit, so ist es daher notwendig, zurückzuschauen und den Staat mit seinen Eliten und den natürlicher Tendenz zu aus Gewinnsucht erwachsenden Konflikten dahin zu bringen, daß er unter der Oberherrschaft derjenigen Institutionen des Volkes verbleibt, die den Prozeß gewaltloser demokratischer Konfliktlösung verkörpern. In den Begriffen der buddhistischen Tradition ausgedrückt, bedeutet das: *Der König soll immer unter dem Einfluß des Sangha stehen — und nicht umgekehrt.*

Für diejenigen unter uns, die zur intellektuellen Laienschaft gehören, ist es, so glaube ich, eine gebieterische Notwendigkeit, daß wir den radikalen Klerus unterstützen in seinem Bemühen, *die kritische Perspektive des Buddhismus* weiter zu tragen. Wir sollten mit ganzem Herzen den *Sangha* in seinen Bemühungen bestärken, die örtlichen Gemeinden zu einem Selbstbewußtsein und weg von der Beherrschung durch die Eliten oder ihr Konsumdenken zu führen. Tatsächlich haben manche lokalen bäuerlichen Gesellschaften noch *gewaltlose Wege für ihre Lebensführung und Achtung vor jedem Einzelmenschen, aber auch vor Tier, Baum, Fluß und Berg.*

Obwohl Regierungen und multinationale Gesellschaften verschiedene «Verbesserungen» und Chemikalien zur Steigerung des landwirtschaftlichen Ertrags eingeführt und versucht haben, die Dorfbevölkerung zu bewegen, ihren traditionellen Lebensformen den Rücken zu kehren und sich für Jeans, Coca-Cola und Fast-food zu entscheiden sowie für eine Anbetung des Staates und seines kriegerischen Apparates, ist diesen Bestrebungen erfolgreich durch die des kritischen *Sangha* begegnet worden. Einige von ihnen haben sogar meditative Übungen für Bauern wieder eingeführt, Reis- und Büffelbanken errichtet, die Eigentum der Gemeinde sind und der örtlichen Bevölkerung mehr nützen als Handelsbanken, die mit internationalen Konsortien verflochten sind und auf Kosten der örtlichen Bevölkerung betrieben werden.

V. Die Wichtigkeit einer sozial engagierten Spiritualität

Wir sollten das *Befreiungspotential innerhalb der buddhistischen Tradition* stärken und ausweiten, um jeder örtlichen Gemeinde die Gewinnung einer globalen Perspektive zu ermöglichen, die sie für globale Probleme aufgeschlossen macht, speziell für die mit den Leiden der Armen gegebenen. Wären mehr Menschen sich dieses Problems bewußt, so könnte man es wesentlich wirksamer lösen.

Ferner sollten wir einen Austausch und einen *Lernprozeß zwischen Buddhisten und Nichtbuddhisten* fördern zum Zwecke einer vernünftigen Zusammenarbeit im Kampf gegen die unterdrückerischen gesellschaftlichen Kräfte, die diese Leiden verursachen.

Wir sollten außerdem bestrebt sein, Bauern, Fischer, Industriearbeiter, Frauen und alle unter der Unterdrückung leidenden Schichten eines Landes zu befähigen, daß sie ihren Glauben und die Wurzeln ihres kulturellen Erbes entdecken und aus ihnen Anregung und Hilfe gewinnen.

Unglücklicherweise hat die Entwicklung in der Vergangenheit diese lebendigen Quellen menschlicher Werte ignoriert. Doch aktive Kräfte, selbst solche mit agnostischer Einstellung, sollten *offen sein für die befreienden Dimensionen von Religionen und Kulturen.* Gewiß sind manche aktive Menschen antireligiös, etwa gewissen Dogmen, Formen, Zeremonien und Einrichtungen gegenüber. Vielleicht könnte ein «b»uddhismus mit kleinem b ihnen helfen, eine säkulare Spiritualität des Kämpfens zu entdecken, zu entwickeln und zu stärken, die keiner spezifischen Tradition ihre offenen Reverenzen erweist, sondern einfach aus dieser Quelle eine größere Authentizität erhält.

Für viele von uns, die Weltprobleme lösen möchten, gibt es auf der einen Seite die vorherrschende Mentalität des Sozialingenieurs, die von der Annahme ausgeht, persönlicher Erfolg könne mehr oder weniger durch eine radikale Umstrukturierung der Gesellschaft bedingt sein. Die entgegengesetzte Meinung lautet, daß eine grundlegende Besserung der sozialen Situation voll und ganz abhängig ist von einem Wandel im personalen und spirituellen Bereich und im Lebensstil. Doch eine wachsende Zahl zum spirituellen Leben neigender Menschen muß erfahren, daß man sich beim *Bemühen um das «innere»*

Leben sehr entmutigt sieht durch die sozialen Verhältnisse, die eine Folge von individueller Verblendung und Angst sind. So bemerkt der amerikanische Zen-Buddhist Gary Snyder, Dichter und engagierter Mann, die sogenannte «freie Welt» sei in wirtschaftlicher Hinsicht abhängig geworden von einem grotesken Komplex von unstillbarer Habgier, sexueller Unersättlichkeit und einem Haß, der sich nirgendwohin entladen kann als gegen die eigene Person. Unter diesen Umständen sind die Chancen für eine spirituell bestimmte Lebensform stark beeinträchtigt, vor allem, wenn man in einer Wohlstandsgesellschaft des Westens lebt. Doch die sogenannten «sozialistischen Gesellschaften» haben fast ausnahmslos die Absicht gehabt, es der «freien Welt» gleich zu tun.

Daher muß dieser circulus vitiosus im sozialen wie im personalen Bereich unbedingt gesprengt werden: *eine sozial engagierte Spiritualität ist notwendig.* In der Vergangenheit hat sich soziale Aktivität hauptsächlich auf das gerichtet, was «draußen fehlt». Eine Öffnung für das, was «hier innen» ist, und es mit andern teilen, kann eine große Hilfe bedeuten. Zugleich aber bringt es das beunruhigende Bewußtsein, wie sehr «Ich» MEINE Geschäftigkeit, UNSERE Sicherheiten und Rationalisierungen und IHRE Feindseligkeit nötig habe. Gerade dieses Erlebnis aber von Langeweile, Enttäuschung, Indifferenz, Ärger, Feindseligkeit und Frohlocken, wie es dem Aktivisten zuteil wird, durchzustehen und nicht aufzugeben, ist eine unschätzbare spirituelle Übung. Das alles ist nur möglich, wenn auf der anderen Seite ein *adäquater Ausgleich in Gestalt täglicher Meditation* und zeitweiliger Zurückgezogenheit zur Einkehr vorhanden ist, bei gleichzeitigem *Bewußtwerden der sozialen Übelstände* außerhalb der eigenen Person. Derartige Übungen bewirken eine langsame Auflösung des Bedürfnisses nach Selbstbestätigung, das Erwartungen nährt, und macht uns frei, eben das zu tun, was die jeweilige Situation von uns verlangt.

Aus der Vertiefung dieses Erlebens erwächst Verstehen, und aus dem Verstehen eine scheinbar an Wunder grenzende Großmut des Geistes, verbunden mit der Befähigung, das Werk zu tun, welches das Mit-Leiden von uns verlangt. Schließlich können wir sogar uns selbst weniger wichtig nehmen. Mit dieser *kritischen Selbsterfahrung* können wir Menschen aus den verschiedensten Religionen und Glaubensrichtungen wirklich verstehen und aufrichtig achten. Wir können ihnen demütig und wissend zugleich die Hände reichen in dem Versuch, unser Raumschiff «Erde» zu einem Ort mit mehr Frieden und Gerechtigkeit zu entwickeln.

VI. Eine Neuinterpretation des buddhistischen Prinzips von den Wechselbeziehungen zwischen allem Leben und der Anwendung der Fünf Regeln auf die heutige Situation

Durch sein Beharren auf dem Prinzip der *Wechselbeziehungen zwischen allem Leben,* seiner Lehre des *Mitleids* mit allem Sein, der *Gewaltlosigkeit* und der *Fürsorge* für alles Existierende hat der Buddhismus einige zeitgenössische Buddhisten zu weiter gespannten und tiefer greifenden Interpretationen der Beziehungen zwischen sozialer, ökologischer, rassischer und sexueller Gerechtigkeit und Friedfertigkeit geführt.

In diesem Zusammenhang sollten wir uns von einigen Bewegungen inspirieren lassen, zum Beispiel der Bewegung des Ven. (Ehrw.) *Bhikku Buddhadasa* und seinem Garten der Befreiung in Siam, den Meditationsmethoden des Ven. *Phra Debvedi (Payutto),* der nicht nur Thailand, sondern auch Mönche aus dem Ausland beeinflußte und ihnen Anregungen gab, wie dem *Ven. Sumedo,* die buddhistische Botschaft mit ihren sozialen Anliegen nach Europa, Nordamerika, Australien und Neuseeland zu bringen. Doch im Rahmen dieser Ausführungen möchte ich mich nur auf den vietnamesischen Mönch *Thich Nhat Hanh* konzentrieren, der uns lehrt, bei unserm Handeln größte Aufmerksamkeit ebenso den kleinsten Einzelheiten wie auch dem gigantischen Gewebe allen Lebens zu widmen.

Er betont in seiner Lehre speziell den Non-Dualismus und spricht von *Frieden-Sein in den Regungen des eigenen Lebens als Teil des Frieden-Schaffens in der Welt.* Er betont den Zusammenhang zwischen innen und außen, nennt die Welt unser «großes Selbst» und fordert auf, die Welt in aktiver Weise zu diesem «großen Selbst» zu gestalten und für sie zu sorgen.

Sein *Tiep-Hien-Orden,* der in Vietnam während des Krieges gegründet wurde, stammt von der Zen-Schule des Lin Chi. Er ist eine Form des im Alltagsleben und in der Gesellschaft engagierten Buddhismus. Die beste Übersetzung von Tiep Hien ist nach Thich Nhat Hanh «Orden

des Aufeinander-Bezogen-Seins (Interbeing)», was er folgendermaßen erläutert: «Ich bin — deshalb bist Du. Du bist, deshalb bin ich.» Das ist die Bedeutung des Wortes «Interbeing». Wir sind-auf-Gegenseitigkeit, in unserm Sein aufeinander bezogen.

Der Orden des Aufeinander-Bezogen-Seins soll gezielt die Probleme der sozialen Gerechtigkeit und des Friedens ansprechen, seine Mitglieder sensibilisieren, damit sie ihr Verhalten den Bedürfnissen der größeren Gemeinschaft gegenüber überprüfen und dabei frei werden von engen Verhaltensweisen. Selbst der Weg des *Zufluchtnehmens* zu den *Drei Kleinoden* (des Buddhismus) ist herrlich und schlicht erklärt:

Ich nehme Zuflucht zu dem Buddha,
dem einzigen, der mir den Weg in diesem Leben zeigt:
Namo Buddhaya.
Ich nehme Zuflucht zum Dharma,
dem Weg des Verstehens und der Liebe:
Namo Dharmaya.
Ich nehme Zuflucht zum Sangha,
der Gemeinschaft sorgsamer Harmonie:
Namo Sanghaya.

Thich Nhat Hanh überarbeitete die traditionellen *Fünf Regeln,* um damit Probleme des Herzens, der Sprache des Leibes anzusprechen:

«*Die erste Regel:* Töte nicht. Laß nicht zu, daß andere töten. Suche alle nur erdenklichen Mittel, um Leben zu schützen. Lebe nicht in einem Beruf, der Menschen und Natur schädigt.

Die Zweite: Stiehl nicht. Nimm nichts in Besitz, was anderen gehören sollte. Achte das Eigentum anderer, aber halte auch andere davon ab, daß sie sich durch das Leiden von Mitmenschen oder das Leiden anderer Lebewesen auf Erden bereichern.

Die Dritte: Keine sexuelle Äußerung sollte stattfinden ohne Liebe und Bindung. Sei dir klar der Leiden bewußt, die du verursachen kannst als Folgen eines Fehlverhaltens. Um dein eigenes Glück und das Glück anderer zu bewahren, achte die Rechte und Bindungen der anderen.

Die Vierte: Sage nichts, was unwahr ist. Verbreite keine Nachrichten, von denen du nicht wissen kannst, ob sie sicher sind. Kritisiere und verurteile nichts, worüber du dir nicht sicher bist. Sage keine Worte, die Entzweiung und Haß verursachen, die Zwietracht schaffen und bewirken können, daß eine Familie oder Gemeinschaft auseinanderbricht. Es sollten alle Anstrengungen unternommen werden, um Konflikte zu lösen und Versöhnung zu schaffen.

Die Fünfte: Genieße keinen Alkohol oder irgendwelche anderen berauschenden Mittel. Sei dir dessen bewußt, daß dein großartiger Leib dir von vielen früheren Generationen und von deinen Eltern übergeben worden ist. Den eigenen Körper zerstören durch Alkohol und andere berauschende Mittel, bedeutet Verrat und Untreue üben an deinen Vorfahren, deinen Eltern, aber auch an den künftigen Generationen.»

Diese Regeln formen ein Bewußtsein und ein Leitbild für *soziale Gerechtigkeit und die Schaffung von Frieden auf der festen Grundlage buddhistischer Prinzipien, die im eigenen Leben und in sinnvollem, überlegtem Handeln verwirklicht werden.* Ebenso erinnert uns Thich Nhat Hanh wiederholt: Verliert euch nicht in Zerstreuung und an eure Umgebung. Lernt richtig atmen, um eure Gelassenheit und Fassung an Körper und Geist wieder zu gewinnen, um überlegt zu handeln und Konzentration und Verständnis zu entwickeln. Diese Leitsätze bringen eine Integration der traditionellen fünf Regeln mit verschiedenen Elementen des *Edlen Achtfachen Pfades* zustande. Und ich glaube, Thich Nhat Hanhs Entschluß, sie auf der Grundlage der traditionellen fünf Regeln zu erarbeiten, rührte von seiner Beobachtung her, daß man sie so interpretieren kann, daß sie zu einem Rückzug aus der Welt, zu einer Passivität angesichts von Krieg und Ungerechtigkeit, zu einer Loslösung von sich selbst und einer Trennung vom Los der übrigen Menschheit anregen. Bei der Überarbeitung dieser Regeln begegnet er der genannten Tendenz. Indem er uns nun anleitet, unsere Aufmerksamkeit auf die wechselseitige Verbindung mit anderen Lebewesen zu richten, fordert er uns auf, den kontinuierlichen Zusammenhang zwischen Innen- und Außenwelt zu erleben und zu erfahren, im Zusammenwirken mit anderen, im Verhältnis der Gegenseitigkeit mit anderen tätig zu werden, in der dynamischen Enthüllung der Wahrheit, die die Gerechtigkeit nährt und Frieden schafft.

VII. Das internationale Netz engagierter Buddhisten: Ein hoffnungsvoller Anfang für die Lösung weltweiter Probleme?

Einige von uns versuchen derzeit, diese Herausforderung anzunehmen, und ich hoffe, was eini-

ge von uns versuchen wollen, nämlich unser «Friede-Sein» engagiert und ehrlich mit der Außenwelt in Verbindung zu bringen, wird dazu beitragen, daß eine bessere Welt entsteht mit sozialer Gerechtigkeit, Gewaltlosigkeit und der Wahrung ökologischen Gleichgewichts — *der Mittelweg für jeden einzelnen und für die Gesellschaft insgesamt, miteinander und mit der Natur in Harmonie zu leben.*

Gruppen junger Leute im Westen, die an diese Grundsätze glauben und ebenfalls versuchen, entsprechend zu handeln, haben in den Vereinigten Staaten, im Vereinigten Königreich und in Australien Untergruppen der *Buddhist Peace Fellowship* (buddhistische Friedensgesellschaft) gebildet. Darüber hinaus haben einige von uns noch versucht, sich mit gleichgesinnten anderen Buddhisten zusammenzuschließen, um globale Probleme direkt und konkret zu lösen, indem wir bestimmte wesentliche Fragen sozialer Gerechtigkeit nehmen, die uns besonders nah und besonders teuer sind und die wir, nach unserem Eindruck, zusammen mit guten Freunden *(kalavamammita)* aus anderen Ländern und Kulturen einzeln und gemeinsam in Angriff nehmen können. So versammelten sich im vergangenen Februar in einer kleinen Stadt in der Nähe von Bangkok an die 45 Buddhisten aus aller Welt, einschließlich einer Abordnung der ABCP,

1. um dringende soziale Probleme zu identifizieren, die in den Ländern der Versammelten vorhanden sind, aber auch solche, die andere buddhistische Gemeinschaften betreffen;

2. um Wege ausfindig zu machen, wie die Teilnehmer dieser Versammlung in der praktischen Arbeit an diesen Problemen zusammenwirken können;

3. um auf Weltebene ein Netz engagierter Buddhisten zu schaffen. Sie bildeten vier Arbeitsgruppen zur näheren Untersuchung folgender Problemkreise:

a. Erziehungs- und Schulwesen
b. Frauenfragen
c. Menschenrechte
d. Spiritualität und Aktivität.

Hier ist nicht der geeignete Platz, um näher auf die Einzelheiten dieses Treffens einzugehen. Doch da sich einige Buddhisten klar geworden sind über die Unzulänglichkeiten der World Fellowship of Buddhists und ähnlicher Organisationen, sind sie nun entschlossen, das *International Network of Engaged Buddhists* (Internationales Netz engagierter Buddhisten) zu gründen mit folgenden Zielsetzungen:

1. das gegenseitige Verständnis zwischen den buddhistischen Ländern und den verschiedenen buddhistischen Sekten zu fördern;

2. in verschiedenen Ländern die Lösung von Problemen zu fördern und sich dafür einzusetzen;

3. mitzuwirken, daß die Perspektiven engagierter Buddhisten bei den Bemühungen um diese Probleme Früchte tragen;

4. als Zentralstelle für Informationen über vorhandene Gruppen und Tätigkeiten engagierter Buddhisten (und bedeutender Nicht-Buddhisten) tätig zu werden.

Für den Anfang wollen sie Gruppen und Einzelpersonen einbeziehen, die auf folgenden Gebieten arbeiten:

— Alternative Erziehung und spirituelles Training
— Aktivität für den Frieden
— Menschenrechte
— Frauenfragen
— Ökologische Probleme
— Familienfragen
— Entwicklung ländlicher Gebiete
— Alternative Wirtschaft
— Kommunikation
— Angelegenheiten der Mönche und Nonnen.

Dieser Problemkatalog kann in der Zukunft erweitert werden. Ich bin überzeugt, dieses neu errichtete Netz wird wirksam mit anderen religiösen Organisationen ähnlicher ökumenischer Einstellung zusammenarbeiten für den Einsatz spiritueller Werte bei der Bewältigung globaler Probleme.

Aus dem Englischen übersetzt von Karlhermann Bergner

SULAK SIVARAKSA

Gastprofessor an einigen thailändischen, amerikanischen und europäischen Universitäten. Hauptsächlich lehrt er Buddhismus und Philosophie. 1983 war er einer der vier buddhistischen Beobachter, die zur Teilnahme an der Vollversammlung des Ökumenischen Rates der Kirchen in Vancouver eingeladen waren. Vorsitzender des Thailändischen Interreligiösen Komitees für Entwicklung. Direktor des Santi Pracha Dhamma Institute. Neueste Veröffentlichungen in englischer Sprache: Siamese Resurgence; A Buddhist Vision for Renewing Society; Religion and Society; Religion and Development; A Socially Engaged Buddhism. Anschrift: Prof. Sulak Sivaraksa, Santi Pracha Dhamma Institute, 303/7 Soi Santipap, Nares Rd., Bangkok 10500, Thailand.

Karl-Josef Kuschel

Weltreligionen, Menschenrechte und das Humanum

Paris, 1989. Man kann in die Hauptstadt der Franzosen gegenwärtig nicht reisen, ohne an die Französische Revolution erinnert zu werden, die vor 200 Jahren hier stattgefunden hat. Und man kann an die Französische Revolution nicht denken, ohne an die epochale *Erklärung der Menschenrechte* zu erinnern, die in der frühen Phase der Revolution, noch vor der Schreckensherrschaft also, verabschiedet und vom König (!) genehmigt worden war. Und man kann von dieser Menschenrechtserklärung nicht sprechen, ohne als Christ Scham zu empfinden. Nach fast 2000 Jahren Christentum wurden — ohne die christlichen Kirchen, ja gegen sie — «natürliche und unverlierbare Menschenrechte» ein für allemals kodifiziert. Konsequent wurde jegliche Privilegierung oder auch Diskriminierung wegen religiöser Überzeugungen abgelehnt. Im berühmten Artikel 10 der französichen Menschenrechts-Erklärung vom August 1789 wird festgehalten: «Niemand darf wegen seiner Überzeugungen, auch nicht der religiösen, behelligt werden, vorausgesetzt, daß ihre Betätigung die durch das Gesetz gewährleistete öffentliche Ordnung nicht stört.»

I. Die veränderte Situation

Es hat lange gebraucht, gut 150 Jahre, bis wieder eine epochale Menschenrechtserklärung verabschiedet werden konnte. Am 10. Dezember 1948 verkündete die Generalversammlung der *Vereinten Nationen* in Artikel 1: «Alle Menschen werden frei und gleich an Würde und Rechten geboren. Sie sind mit Vernunft und Gewissen begabt und sollen sich zueinander im Geiste der Brüderlichkeit verhalten.» Und zur Religion? Zur Religion heißt es jetzt in Artikel 18 positiver und ausführlicher: «Jeder hat das Recht auf Gedanken-, Gewissens- und Religionsfreiheit; dieses Recht enthält die Freiheit, die Religion oder den Glauben zu wechseln, und die Freiheit, die Religion oder den Glauben allein oder in Gemeinschaft mit anderen sowie öffentlich oder privat durch Lehre, Ausübung, Gottesdienst und Erfüllung religiöser Vorschriften zu bekennen.»

Die Religion, ihre Lehre und Praxis, ihre Verkündigung und Ausübung — geschützt durch säkulare Erklärung zu «natürlichen und unverlierbaren Menschenrechten»! Die Freiheit der Religion — Anliegen also einer säkularen Menschenrechtsbewegung. Aber umgekehrt? Die säkularen Menschenrechte auch Anliegen der Religion? Religionsfreiheit, Gewissensfreiheit, Meinungsfreiheit, Versammlungsfreiheit — Sache der Kirche? Die Frage kommt nicht von ungefähr. 1791 hatte Papst Pius VI. die Menschenrechtserklärung (vor allem im Blick auf die Religionsfreiheit) der Französischen Revolution ausdrücklich mißbilligt. Seine Nachfolger Gregor XVI. und Pius IX. folgten ihm darin. Im berühmt-berüchtigten Syllabus von 1864 verwarf Pius IX. die Auffassung, daß die «katholische Religion» nicht mehr den Status einer «einzigen Religion» habe und daß die «anderen Kulte» nicht mehr ausgeschlossen seien.

Die Situation scheint sich heute grundsätzlich verändert zu haben, und dies nach zwei Seiten.

Erstens: Im Raum des Christentums ist spätestens im 20. Jahrhundert ein Prozeß erkennbar, die *christlichen Wurzeln der säkularen Menschenrechtsbewegungen* wahrzunehmen und anzuerkennen sowie die Erklärung von Menschenrechten aus genuin christlichen Gründen mitzutragen. Auch die katholische Kirche hat mit der Erklärung über die Religionsfreiheit auf dem *II. Vatikanischen Konzil* einen epochalen Durchbruch erzielt. Menschenrechte werden nicht mehr als Konkurrenten zum spezifisch christlichen Menschenbild, sondern als dessen Erbe und Konkretisierung verstanden. Menschen-

rechte können im Gegenteil vom spezifisch Christlichen her tiefer begründet und allgemein verbindlicher propagiert werden.

Zweitens: Die globale Verflechtung von immer mehr Lebensräumen der Menschheit (Politik, Wirtschaft, Verkehr, Umwelt) hat spätestens in der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts unübersehbare Folgen für das Verhältnis der großen Weltreligionen untereinander gezeitigt. Ein *globales ökumenisches Bewußtsein* ist nicht nur im innerchristlichen, sondern auch im interreligiösen Sinn erwacht. Die Koexistenz von Menschen unterschiedlicher religiöser Überzeugungen wird immer weniger abstrakt, sondern in vielen Ländern der Erde zur konkreten täglichen Aufgabe. Juden, Muslime, Hindus und Kunfuzianer leben oft in ein und derselben Stadt mit Christen zusammen. Aus der polyzentrischen ist die polyreligiöse Welt geworden. Diese Entwicklung schafft eine neue ökumenische Situation, deren Herausforderung es wahrzunehmen gilt.

Denn Tatsache ist zwar: Jede der großen Religionen hat ihre ganz und gar eigenen, *unterschiedlichen Legitimationsgestalten und begrifflichen Konzeptionen.* Jede der großen Religionen beruft sich auf unterschiedliche Offenbarungsträger (eine Person, ein Buch, ein Gesetz) oder hat unterschiedliche Konzeptionen und Praktiken entwickelt. Bibliotheken sind geschrieben worden, um diese strukturellen und konzeptionellen Unterschiede oder gar Unvereinbarkeiten herauszuarbeiten.

Aber Tatsache ist auch: So unterschiedlich Struktur und Konzeption der verschiedenen Weltreligionen sein mögen, Angehörige verschiedener Religionen können zusammenleben, ohne das Existenzrecht des jeweils Anderen in Frage zu stellen. Angehörige verschiedener Religionen können in einer Gesellschaft leben und diese gemeinsam aufbauen und erhalten helfen. Es muß also etwas die Religionen *Vereinendes* geben, das sie — unbeschadet ihrer unterschiedlichen Strukturen und Konzeptionen — bejahen können. Denn Zusammenleben ist nur möglich, wenn man eine Rechtsordnung bejaht. Rechtsordnungen aber beruhen auf Werten, zu deren Schutz und zu deren Förderung sie geschaffen sind. Werte aber setzen eine Ethik voraus, besser und konkreter: einen *Konsens in ethisch begründeten Verhaltensweisen,* einen *Konsens in Werten und Überzeugungen,* die letzlich darauf beruhen, daß der je Andere einen unverlierbaren Wert und eine unveräußerliche Würde besitzt. Es muß also unter den Religionen etwas geben, das sie, ohne mit sich selbst in Widerspruch zu geraten, akzeptieren können. Die Frage ist also nicht nur legitim, sondern angesichts einer wachsenden Weltgesellschaft politisch-praktisch von höchster Bedeutung: Gibt es innerhalb der einzelnen Religionen Werte für einen praktischen Verhaltenskodex, der auch in anderen Religionen wiederzufinden wäre? Gibt es so etwas wie ein *universales Menschheitsethos?* Gibt es Grundüberzeugungen, Leitwerte und Basisgebote, die Menschen unterschiedlicher Religionen aus ihren je eigenen Traditionen heraus bejahen können? Immerhin: Haben nicht auch Staaten die Menschenrechtserklärung der Vereinten Nationen unterschrieben, die ganz und gar muslimisch, buddhistisch, hinduistisch oder konfuzianistisch geprägt sind?

II. Die Suche nach einem Menschheitsethos

Hier genau setzt ein Kolloqium an, das vom 8. bis 10. Februar 1989 in Paris stattfand. Eingeladen hatten das Goethe-Institut Paris und die UNESCO, deren deutsche Vertretung die Federführung bei diesem Kolloqium übernommen hatte. Das Engagement der Erziehungsorganisation der Vereinten Nationen in Sachen Weltreligionen ist dabei durchaus konsequent. Man weiß bei dieser Organisation, daß Veränderungen hin auf mehr «Brüderlichkeit» unter den Nationen, hin auf mehr Menschenrechtsverwirklichung und Friedensverantwortung, nicht gegen die Religionen, sondern *nur mit den Religionen* gelingen kann, Religionen, die in Ländern Afrikas und Asiens, des Nahen und Mittleren Ostens noch einen ganz anderen Einfluß auf Menschen haben als im nachaufklärerischen Europa. Der gegenwärtige Generaldirektor der UNESCO, Frederico Mayor, unterstrich denn auch in seiner Eröffnungsansprache die Bedeutung der Weltreligionen für das UNESCO-Programm «Erziehung zu den Menschenrechten». Die Wahrnehmung der Unterschiede zwischen den Religionen schließe ja die Suche nach einheitlichen Werten nicht aus. Ja, die internationale Gemeinschaft könne ohne gemeinsame Werte nicht existieren. *Einheit in* Unterschiedenheit — dieses Programmwort der UNESCO setze ja gerade ein Bewußtsein von solchen Gemeinsamkeiten voraus!

Der Konferenz zugrunde lag ein *Basispapier des Tübinger ökumenischen Theologen Hans Küng.* Er war der eigentliche *spiritus rector* dieses Symposions. Seine interreligiöse ökumenische Arbeit der letzten zehn Jahre war nicht nur der Auslöser dieser Veranstaltung. Küng war auch aufgefordert worden, Vertreter der verschiedenen Weltreligionen zu benennen, die an einem solchen Dialog teilnehmen könnten. So waren denn von jüdischer Seite vertreten der Amerikaner Eugene B. Borowitz, von muslimischer Seite der Pariser Historiker Muhammed Arkoun, von hinduistischer Seite die indische Religionswissenschaftlerin Bithika Mukerji von der Universität Benares, von buddhistischer Seite der Philosoph Masao Abe von der Universität Kyoto (Japan), schließlich von konfuzianischer Seite der Philosoph Liu Shu Hsien von der chinesischen Universität in Hongkong.

Alle hatten Korreferate zu Küngs Grundlagenpapier mitgebracht, das unter dem Generaltitel stand: «Kein Weltfriede ohne Religionsfriede. Ein ökumenischer Weg zwischen Wahrheitsfanatismus und Wahrheitsvergessenheit». Küng war darin davon ausgegangen:

1. Religionen waren im Verlauf ihrer Geschichte nicht nur Friedensbringer, sondern immer auch *Unfriedensstifter.* Sie waren es, die nicht selten politischen, rassistischen, kulturellen oder ethnischen Antagonismen eine Dimension des Fanatismus verschafften, eines Fanatismus, der im Namen Gottes über Hekatomben von Leichen zu gehen bereit war.

2. Der Fanatismus und die Unversöhnlichkeit der Religionen hing vor allem mit der *Wahrheitsfrage* zusammen. Kurz gesagt: Jede Religion hat sich entweder auf exklusive (wie vor allem in den prophetischen Religionen semitischen Ursprungs) oder auf inklusive Weise (wie vor allem in den mystischen Religionen indischen Ursprungs) für die wahre Religion gehalten und damit die anderen ausgegrenzt, ignoriert oder integriert.

3. Ein Gespräch zwischen den Religionen über die Wahrheitsfrage ist nur dann aussichtsreich, wenn jede Religion bereit ist, *freiwillig Selbstkritik* zu üben. Interrreligiöser Dialog setzt ein Bewußtsein voraus, daß die Grenze zwischen wahr und falsch nicht mehr zwischen meiner Religion und den je anderen, sondern auch innerhalb meiner eigenen Religion verläuft.

4. Jede Religion hat zunächst ihre eigenen Beurteilungskriterien für wahr und falsch, so zum Beispiel das *Ursprungs- und Kanonkriterium.* Bei fast allen Religionen ist ja das Bewußtsein lebendig geblieben, daß die Ursprünge einmal echter, reiner, «wahrer» waren als das, was später daraus gemacht wurde. Reformer in allen Religionen sind deshalb immer wieder auf die Ursprünge zurückgegangen und haben die jeweilige Wirklichkeit an diesem Kriterium kritisch gemessen. Das gleiche gilt auch von den «verbindlichen» kanonischen Schriften, die gegenüber den mündlichen oder schriftlichen Traditionen der späteren Jahrhunderte in vielen Religionen ihre befreiende kriteriologische Funktion behielten.

5. Über diese internen Kriterien hinaus ist zu fragen: Gibt es nicht auch Beurteilungskriterien allgemeiner, ethischer Art, nach denen die Wahrheit und Falschheit der jeweiligen Religionen beurteilt werden kann und muß? Gibt es also zwischen den spezifisch innerreligiösen Kriterien nicht auch *ökumenisch-externe Kriterien,* die an jede Religion angelegt werden müssen und können?

III. Humanum als Wahrheitskriterium?

Wir sind damit wieder am Ausgangspunkt unserer Überlegungen angelangt. Und dieser Punkt ist entscheidend. Das Küngsche Papier erreichte denn auch dort seine Brisanz, wo es die These vertrat: Das Humanum, also das wahrhaft Menschliche, sei (neben den internen Wahrheitskriterien) ein zusätzliches Wahrheitskriterium für die Religionen. Denn nur eine Religion, die Menschlichkeit fördere, könne wahre und gute Religion sein. Wahre Menschlichkeit sei die Voraussetzung wahrer Religion! *Menschlichkeit* sei also eine *Mindestforderung an alle Religionen,* was umgekehrt hieße: insofern eine Religion Unmenschlichkeit verbreite, insofern sie Menschen hindere an Identität, Sinnhaftigkeit und Werthaftigkeit, sei sie falsche und schlechte Religion.

Diese These stieß in den Korreferaten und Diskussionen auf dem Symposion auf *Mißverständnisse und Widerspruch.* Religion — so wurde eingewandt, sei doch immer schon eine Beziehung des Menschen zum Absoluten. Könne ein rein isoliertes «Humanum» Richterfunktion gegenüber den Religionen haben, die doch im Absolu-

ten gründeten? Werde damit nicht über die konkreten Religionen eine Art «Superstruktur» gebaut, nach der die Religionen nun beurteilt und verurteilt werden sollten? Ist das «Humanum» — Ergebnis des europäischen, christlich beeinflußten Humanismus — nicht ein typisch westliches Kriterium, das für die östlichen Religionen gar nicht zutrifft? Ist das «Humanum» als ökumenisch gemeinsames Kriterium nicht von vornherein zu vage, um für die Religionen verbindlich zu sein?

Die Mißverständnisse ließen sich im Verlauf der Gespräche klären. Denn auch Küng hatte bereits in seinem Grundlagenpapier seinem Minimalkriterium ein Maximalkriterium an die Seite gestellt. Wahre *Religion* sei die *Vollendung wahrer Humanität!* Religion sei die optimale Voraussetzung für die Realisierung des Humanen. Es müsse Religion geben (als Maximalkriterium), wenn es Menschlichkeit als eine unbedingte und universale Verpflichtung geben solle. Zwischen Religiosität und Humanität also bestehe ein dialektischer Begründungszusammenhang.

Damit war die Grundlage geschaffen, auf der sich im Verlauf der Konferenz zwischen den Vertretern verschiedener Religionen ein Konsens abzuzeichnen begann:

1. Kein Vertreter der Religionen akzeptierte ein «autonomes Humanum» als Superstruktur über die konkreten Religionen. Jeder bejahte, daß das *Humanum im Absoluten* (wie immer interreligiös verstanden) verwurzelt sein müsse. Das Kriterium «Humanum» verliere in dem Moment seine Vagheit, wo man es gegenüber konkreten Verletzungen der Menschlichkeit einzuklagen habe.

2. Alle Vertreter akzeptierten *Selbstkritik als Voraussetzung für den interreligiösen Dialog.* Alle Vertreter räumten ein, daß im Namen ihrer Religion Menschenwürde und Menschenrechte nach wie vor verletzt würden, Gewalt und Haß geschürt, Frieden verunmöglicht und Zerstörung ausgeübt werde. Alle stimmten darin überein, daß gerade in den Religionen für die Erziehung des Menschen zur Menschlichkeit und zur Friedensfähigkeit etwas getan werden müsse. Keiner widersprach dem Programmwort des gesamten Symposions: «Kein Weltfriede ohne Religionsfriede».

3. Alle Vertreter der großen Weltreligionen bejahten im Prinzip die Möglichkeit, *Humanität aus der je eigenen Tradition zu begründen.* Humanität wurde damit nicht als eine «Erfindung» des Westens betrachtet. Im Gegenteil. Von jüdischer Seite war zu hören: «Das Judentum hat unzweideutig eine klassische religiöse Bais, eine universale ethische Realität zu bejahen», meinte E.B. Borowitz. Mohammed Arkoun sprach vom Koran als dem «idealen Kodex der Menschenrechte» und verwies auf eine neueste offizielle muslimische Menschenrechtserklärung von 1988. Die Vertreterin des Hinuismus sprach von einer engen Verbindung von Moralität und Religiosität und von der Notwendigkeit des Widerstandes gegen die selbstzerstörerischen Kräfte in der Welt. Selbst der Buddhist sprach davon, daß die Anerkennung der transanthropozentrischen und kosmologischen Dimension des Menschen im Buddhismus nicht dessen spezifische Bedeutung als Mensch im Universaum ausschließe oder verunmögliche. Gerade die Weisheit des Buddhismus mit ihrer starken Betonung des «Mitleids» impliziere «die Anerkennung und Bejahung von jedem und jeder in ihrer Unterschiedenheit und in ihrer Einzigkeit». Und am weitesten ging der Konfuzianer, der aus der großen humanistischen Tradtion des Konfuzianismus heraus mit Nachdruck betonen konnte: «Die Suche nach ökumenischen Kriterien stellt für die konfuzianische Tradition kein Problem dar. Das *Humanum* ist stets das zentrale Anliegen des Konfuzianismus gewesen.»

IV. Die Aufgaben der Zukunft

Dieser dreifache Konsens ist von größter Bedeutung für ein künftiges Gespräch der Weltreligionen über Grundfragen des Menschheitsethos. Was bleibt für die *Zukunft* zu tun? Die Zukunft sollte unter dem Stichwort Konkretion stehen — und dies in dreierlei Hinsicht.

1. *Ein konretes universales Grundethos:* Es wäre von größter menschheitsgeschichtlicher Bedeutung, wenn es zu so etwas wie einem Kodex von «Zehn Geboten» kommen könnte, die Angehörige aller Religionen bejahen könnten. Die Forderung nach einem universalen Grundethos innerhalb der einen universalen Weltgesellschaft ist dringender denn je, soll die Welt nicht in Bereiche zerfallen, in denen unterschiedliche ethische Verhaltenskodizes gelten.

2. *Ethische Konkretisierung:* Die interreligiösen Forschungen und Gespräche sollten dahinge-

hend vertieft werden, wie weit der Konsens über Menschenrechte und Menschenwürde bei materialen ethichen Fragen geht. Große ethische Problemkomplexe (von der Genetik bis zum Atom und zur Ökologie) sind eine gemeinsame Herausforderung an alle Weltreligionen. Die ethischen Grundprinzipien und das konkrete universale Ethos müßten von daher situationsbezogen appliziert werden.

3. *Politische Konkretisierung:* Es war wichtig, daß auf diesem Kolloquium Theologen und Religionswissenschaftler einmal untereinander und miteinander zu reden vermochten, ohne sich gleich in komplizierte politische Fragen zu verstricken. Daß aber die Menschenrechts-*Praxis* in den jeweiligen christlichen, buddhistischen, hinduistischen und konfuzianischen Ländern oft der Menschenrechts-*Theorie* Hohn spricht, kann ebenfalls nicht übersehen werden. Das Goethe-Institut war deshalb gut beraten, dem theologischen Menschenrechtskolloqium ein politisches folgen zu lassen. Vertreter aus verschiedenen Ländern zeigten hier in erschreckender Deutlichkeit, wie sehr in vielen Ländern dieser Erde Menschenrechte und Menschenwürde nach wie vor mit Füßen getreten werden und wie wenig die Religionen in der konkreten politischen Praxis nach wie vor dagegen ausrichten können. Theologische Theorie und politische Praxis müßten also künftig noch stärker in Einklang gebracht werden. Daß die Religionen auf Massenbasis zu Vorkämpfern und Beschützern der Menschenrechte quer über den Globus werden sollen: darin bestand grundsätzliche Übereinstimmung, deren politische Bewährung aber noch aussteht. Wie sagte doch der deutsche Dramatiker Bert Brecht: Die Wahrheit? Die Wahrheit ist immer auch konkret!

KARL-JOSEF KUSCHEL

1948 geboren, Studium der Germanistik und Theologie an den Universitäten Bochum und Tübingen. 1972 Staatsexamen. 1977 Promotion zum Dr. theol. 1973-1981 Wiss. Assistent, ab 1981 Akademischer Rat am Institut für ökumenische Forschung der Universität Tübingen und Lehrbeauftragter an der Kath.-Theologischen Fakultät. Schwerpunkt seiner Forschungen ist das interdisziplinäre Forschungsgebiet Theologie und Literatur. In diesem Rahmen interdisziplinäre Seminare mit Literaturwissenschaftlern. Jeus in der deutschsprachigen Gegenwartsliteratur. Mit einem Vorwort von Walter Jens (1978); Heute noch knien? Über ein Bild von Edouard Manet (1979); Stellvertreter Christi? Der Papst in der zeitgenössischen Literatur (1980); Gottesbilder-Menschenbilder. Blicke durch die Literatur unserer Zeit (1985); Weil wir uns auf dieser Erde nicht ganz zu Hause fühlen. Zwölf Schriftsteller über Religion und Literatur (1985). Herausgeberschaften: Hans Küng. Weg und Werk (zusammen mit H. Häring) (1978); Der andere Jesus. Ein Lesebuch moderner literarischer Texte (1983); Wie im Himmel, so auf Erden. Geschichten von Gott (1985); Lust an der Erkenntnis. Die Theologie des 20. Jahrhunderts (1986); Gegenentwürfe. 24 Lebensläufe für eine andere Theologie (zusammen mit H. Häring) (1988); Wörterbuch des Christentums (zusammen mit V. Drehsen, H. Häring, H. Siemers) (1988). Anschrift: Dr. Karl-Josef Kuschel, Häußerstraße 140, D-7400 Tübingen.

Hans Küng

Auf der Suche nach einem universalen Grundethos der Weltreligionen

Gefahr eines Sinn-, Werte- und Normenvakuums

Warum soll der Mensch Gutes tun und nicht Böses? Elementare Fragen sind oft die allerschwierigsten — und solche stellen sich heute nicht mehr nur für den «permissiven» Westen. Vieles, Sitten, Gesetze und Gebräuche, vieles, was durch die Jahrhunderte selbstverständlich war, weil durch religiöse Autorität abgesichert, versteht sich heute überall auf der Welt keineswegs mehr von selbst. Konkret auf das *Böse* hin gefragt:
— Warum sollen Menschen Mitmenschen nicht belügen, betrügen, bestehlen, wenn dies von Vorteil ist und man in einem bestimmten Fall keine Entdeckung und Strafe zu fürchten hat?
— Warum soll der Politiker der Korruption widerstehen, wenn er der Diskretion seiner Geldgeber sicher sein kann?
— Warum soll der Geschäftsmann seiner Profitgier Grenzen setzen, wenn Raffgier («greed»), wenn die Parole «Bereichert euch» ohne alle moralische Hemmungen öffentlich gepredigt wird?
— Warum sollen die Embryonenforscher nicht eine kommerzielle Fortpflanzungstechnik entwickeln, die garantiert einwandfreie Embryonen fabriziert und den Ausschuß in den Müll wirft?

Doch die Frage richtet sich nicht nur an den einzelnen: Warum darf ein Volk, eine Rasse, eine Religion, wenn sie über die notwendigen Machtmittel verfügen, eine andersartige, andersgläubige, «ausländische» Minderheit nicht hassen, schikanieren und, wenn es darauf ankommt, gar exilieren oder liquidieren?

Oder auf das *Gute* hin gefragt:
— Warum sollen Menschen Menschen gegenüber stets freundlich, schonungsvoll, gar hilfsbereit sein, warum soll schon der junge Mensch auf Gewaltanwendung verzichten und grundsätzlich für Gewaltlosigkeit optieren?
— Warum soll der Unternehmer oder Bankier, auch dann, wenn es niemand kontrolliert, sich unbedingt korrekt verhalten, warum der Gewerkschaftsfunktionär, auch wenn er seiner eigenen Karriere schaden sollte, sich nicht nur für seine Organisation, sondern auch für das Gemeinwohl einsetzen?
— Warum soll für den Naturwissenschaftler und den Fortpflanzungsmediziner in Experiment und Therapie der Mensch nie Objekt der Kommerzialisierung und Industrialisierung (schon das Embryo als Markenartikel und Handelsobjekt), sondern immer Rechtssubjekt und Ziel sein?

Doch auch ganz allgemein ist zu fragen: Warum soll ein Volk dem anderen, eine Rasse der anderen, eine Religion der anderen Toleranz, Respekt, gar Hochschätzung entgegenbringen? Warum sollen Machthaber in den Nationen und Religionen sich in jedem Fall für den Frieden und nie für den Krieg engagieren?

Also nochmals grundsätzlich gefragt: warum soll der Mensch — als Individuum, Gruppe, Nation, Religion verstanden — sich menschlich, wahrhaft menschlich, also human benehmen? Und warum soll er dies unbedingt, das heißt: in jedem Fall tun? Das ist ja die Grundfrage einer jeden Ethik, also jener (philosophischen oder theologischen) Lehre von den Werten und Normen, die unsere Entscheidungen leiten sollen.

Solch grundsätzliche Fragen werden heute zumindest in unseren *westlichen* Industrie-, Leistungs- und Konsumgesellschaften oft schon von jungen Menschen ganz offen und radikal gestellt. Wie viele von ihnen wissen heute nicht mehr, nach welchen Grundoptionen sie die täglichen kleinen oder großen Entscheidungen ihres Lebens treffen sollen, welchen Präferenzen sie folgen, welche Prioritäten sie sich setzen, welche Leitbilder sie sich wählen sollen! Denn die alten Orientierungsinstanzen und Orientierungstraditionen — sie gelten nicht mehr. Via Medien werden Menschen mit einer Fülle von rasch vorüberziehenden Bildern überschüttet, die sich für den privaten wie für den öffentlichen Bereich oft mehr desorientierend als orientierend auswirken. Es ist ja längst kein Geheimnis mehr, daß in den verschiedensten sozialen Schichten und auch in allen Altersstufen trotz oder wegen aller Überinformation eine ausgesprochene *Orientierungskrise* grassiert, eine Orientierungskrise, mit der die Drogensucht und Kriminalität vieler Jugendlicher im Kleinen ebenso zu tun hat wie im Großen die neuesten — und in solchem Ausmaß zumindest in Deutschland und in Japan noch nie

gesehenen — Skandale in Politik, Wirtschaft, Gewerkschaft und Gesellschaft.

Und nachdem nun in den *östlichen* Staaten — im sowjetischen wie im chinesischen Einflußbereich — die offizielle kommunistische Staatsideologie weithin abgewirtschaftet hat und die stalinistische Parteidisziplin auch dort schon untergraben wurde, wo sie noch nicht zusammengebrochen ist, werden sich bei immer mehr Glasnost und Perestroika schließlich nicht nur in der Sowjetunion, sondern auch im katholischen Polen genau dieselben Phänomene der Desorientiertheit zeigen (ein Großteil der Polen, die bisher in den Westen kamen, praktiziert schon jetzt ihren Glauben nicht mehr). Aber für die «kapitalistischen» wie für die «sozialistischen» Länder geht es hier nicht nur um die privaten Probleme der individuellen Psyche und Seelenhygiene, sondern um ein Politikum allerhöchsten Ranges. Es muß alle Verantwortlichen in Staat, Kirche und Gesellschaft beunruhigen, wenn zunehmend mehr und vor allem junge Menschen praktisch vor einem *Sinn-, Werte- und Normenvakuum* stehen. Totale politische Abstinenz, Fußballrowdytum und Alkoholismus in den 80er Jahren sind nicht weniger bedenklich als politische Renitenz, Revoluzzertum, gewalttätiger Protest, gar Terrorismus in den späten 60er und 70er Jahren.

Und was die *Länder zwischen den Blöcken* betrifft: Kann man angesichts dieser «Nebeneffekte» der westlichen Modernisierung und Säkularisierung, wie sie nun immer mehr in Indien, Südostasien, den arabischen Ländern und in Schwarzafrika Einzug hält, jene heftigen Vorwürfe nicht verstehen, die an «den Westen» gerichtet werden, er zerstöre die alten Lebensformen, Wertvorstellungen und die aus ihnen folgenden Verhaltensformen, ohne neue und gar bessere an ihre Stelle zu setzen? Welche Autorität gelte denn jetzt noch in Familie, Staat und Gesellschaft für alle jene westlich emanzipierten oder «verseuchten» Söhne und Töchter, die jetzt nur noch nach «kapitalisitscher Ethik» Geld machen, beruflich avancieren und privat genießen wollen — genießen möglichst ohne Reue?

Demokratie ohne Moral?

In der Tat: Die Kritik von nichtwestlicher Seite ist weit verbreitet, der Westen habe der Welt vieles, aber nicht nur Gutes gebracht:

— *Wissenschaft,* aber keine Weisheit, um den Mißbrauch wissenschaftlicher Forschung zu verhindern (warum nicht auch in Japan über die industrielle Produktion menschlicher Materie nachdenken?);

— *Technologie,* aber keine geistige Energie, um die unvorhersehbaren Risiken einer hocheffizienten Großtechnologie unter Kontrolle zu bringen (warum nicht auch in Indien und Pakistan an Atombomben arbeiten statt dem Massenelend zu steuern?);

— *Industrie,* aber keine Ökologie, die gegen die stets expandierende Ökonomie ankäme (warum nicht in Brasilien quadratkilometerweise Tropenwälder abholzen?);

— *Demokratie,* aber keine Moral, die den massiven Machtinteressen der verschiedenen Machtmenschen und Machtgruppen entgegenwirken könnte (was kann man schon tun gegen das Drogenkartell in Kolumbien, die Korruption in der indischen Kongreßpartei, in der japanischen Nationalliberalen Partei oder im Zaire Mobutus?).

So werden denn die großen westlichen Errungenschaften gerade von den intellektuellen Eliten der Dritte-Welt-Länder mit zunehmendem Mißtrauen betrachtet: Wie hält es die moderne Demokratie mit der Moral? Daß hier ein Fundamentalproblem der westlichen Demokratie liegt, über das man nicht selbstgerecht moralisieren, wohl aber selbstkritisch nachdenken sollte, dürfte evident sein. Denn der freiheitlich-demokratische Staat — im Gegensatz zum autoritärklerikalen oder zum modern-totalitären — muß von seinem Selbstverständnis her nun einmal weltanschaulich neutral sein: das heißt, er muß verschiedene Religionen und Konfessionen, Philosophien und Ideologien dulden. Es bedeutete zweifellos einen ungeheuren Fortschritt in der Menschheitsgeschichte: Der demokratische Staat muß nach seiner Verfasung Gewissens- und Religionsfreiheit, muß auch Presse- und Versammlungsfreiheit und alles, wa zu den modernen Menschenrechten gezählt wird, achten, schützen und fördern. Aber der Staat darf bei all dem gerade keinen Lebenssinn und Lebensstil dekretieren, er darf keine obersten Werte und letzte Normen rechtlich vorschreiben, wenn er seine weltanschauliche Neutralität nicht verletzen will.

Hierin also liegt das Dilemma jedes modernen demokratischen Staatswesens (sei es nun in Europa und Amerika oder in Indien und Japan) be-

gründet: Was es rechtlich nicht vorschreiben darf, darauf ist es zugleich angewiesen. Denn darüber herrscht ja nun doch auch weithin Übereinstimmung: Ohne einen *minimalen Grundkonsens bezüglich bestimmter Werte, Normen und Haltungen* ist weder in einer kleineren noch in einer größeren Gemeinschaft ein menschenwürdiges Zusammenleben möglich, kann auch eine moderne Demokratie nicht funktionieren, ja, geht sie — wie etwa die Weimarer Republik von 1919-1933 bewiesen hat — in einem Chaos oder aber in einer Diktatur unter.

Der notwendige Grundkonsens

Was bedeutet ein minimaler Grundkonsens? Ich verdeutliche es an wenigen Punkten:
— Der *innere Friede* eines kleineren oder größeren Gemeinwesens setzt die Übereinstimmung voraus, daß man gesellschaftliche Konflikte gewaltfrei lösen will.
— *Wirtschafts- und Rechtsordnungen* setzen voraus, daß man sich überhaupt an eine bestimmte Ordnung und Gesetze halten will.
— *Institutionen,* die diese Ordnungen tragen und die doch ständigem geschichtlichem Wandel unterworfen sind, setzen voraus, daß man ihnen immer wieder neu zumindest stillschweigend zustimmt.

Was aber, wenn man gerade umgekehrt in der abstrakt und unüberschaubar gewordenen technologischen Welt in den ideologischen Auseinadersetzungen mit Terror reagiert, wenn in der Politik krasser Machiavellismus, an der Börse Haifischmethoden und im Privatleben Libertinismus immer selbstverständlicher werden?

Angesichts so vieler öffentlicher Skandale ruft man reglemäßig nach mehr Reglementierung und Kontrolle. Aber so wichtig rechtliche Reglementierung und Kontrolle sind: sie können die grundlegende ethische Orientierung nicht ersetzen. Noch mehr Verkehrsregeln und Verhaltensregeln, noch mehr Gesetze, Vorschriften und Formulare lassen den schon jetzt unter Überinformation und Überregulation gestreßten Menschen erst recht nicht den Weg finden. Nicht an Wegweisern, Gebots- und Verbotsschildern fehlt es dem heutigen Menschen, sondern daß er so oft nicht weiß, wohin er überhaupt fahren soll: Es fehlt ihm die große Richtung, das Ziel.

Nein, soll die moderne Gesellschaft funktionieren, so darf die Frage nach den Zielvorstellungen und nach den «Ligaturen» (Ralf Dahrendorf), den *Bindungen,* nicht vernachlässigt werden. Und grundlegend im Menschenleben ist nun einmal die Bindung an eine Lebensrichtung, an Lebenswerte, an Lebensnormen, an Lebenssinn. Menschen haben nun einmal transnational und transkulturell — vorausgesetzt, es ist nicht völlig verdrängt — ein elementares Bedürfnis nach solchen grundlegenden Bindungen: Menschen verspüren das Verlangen, sich an etwas zu halten, sich auf etwas zu verlassen, in der so unübersehbaren, komplexen technologischen Welt und in den Irrungen und Wirrungen ihres privaten Lebens einen Standpunkt zu haben, irgendeiner Leitlinie zu folgen, über Maßstäbe zu verfügen, eine Zielvorstellung, kurz, so etwas wie eine ethische Grundorientierung zu besitzen. Und so wichtig zweifellos in der von Überinformation und Desinformation verunsicherten modernen Industriegesellschaft die von der Sozialpsychologie so sehr betonte allseitig offene Kommunikation ist und so wichtig auch die für die Praxis von juristischer Seite vorgeschlagenen Modelle einer *Alternative Dispute Resolution* sein mögen: Ohne eine Bindung an Sinn, Werte und Normen — die für den Menschen allerdings nie Fesseln und Ketten sein dürfen, sondern Hilfen und Stützen sein sollen — wird der Mensch sich im großen wie im kleinen nicht wahrhaft menschlich verhalten können. Doch was meint ethische Grundorientierung konkret? Hier müssen sich gerade religiöse Menschen selbstkritisch fragen: *Können Menschen nicht auch ohne Religion moralisch leben?*

Ohne Religion moralisch leben?

Nun waren ja zweifellos durch alle die Jahrtausende die Religionen jene Orientierungssysteme, welche die Grundlage für eine bestimmte Moral bildeten, sie legitimierten, motivierten und oft auch mit Strafen sanktionierten. Ja, niemand kann bestreiten: Diese Funktion haben die Religionen, wie alles Menschliche ambivalente geschichtliche Größen, recht und schlecht wahrgenommen. Recht *und* schlecht: Daß gerade die Hochreligionen viel zum geistig-sittlichen Fortschritt der Völker beigetragen haben, läßt nur Voreingenommenheit übersehen. Daß sie diesen Fortschritt aber auch oft behindert, ja verhindert haben, läßt sich ebensowenig ignorieren. Oft bewährten sich die Religionen weniger als

Motoren der Reform (so etwa trotz aller Einseitigkeiten und Schwächen die protestantische Reformation), sondern präsentierten sich als Bastionen der Gegenreform und Gegenaufklärung (so wie schon im 16. und 19. Jahrhundert auch heute wieder das selbstherrliche, machtbesessene Vatikanische Rom).

Positives *und* Negatives ließe sich freilich wie vom Christentum so auch vom Judentum und vom Islam, vom Hinduismus und Buddhismus, vom chinesischen Konfuzianismus und Taoismus berichten. In jeder der großen Weltreligionen gibt es neben einer (den Anhängern meist besser bekannten) mehr oder weniger triumphalen *Erfolgsgeschichte* auch eine (von ihnen lieber verschwiegene) *Chronique scandaleuse.* Gab es ja bis in unsere Tage hinein Zeiten, wo sich, wie es der amerikanische Psychologe Edgar Draper formulierte, «die institutionalisierte Religion nicht besonders gestört hat an ihren bizarren Anhängern, wilden Strömungen, komischen Heiligen, lasziven Brahmanen, paranoiden Predigern, gestörten Rabbis, exzentrischen Bischöfen oder psychopathischen Päpsten; ebenso wenig schien sie bereit, Charakterstärke solchen Häretikern, Reformern oder Rebellen zuzugestehen, die sich ihrer Lehre widersetzten». («Psychiatry and Pastoral Care», Philadelphia ^{2}1970, S. 117.)

Kann es unter diesen Umständen verwundern, daß manche aufgeklärte Zeitgenossen auf Religion, die sie mit Obskurantismus, Aberglaube und Volksverdummung gleichsetzten, lieber ganz verzichten wollten, daß sie sich heute zwar meist nicht mehr als militante Atheisten oder Agnostiker bekennen, aber doch in jedem Fall ganz entschieden beanspruchen, *auch ohne Religion* über eine Grundorientierung zu verfügen und *ein moralisches Leben führen* zu können?

Der religiöse Mensch darf dieser Frage nicht ausweichen: Können wirklich nur religiöse Menschen wahrhaft menschlich, wahrhaft moralisch leben? Die Empirie spricht dagegen: Zu viele kaum religiöse, ja, ausgesprochen unreligiöse Menschen gibt es in unserer Gesellschaft, die von ihrem Selbstanspruch her ein nicht weniger moralisches Leben zu führen gedenken als gläubige Menschen, ja, die manchmal mehr moralische Senisbilität in allen möglichen (politisch-sozialen) Bereichen zeigen als bestimmte (zumeist auf Sexualsünden fixierte) «Fromme». Soll also nur der religiöse Mensch Ziele und Prioritäten, Werte und Normen, Ideale und Modelle, Kriterien für Wahr und Falsch haben können? Wird man dies angesichts von Person und Werk eines Ernst Bloch, Albert Camus und Bertrand Russel — um nur diese drei für ganze Zeitströmungen repräsentative Gestalten exemplarisch zu nennen — so vollmundig behaupten dürfen? Nein, der hochmoralische philosophische Denker Immanuel Kant hat es für viele Menschen überzeugend dargelegt: Ein Mensch besitzt nun einmal als Vernunftwesen eine wirkliche menschliche Autonomie, die ihn sehr wohl auch ohne Gottesglauben sein Grundvertrauen in die Wirklichkeit realisieren und seine Verantwortung in der Welt wahrnehmen läßt: seine Selbstverantwortung und Weltverantwortung. Viele Vorkämpfer der Menschenrechte gerade in England und Frankreich waren nun einmal notorische «freethinkers», «libre-penseurs», während viele Gegner der Menschenrechte Gottgläubige, ja, notorische Bigotte, darunter auch viele Bischöfe und Päpste, waren.

So wird denn auch heute von vielen säkularen Menschen eine Moral vorgelebt, die sich an der Würde eines jeden Menschen ausrichtet; und zu dieser Menschenwürde gehören nach heutigem Verständnis Vernunft und Mündigkeit, Gewissensfreiheit, Religionsfreiheit und die übrigen Menschenrechte, wie sie sich im Laufe einer langen Geschichte — mühselig genug oft gegen die etablierten Religionen — durchgesetzt haben. Und es ist für den Frieden unter den Völkern, ist für die internationale Zusammenarbeit in Politik, Wirtschaft und Kultur, und ist auch für internationale Organisationen wie UNO und UNESCO von allergrößer Bedeutung, daß religiöse Menschen — seien sie nun Juden, Christen oder Muslime, Hindus, Sikhs, Buddhisten, Konfuzianer, Taoisten oder was immer — es Nichtreligiösen, die sich «Humanisten» nennen oder «Marxisten», nicht bestreiten, daß auch sie auf ihre Weise Menschenwürde und Menschenrechte, daß auch sie ein humanes Ethos vertreten und verteidigen können. Wird doch in der Tat von Gläubigen *und* Ungläubigen vertreten, was als Artiel 1 in der — nach dem Zweiten Weltkrieg mit seinen 55 Millionen Toten am 10. Dezember 1948 verabschiedeten — Menschenrechtserklärung der Vereinten Nationen steht: «Alle Menschen werden frei und gleich an Würde und Rechten geboren. Sie sind mit Vernunft und Gewissen begabt und sollen sich zueinander im Geiste der Brüderlichkeit verhalten.»

Und von daher ergibt sich ja auch das Recht auf *Religionsfreiheit,* die konsequenterweise allerdings auch ein Recht auf *Religionslosigkeit* einschließt: «Jeder hat das Recht auf Gedanken-, Gewissens- und Religionsfreiheit; dieses Recht enthält die Freiheit, die Religion oder den Glauben zu wechseln, und die Freiheit, die Religion oder den Glauben allein oder in Gemeinschaft mit anderen sowie öffentlich oder privat durch Lehre, Ausübung, Gottesdienst und Erfüllung religiöser Vorschriften zu bekennen» (Artikel 18).

Dies alles läßt sich, scheint es, ganz leicht ohne alle Glaubenssätze mit der menschlichen Vernunft begründen. Warum also soll der Mensch nicht, wie dies Immanuel Kant in seiner Programmschrift «was ist Aufklärung?» forderte, seine «selbstverschuldete Unmündigkeit», das «Unvermögen, sich seines Verstandes ohne Leitung eines anderen zu bedienen», überwinden und seinen Verstand auch zur Begründung einer Ethik der Vernunft gebrauchen? Dieses Unvermögen liegt ja nach Kant nicht in einem «Mangel des Verstandes, sondern des Mutes» begründet: «Habe Mut, dich deines eigenen Verstandes zu bedienen!» Von daher vertreten und verteidigen denn heute auch viele philosophische und theologische Ethiker eine echte menschliche Autonomie, die auch der christliche Glaube nicht einfach aufheben kann. Freilich weisen gerade die theologischen Ethiker, und dies mit Recht, zugleich auf die Gefährdetheit dieser sittlichen Autonomie hin. Warum?

Die Schwierigkeiten der Vernunft mit der Ethik

«Woher aber nehmen wir diese Maßstäbe, die uns leiten und, wo nötig, in die Schranken verweisen? Die Naturwissenschaft kann uns solche Normen nicht lehren», so sagt ein prominenter Naturwissenschaftler, der Evolutionsbiologe und Präsident der Deutschen Forschungsgemeinschaft Hubert Markel, und warnt zugleich nicht nur vor einem antiwissenschaftlichen Fundamentalismus, sondern auch vor einer «wertfreien» Wissenschaft, die uns nicht mehr sagt, «warum wir denn wissen sollten, was sie uns lehrt.» (*Die Zeit» vom 8. September 1989)*

Was Theodor W. Adorno und Max Horkheimer schon unmittelbar nach dem Zweiten Weltkrieg als «die Dialektik der Aufklärung» (1948?) analysiert haben, ist heute weithin Allgemeingut geworden: Es liegt in der Natur der rationalen Aufklärung selbst, daß ihre Vernünftigkeit leicht in Unvernunft umschlägt. Nicht alle Fortschritte der Wissenschaft sind auch schon Fortschritte der Menschlichkeit. Die eingeschränkte partikulare Rationalität von Naturwissenschaft und Technik ist nun einmal nicht die ganze, ungeteilte Vernünftigkeit, die wahrhaft vernünftige Rationalität. Und eine radikale, also an die Wurzel gehende Vernunftkritik greift notwendigerweise gerade die Wurzeln dieser Vernunft an und zersetzt so leicht jede vernünftige Legitimation von Wahrheit und Gerechtigkeit. Dies ist der Grund, weswegen Adorno und Horkheimer die Aufklärung in einem unaufhaltsamen Prozeß der Selbstzerstörung begriffen sehen und eine sich selbst transzendierende Aufklärung fordern.

In der Tat: die von Naturwissenschaft und Technologie produzierten Übel können nicht einfach durch noch mehr Naturwissenschaft und Technologie geheilt werden. Gerade Wissenschaftler und Techniker betonen es heute: Naturwissenschaftliches und technologisches Denken ist zwar fähig, ein traditionelles, wirklichkeitsfremd gewordenes Ethos zu zerstören; und vieles, was sich in der Moderne an Immoralismus breitgemacht hat, ist nicht Resultat bösen Willens, sondern ungewolltes «Nebenprodukt» von Industrialisierung, Urbanisierung und Säkularisierung. Aber modernes naturwissenschaftliches und technologisches Denken haben sich von Anfang an als unfähig erwiesen, universale Werte, Menschenrechte, ethische Maßstäbe zu begründen.

Ja, auch die Philosophie tut sich heutzutage schwer mit der Begründung einer praktikablen Ethik: Woher soll sie die Kriterien nehmen, um die hinter aller «Erkenntnis» stehenden «Interessen» (Jürgen Habermas) zu beurteilen? Wie soll die reine Vernunft unterscheiden zwischen wahren und illusionären, objektiven und subjektiven, akzeptablen und verwerflichen Interessen? Wie soll sie rein rational Prioritäten und dann auch Grenzen festlegen? Bisher, so scheint es, sind philosophische Begründungen konkreter Normen kaum über problematische Verallgemeinerungen und utilitaristisch-pragmatische Modelle hinausgekommen, die für den Durchschnittsmenschen in der Regel zu abstrakt sind und keinesfalls allgemein verbindlich zu sein vermögen. Versagen sie doch gerade dort, wo von Menschen im konkreten Fall — und gar so selten

ist dies ja nicht — ein Handeln gefordert ist, das keineswegs seinem Nutzen und Lebensglück dient, das von ihm vielmehr ein Handeln gegen seine Interessen, ein «Opfer», im äußersten Fall sogar einmal das Opfer seines Lebens verlangen kann?

Es gibt eine Frage, auf die selbst Sigmund Freud, für seine Ethik auf Vernunft schwörend, keine Antwort wußte: «Wenn ich mich frage, warum ich immer gestrebt habe, ehrlich, für den Anderen schonungsbereit und womöglich gütig zu sein, und warum ich es nicht aufgegeben, als ich merkte, daß man dadurch zu Schaden kommt, zum Amboß wird, weil die Anderen brutal und unverläßlich sind, dann weiß ich allerdings keine Antwort.» (Brief an J.J. Putnam vom 8. Juli 1915, zit. bei E. Jones, Leben und Werk von S. Freud Bd. II. Bern/Stuttgart 1960, S. 489).

Ob man also mit der reinen Vernunft jeglicher Gefahr geistiger Heimatlosigkeit und sittlicher Verwahrlosung begegnen kann? Natürlich helfen sich angesichts ausbleibender Hilfe von Seiten der Naturwissenschaften, der Technologie und auch der Philosophie viele Menschen auf ihre je eigene Weise: Das für astronomisch Informierte unbegreifliche Interesse vieler Zeitgenossen an Horoskopen hat sich ebenso diesem Bedürfnis nach Grundorientierung für zukünftig wichtige Entscheidungen zu verdanken wie der weit verbreitete Drang nach aller Art seriösen und weniger seriösen psychologischen «Lebenshilfen». Aber die großen *ökonomisch-technologischen* Probleme unserer Zeit — von der Atomenergie über die Genmanipulation und die heterologe Insemination bis zum Umweltschutz und zum Nord-Süd-Konflikt — sind immer mehr zu *politisch-moralischen Problemen* geworden (was man auch im Club of Rome eingesehen hat), und diese übersteigen und überfordern auch jegliche Psychologie und Soziologie. Wer kann uns heute, wo wir mehr können, als wir dürfen, sagen, was wir sollen? Die Frage darf man stellen: Haben hier vielleicht doch noch *Religionen* einen Beitrag zu leisten? Freilich, auch die Religion hat heute ihre ganz spezifischen Schwierigkeiten.

Die Schwierigkeiten der Religion mit der Ethik

Vielen religiösen Menschen — Juden und Christen vor allem, aber zweifellos auch den Angehörigen der chinesischen Religion — ist schon längst deutlich, was vielleicht auch im Islam und im Hinduismus heute manche als Problem empfinden. Eine *erste Schwierigkeit:* Am Ende des 20. Jahrhunderts können wir weniger denn je *fixe moralische Lösungen aus dem Himmel* oder dem Tao holen, aus der Bibel oder irgendeinem anderen heiligen Buch ableiten: Das sagt nichts gegen die transzendent begründeteten ethischen Gebote der Bibel, des Korans, der Tora oder der hinduistischen oder buddhistischen Schriften. Aber zunächst sollte zugegeben werden: Historisch gesehen haben sich die konkreten ethischen Normen, Werte, Einsichten und Schlüsselbegriffe der großen Religionen nach allen geschichtlichen Forschungen in einem höchst komplizierten sozial-dynamischen Prozeß herausgebildet. Es ist leicht verständlich: Wo sich Bedürfnisse des Lebens, menschliche Dringlichkeiten und Notwendigkeiten zeigten, da drängten sich für menschliches Verhalten Handlungsregulative, Prioritäten, Konventionen, Gesetze, Gebote, Weisungen und Sitten, kurz, bestimmte ethische Normen auf. Und so findet sich denn vieles, was in der Bibel als Gebot Gottes verkündet wird, auch schon im Codex Hammurabi. Das heißt: Immer wieder neu mußten und müssen die Menschen ethische Normen, ethische Lösungen in Entwürfen und Modellen erproben, sie oft durch Generationen hindurch einüben und bewähren. Nach Perioden von Gewährung und Eingewöhnung kommt es schließlich zur Anerkennung solcher eingelebter Normen, aber manchmal auch wieder — wenn sich die Zeit völlig verändert hat — zu ihrer Aushöhlung und Auflösung. Leben wir vielleich in einer solchen Zeit?

Eine *zweite Schwierigkeit* sollte heute auch religiösen Menschen vor Augen stehen: Für alle Probleme und Konflikte müssen *«auf Erden» differenzierte Lösungen* gesucht und erarbeit werden. Ob als Juden, Christen, Muslime, ob als Angehörige einer indischen, chinesischen oder japanischen Religion: Menschen sind für die konkrete Gestaltung ihrer Moral selbst verantwotlich. Inwiefern? Insofern auch sie von ihren Erfahrungen, von der Verschiedenartigkeit des Lebens ausgehen und sich an Tatsachen halten müssen. Auch religiöse Menschen können sich nicht davon dispensieren, sich für all die konkreten Problemfelder von der Sexualethik bis zur Wirtschafts- und Staatsethik gesicherte Informationen und Kenntnisse zu verschaffen und über-

all mit Sachargumenten zu operieren, um so zu überprüfbaren Entscheidungshilfen und schließlich auch zu praktikablen Lösungen zu kommen. Gerade religiöse Menschen, die oft den Kopf in den Wolken tragen, müßten es sich heute sagen: Sie dürfen nicht an eine noch so hohe Autorität appellieren, um den Menschen die innerweltliche Autonomie abzunehmen: In diesem Sinne gibt es durchaus das, was in der Aufklärung herausgearbeitet worden ist: es gibt eine im Gewissen beheimatete ethische Selbst-Gesetzgebung und Selbst-Verantwortung für unsere Selbst-Verwirklichung und Welt-Gestaltung.

Und eine *dritte Schwierigkeit* sollten religiöse Menschen beachten: Angesichts der so vielschichtigen, wandelbaren, komplexen und oft undurchschaubaren Wirklichkeit der technologischen Gesellschaft kommen auch die Religionen nicht darum herum, *wissenschaftliche Methoden* zur Anwendung zu bringen, um möglichst vorurteilslos diese Wirklichkeit auf ihre Sachgesetzlichkeiten und Zukunftsmöglichkeiten hin zu untersuchen. Gewiß braucht nicht jeder Durchschnittschrist, -jude, -muslim, -hindu diese wissenschaftlichen Methoden anzuwenden. Vorwissenschaftliches Bewußtsein von bestimmten ethischen Normen, soweit es noch vorhanden ist, behält selbstverständlich auch heute für einen Großteil gläubiger Menschen seine grundlegende Bedeutung. Und erfreulicherweise handeln noch immer viele Menschen in bestimmten Situationen «spontan» richtig, ohne je einen moralphilosophischen oder moraltheologischen Traktat gelesen zu haben. Dennoch haben gerade die Fehlbeurteilungen (etwa bezüglich des Krieges, der Rasse, der Situation der Frau oder der Bedeutung der Geburtenregelung), die mehreren Religionen im Laufe der neueren Geschichte unterlaufen sind, gezeigt: Zu komplex ist das moderne Leben geworden, als daß man bei der Bestimmung konkreter ethischer Normen — gerade bezüglich Sexualität oder Aggressivität, aber auch bezüglich wirtschaftlicher oder politischer Macht — in naiver Wirklichkeitsblindheit von wissenschaftlich gesicherten empirischen Daten und Einsichten absehen dürfte.

Dies heißt positiv: eine moderne Ethik ist heute auf den Kontakt mit den Natur- und Humanwissenschaften angewiesen: auf den Kontakt mit Psychologie und Psychotherapie, mit Soziologie und Gesellschaftskritik, mit Verhaltensforschung, Biologie, Kulturgeschichte und philosophischer Anthropologie. Hier sollten die Religionen, ihre verantwortlichen Leiter und Lehrer, keine Berührungsängste zeigen: Gerade die Humanwissenschaften bieten ihnen eine wachsende Fülle von relativ gesicherten anthropologischen Erkenntnissen und handlungsrelevanten Informationen, und diese können als überprüfbare Entscheidungshilfen benützt werden — auch wenn sie letzte Fundierungen und Normierungen des menschlichen Ethos nicht zu ersetzen vermögen. Denn gerade hier haben nun die Religionen ihr Eigenes zu bieten.

Die Religionen — mögliches Fundament des Ethos

Wir halten daran fest: Auch der Mensch ohne Religion kann ein echt menschliches, also humanes und in diesem Sinn moralisches Leben führen; eben dies ist Ausdruck der innerweltlichen Autonomie des Menschen. Doch eines kann der Mensch ohne Religion nicht, selbst wenn er für sich unbedingte sittliche Normen annehmen sollte: Die *Unbedingtheit* und *Universalität* ethischer Verpflichtung begründen. Warum ich unbedingt, also in jedem Fall und überall solche Normen befolgen soll — selbst da, wo sie meinen Interessen völlig zuwiderlaufen, bleibt ungewiß. Denn was ist ein Ethos letzthin wert, wenn es nicht ohne alles Wenn und Aber gilt: bedingungslos, «kategorisch» (Kant)?

Aus den endlichen Bedingtheiten des menschlichen Daseins jedoch läßt sich ein unbedingtes, «kategorisches» Sollen nicht ableiten. Und auch eine verselbständigte abstrakte «Menschennatur» (als Begründungsinstanz) dürfte kaum zu irgendetwas unbedingt verpflichten. Selbst das «Überleben der Menschheit», durch den je Einzelnen allein ja nicht gefährdert — warum sollte es jemanden persönlich so kategorisch fordern? Ja, warum soll — vorausgesetzt man geht selber kein Risiko ein — ein Verbrecher seine Geiseln nicht töten, ein Diktator ein Volk nicht vergewaltigen, eine Wirtschaftsgruppe ein Land nicht ausbeuten, eine Nation einen Krieg nicht anfangen, ein Machtblock nicht notfalls gegen die andere Hälfte der Menschheit die Raketen steigen lassen, wenn das eben im ureigensten Interesse liegt und es keine transzendente Autorität gibt, die unbedingt für alle gilt? Warum sollen sie alle unbedingt anders handeln? Reicht da der «Appell an die Vernunft»? Und hat man nicht im Na-

men der «Göttin Vernunft» den Terror der Französischen Revolution begründet?

Um hier nur kurz die grundsätzliche Antwort zu geben: Mit einem allen Menschen quasi-eingeborenen «kategorischen Imperativ», sich das Wohl *aller* Menschen zum Maßstab des *eigenen* Handelns zu machen, kann man heute — nach Nietzsches Verherrlichung des «Jenseits von Gut und Böse» — nicht mehr rechnen. Nein, das Kategorische des ethischen Anspruchs, die Unbedingtheit des Sollens, läßt sich nicht vom Menschen, vom vielfach bedingten Menschen her, sondern nur von einem *Unbedingten* her begründen: von einem Absoluten her, das einen übergreifenden Sinn zu vermitteln vermag und das den einzelnen Menschen, auch die Menschennatur, ja, die gesamte menschliche Gemeinschaft umfaßt und durchdringt. Das kann nur die letzte, höchste Wirklichkeit selbst sein, die zwar nicht rational bewiesen, aber in einem vernünftigen Vertrauen angenommen werden kann — wie immer sie in den verschiedenen Religionen genannt, verstanden und interpretiert wird. Zumindest für die prophetischen Religionen, Judentum, Christentum und Islam ist das *einzig Unbedingte* in allem Bedingtem, das die Unbedingtheit und Universalität ethischer Forderungen begründen kann, jener Urgrund, Urhalt, jenes Urziel des Menschen und der Welt, das wir *Gott* nennen. Dieser Urgrund, dieser Urhalt und dieses Urziel bedeutet für den Menschen keine Fremdbestimmung. Im Gegenteil: solche Begründung, Verankerung und Ausrichtung eröffnet die Möglichkeit zu einem wahren Selbst-Sein und Selbst-Handeln des Menschen, ermöglicht Selbst-Gesetzgebung und Selbst-Verantwortung. Richtig verstanden ist Theonomie also nicht Heteronomie, sondern Grund und Garantie menschlicher Autonomie.

Aber wie immer die Unbedingtheit der ethischen Forderung in den verschiedenen Religionen begründet wird, ob sie ihre Forderungen mehr direkt von einem geheimnisvollen Absoluten oder einer Offenbarungsgestalt, ob von einer alten Tradition oder einem heiligen Buch ableiten, sicher ist das eine: Religionen können ihre ethischen Forderungen mit einer ganz anderen Autorität vorbringen als eine bloß menschliche Instanz. Denn sie sprechen mit absoluter Autorität und sind gerade so — um eine Umschreibung des Atheisten Freud für Religion aufzunehmen — Ausdruck der «ältesten, stärksten, dringendsten Wünschen der Menschheit» («Zukunft einer Illusion, in: Studienausgabe Bd. IX, S. 164). Und sie bringen diese nicht nur mit Worten und Begriffen, Lehren und Dogmen, sondern auch mit Symbolen und Gebeten, Riten und Festen — also rational und emotional — zum Ausdruck. Denn Religionen besitzen Mittel, um die ganze Existenz des Menschen zu formen — und dies geschichtlich erprobt, kulturell angepaßt und individuell konkretisiert.

Doch: wo immer man in dieser oder anderer Weise von der Religion als dem Fundament der Moral spricht, wird man den Einwand vernehmen, die Religionen seien sich ja selber keineswegs einig, ihre Aussagen nicht nur über das Absolute, sondern auch über das Ethos des Menschen seien verschieden, ja widersprüchlich. In der Tat: Haben die Religionen nicht total verschiedene und untereinander widersprüchliche theoretische und praktische Konzepte anzubieten? Diesen Fragen können wir — im Hinblick auf den Beitrag der verschiedenen Religionen zu einem Weltethos — nicht ausweichen.

Dissens und Konsens der Religionen: globale Gebote, Laster, Tugenden

Der Dissens zwischen den großen Religionen ist so offenkundig, daß nur ein Geisterseher eine einzige Universalreligion, wie sie manche Theoretiker als Ideal anstreben, zu seinen Lebzeiten als Wirklichkeit zu fürchten braucht. Persönlich glaube ich an eine mögliche *Einheit zwischen den christlichen Kirchen:* an die Aufhebung aller gegenseitigen Exkommunikationen zugunsten einer grundlegenden Kommunio, die eine versöhnte Verschiedenheit, eine Einheit in der Vielfalt darstellen würde. Aber ich glaube nicht an die Einheit der Weltreligionen, die verschiedene Wege darstellen und die man nicht ohne weiteres alle gleichzeitig gehen kann. Eine solche Einheit der Weltreligionen ist auch gar nicht notwendig, solange wir auch die anderen Religionen als in sich legitime Wege zum einen Heil gelten lassen. Was wir aber brauchen und worauf ich hoffe, ist der *Frieden zwischen den Religionen;* denn ohne den Frieden zwischen den Religionen wird es keinen Frieden unter den Nationen geben! Und deshalb ist es wichtig, daß wir bei allen Verschiedenheiten auch eine bestimmte Übereinstimmung oder zumindest Konvergenz zu erkennen versuchen.

Nun unterscheiden sich die verschiedenen Religionen sowohl in ihren Lehren und Schriften wie in ihren Riten und Institutionen wie schließlich auch in ihrer Ethik und Disziplin. Die Angehörigen der verschiedenen Religionen wissen meist nur zu gut voneinander, worin sie gerade in der Praxis eklatant nicht miteinander übereinstimmen. Christen etwa wissen, daß Muslime und Buddhisten sich von Alkohol in jeder Form enthalten sollen; diese wiederum wissen in der Regel, daß dies Christen erlaubt ist. Juden und Christen wissen, daß Christen Schweinefleisch essen dürfen; diese aber wissen, daß dies bei Juden und Muslimen als unrein gilt. Sikhs und hochorthodoxe Juden dürfen ihre Bärte oder Haare nicht schneiden, Hindus aber und auch Christen und Muslime können es so oder anders halten. Christen dürfen Tiere töten, Buddhisten nicht. Muslime dürfen mehrere Frauen haben, Christen nur eine. Und so weiter.

Ob aber die Angehörigen der verschiedenen Religionen auch ebensogut um das wissen, was ihnen gerade im Ethos gemeinsam ist? Keineswegs. Deshalb: Was alle großen Religionen eint, müßte im einzelnen aufgrund der Quellen genau herausgearbeitet werden — eine bedeutsame und erfreuliche Aufgabe für die Gelehrten der verschiedenen Religionen! aber es lassen sich doch auch schon im gegenwärtigen Stadium der Untersuchung einige bedeutende Gemeinsamkeiten herausstellen. Denn — und dies ließe sich leicht zeigen — nicht nur die prophetischen Religionen nahöstlich-semitischen Ursprungs, sondern auch die mystischen, auf Einheit mit dem Absoluten ausgerichteten Religionen indischer Herkunft und schließlich auch die auf kosmische Harmonie bedachten weisheitlichen Religionen chinesischer Tradition stimmen in einigen *grundlegenden ethischen Imperativen durchaus überein:*

- *Du sollst keine Unschuldigen töten*
- *Du sollst nicht lügen oder Versprechen brechen*
- *Du sollst nicht die Ehe brechen oder Unzucht treiben*
- *Du sollst Gutes tun*

Dies alles sind *ethische Elementarforderungen der Menschlichkeit.* Kein Zweifel: Es wäre ungeheuer viel für die Menschheit erreicht, wenn alle die großen Religionen, ihre Leiter und Lehrer, mit allen ihnen zur Verfügung stehenden Mitteln und Möglichkeiten sich für solch gemeinsame ethische Elementarforderungen einsetzten, damit sie zu so etwas wie zu Grundsäulen eines gemeinsamen fundamentalen Ethos der Welt würden.

Wenn so der auf den Nächsten ausgerichtete Teil des jüdischen Dekalogs seine direkten oder indirekten Parallelen in allen anderen Religionen hat bis hin zum Buddhismus, so vermutlich auch der christliche Tugend- und Lasterkatalog: so etwa die sieben *Haupt- oder Wurzelsünden,* wie man sie seit Gregor dem Großen aufzählt: Stolz, Neid, Zorn, Geiz, Unkeuschheit, Unmäßigkeit und (religiös-sittliche) Trägheit; so auch die von den Griechen übernommenen vier *Kardinaltugenden* der Klugheit, Gerechtigkeit, Tapferkeit und Mäßigkeit. Ob sich zu diesen im Christentum verurteilten Lastern und erwünschten Tugenden nicht in allen übrigen großen Religionen Parallelen finden lassen? Ob es nicht so etwas wie universal verbreitete Sünden, so etwas wie *«Weltlaster»,* aber erfreulicherweise auch universal geforderte Tugenden, so etwas wie *«Welttugenden»* gibt? Warum sollten sich die Weltreligionen in der Bekämpfung der Weltlaster und der Förderung der Welttugenden nicht finden können?

Dies ließe sich leicht von den anderen Religionen her bestätigen: Wenn zum Beispiel im Buddhismus Selbstgenügsamkeit und Neidlosigkeit einen hohen Stellenwert haben; wenn die Welt zwar ästimiert, aber nicht einfach ausgebeutet werden soll; wenn der Mensch immer als Ziel und nie als Mittel angesehen werden soll; wenn das Wissen mehr bedeutet als Reichtum und die Weisheit mehr als Wissen; wenn Trauer kein Grund für Verzweiflung ist: dann wird man wohl auf christlicher Seite zu diesen Einstellungen — bei allem Unterschied des Gesamtkontextes — Parallelen finden können. Oder wenn der Muslim besonders den Sinn für Ordnung und das Streben für Gerechtigkeit hochschätzt, wenn die Tugenden des Mutes und der Gelassenheit einen besonders wichtigen Platz einnehmen, der Muslim sich aber gleichzeitig durch Nachsicht, Demut und Gemeinschaftgeist auszeichnen soll: dann wir man sicher auch für alle diese Tugenden im Christentum und im Judentum Parallelen finden.

Allderings zeigt gerade das letzte Beispiel, daß in allen Religionen immer auch *selbstkritisch* gefragt werden müßte, was eigentlich das ursprünglich Christliche (das urprünglich Muslimische, Jüdische, Buddhistische...) gewesen sein mag.

Denn was das genannte Beispiel betrifft: Nur wenn man auf den ursprünglichen Jesus der Evangelien zurückfragt, kann man erkennen, daß zum Christentum nicht nur das Sanftmütige und Demütige gehört, sondern auch das Prophetische und Kämpferische. Denn dieser Jesus der Evangelien läßt sich sowenig wie der Prophet Muhammad nur als eine weiche, milde, widerstandslose, sanftmütige und demütige Gestalt verstehen, wie man das im Pietismus oder auch im katholischen 19. und 20. Jahrhundert («Herz Jesu»!) getan hat: ein schwächliches Jesusbild, gegen das nicht erst der Pfarrerssohn Friedrich Nietzsche in seiner Jugend zu Recht aufbegehrt hat. Aber die evangelischen Quellen machen überdeutlich, wie sehr Jesus von Nazaret ein durchaus aggressiver Kritiker der Hierarchen und Hoftheologen war und wie sehr bei ihm Selbstlosigkeit und Selbstbewußtsein, Demut und Härte, Milde und Aggressivität zusammengehören. Ob sich nun umgekehrt beim kämpferischen Propheten, Feldherrn und Staatsmann Muhammad nicht doch auch etwas von der Selbstlosigkeit, Demut, Milde und Gewaltlosigkeit Jesu von Nazarets finden ließe? Weder das Neue Testament noch der Koran noch die übrigen heiligen Schriften sind bezüglich solcher globaler Konvergenzen bisher untersucht worden.

An einem Punkt kommt ja die ethische Konvergenz der Religionen besonders stark zum Ausdruck. In jenem Spitzensatz, den man lange Zeit exklusiv für Jesus von Nazaret in Anspruch genommen hat: die sogenannte *«Goldene Regel»*. Sie fordert, den Mitmenschen so zu behandeln, wie man selber behandelt sein will. Heute wissen wir: Schon der große Rabbi Hillel (um 20 v. Chr.) hat diese Goldene Regel, allerdings in negativer Formulierung, gekannt, ja, geradezu als Summe des geschriebenen Gesetzes bezeichnet; in der jüdischen Diaspora findet sie sich auch in positiver Formulierung. Doch auch Kung-futse, viele Hunderte Jahre vor Christi Geburt, kannte, in negativer Form, diese Goldene Regel. Und man wird sagen können, daß sie in dieser oder ähnlicher Form bei allen großen Religionen bekannt ist: Tue keinem anderen, was du selber an dir nicht getan haben möchtest. Oder positiv: Tue dem anderen, was du selber an dir getan haben möchtest. Kants Kategorischer Imperativ ist im Grunde eine Modernisierung und Säkularisierung der Goldenen Regel. Aber damit ist nun auch deutlich gemacht, wie sehr echte Menschlichkeit einen Konvergenzpunkt der großen Religionen darstellt.

Das Humanum als Wahrheitskriterium

Bei einem Pariser UNESCO-Kolloquium mit dem Titel «Kein Weltfriede ohne Religionsfriede» (1988) habe ich die These vertreten, daß nur jene Religion wahre und gute Religion sein könne, die wahre Menschlichkeit, Humanität, fördere. Die voraufgegangenen Reflexionen können diese These erhärten. Denn in all den Konvergenzen, die ich angedeutet habe, geht es doch letztlich darum, daß der Mensch sich gegenüber seinen Mitmenschen wahrhaft menschlich verhalte. *Wahre Menschlichkeit* ist in diesem Sinn in der Tat die Voraussetzung wahrer Religion, *Humanität* ist die Mindesforderung an alle Religionen. Religionen, die bei sich selber die Menschenrechte nicht verwirklichen, sind heute nicht mehr glaubwürdig.

Aber auch das Umgekehrte ist deutlich geworden: Wahre Religion, insofern sie in dieser Form auf den Mitmenschen ausgerichtet ist, ist die Vollendung wahrer Humanität. Religion (im oben beschriebenen Sinn der richtigen Verhältnisbestimmung von Theonomie und Autonomie) erweist sich hier als die optimale Voraussetzung für die Realisierung des Humanen. Wenn es in der Menschheit Menschlichkeit als eine unbedingte und universale Verpflichtung geben soll, dann muß es Religion geben.

Und die völlig verschiedenen theoretischen und konzeptionellen Bezugssysteme der verschiedenen Religionen? Stellen sie die angedeuteten Konvergenzen nicht in Frage? Darauf kann jetzt geantwortet werden: Nicht auf das verschiedene theoretische Bezugssystem kommt es im Ethos letztlich an, sondern auf das, was ganz praktisch im gelebten Leben getan oder unterlassen werden soll. Und in bezug auf diese Praxis haben sich die im besten Sinn des Wortes religiösen Menschen aus den verschiedenen Religionen immer wieder gefunden und verstanden. Ob nämlich dem konkreten, gequälten, verletzten oder verworfenen Menschen letztlich aus christlicher oder buddhistischer, aus jüdischer oder hinduistischer Haltung heraus geholfen wird, dürfte dem Betroffenen zunächst einerlei sein. Und insofern läßt sich im Kleinen wie im Großen durchaus ein *gemeinsames Handeln und Unterlassen* erreichen, auch wenn die theoretischen

Voraussetzungen und Implikationen der verschiedenen Religionen durchaus verschieden sind.

Dies wird eindrücklich bestätigt durch eine Erklärung, welche die «Weltkonferenz der Religionen für den Frieden» schon im Jahre 1970 in Kyoto/Japan verabschiedet hat und die in ausgezeichneter Weise ausdrückt, was ein konkretes universales Grundethos, was ein *Weltethos der Weltreligionen im Dienst an der Weltgesellschaft* sein könnte.: «Als wir zusammen waren, um uns mit dem überragenden Thema des Friedens zu befassen, entdeckten wir, daß die Dinge, die uns einen, wichtiger sind als die Dinge, die uns trennen. Wir fanden, daß wir gemeinsam besitzen:
— eine Überzeugung von der fundamentalen Einheit der menschlichen Familie, von der Gleichheit und Würde aller Menschen;
— ein Gefühl für die Unantastbarkeit des einzelnen und seines Gewissens;
— ein Gefühl für den Wert der menschlichen Gemeinschaft;
— eine Erkenntnis, daß Macht nicht gleich Recht ist, daß menschliche Macht nicht sich selbst genügen kann und nicht absolut ist;
— den Glauben, daß Liebe, Mitleid, Selbstlosigkeit und die Kraft des Geistes und der inneren Wahrhaftigkeit letztlich größere Macht haben als Haß, Feindschaft und Eigeninteressen;
— ein Gefühl der Verpflichtung, an der Seite der Armen und Bedrückten zu stehen gegen die Reichen und die Bedrücker;
— tiefe Hoffnung, daß letztlich der gute Wille siegen wird.»

HANS KÜNG

1928 in Sursee/Schweiz geboren. Seit 1960 Professor für Fundamentaltheologie an der Kath.-Theol. Fakultät der Universität Tübingen; seit 1963 Professor der Dogmatischen und Ökumenischen Theologie und Direktor des Instituts für Ökumenische Forschung; seit 1980 fakultätsunabhängig Professor für Ökumenische Theologie und Direktor des Instituts für Ökumenische Forschung an der Universität Tübingen. — Die wichtigsten Publikation: «Rechtfertigung» (1957), «Konzil und Wiedervereinigung» (1967), «Menschwerdung Gottes» (1970), «Unfehlbar?» (1970), «Christ sein» (1974), «Existiert Gott?» (1978), «Ewiges Leben» (1982), «Christentum und Weltreligionen» (zus. mit J. van Ess, H. v. Stietencron, H. Bechert) 1984), «Dichtung und Religion» (zusa. m. W. Jens) (1985), «Theologie im Aufbruch» (1987), «Christentum und Chinesische Religion» (zus. m. J. Ching) (1988). Anschrift: Prof. Dr. Hans Küng, Waldhäuserstraße 23, D-7400 Tübingen.

Concilium 1990.

Jürgen Moltmann

Menschenrechte, Rechte der Menschheit und Rechte der Natur

I. Der Bestand der Menschenrechte

Die Einsicht in grundlegende Rechte und Pflichten der Menschen ist zusammen mit der Erkenntnis der Menschlichkeit der Menschen in vielen Kulturen entstanden. Wo immer der Begriff «Mensch» gebildet wurde, wurden auch Rechte der Menschen als Menschen formuliert. Es handelt sich nicht um exklusiv christliche oder europäische Ideen, obgleich die Formulierung der Menschenrechte in der Zeit der westlichen «Aufklärung» in die nordamerikanischen und die europäischen Verfassungen eingegangen ist und durch sie heute weltweite Geltung gewonnen hat. Wie andere universale Ideen auch, wie z.B. die Mathematik, haben sich die Menschenrechte aus ihrer besonderen europäischen Entstehungsgeschichte gelöst und leuchten allen Menschen unmittelbar ein, die erkennen, daß sie nicht nur Amerikaner oder Russen, Schwarze oder Weiße, Männer oder Frauen, Christen oder Juden, sondern in erster Linie «Menschen» sind. Es gibt darum *keine urheberrechtlichen Ansprüche auf die Menschenrechte, weder jüdisch-christliche noch aufklärerisch-humanistische.*

Je mehr heute die Völker auf der Erde in eine gemeinsame «Weltgeschichte» eintreten, weil sie durch die atomare Bedrohung gegenseitig und durch die ökologischen Krisen gemeinsam in tödlicher Gefahr sind, desto wichtiger werden die Menschenrechte für eine entstehende menschliche Weltgesellschaft, die jene Gefahren abwehren kann. Die Menschenrechte werden darum immer mehr zum universal gültigen und konsensfähigen Rahmen für die Beurteilung und Legitimation einer «menschlichen» Politik. An der Anerkennung und der Verwirklichung der Menschenrechte für alle Menschen wird es sich entscheiden, ob aus dieser «geteilten» und gefährlichen Welt eine menschliche Weltgemeinschaft in Übereinstimmung mit den kosmischen Lebensbedingungen der Erde entsteht oder ob die Menschen sich selbst und diese Erde zugrunderichten werden. Weil die Situation so extrem gefährlich ist, muß die *Autorität der Menschenrechte über alle Partikularinteressen von Völkern, Gruppen, Religionen und Kulturen* gestellt werden. Die religiösen Ansprüche auf partikualre Absolutheit und die rücksichtslose Durchsetzung von politischen Partikularinteressen bedrohen heute den Bestand der Menschheit selbst[1].

Die vorhandenen Formulierungen der Menschenrechte sind selbst unzureichend. Es muß an ihrer Erweiterung gearbeitet werden, wenn die Menschenrechte nicht selbst zum Faktor der Zerstörung unserer Welt werden sollen. Ich sehe die notwendige Erweiterung der Menschenrechte in zwei Richtungen: 1. in der Formulierung fundamentaler *Menschenrechte* und 2. in der Einordnung der Menschenrechte in die *Rechte der Erde* und der anderen *Lebewesen.*

Die heute in den *Vereinten Nationen* gültigen Deklarationen der Menschenrechte liegen vor in 1. der *Allgemein Erklärung der Menschenrechte* von *1948* und 2. in den *International Covenants on Human Rights* (on Economic, Social and Cultural Rights, on Civil and Political Rights, The Optional Protocol) von *1966.* Ihre völkerrechtliche Verbindlichkeit ist gering, denn es heißt in der *Präambel* nur, die Menschenrechte seien ein «von allen Völkern und Nationen zu erreichendes gemeinsames Ideal». Gleichwohl haben sie eine erstaunliche Kraft in den Bürgerrechtsbewegungen bewiesen, die es in vielen Ländern gibt, und haben sich in den KSZE-Konferenzen seit Helsinki 1975 in West- und Osteuropa völkerrechtlich zunehmend durchgesetzt[2].

Einteilung und Gruppierung der Menschenrechte ergeben sich schon aus ihrer Geschichte: Die nordatlantischen Staaten haben nach den Verbrechen der faschistischen Diktaturen und nach dem 2. Weltkrieg die *individuellen Menschenrechte* gegenüber Staat und gesellschaftlichen Mächten formuliert. Die sozialistischen Staaten haben im Kampf gegen Kapitalismus und Klassenherrschaft die ökonomischen und *sozialen Menschenrechte* herausgestellt. Aus dem verelendeten Volk der «Dritten Welt» kommt die Forderung nach dem *Existenzrecht,* dem Recht auf Leben und Überleben. Man kann auch so unterscheiden: 1. *die Schutzrechte:* das Recht auf Leben, Freiheit und Sicherheit, 2. *die Freiheitsrech-*

te: Religions-, Meinungs- und Versammlungsfreiheit, 3. die *Sozialrechte:* Recht auf Arbeit, Nahrung, Wohnung usw. und 4. die *Partizipationsrechte:* Recht auf Mitbestimmung in Politik und Wirtschaft[3].

Die Wurzel und das gemeinsame Band für die diversen Menschenrechte wird in Art. 1 als die *«Menschenwürde»* bezeichnet. *Menschenrechte* gibt es im Plural, aber Menschenwürde gibt es nur im Singular. Die Menschenwürde ist eine und unteilbar. Es gibt sie nicht mehr oder weniger, sondern nur ganz oder gar nicht. Mit ihr wird die Qualität des Menschseins bezeichnet, wie immer die verschiedenen Religionen und Philosophien sie inhaltlich vorstellen. Die Würde des Menschen schließt es auf jeden Fall aus, Menschen Behandlungen auszusetzen, die ihre «Subjektqualität» prinzipiell in Frage stellt (I. Kant). Weil die Würde der Menschen eine und unteilbar ist, sind auch die Menschenrechte eine Ganzheit und können nicht nach Bedarf addiert oder subtrahiert werden.

Die Begründung der Menschenrechte auf der Menschenwürde zeigt aber auch die Grenzen und die Gefahren des *Anthropozentrismus* auf, der in ihnen liegt[4]. Die Menschenrechte müssen mit den Rechten der Natur der Erde abgestimmt werden, von der, mit der und in der die Menschen leben. Die Würde der Menschen ist nicht etwas, das die Menschen über alle anderen Lebewesen hinaushebt, sondern nur ein Spezialfall der Würde aller natürlichen Lebewesen, christlich gesprochen der Würde jedes Geschöpfes Gottes. Die Würde der Menschen kann durch die Menschenrechte nicht auf Kosten der Natur und der anderen Lebewesen, sondern nur im Einklang mit ihnen und zu ihren Gunsten verwirklicht werden. Kommt es nicht zu einer *Integration der Menschenrechte in die fundamentalen Rechte der Natur,* dann können die Menschenrechte keine Universalität beanspruchen, sondern werden selbst viel mehr zu Faktoren der Naturzerstörung und führen damit zuletzt zur Selbstzerstörung der Menschheit.

In den *ökumenischen Diskussionen* nach Kriegsende zeigen sich interessante Verschiebungen der Schwerpunkte: 1948 (Weltkirchenkonferenz in Amsterdam) bis etwa 1960 stand die Frage der Religionsfreiheit im Zentrum, bis man erkannte, daß Religionsfreiheit nur im Zusammenhang mit den anderen *individuellen Menschenrechten* verwirklicht werden kann. Daß beide zu fordern noch heute wichtig ist, zeigen die KSZE-Konferenzen und die Zustände in der Türkei. Schrittweise wird Religionsfreiheit zusammen mit den individuellen Menschenrechten auch in den Ländern mit Staatsideologien und mit Staatsreligionen anerkannt.

Seit 1960 etwa sind Fragen nach *sozialen* und *ökonomischen Menschenrechten* in den Vordergrund getreten. Rassismus, Kolonialismus, Diktatur und Klassenherrschaft werden als gravierende Verletzungen der Menschenrechte angeklagt. In einer Welt krasser politischer Ungerechtigkeit und ökonomischer Ungleichheit können die Freiheitsrechte der Person nicht geschätzt werden. Erst die ökonomischen und die sozialen Rechte versetzen die Personen in die Lage, ihre Freiheiten selbst zu verwirklichen. Die ökumenische Konsultation in *St. Pölten/Österreich* 1974 war ein Markstein in der Geschichte der Menschenrechtsdiskussionen der christlichen Kirchen, weil hier zum ersten Mal die Vertreter aus dem Volk der «Dritten Welt» sprachen und gehört wurden. Heute steht in den Industriestaaten die *ökologische* Diskussion im Zentrum des Interesses. Sie stellt die Menschenrechte unabweisbar in die Lebensbedingungen der Erde und in den Rahmen des lebenerhaltenden Kosmos.

Ende der siebziger Jahre kam es dann zu den Menschenrechtserklärungen der großen Kirchen: 1976 entstand «Die Theologische Basis der Menschenrechte» im Reformierten Weltbund, 1977 die Erklärung des Lutherischen Weltbundes «Theologische Perspektiven der Menschenrechte», und seit 1976 existiert ein Arbeitspapier der päpstlichen Kommission *Justitia et Pax* über «Die Kirche und die Menschenrechte». Leider ist es bisher noch nicht zu einer gemeinsamen «Christlichen Erklärung zu den Menschenrechten» gekommen.

Wenn ich richtig sehe, hat nur die Erklärung des Reformierten Weltbundes zu den heutigen Problemen der Menschheitsrechte und der Rechte der Natur Stellung genommen, ohne dadurch freilich schon den Rahmen zu erweitern, in dem die Menschenrechte stehen müssen, wenn sie wirklich universal und lebenerhaltend sein sollen.

Wir versuchen nun eine systematische Zusammenschau in Form einer auf Universalität drängenden Spirale der aufeinander verweisenden Menschenrechte:

1. Keine individuellen Menschenrechte ohne soziale Menschenrechte.
2. Keine Menschenrechte ohne das Recht der Menschheit auf Schutz vor Massenvernichtung und genetischer Veränderung und auf Überleben in der Folge der Generationen.
3. Keine ökonomischen Menschenrechte ohne ökologische Pflichten gegenüber den Rechten der Natur.
4. Keine Menschheitsrechte ohne das Recht der Erde.

II. Individuelle und soziale Menschenrechte

«Wir halten diese Wahrheiten für selbstevident», heißt es in der amerikanischen Verfassung, «daß alle Menschen frei und gleich geschaffen sind.» Sind damit alle Menschen ungeachtet ihres Geschlechtes, ihrer Rasse, ihrer Religion, ihrer Gesundheit usw. gemeint, dann ist damit auch jeder Mensch gemeint: Jeder Mensch ist Person und als Person mit unabtretbaren Menschenrechten ausgestattet. Die amerikanische Verfassung und die Verfassungen der französischen Revolution haben mit der Maxime der *Freiheit und Gleichheit* aller Menschen freilich auch die wesentlichen Probleme der modernen Verfassungsstaaten aufgeworfen: Das sind die Vermittlungen zwischen den individuellen Freiheitsrechten der Person und den Schutzrechten der Gesellschaft für soziale Sicherheit und ökonomische Versorgung und also der Konflikt zwischen den liberalen Demokratien und dem Sozialismus.

In den «prophetischen Religionen» Judentum, Christentum und Islam werden Freiheit und Gleichheit aller Menschen aus dem *Schöpfungsglauben* begründet, von dem auch die amerikanische Verfassung spricht. In der *Gottebenbildlichkeit* aller und jedes Menschen liegt die Menschenwürde[5]. Menschen sind dazu bestimmt, in dieser Gottesbeziehung zu leben. Das gibt ihrer Existenz die unabtretbare, transzendente Tiefendimension. In der Beziehung zu dem transzendenten Gott werden Menschen zu Personen, deren Würde nicht angetastet werden darf. Die Institutionen des Rechtes, des Staates und der Wirtschaft haben diese personale Würde aller Menschen zu achten, wenn sie den Anspruch erheben, «menschliche Institutionen» zu sein. Sie würden sich selbst zerstören, wenn sie Menschen als Objekte, als Dinge, Waren, Untertanen oder Arbeitskräfte behandeln würden. Sie würden ihre Legitimation verlieren.

In den Herrschaftsmythen vieler Völker wird allein der Herrscher als «Gottes Ebenbild auf Erden», als «Sohn des Himmels» und «Gottessohn» verehrt. «Der Schatten Gottes ist der Herrscher, und der Schatten des Herrschers sind die Menschen», heißt es im babylonischen Fürstenspiegel. Nach dem jüdisch-christlich-islamischen Schöpfungsglauben aber ist nicht ein Herrscher, sondern «der Mensch», d.h. *alle Menschen und jeder Mensch zum Bild Gottes auf Erden geschaffen.* Daraus folgt, daß alle Menschen Könige/Königinnen sind und kein Mensch über andere Menschen herrschen darf. So sagte schon der mittelalterliche «Sachsenspiegel» (Landrecht Buch 3, Art. 42): «Gott hat den Menschen nach sich selbst geschaffen, gebildet und durch seine Marter erlöst, den einen wie den anderen... Nach meinen Sinnen vermag ich es nicht zu begreifen, daß jemand des anderen (Eigentum) sein soll.»

In der politischen Geschichte Europas folgte aus dem Glauben an die Gottebenbildlichkeit jedes Menschen und aus der Achtung vor der Freiheit und Gleichheit aller Menschen die prinzipielle *Demokratisierung* jeglicher Herrschaft von Menschen über Menschen: Jede Herrschaftsausübung ist legitimationspflichtig vor den Menschen. Herrscher und Beherrschte müssen jederzeit gleichermaßen und gemeinsam als «Menschen» erkennbar sein. Das verlangt nach der Rechtsgleichheit aller Staatsbürger; auch Herrschende sind dem Gesetz unterworfen. Die Demokratisierung der politischen Willensbildung, die zeitliche Befristung des Regierungsauftrags, die Kontrolle der Herrschaft durch die Trennung der Gewalten und durch die Volksvertretung, die Bindung von Herrschaft an den Verfassungsauftrag und nicht zuletzt die weitgehende Selbstbestimmung des Volkes und die Selbstverwaltung der Kommunen sind die politischen Mittel geworden, um die Gottebenbildlichkeit jedes Menschen und die Menschenrechte aller zu achten.

Es war jedoch eine Einseitigkeit der europäischen und noramerikanischen Freiheitsgeschichte, allein die *individuellen Rechte* der Personen gegenüber den politischen Herrschaftsorganisationen zu betonen und ihre *soziale Gleichberechtigung* und ihre ökonomische Sicherheit zu vernachlässigen. Es war der Fehler des westlichen Liberalismus, die soziale Dimension der

Freiheit, die in der Solidarität der Menschen miteinander liegt, zu übersehen. Es liegt an dieser Stelle auch ein Irrtum der westlichen Glaubensgeschichte seit Augustin vor: Nicht die körperlose Einzelseele, sondern der Mensch mit dem anderen Menschen ist Ebenbild Gottes, denn «männlich und weiblich schuf er sie», sagt die biblische Schöpfungsgeschichte.

Obgleich sie aus verschiedenen geistigen Wurzeln stammen und immer noch nicht in einem Dokument zusammengefaßt worden sind, gehören die individuellen und die sozialen Menschenrechte logisch zusammen und bedingen sich in ihrer Realisierung gegenseitig. *Die menschliche Sozialität hat im Prinzip die gleiche Würde wie die menschliche Personalität.* Weder ist die Person «vor» der Gemeinschaft da, noch ist die Gemeinschaft «vor» der Person da; Personen und Gemeinschaften bedingen sich wechselseitig, ebenso wie die «Individuation und die *Sozialisation* von Menschen sich gegenseitig bedingen. Darum kann es im Prinzip keinen Vorrang der individuellen vor den sozialen Menschenrechten geben, wie es in der westlichen Welt durchweg angenommen wird. Die Rechte der *Personen* können nur in einer gerechten Gesellschaft und eine gerechte *Gesellschaft* kann nur auf Grund der Rechte der Personen verwirklicht werden. Die Freiheit der Personen kann sich nur in einer freien Gesellschaft entfalten, und eine freie Gesellschaft entsteht nur aus der Freiheit der Personen. Die «freie Wahl der Arbeit» kann nicht verwirklicht werden, wenn es kein «Recht auf Arbeit» gibt. Das «Recht auf Arbeit» setzt die «freie Wahl der Arbeit» voraus, wenn Menschen frei leben sollen. Es ist sinnlos, wenn in diesen Fragen zwischen dem demokratischen Westen und dem sozialisitischen Osten entweder die Verletzung der individuellen oder die Verletzung der sozialen Menschenrechte beklagt wird. Das wechselseitige Lernen und der Ausgleich zwischen den Ideen der Freiheit und der Gleichheit der Menschen ist für beide Seiten viel besser und für die Menschheit hilfreicher.

III. Menschenrechte und die Rechte des Menschengeschlechtes

Die Menschenrechte wurden bisher nur im Blick auf Personen und Gesellschaften, aber noch nicht im Blick auf die Menschheit selbst formuliert, obwohl der Begriff «Mensch» den Begriff «Menschheit» logisch einschließt. Hat auch die Menschheit im ganzen Rechte und Pflichten? Darüber wurde wenig nachgedacht, weil man das Leben und den Bestand der Menschheit als selbstverständlich, gottgewollt und naturgegeben voraussetzte.

1. Seit Hiroshima 1945 aber wird es durch die Aufrüstung des *nuklearen Abschreckungssystems* der Supermächte und durch die Produktion von chemischen und biologischen Massenvernichtungsmitteln immer klarer: Das Menschengeschlecht ist sterblich, und seine Zeit ist befristete Zeit. Die Menschheit ist in ihrem Bestand durch die jederzeit möglichen «Menschheitsverbrechen», die in der Auslösung von Kriegen mit ABC-Waffen bestehen, tödlich bedroht[6]. Die Menschheit aber soll und will überleben. Diese fundamentale Bejahung des menschlichen Lebens ist in jeder Menschenrechtserklärung impliziert. Es wird Zeit, das *Existenz- und Überlebensrecht der Menschheit* auch zu formulieren und öffentlich anzuerkennen, denn es kann von Menschen verneint werden. es gibt sogar konkrete Situationen, in denen das Recht der Menschheit unbedingten Vorrang vor den partikularen Rechten bestimmter Klassen, Rassen und Religionen hat und alle noch so berechtigten Partikularinteressen dem Existenzrecht der Menschheit untergeordnet werden müssen. Auch der «Klassenkampf» kann nur innerhalb der Rahmenbedingungen des Überlebens der Menschheit sinnvoll zur Befreiung der Unterdrückten führen[7]. Selbst der Absolutheitsanspruch bestimmter menschlicher Religionen muß dem Existenzrecht und dem Überleben der Menschheit untergeordnet werden, weil er sonst zum Selbstmord der Menschheit führen könnte.

Weil die Bedrohung der Menschheit von der *Staatsgewalt* ausgeht, die im Besitz von ABC-Waffen ist, müssen die Grenzen solcher Staatsgewalt im Blick auf die Menschheit im ganzen näher bestimmt werden. Die Bedrohung möglicher Feinde mit Massenvernichtungsmitteln, die zum Untergang des Menschengeschlechts führen können, überschreitet das Recht jedes Staates, der beansprucht, ein «menschlicher Staat» zu sein. Die einzelnen Staaten sind nicht nur ihren eigenen Bürgern gegenüber verpflichtet, sondern auch der Menschheit im ganzen. Sie haben nicht nur die Menschenrechte ihrer eigenen Bürger zu respektieren, sondern auch die Menschenrechte der Bürger anderer Staaten, denn das *Men-*

schenrecht ist unteilbar. Nationale «Außenpolitik» in Konkurrenz zu anderen Staaten und Systemen muß zugunsten einer dem Überleben der Menschheit verpflichteten *«Weltinnenpolitik»* zurücktreten, die der wechselseitigen Förderung des Lebens und der gemeinsamen Sicherheit dient. Die internationale, menschheitliche Solidarität in der Überwindung der gegenseitigen Bedrohungen gewinnt darum Vorrang vor der Loyalität gegenüber dem eigenen Volk, der eigenen Rasse, Klase oder Religionsgemeinschaft. Einzelne Staaten und Staatengemeinschaften haben Menschenpflichten gegenüber den Rechten des Menschengeschlechtes auf Leben und Überleben.

2. Verbietet es die Menschenwürde, die «Subjektqualität» von Menschen zu verletzten oder für immer zu zerstören, dann gilt dies nicht nur für einzelne Personen, sondern auch für die kommenden Generationen und für das Menschengeschlecht im ganzen. Durch die moderne *Gentechnologie* und die neue *Reproduktionsmedizin* ist es nicht nur möglich geworden, erbbedingte Krankheiten zu heilen, sondern durch «Eugenik» auch veränderte Menschen zu züchten[8]. Die pränatale Diagnostik macht die Evolution neuer Menschengenerationen durch Selektion möglich. Manipulationen an Keimbahnzellen können das Genom des Menschengeschlechtes wesentlich verändern. Gewiß sind therapeutische Eingriffe zulässig, sofern sie der Heilung dienen. Manipulationen aber, die der Zucht von Lebewesen dienen, denen die menschliche «Subjektqualität» fehlt, und Manipulationen, die der Aufzucht von sog. «Übermenschen» dienen, zerstören das Wesen von Menschen und damit auch die Würde der Menschheit. Hat der Staat mit dem Schutz der Menschenwürde auch die Pflicht übernommen, jedes menschliche *Leben* zu schützen, dann hat er auch die Pflicht, die *Menschlichkeit* des menschlichen Lebens in dieser und den kommenden Generationen zu schützen, er würde sonst seine Legitimation verlieren. Der «optimierend» oder wie sonst immer «nutzbringend» genannte genetische Zugriff auf die Gattung Mensch gehört in die neue Kategorie der «Menschheitsverbrechen» ebenso wie die Vernichtung vermeintlich «lebensunwerten Lebens» und für «minderwertig» erklärter Rassen. Es gibt eine neue rassistische Anwendung der Evolutionstheorie und der Eugenik auf die Zukunft des Menschengeschlechtes, durch die die Würde und die Menschlichkeit des Menschengeschlechtes vernichtet werden. Die *genetische Selbstzerstörung* der Menschheit ist neben der anhaltenden atomaren Bedrohung eine neue, wachsende Gefahr.

3. «Die Menschheit» besteht nicht nur aus allen Menschen im Querschnitt einer Zeit, sondern auch im Längsschnitt der Zeiten in der Folge der menschlichen *Generationen.* Immer leben zu einer Zeit in einem Raum verschiedenen Generationen zusammen und sorgen füreinander: Eltern für Kinder, Junge für Alte. Weil das Menschengeschlecht aus der zeitlichen Folge der Generationen besteht, hat bisher ein natürlicher und darum für selbstbverständlich gehaltener *«Generationenvertrag»* das Überleben des Menschengeschlechtes garantiert. Das Erbrecht stiftete eine gewisse Gerechtigkeit zwischen den Generationen, so daß es zu einem gewissen Ausgleich zwischen den Lebenschancen der früheren und der späteren Generationen kam. Heute droht ein Abbruch dieses ungeschriebenen Generationenvertrages, der für das Menschengeschlecht tödlich werden kann. Wir sind in den Industrienationen dabei, die Masse der nichtregenerierbaren Energieträger (Öl, Kohle, Holz usw.) in diesen Generationen zu verbrauchen, und wir hinterlassen den kommenden Generationen in den öffentlichen Haushalten ungeheure Schuldenberge, die sie einmal abzahlen müssen. Wir verbrauchen den Nutzen der industriellen Produktion in dieser Zeit und schieben die Kosten auf zukünftige Zeiten ab. Wir produzieren riesige Müllhalden, die kommende Generationen «entsorgen» müssen, obwohl wir wissen, daß Atommüll nicht «entsorgt» werden kann, sondern je nach Zerfallszeit des Materials bis ins Jahr 3000 oder 10000 bewacht werden muß[9].

Das Menschengeschlecht kann aber nur überleben, wenn der «Generationenvertrag» *Gerechtigkeit zwischen den Generationen* schafft, aus denen die Menschheit zeitlich besteht. Da er heute irreparabel gebrochen werden kann, muß er formuliert und öffentlich kodifiziert werden. In unserer Situation ist auf die Rechte der Kinder und die Lebensrechte kommender Generationen besonders zu achten, weil Kinder die schwächsten Glieder in der Kette der Generationen sind und die kommenden Generationen noch keine Stimme haben und darum die ersten Opfer des kollektiven Egoismus der gegenwärtigen Generationen sind.

IV. Ökonomische Menschenrechte und ökologische Pflichten

Es gehört zur Menschenwürde, ein menschenwürdiges Leben auch führen zu können. Dazu gehören bestimmte soziale und ökonomische *Mindestvoraussetzungen* wie der Schutz vor Hunger und Krankheit und das Recht auf Arbeit und persönliches Eigentum. Neuerdings wird auch der Schutz der natürlichen Umwelt zu den Minimalgarantien der Menschenwürde der Personen gerechnet. Wir können die ökonomischen Menschenrechte analog zu den politischen Freiheitsrechten entfalten. Wie es im politischen Bereich der Würde des Menschen widerspricht, wenn er zum bloßen Objekt der Staatsgewalt gemacht wird, so widerspricht es der Würde des Menschen, wenn er ökonomisch zur bloßen Arbeitskraft und zur reinen Kaufkraft erniedrigt wird. Um auch im ökonomischen Bereich ihre «Subjektqualität» leben zu können, müssen Menschen einen gerechten Anteil an Arbeit, Eigentum, Nahrung und Schutz und sozialer Sicherheit bekommen. Die Konzentration der Produktionsmittel und der Lebensmittel in den Händen weniger und die Unterdrückung und Ausbeutung vieler ist eine schwerwiegende Verletzung der Menschenwürde. Ein weltweiter ökonomischer Zustand, der Millionen von Menschen am Hunger sterben läßt, ist der Menschheit unwürdig und ist, christlich gesprochen, eine Verletzung der Ehre Gottes, die in der Gottebenbildlichkeit aller Menschen liegt.

Sind nicht besondere Rassen oder Klassen, sondern alle Menschen mit der Würde der Gottebenbildlichkeit, und also «frei und gleich» geschaffen, dann muß es zu einer der Demokratisierung der Politik entsprechenden *Demokratisierung der Wirtschaft* kommen. Die Gewerkschaftsbewegungen und die Mitbestimmungsrechte der Arbeiterschaft in den Betrieben sind Schritte auf diesem Wege. Als besonders schwierig erweist sich jedoch die Demokratisierung der Weltwirtschaft, weil sich in ihr Kapitalinteressen mit den Interessen der Nationen der Ersten Welt verbunden haben. Es ist aber nachweisbar, daß es ohne bessere Gerechtigkeit durch Demokratisierung der Weltwirtschaft zu einer *ökonomisch-ökologischen Katastrophe* der Menschheit kommen wird, weil die steigende Ausbeutung und Verschuldung der Länder der Dritten Welt die Menschen dort dazu zwingt, ihre Regenwälder abzuholzen, ihr Acker- und Weideland bis zur Versteppung und Verwüstung auszunutzen und damit große Teile der Lebensgrundlagen der ganzen Menschheit zu vernichten.

Mit den *ökonomischen Grundrechten* jedes und aller Menschen sind bestimmte *ökologische Grundpflichten* mitgesetzt. Der Bestand ökonomischer Grundrechte kann nicht, der sich rapide vermehrenden Menschheit und den gesteigerten Ansprüchen einiger Nationen folgend, unbegrenzt vermehrt werden, weil dem ökonomischen Wachstum, wie jeder weiß, ökologische Grenzen auf dieser Erde gesetzt sind. Der menschliche Kampf um das Überleben kann nicht auf Kosten der Natur ausgetragen werden, weil anders der ökologische Kollaps der Natur dieser Erde allem menschlichen Leben das Ende bereiten würde. *Die ökonomischen Rechte müssen darum in Übereinstimmung mit den kosmischen Bedingungen der Natur der Erde gebracht werden,* in welcher die Menschheit lebt und sich ausbreitet. Der ökonomischen Gerechtigkeit zwischen den Menschen in einer Gesellschaft, zwischen den menschlichen Gesellschaften und zwischen den Generationen des Menschengeschlechts muß darum die *ökologische Gerechtigkeit* zwischen der menschlichen Kultur und der Natur der Erde entsprechen. Bisher aber entspricht nur der ökonomischen Ungerechtigkeit das ökologische Unrecht: der «Ausbeutung» menschlicher Arbeitskräfte entspricht genau die «Ausbeutung» der natürlichen Ressourcen. Das ausbeuterische Verhältnis der Menschen zur Natur wird nur aufhören, wenn das ausbeuterische Verhältnis der Menschen zueinander aufhört und umgekehrt. Da heute die technischen Mittel der Ausbeutung bis zur totalen Zerstörung der natürlichen Lebensgrundlage der Menschen gesteigert sind, handelt es sich hier nicht nur um ein moralisches Urteil, sondern auch um ein Urteil der Weisheit: Es ist dumm, weil selbstmörderisch, um kurzfristiger Gewinne willen langfristig die eigene Lebensgrundlage zu vernichten.

Der Schutz der Natur vor Zerstörung durch Menschen wird von manchen der Mindestgarantie der individuellen Menschenwürde zugerechnet. Dann aber kann man nur von dem individuellen Recht auf unversehrte Umwelt sprechen, wie man auch von dem Recht auf körperliche Unversehrtheit spricht. Natur wird dann zur «Umwelt», um des Menschen willen wahrgenommen. Diese Sicht aber reicht nicht aus, um

Natur vor der Aggression der Menschen zu bewahren. *Natur muß* von Menschen auch «um ihrer selbst willen» geschützt und das heißt «um ihrer eigenen Würde willen bewahrt werden. Es ist gerade der moderne Anthropozentrismus, der den bisherigen Formulierungen der Menschenrechte und der Menschenwürde inhärent ist, der zu der verengten und lebensgefährlichen Sicht der Natur als «menschliche Umwelt» geführt hat. Der Schutz der Natur, der Arten von Pflanzen und Tieren sowie der Lebensbedingungen und der Gleichgewichte der Erde muß einen der Würde der Menschen entsprechenden Rang in den modernen Verfassungen der Staaten und in den internationalen Vereinbarungen bekommen[10]. Gibt es eine der Menschenwürde analoge Würde der Natur und der anderen Lebewesen?

V. Das Recht der Erde und die Würde ihrer Lebensgemeinschaft

Betrachtet man die Welt nur unter privatrechtlichen Gesichtspunkten, dann gibt es offenbar nur «Personen» und «Sachen», so wie es nach der modernen Weltanschauung nur Subjekte und Objekte gibt. Sind aber Tiere wirklich nur «Sachen» in Bezug auf menschliche Personen, die sie besitzen und benutzen können? Haben sie nicht Eigenrechte und eine gewisse Subjektivität, die von Menschen zu achten sind?

Seit Beginn der modernen westlichen Zivilisation haben wir uns daran gewöhnt, die Natur nur als unsere, auf uns bezogene «Umwelt» und alle anderen natürlichen Lebewesen nur auf ihren Nutzwert für den Menschen anzusehen: Nur der Mensch ist «um seiner selbst willen» da, alles andere soll «um des Menschen willen da sein». Dieser *moderne Anthropozentrismus* hat die Natur entseelt und die Menschen zu leiblosen Subjekten gemacht. Vormoderne Weltanschauungen der Antike sahen die ganze Welt als «beseelt» an. Noch Aristoteles sprach von der «Seele» der Pflanzen, der «Seele der Tiere» und der «Seele der Menschen» sowie von der «Weltseele», die alle differenziert und zugleich zusammenhält. Auf der anderen Seite gehen postmoderne Weltanschauungen von der leib-seelischen Einheit der Menschen aus, um aus den körperlichen Bedürfnissen und Beziehungen der Menschen zu allen anderen natürlichen Lebewesen die Idee einer kosmischen Gemeinschaft zu entwerfen, in die Menschen integriert sind. Beide Wege weisen darauf hin, daß die moderne *Spaltung von Person und Sache, Subjekt und Objekt* weder der natürlichen Lebensgemeinschaft, in der und von der Menschen auf dieser Erde leben, noch der leiblichen Existenz der Menschen gerecht wird. Wird sie mit modernen Mitteln rigoros durchgeführt, dann wird die natürliche Lebensgemeinschaft zerstört und die menschliche Leiblichkeit abgetötet. Der moderne «Anthropozentrismus» ist letzten Endes für die Menschen selbst tödlich[11]. Gewiß gibt es nur schwerlich eine Rückkehr zum alten «Kosmozentrismus» in der Welt- und Lebensanschauung, auch wenn manche modernen Denker darin einen Ausweg aus den Aporien der modernen Welt sehen, denn der moderne «Anthropozentrismus» ist die Grundlage der modernen Industriegesellschaft, während jener «Kosmozentrismus» Grundlage der vorindustriellen Agrargesellschaften war. Es gibt aber eine Einordnung des modernen Anthropozentrismus in die Lebensbedingungen der Erde und in die *Lebensgemeinschaft* ihrer Lebewesen, welche die Industriegesellschaft nicht nostalgisch-alternativ verläßt, sondern sie bis zu ihrer ökologischen Verträglichkeit für die Erde und ihre Integration in die irdische Lebensgemeinschaft reformiert.

Lebensgemeinschaft mit allen anderen Lebewesen auf dieser Erde bliebe jedoch ein Wunschtraum, wenn sie sich nicht in einer *Rechtsgemeinschaft aller Lebewesen* realisierte. Eine solche irdische Rechtsgemeinschaft müßte die menschliche Rechtsgemeinschaft für die Rechte der anderen Lebewesen und die Rechte der Erde öffnen, bzw. sie in die universalen Lebensgesetze der Erde einordnen. Das setzt voraus, Erde, Pflanzen und Tiere in ihrem *Eigenwert* zu achten, bevor ihre Nutzwerte für den Menschen abgeschätzt werden. Wie die *Menschenwürde* die Quelle der Menschenrechte darstellt, so ist die *Schöpfungswürde* die Quelle der natürlichen Rechte der anderen Lebewesen und der Erde. Eine der *Allgemeinen Erklärung der Menschenrechte* von 1948 entsprechende, auf sie abgestimmte, sie u. U. korrigierende *Allgemeine Erklärung der Tierrechte* gehört in die Verfassungen moderner Staaten und in die internationalen Vereinbarungen. Ein Entwurf für eine solche Erklärung liegt seit 1977 bereits vor[12].

Ein *Tier* ist keine menschliche «Person», aber auch keine «Sache» und kein Produkt, sondern *ein Lebewesen eigenen Rechtes* und bedarf des

Schutzes des öffentlichen Rechtes. Diese Tatsache zu respektieren, heißt die industrielle, hormongesteuerte «Fleisch-Produktion» einzustellen und zu einer «artgerechten» Tierhaltung überzugehen. Es folgt daraus weiter, den millionenfachen Verbrauch von Tieren in industriellen «Tierexperimenten» (animal experimentation) so weit wie möglich zu reduzieren und durch andere Techniken wie z.B. Simulatoren zu ersetzen. Es werden in den USA wenigstens 17 Millionen Tiere in Laborexperimenten pro Jahr «verbraucht», 85% davon sind Ratten und Mäuse. Mit Recht fragen immer mehr Menschen: «Do the practical benefits of animal experimentation outweigh the moral costs?» (NEWSWEEK January 16, 1989). Der moralische Verlust liegt sicher in der wachsenden Gleichgültigkeit gegenüber fremdem Leben, sei es der Tiere, der Embryonen oder anderer Menschen; eine Gleichgültigkeit, die auf das eigene Leben zurückschlägt. Angesichts der Aporien der naturfeindlichen Industriegesellschaften müssen wir den Platz und die Rolle der Menschen im Gewebe des Lebens auf dieser Erde neu bestimmen und im Gefolge dessen dann auch die *Menschenrechte in die umfassenden Naturrechte einordnen*, wenn wir überleben wollen.

Aus dieser m.E. selbstevidenten Forderung aber entsteht eine schwerwiegende *Rückfrage an die religiösen Grundlagen* der modernen westlichen Zivilisation. Hat die jüdisch-christliche Tradition nicht seit den biblischen *Schöpfungsberichten* den Menschen gottähnliche Privilegien gegenüber allen anderen Lebewesen zuerkannt? Sind nicht allein die Menschen Gottes Ebenbild auf Erden und zur Herrschaft über die Erde und ihre anderen Lebewesen bestimmt? War diese Anthropologie nicht die Basis für die Entwicklung der besonderen Menschenrechte im Westen? So muß man es in der Tat ansehen, denn so ist es durch Jahrhunderte hindurch von den Kirchen und Theologen vertreten worden. Dennoch ist es nicht die ganze Wahrheit, denn die besondere Bestimmung der Menschen gilt nur *innerhalb* der vor ihnen respektierten Gemeinschaft aller Geschöpfe, wie Psalm 104 deutlich sagt. Unter der Voraussetzung der Anerkennung der Schöpfungswürde aller anderen Wesen kann man von der besonderen Menschenwürde sprechen, sonst nicht. Als Ebenbild des Schöpfers lieben Menschen alle Mitgeschöpfe mit der Liebe des Schöpfers, sonst sind sie nicht Ebenbild, sondern Karikatur des Schöpfers und Liebhabers des Lebendigen. Darum sind die besonderen Existenz- und Lebensrechte der Menschen nur gültig, so lange diese Menschen die Rechte der Erde und der anderen Lebewesen achten.

Es gibt nach den biblischen Traditionen eine über die menschliche Rechtsgemeinschaft hinausgreifende Rechtsgemeinschaft der Erde und der Menschen, die im besonderen Gottesrecht, dem Recht des Schöpfers auf seine Schöpfung wurzelt. Man findet sie in der Sabbatgesetzgebung: Die wöchentlichen Sabbattage und die regelmäßigen Sabbatjahre gelten für *Menschen und Tiere*, die im Haushalt der Menschen leben. Von besonders hervorgehobener Bedeutung aber ist der *«Sabbat der Erde»* (Lev 25 und 26). Nach Ex 23 soll Israel im siebten Jahr das Land unbestellt lassen und nicht ernten, «damit die Armen eures Volkes zu essen haben». Nach Lev 25 tritt zu dieser sozialen Zwecksetzung eine ökologische Absicht hinzu: «damit das Land dem Herrn seinen großen Sabbat feiert». Im siebten Jahr soll die Erde brach liegen, um sich zu regenerieren. Das ist *das Recht der Erde*. Wer den «Sabbat der Erde» hält, wird im Frieden leben, wer aber den Sabbat der Erde mißachtet, wird von Dürre und Hunger heimgesucht werden, weil er die Fruchtbarkeit der Erde zerstört. Nach jener alten biblischen Geschichte wurde Israel von Gott für 70 Jahre der babylonischen Gefangenschaft überlassen, «bis das Land — die Erde Gottes — an seinen Sabbaten genug hätte» (2 Chron 36). Heute wird das Regenerationsrecht der Erde und ihrer Lebenswelt weithin mißachtet. Durch chemische Fertilizer und Pestizide wird die Erde zu einer widernatürlichen Dauerfruchtbarkeit gezwungen. Die nichtwiedergutzumachende Erosion der Erde ist die Folge, und menschliche Hungerkatastrophen werden unvermeidbar. Wer das *Recht der Erde* mißachtet, bedroht die kommenden Generationen und das Überleben der Menschheit tödlich.

VI. Die Weltreligionen im Forum der Menschenrechte

Weil das gegenwärtige Leben und das zukünftige Überleben der Menschheit an der Einhaltung der Menschenrechte, der Rechte der Menschheit und der Rechte der Natur hängen, werden sich auch die *Weltreligionen der Bewahrung dieser Welt unterordnen* müssen. Es gibt in den ver-

schiedenen Weltreligionen nichts Höheres als die Wahrheit. Die Religionen werden im Grunde erst heute zu «Welt»religionen, wo sie anfangen, sich in die Lebensbedingungen und die entstehende Rechtsgemeinschaft dieser einen Welt zu integrieren und ihre partikualren Absolutheitsansprüche zugunsten des Universalismus der Wahrheit preiszugeben bereit werden. Die Religionen müssen lernen, *Religionsfreiheit* als Menschenrecht zu respektieren und sich in diesem Rahmen tolerant und dialogbereit zueinander zu verhalten. Das bedeutet auch, daß sie ihre Gesetzbücher — die Tora und die Bergpredigt, die Kirchengesetze und die Schari'a, die hinduistische und die konfuzianische Ethik usw. — den Minimalforderungen der Menschen-, der Menschheits- und der Naturrechte unterordnen. Aufrechterhaltene Widersprüche würde die Religionsgemeinschaften zu Feinden des Menschengeschlechtes machen.

Auf der anderen Seite ist die Weiterentwicklung der Menschen- und der Menschheitsrechte auf die *kreativen Beiträge der verschiedenen religiösen Weltauffassungen* angewiesen. Die bisherigen Formulierungen der Menschenrechte gründen in der Tradition des modernen westlichen Humanismus, dieser wiederum ist im Bereich der jüdisch-christlichen Religion entstanden, und diese Kultur ist, wie gezeigt, stark anthropozentrisch geprägt. Man hat Judentum, Christentum und Islam darum «Geschichtsreligionen» gegenüber den asiatischen und den afrikanischen «Naturreligionen» genannt. In der Tat geht es in ihnen um menschliche Hoffnung und geschichtlichen Fortschritt, während jene Naturreligionen die Weisheit des Gleichgewichts und des Ausgleichs pflegen. Man hat sie darum auch «prophetische Religionen» und «Buchreligionen» gegenüber der unmittelbar sinnlichen, naturverbundenen Spiritualität der indisch-chinesischen Religionen genannt. Wie immer man die Unterschiede auf diese allgemeine Weise beschreiben mag, im Blick auf das ökologische Problem der modernen Gesellschaft sind der *Ausgleich zwischen Fortschritt und Gleichgewicht,* der *Einklang zwischen menschlicher Geschichte und der Natur der Erde* und die *Einheit von Person und Natur* von vitalem Interesse. Der interreligiöse Dialog wird sich heute auf diese Lebensfragen der Menschheit richten, wenn er für die westlichen und die östlichen Religionen und für die Menschheit sinnvoll sein soll.

[1] Vgl. J. Moltmann, Gerechtigkeit schafft Zukunft. Friedenspolitik und Schöpfungsethik in einer bedrohten Welt (München/Mainz 1989). Vgl. auch L.S. Rouner (Hg.), Human Rights and the World's Religions (Notre Dame Press, Notre Dame/USA 1988).

[2] Vgl. W. Heidelmeyer (Hg.), Die Menschenrechte. Erklärungen, Verfassungsartikel, Internationale Abkommen (Paderborn 1972).

[3] Siehe W. Huber/H. E. Tödt, Menschenrechte. Perspektiven einer menschlichen Welt (Stuttgart 1977); J. Lochmann (Hg.), Gottes Recht und Menschenrechte. Studien und Empfehlungen des Reformierten Weltbundes (Neukirchen 1976).

[4] Der moderne Begriff der «Menschenwürde» stammt aus dem Renaissancehumanismus. Vgl. Pico de la Mirandola, Oratio de dignitate hominis (1486), Zürich 1988). Er ist mit der Anthropozentrik der neuzeitlichen Anthropologie verbunden: «Ich habe Dich in die Mitte der Welt gesetzt. . .» (10). Solange aber die besondere Würde des Menschen durch Abgrenzung vom Tier und durch Ausgrenzung anderer Lebewesen definiert wird, dient der Begriff der Herrschaft des Menschen über die anderen Lebewesen und wirkt lebensfeindlich. Nur die theologische Definition der Menschenwürde aus der Gottebenbildlichkeit und also aus dem Verhältnis, in das Gott sich zum Menschen setzt, kann die naturfeindliche Anthropozentrik überwinden, weil sie auf Abgrenzungen und Ausgrenzungen verzichten kann.

[5] Zur Imago-Dei-Lehre vgl. L. Scheffczyk (Hg.), Der Mensch als Bild Gottes. Wege der Forschung CXXIV (Darmstadt 1969); J. Moltmann, Gott in der Schöpfung. Ökologische Schöpfungslehre (München 1987[3]) Kap. IX: Gottes Bild in der Schöpfung: Die Menschen, 223-249.

[6] M. W. sprach zuerst die Weltkirchenkonferenz in Vancouver 1983 von «Menschheitsverbrechen» und meinte damit Verbrechen gegen das ganze Menschengeschlecht.

[7] M. Gorbatschow, For the sake of Preserving Human Civilization (Moskau 1987; deutsch: Für die Unsterblichkeit der menschlichen Zivilisation). So auch schon Lenin: «Es mögen Situationen eintreten, in denen dem Interesse der gesamten Menschheit der Vorrang vor den Klasseninteressen des Proletatiats eingeräumt werden muß.»

[8] Dies empfiehlt P. Singer, Praktische Ethik (Stuttgart 1984). Dagegen C. Altner, Leben auf Bestellung? Das gefährliche Dilemma der Gentechnologie (Freiburg 1988).

[9] Siehe V. Hauff (Hg.), Unsere gemeinsame Zukunft. Der Brundtland-Bericht der Weltkommission für Umwelt und Entwicklung (Greven 1987).

[10] G. M. Teutsch, Lexikon der Umweltethik (Göttingen 1985).

[11] A. Auer, Umweltethik. Ein theologischer Beitrag zur ökologischen Diskussion (Düsseldorf 1984), meint jedoch, einen ökologisch verträglichen Anthropozentrismus vertreten zu können (203ff). Die Alternative ist nicht ein Kosmozentrismus, wie ihn Kl. M. Mayer-Abich, Wege zum Frieden mit der Natur. Praktische Naturphilosophie für die Umweltpolitik (München 1986), empfiehlt, sondern die Dezentralisierung der menschlichen Kultur und ihre ausgewogene Vernetzung mit der Natur der Erde.

[12] Das deutsche Tierschutzgesetz in der Fassung vom 18. Augst 1986 (BGBL I 1320) führt den Begriff des «Mitgeschöpfes» ein: «Zweck dieses Gesetzes ist es, aus der Verantwortung des Menschen für das Tier als Mitgeschöpf dessen Leben und Wohlbefinden zu schützen. Niemand darf einem Tier ohne vernünftigen Grund Schmerz, Leiden oder Schäden zufügen.» Vgl. A. Lorz, Tierschutzgesetz. Kommentar (München 1987[3]). Damit wird — in einem säkularen Gesetzestext vermutlich erstmalig — der theologische Rahmen von Schöpfer, Geschöpf und Mitgeschöpf in einer Schöpfungsgemeinschaft vorausgesetzt.

JÜRGEN MOLTMANN

1926 in Hamburg, geboren. Mitglied der evangelisch-reformierten Kirche. Er studierte an der Universität Göttingen, promovierte und habilitierte sich in Theologie, war 1958-1963 Professor an der Kirchlichen Hochschule Wuppertal, 1963-1967 Professor für Systematische Theologie an der Unviersität 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 ([12]1985), Perspektiven der Theologie (1968), Der Mensch ([4]1979), Die ersten Freigelassenen der Schöpfung ([6]1976), Der gekreuzigte Gott ([6]1986), Kirche in der Kraft des Geistes (1975), Zukunft der Schöpfung (1977), Trinität und Reich Gottes ([2]1985), Gott in der Schöpfung ([3]1987), Der Weg Jesu Christi (1989). Anschrift: Prof. Dr. Jürgen Moltmann, Universität Tübingen, Evangelisch-Theologisches Seminar, Liebermeisterstraße 12, D-7400 Tübingen.



INTERNATIONALER THEOLOGISCHER KONGRESS

vom 9. bis 13. September 1990

INTERNATIONALER THEOLOGISCHER KONGRESS

zum Thema

«An der Schwelle zum dritten Jahrtausend»

vom 9. bis 13. September 1990 in der Universität Löwen

PROGRAMM

Sonntag, den 9. September 1990

ERÖFFNUNG

«In Kontinuität mit dem Zweiten Vatikanischen Konzil»
Referent: Edward Schillebeeckx

Montag, den 10. September 1990

I. ERINNERUNG

Herausgefordert von unserer Geschichte:
Befreiende und belastende Erinnerungen

1. Weder Jude noch Grieche, weder Sklave noch Freier, weder Mann noch Frau
2. Die Schöpfung klagt und ängstigt sich mit uns
3. Was ihr dem geringsten Andern getan habt,...

Referenten:	Herausforderer:
Elisabeth Schüssler Fiorenza	Bärbel de Groot-Kopetzky
Christian Duquoc	Sidbe Semporé

Dienstag, den 11. September 1990

II. KONFRONTATION

Wahl zwischen Tod und Leben

1. Kulturelle Symptome für das Verschwinden des Menschen
2. Überlebensfragen: Ein Leben vor dem Tod?
3. Kirche: Dem Tod oder dem Leben zugewandt?
4. Neue Religiosität und Mystik: Befreiend oder betörend?

Referenten:	Herausforderer:
Jürgen Moltmann	Robert Schreiter
David Tracy	Severino Dianich

Dienstagabend, den 11. September 1990

PODIUMSDISKUSSION:
ZUR AKTUELLEN SITUATION DER THEOLOGIE
IN KIRCHE UND WELT

Theologen aus verschiedenen Kontinenten und Kulturen geben Auskunft über die kirchliche und theologische Situation in ihrem Teil der Welt. Daran schließt sich ein öffentlicher Gedankenaustausch für alle Teilnehmer und Beobachter des Kongresses an

Mittwoch, den 12. September 1990

III. AUFBRUCH

Wo ist Gott im Kommen?

1. Eine Wahrheit in der Vielfalt der Religionen und Kulturen?
2. Gottesbilder in der Hoffnung des leidenden Volkes
3. Eine Kirche der universalen Kommunikation und Partizipation
4. Der kommende Gott als Zukunft der Menschheit

Referenten:	Herausforderer:
Hans Küng	Stephen Sykes
Gustavo Gutiérrez	D. S. Amalorpavadass

Donnerstag, den 13. September 1990

ABSCHLUSS

Rückblick auf den Kongreß
Referent: Jean-Pierre Jossua

An der Schwelle
Referent: Johann Baptist Metz

CONCILIUM lädt mit dieser Vorankündigung alle Interessierten ein, als Beobachter an diesem Kongreß teilzunehmen.

Wenn nötig, können wir Sie auch über preiswerte Unterkünfte in der Nachbarschaft der Universität Löwen informieren.

Die Kongreß-Teilnehmer-Gebühr beträgt 15,— US-$.

Anmeldungen bitte an: Generalsekretariat CONCILIUM
Mevrouw E. Duindam-Deckers in handen
Prins Bernhardstraat 2
NL-6521 Nijmegen / Niederlande

ASCHENDORFF
VERLAG



Josef Stallmach

INEINSFALL DER GEGENSÄTZE UND WEISHEIT DES NICHTWISSENS

Grundzüge der Philosophie des Nikolaus von Kues

Josef Stallmach arbeitet in diesem inhaltlich äußerst dichten Buch die Grundzüge des philosophischen Denkens des Nikolaus von Kues heraus. Sie sind durchgehend bestimmt von dessen beiden Grundideen, der *docta ignorantia* und der *coincidentia oppositorum*. Der Verfasser zeigt eine exakte und lebendige Kenntnis aller Werke, die für das Verständnis der cusanischen Philosophie von Belang sind. Aus seiner Vertrautheit mit der europäischen Geistesgeschichte kann er deutlich machen, was Nikolaus von Kues aus der großen vorangehenden Denktradition aufgenommen, sich neu angeeignet oder umgeformt und weitergeführt hat und worin er als einer der großen Wegbereiter der neuzeitlichen Reflexionsphilosophie und Transzendenzphilosophie anzusehen ist.

Die Darstellung dessen, was man den lebendigen Kern der philosophischen Metaphysik, Anthropologie und Erkenntnislehre des Nikolaus von Kues nennen kann, ist so konzentrisch und gediegen erarbeitet, daß Stallmachs Werk dem Bewußtwerden der Aktualität des Nikolaus von Kues zu unserer Zeit neue Stoßkraft geben kann: Die wahre Weisheit liegt nach Cusanus nicht in der Anhäufung von Wissen, sondern im Vorstoßen zum Wissen des Nichtwissens *(docta ignorantia)*, im Wissen darum, daß im Unendlichen die Gegensätze und selbst die Widersprüche, die im Endlichen auseinanderfallen und die das endliche Denken auch streng auseinanderhalten muß, ineinsfallen *(coincidentia oppositorum)*. Das Letztbegründung suchende Denken geht über den rationalen Verstandesdiskurs und auch noch über alle intellektuale Zusammenschau hinaus hin auf den einen unendlichen Urgrund all des Vielen, somit also hinein in die „Finsternis" des „überhellen Lichtes".

Josef Stallmach: Ineinsfall der Gegensätze und Weisheit des Nichtwissens.
(Buchreihe der Cusanus-Gesellschaft, Sonderbeitrag) 1989, 218 Seiten, Leinen mit Schutzumschlag 48,–. DM.
ISBN 3-402-03493-X.

Verlag Aschendorff Münster.
Bezug duch jede Buchhandlung.

CONCILIUM aktuell

David Power

Die neuen Priester

Während Priesterseminare in Afrika und Asien sich zu Beginn dieses Jahrzehnts sehr schnell zu füllen scheinen, wäre es wohl doch illusorisch zu meinen, daß sich unter dem Einfluß dieser Entwicklung die Lage der vielen Gemeinden geändert habe, die keinen eigenen Priester haben — mit dem Ergebnis, daß sie häufig an Sonntagen nicht Eucharistie feiern können[1]. Gleichzeitig erleben wir nämlich zu Beginn dieses Jahrzehnts in der nördlichen Hemispäre, daß sich die Abnahme der Zahl der Priester fortsetzt, daß die Priesterseminare nur wenige Neuzugänge zu verzeichnen haben und daß eine wachsende Zahl von Pfarrgemeinden wegen des Priestermangels von Amtsträgern im Laienstand geleitet werden. Zu gleicher Zeit ist häufig bemerkt worden, daß zumindest in diesen nördlichen Ländern ein zunehmender Konservativismus bei neuordinierten Priestern zu beobachten ist — mit dem Ergebnis, daß es Probleme für die Zusammenarbeit von Gläubigen und Ordinierten im pastoralen Dienst gibt[2].

Eine der Folgerungen, die aus einer Reihe soziologischer Untersuchungen in Nordamerika gezogen worden sind, war, daß der Mangel an Weihekandidaten ein Zeichen zwar nicht einer geistlichen *Krise, aber doch einer* Institutions*krise in der römisch-katholischen Kirche[3] ist. Wenn man die Frage, ob es auch eine geistliche Krise gebe, verneint, so meint man damit, daß es in der katholischen Bevölkerung keinen Mangel an Glauben und Frömmigkeit gebe und auch kein Fehlen der Bereitschaft zur Übernahme von Ämtern und Diensten. Dies zeige ja auch die große Zahl von Menschen, die sich in Laienämtern engagieren.*

Die Institutionskrise hat ihren Ursprung in der Tatsache, daß die jungen Männer, die als mögliche Kandidaten des Priesterseminars unter den Bedingungen der derzeitigen Disziplin in Frage kämen, im allgemeinen nicht daran interessiert sind, die Bedingungen für eine Ordination bzw. ein Leben als Mitglieder des Presbyterkollegiums zu akzeptieren. Die Rolle des Priesters, wie sie derzeit konzipiert ist, zieht nur wenige an. Das gilt auch für diejenigen, denen sehr daran liegt, irgendeine Form von Amt in der Kirche zu übernehmen. So kommt es zu der geradezu ironisch zu beurteilenden Situation, daß es, während es an ordinierten Amtsträgern mangelt, nicht allzu schwierig ist, Pfarrgemeinden unter der Leitung von Laien zu organisieren. Das führt dazu, daß die sakramentale Praxis zu einer Gelegenheitssache wird, aber es zeigt auch, daß es der Kirche eigentlich gar nicht an Menschen fehlt, die zum Amt taugen und die auch wirkliche Führungsqualitäten beweisen. Die Überfülle von Ämtern in Kirchen auf anderen Kontinenten und der Umbau von Gemeinden zu Organismen, welche die Gläubigen in ihrer Gesamtheit aktiv einbeziehen und in vielerlei Arten von Diensten oder Ämtern engagieren, ist vielfach belegt, wenn auch die Frage der Ordination insgesamt ungelöst bleibt[4].

Wenn man in dieser kritischen Lage bei vielen der Neuordinierten eine konservative Grundeinstellung vermerkt, die immun ist gegen die Erfordernisse einer tiefgreifenden Veränderung, dann ist das Grund genug, sich Sorgen zu machen. Man muß sich fragen, inwiefern die Aufrechterhaltung einer konservativen Disziplin bei der Auswahl und der Berufsvorbereitung der Weihekandidaten das geistliche Leben in der Kirche beeinflußt. Offenkundig hat dies Rückwirkungen auf das Fließen der Geistesströme und Charismen und auf den Grad der Beteiligung, der beim Aufbau des Lebens und der Sendung der Kirche von den Getauften gefordert ist. Selbstverständlich leisten diese Entwicklungen auch dem Entstehen eines bestimmten Priesterbildes und einer bestimmten priesterlichen Spiritualität Vorschub. Dies sollte auch Gegenstand der Aufmerksamkeit bei der bevorstehenden Bischofssynode sein, die einberufen worden ist, um die Priesterausbildung unter den besonderen Voraussetzungen der heutigen Zeit zu erörtern.

Nach dem Zweiten Vatikanischen Konzil gab es eine beträchtliche Umwälzung im Leben der Priester, die sich in ihrem pastoralen Dienst plötzlich vor ganz andere Situationen gestellt sahen als sie zu der Zeit waren, als sie ihren Dienst angetreten hatten. Manche sahen sich nicht imstande, sich in

die neuen Muster einzufügen und ersuchten um Entpflichtung von ihrem Dienst. Andere, die nun plötzlich aufgrund der Veränderungen im Gemeindeleben und im Amtsverständnis Kontakten mit Personen im Laienstand ausgesetzt waren, machten die Erfahrung, daß der Zölibat für ihren Priesterberuf nicht von so lebenswichtiger Bedeutung war, wie sie gemeint hatten, oder daß er zumindest etwas war, was sie persönlich nicht durchtragen konnten.

Unter denen, die bei ihrer Arbeit blieben, und unter denen, die in den Jahren nach dem Konzil ordiniert wurden, gab es beträchtliche Begeisterung für eine in neuen Formen strukturierte Kirche und kirchliche Sendung. Allem Widerstand, allem Zögern und allen Hindernissen zum Trotz gab es eine große Bereitschaft, für die Förderung christlichen Lebens und für die Ausbreitung des Evangeliums neue Mittel einzusetzen. Hand in Hand mit dieser Begeisterung ging die Überzeugung einher, daß es neuer Disziplinen bedurfte, um eine vollere Beteiligung am kirchlichen Leben und an den Diensten der Kirche zu erreichen. Ob dies nun schon anerkannt wurde oder nicht, jedenfalls schloß es auch die Notwendigkeit ein, bei der Auswahl und der Vorbereitung der Weihekandidaten nach neuen Kriterien Ausschau zu halten.

Während die Autoritäten in der Kirche zu wiederholten Malen die Frage aufwarfen, was gefordert sei bei der Vorbereitung von Priestern, die fähig wären, den Problemen der heutigen Zeit gerecht zu werden, haben sie im großen und ganzen eine konservative Disziplin hinsichtlich der Ordination beibehalten und fördern damit ein konservatives Verständnis der Rolle des Priesters. Wenn auch von den Priestern viel mehr gefordert ist, wenn sie mit Laien zusammenarbeiten, wird doch immer wieder der Unterschied zwischen Priester und Laie betont. Dies geht dann in eine völlig gegensinnige Richtung und leistet geistigen und psychischen Spannungen im Leben der Priester Vorschub[5]. Manches an dieser Akzentsetzung geschieht in der richtigen Absicht, die Laien davon abzuhalten, sich in ihren Ämter- oder Dienstrollen klerikalisieren zu lassen, und ihnen einen offenen Sinn für ihre Existenz mitten in der Welt zu bewahren. Manches an dieser Akzentsetzung kommt jedoch auch aus der Verbindung mit einem Priesterideal, das seinen Ausdruck findet in Begriffen, die bestimmt sind von der Vorstellung, daß es hier um sehr unterschiedliche Beziehungen zu Jesus Christus und zum Heiligen gehe. Damit läuft man aber Gefahr, die Communio in der Kirche zugunsten eines hierarchischen Kirchenverständnisses zu unterminieren.

Jedenfalls sind die stützenden Strukturen priesterlichen Lebens und Dienstes — sei es im Priesterseminar oder in der Betonung der Rolle des diözesanen Presbyterkollegiums — derart, daß sie sowohl eine konservativ verstandene Ordnung des Amtes und der priesterlichen Identität aufrechterhalten als auch ein konservatives Verhalten hinsichtlich des Stellenwertes der Religion und des Heiligen in der menschlichen Gesellschaft. Das Erkennungszeichen der Art von Konservativismus, den wir hier meinen, ist der Widerstand gegen strukturelle Veränderungen und gegen neue Typen der Beziehungen zwischen Getauften und Ordinierten. Dieser Konservativismus wird gestützt von einem Typ von Theologie, die offensichtlich rückwärtsorientiert ist auf das tridentinische Modell des Priestertums, selbst dann, wenn man sich auf die Lehraussagen des Zweiten Vatikanischen Konzils beruft. In einer Zeit, in der ein gewisses Maß von religiösem Fundamentlaismus zur gemeinsamen Antwort auf kulturelle Veränderungen zu gehören scheint, überrascht es nicht, daß die unter solchen Vorbedingungen vom Priesterberuf angezogenen Kandidaten, wenn es sich dabei insgesamt auch bloß um wenige handeln mag, häufig eine mehr konservative Mentalität aufweisen.

Manche haben unterschieden zwischen Kandidaten in Diözesanseminarien und solchen in Ordensgemeinschaften. Diese Unterscheidung kann erhellend sein, da sie die Rolle deutlich macht, die Stützssysteme spielen. Bei denen, die in Ordensgemeinschaften ordiniert werden, besteht eine größere Wahrscheinlichkeit, daß sie in ihrer Amtsausübung für Neuerungen aufgeschlossen sind und auch die Dienste von Nichtordinierten willkommen heißen[6]. Dies wird dem Charakter der Ordensgemeinschaften selbst zugeschrieben. In ihren inneren Lebensverhältnissen legen sie keinen großen Nachdruck auf den Unterschied zwischen Laienmitgliedern und ordinierten Mitgliedern. Sie haben auch Leitungsstrukturen, die ihrer Natur nach partizipatorischer Art sind, die gemeinsame Verantwortung fördern und neuen Experimenten in der Wahrnehmung ihres Dienstauftrags Raum gewähren. Dies kann nicht als allgemeingültige Beschreibung der Lebensbedingungen in Orden und Ordensgenossenschaften genommen werden, aber es ist damit ein Hinweis gegeben, was dabei helfen kann, neue Formen des Dienstes oder der

Amtsführung, die der Erwähnung wert sind, zu fördern.

Der Zustrom von Kandidaten in die Priesterseminare von Teilen Afrikas und Asiens wurde bereits vermerkt. Da diese Kontinente der Durchführung soziologischer Erhebungen nicht leicht zugänglich sind, gibt es nur wenig Daten, auf welche sich Beobachtungen hinsichtlich der Kandidaten gründen könnten. Die Anziehungskraft des Priesterberufs scheint jedenfalls verbunden zu sein mit zwei Dingen, die einander ergänzen, und zwar auf eine Weise, die Menschen anderer Kulturen nicht leicht verständlich sind. Einerseits ist dies die Grundströmung einer religiösen Geisteshaltung mit ihrer Empfänglichkeit für das Heilige, die dort noch immer die Volkskultur durchzieht, und zwar auf eine Weise, wie sie in der nördlichen Hemisphäre unbekannt ist. Andererseits kommen manche Kandidaten aus Gemeinden mit lebhafter Beteiligung der Laien am Gemeindeleben und sind zum Teil selbst Laien-Amtsträger und Leute in Leitungsfunktionen in ihren Ortskirchen gewesen. Soweit dies so ist, kann man sagen, daß die Beteiligung von Laien tatsächlich die Förderung von Berufungen zu ordinierten Ämtern gefördert hat.

Wie in den kommenden Jahren der religiöse Geist dieser Kulturen der Kirche einverleibt wird und wie sich die Ämterstrukturen dieser Gemeinschaften entwickeln, das wird offensichtlich zu einer lebenswichtigen Frage im Blick auf die Zukunft der Dienstämter und des Priesterberufs in der Zukunft werden. Es wäre ein Unglück, wenn die Weihekandidaten beim Eintritt in die Priesterseminare von ihrer Basis abgeschnitten würden und wenn man ihnen eine Motivation beizubringen suchte, die im Widerspruch stünde zu dem, was dort an der Basis vor sich geht. Wenn Hirten und Volk heute nach Veränderungen gegenüber dem tridentinischen Modell des Priestertums rufen, so denken sie dabei nicht bloß an die mögliche Vermehrung der Zahl der Kandidaten, die dann auch von außerhalb der Reihen der in den Seminarien Ausgebildeten und der Zölibatäre angezogen werden könnten. Es geht ihnen dabei in einem tieferen Sinne um die Voraussetzungen, die erforderlich sind für die Förderung ihrer örtlichen Kirchen mit ihrem Anspruch auf eine von der bisherigen unterschiedene Art der Leitung und der liturgischen Feier[7].

Aufs Ganze gesehen hat man angesichts der mit den Dienstämtern zusammenhängenden Nöte und Anforderungen den Eindruck, daß die Kirche seit dem Zweiten Vatikanischen Konzil bei der Deutung der Zeichen der Zeit nicht besonders ausdauernd gewesen ist. Das hat sie daran gehindert, aus Erfahrung zu lernen und aus dieser Erfahrung ihr Leben auszurichten. Spiritualitäten und Rollenbilder sind in einem solchen Grade konservativ, daß sie das bloße Aufkommen von Erfahrung verhindern. Es ist das auf so vielfache neue Weisen geschehende Wirken des Heiligen Geistes, das Fragen aufwirft für das Handeln der Kirche. Es bietet neue Einsichten in den Ruf Gottes und für neue Modelle für gemeinsames Leben und gemeinsamen Dienst, die sich von den alten unterscheiden. Da diese neuen Erfahrungen auf verschiedenen Kontinenten unterschiedlich sind, fordern sie einen größeren Pluralismus. Überall sind die Früchte des Heiligen Geistes schon reif zur Ernte. Oft ist es die scheinbare Neuerung, welche der Tradition am treuesten ist — in einem weiteren und volleren Sinn. Tradition fordert ihrem Wesen nach Offenheit für neue Wege des Geistes und die Gabe der Unterscheidung zur Erkenntnis seines Handelns. Wenn man auch keine übereilten Veränderungen in den Verhaltensregeln für das Handeln der Kirche erwarten kann, so muß doch auch gesagt werden, daß die Zeitverhältnisse eine gewisse Dringlichkeit zu handeln mit sich bringen. Wenn angesichts des weitreichenden und rapiden gesellschaftlichen Wandels geistliche Erneuerung, ein starkes Sendungsbewußtsein und eine neue Art und Weise beim Herangehen an die Probleme kirchenleitenden Handelns nicht Hand in Hand gehen, werden die in die Priesterseminare Eintretenden gering an Zahl und auf eine unglückliche Weise ungeeignet bleiben für die Art von Leitungsdienst, dessen die Kirchen bedürfen.

[1] Für eine Übersicht neueren Datums über die Situation auf den verschiedenen Kontinenten vgl.: Pro Mundi Vita Studies Nr. 12 (November 1989). Man beachte die Bemerkung im abschließenden Beitrag von Ernest Michel, Questions and Perspectives, S. 45: «Es ist nötig, die noch allzu häufig anzutreffende Kluft zwischen dem Klerus, den Besitzern von Autorität und Initiative, und den zum Gehorsam berufenen Laien zu überwinden. Ebenso müssen wir die scharfe Unterscheidung zwischen den Laien, deren Aufgabe es sei, die Welt zu verändern, und den Klerikern, die für das innere Leben der Gemeinschaft verantwortlich seien, überwinden. Diese Unterteilung ist nicht völlig zufriedenstellend.»

[2] Vgl. Richard McBrien: Commentary. In: Dean R. Ho-

ge u.a. (Hgg.), Research on Men's Vocations to the Priesthood and Religious Life (United States Catholic Conference, Washington, D. C., 1984) 77.

[3] Vgl. Dean R. Hoge, The Future of Catholic Leadership. Responses to the Priest Shortage (Sheed and Ward, Kansas City, Mo., 1987) 215.

[4] Zwei Beiträge in «Pro Mundi Vita Studies», Nr. 12, plädieren ganz ausdrücklich für eine Ablösung des tridentischen Modells des Priestertums. Vgl. Paul Tutaysire, Assemblies without the celebration of the Eucharist in Africa: A sign of hope or a sign of crisis in the ministry? 14; Mil Rokaerts, The Asian Scene in Parishes without a Resident Priest, 39-41, berichtet über die Bemühungen der indonesischen Bischöfe, «das tridentinische Priestermodell zu revidieren», um wahrhafte Ortskirchen, die «volkszentriert» sind, zu erhalten.

[5] Kapitel 2 des Rundschreibens Johannes Pauls II., «Christifideles Laici» ist ein kraftvoller Ruf nach einem gemeindezentrierten kooperativen Dienstamt, aber es bleibt weiter im Bann des tridentinischen Priesterbildes.

[6] Vgl. Eugene Hemrick/Dean R. Hoge, Seminarians in Theology. A National Profile (United States Catholic Conference, Washington, D. C., 1985).

[7] Siehe oben, Anmerkungen 1 und 4.

Aus dem Englischen übersetzt von Dr. Ansgar Ahlbrecht

Vorwort

Casiano Floristán/
Christian Duquoc

Warum bitten, wofür danken?

Die Beziehung, die zwischen Beten und Religion besteht, ist so eng, daß jede Regung der Bejahung oder der Ablehnung der Gebetserfahrung immer auch schon ein gewichtiges Symptom der Hochschätzung des Phänomens Religion oder der Distanzierung von ihm ist. Mit anderen Worten gesagt: Da das Beten die Seele der religiösen Erfahrung ist, ist jede Kritik oder Verteidigung des Betens zugleich Ablehnung oder Annahme der Religion schlechthin. So wie das Phänomen Religion auf unterschiedliche Weise verstanden worden ist und immer noch verstanden wird, wird natürlich auch das Gebet auf tausend verschiedene Weisen geübt und verstanden, wobei wir in Rechnung zu stellen haben, daß Beten zwischen Engagement und Weltflucht oszillieren kann, zwischen Glaubensakt und Magie, zwischen persönlicher Erfahrung und leerem Ritualismus. Tatsächlich kostet es in gewissen Kreisen auch Bekennermut, zu sagen, daß jemand betet; umgekehrt bereitet es in Kreisen mit dichter religiöser Praxis Schande, von jemand sagen zu müssen, er bete nicht.

In diesem Heft von CONCILIUM wenden wir uns dem Thema «Beten» nicht im allgemeinen zu, sondern der Frage nach zwei grundlegenden Typen des Betens, nämlich dem Bittgebet und dem Gebet der Danksagung.

Der erste Teil des Heftes beginnt mit einer anthropologischen Studie über das Gebet, verfaßt von Hans Schaller mit der Zielsetzung, die tiefen Wurzeln des Aktes des Bittens und des Danksagens freizulegen. Das Beten ist aber sowohl in seiner Form des Bittgebets wie in der Form der Danksagung ein universales Phänomen, das überall in der Welt der Religionen zu finden ist. Daher die religionsgeschichtliche Untersuchung von Juan Martín Velasco. Ein besonderer und bedeutsamer Fall des Betens, und zwar schon in der vorchristlichen Praxis, ist das Segensgebet. Seine rabbinische Form, die sogen. *b^{e}rākāh,* ist Gegenstand einer Studie von Lawrence A. Hoffman. Dieses jüdische Erbe wurde von Jesus aufgenommen und tiefgreifend neuformuliert. Die Bitt- und Dankgebete Jesu werden von George M. Soares-Prabhu exegetisch untersucht. Bis hierher wird also das diese beiden Grundformen des Betens betreffende Erbe analysiert.

Ein zweiter Teil dieses Heftes ist der derzeitigen konkreten Situation des Betens gewidmet. Die kritischen Äußerungen, die heute zum Thema Beten gemacht werden, müssen natürlich in Beziehung zur Struktur des Betens selbst und zum weltlichen Kontext, in dem dieses sich heute vollzieht, analysiert werden. Die verschiedenen Formen von Verdacht, welche das Beten weckt, werden von Enzo Bianchi unter die Lupe genommen. Im Grunde genommen stehen die Urteile über das Beten immer in Beziehung zu der Vorstellung, die wir von Gott haben. Die theologische Analyse des Betens in seiner doppelten Form findet sich in dem Beitrag von Ulrich Eibach. Joan Llopis liefert eine kritische Betrachtung des Betens der Gläubigen bei der Eucharistiefeier in Hinsicht auf seine Tradition, seine Begründung und seine wichtige Bedeutung. Er schließt mit einer Reihe praktischer Vorschläge. Der Beitrag von Marcelo de Barros Souza ist sehr konkret: Er bezieht sich auf den volkstümlichen Katholizismus in Lateinamerika. Was er darstellt, ist das schlichte Beten eines armen christlichen Volkes, wie es seinen Ausdruck findet bei den festlichen Prozessionen zu den Wallfahrtsorten und das Widerspiegelung eines Glaubens ist, der in enger Beziehung zum Leben steht. Isabelle Chareire war beauftragt, aufzuzeigen, daß das Gebet ungeachtet seines Charakters als gnadenhaften Geschehens sich doch abspielt in Menschen, die ihre Gebrechen, ihre Bedürfnisse und Bitten und ihre Sehnsüchte nicht verbergen können.

Die Beiträge zu diesem Heft von CONCILIUM stimmen überein in der Formulierung einer

Reihe von grundlegenden Kriterien und Folgerungen, die wir im folgenden kurz so resümieren können:

1. Das Gebet ist der grundlegende Kern der religiösen Erfahrung, und zwar derart, daß es ohne Gebet keine Religion und ohne Religion kein Gebet gibt. Das Beten wird hier verstanden als persönliche Beziehung zur Gottheit, Erhebung der Seele zu Gott, bewußtes Willkommenheißen der Gegenwart des Geheimnisses, persönliche Antwort des Menschen auf die absolute Entscheidung.

2. Unter den unzähligen Formen des Gebets heben sich zwei aufgrund ihres Inhaltes heraus: das Bittgebet und das Gebet der Danksagung. Dies sind nicht zwei einander widerstreitende, sondern einander ergänzende Formen. Sie schließen einander nicht aus, sondern sind ineinander verwoben. Wenn wir ein Bittgebet sprechen, werden wir uns unserer Endlichkeit und unserer Sünde bewußt, geben uns aber zugleich Rechenschaft über unsere Verantwortung im Kampf gegen das Böse und unsere Aufgabe im Dienst der Umgestaltung der Welt. Wenn wir Dank sagen in Form eines Gebetes, erkennen wir an, daß der Gott des Lebens Liebe in Überfülle verströmt. Diese beiden Formen des Betens entsprechen zwei Grundhaltungen gegenüber dem Göttlichen, nämlich Furcht und Faszination, leidenschaftlichem Verlangen und beseligender Vereinigung, da ja auch das christlich verstandene Leben zugleich Gabe und Aufgabe ist. Erinnern wir uns daran, daß Formulierungen wie «Bitte um Verzeihung!» oder «Danke sehr!» zum Grundwortschatz jeder entwickelten Sprache und zum tragenden Gerüst des täglichen Lebens gehören!

3. Das Gebet, und besonders das Bittgebet, ist in der neueren Zeit aus allen nur möglichen Blickwinkeln in Frage gestellt worden. Man hat gesagt, daß dieser Typ von Gebet das Bild Gottes und die Auffassung vom Wesen des Menschen schwäche, während das Dankgebet mit einer fiktiven Welt rechne, die sich aus den Nöten und Wünschen des Menschen erheben werde. Diese kritischen Einwände gegen das Beten werden in diesem Heft in aller Offenheit betrachtet, um dann angemessene Antworten geben zu können.

4. Im allgemeinen beziehen sich alle Beiträge auf die Lehren Jesu über das Beten und auf seine persönliche Weise zu beten, um dann mit einer Untersuchung der Gründe für das Beten zu schließen.

Das Gebet ist nicht nur ein Beweis für das Wesen des menschlichen Seins. Es ist auch Glaubensakt und Widerschein der Existenz Gottes. Das «Vaterunser» ist schließlich das Bezugsmodell für das Bittgebet wie für das Dankgebet. Das Beten ist nicht bloße Rezitation einer Formel, sondern persönliche Beziehung und unmittelbare religiöse Erfahrung. Es ist Anerkenntnis der Not und der Unwürdigkeit des Menschen, Bekenntnis des Glaubens und des Vertrauens auf Gott.

Aus dem Spanischen übersetzt von Dr. Ansgar Ahlbrecht

Grundlegende Erwägungen — aus philosophischer, religionswissenschaftlicher und biblischer Sicht

Hans Schaller

Bitten und danken — eine sinnvolle Einheit

Wir sprechen in unserem täglichen Leben Bitten aus und sagen bei vielen Gelegenheiten «Dankeschön». Wir benutzen dabei Worte, die uns geläufig sind und ganz selbstverständlich über die Lippen kommen. Sie gehören zu unserem täglichen Verhalten, sind ein Teil von Kommunikation, werden in ihrer Sinnhaftigkeit als selbstverständlich vorausgesetzt. Dieses Selbstverständliche wollen wir befragen! Das also, was wir im Vollzug von Bitten und Danken ungefragt voraussetzen. Was alles ist mit einer Bitte verbunden? Was mit einem Dank? Welches ist die Tiefendimension dieses alltäglichen Verhaltens?

Bitte als Auszeichnung des Menschen

Es gibt einen Satz von Seneca, der uns helfen kann, den anthropologischen Sinn der Bitte zu erschließen. Er heißt: «Das, was ohne Bitten gegeben wird, ist kostbarer und wertvoller als das, was auf eine Bitte hin gereicht wird.» Diese Aussage ist einsichtig und plausibel; ihre Richtigkeit kann an vielen Punkten unseres Alltags geprüft werden. Um nur ein kurzes Beispiel zu erwähnen: Es ist nicht gerade ein Zeichen großer Zuneigung, wenn ein Freund ständig auf unseren Geburtstag aufmerksam gemacht werden muß; kostbarer, auch dem Sinn der Freundschaft entsprechender wäre es, wenn er selbst daran dächte. Aufmerksamkeiten, Geschenke, zu denen wir auffordern oder die wir gar bestellen müssen, haben für beide Seiten etwas Peinliches. Es ist genierlich, auf die Vernachlässigung elementarer Freundespflichten immer hinweisen zu müssen.

Noch allgemeiner gesagt: Zuneigung, die aus eigenem Antrieb kommt, unaufgeforderte Gefälligkeiten, die fast ohne Grund geschehen, sind ein unmittelbareres Zeugnis von Liebe als erbettelte Aufmerksamkeit. Sie bezeugen eine Spontaneität der Zuneigung, eine Sympathie aus erster Quelle, die Kostbarkeit eines ersten Schrittes. So verstanden ist die Meinung von Seneca einsichtig.

Schauen wir jedoch näher hin, so stellen wir fest, daß diese Behauptung, so einleuchtend und nachprüfbar sie auch ist, doch einseitig bleibt. Sie erfaßt als Aussage nur das, wodurch eine Antwort kostbar wird, die Werthaftigkeit der Motive unseres Handelns. Das Wesen der Bitte jedoch, das Spezifische dieses kommunikativen Geschehens wird nicht erfaßt. Was Bitten ist, das wird am deutlichsten dort, wo der Inhalt der Bitte nicht eine materielle, sondern eine geistige Not ist; da wo existentielle Belange mitschwingen: etwa in der Bitte um Zeit zum Zuhören, um Vergebung einer schlechten Tat, um Rücksicht und Geduld. In solchen Anfragen, die persönlichen Schmerz und menschliche Angewiesenheit verraten, wird deutlich, was durch die Bitte zwischen zwei Personen geschieht. Sie bedienen sich nicht eines Mittels, um etwas voneinander zu erlangen oder gar zu erpressen, sondern bezeugen einander ein Vertrauen. Es ist ein Austausch, eine gegenseitige Herausforderung, ein Geben und Nehmen.

Der Freund etwa, der seinen Gefährten um etwas Zeit zu bitten wagt, anerkennt, daß er jemanden braucht, der ihm nahe ist und ihm zuhört. Er gesteht seine Bedürftigkeit, seine Angewiesenheit; er riskiert es, sich ein Stück weit bloßzustellen. Gleichzeitig vertraut er aber, daß er in diesem Geständnis angenommen, nicht zurückgewiesen oder lächerlich gemacht wird. Er hofft auf gute Annahme seiner Bedürftigkeit, auf freundliche Antwort auf seine Not. Damit ist das formale Gefüge der Bitte klar: Sie fußt einerseits auf dem Geständnis, angewiesen zu sein, auf einer demütigen Einschätzung der geschöpflichen Situation des Menschen. Andererseits schwingt in der Bitte die Hoffnung mit, daß sie erfüllt wird. «Zum Beten ist eine immerwähren-

de Notwendigkeit der Hoffnung gefordert, die demütig genug ist, wirklich zu bitten, und zugleich hochgemut genug, die Erfüllung mitwirkend zu erwarten» (Josef Pieper, Hoffnung und Geschichte, München 1967, S. 75).

Bitte als Prüfstein des Vertrauens

Mit diesem Gedanken berühren wir nun auch die eigentliche Schwierigkeit von Seneca, die er mit dem Phänomen der Bitte verbindet. Was ihm das, was freiwillig geschenkt wird, so kostbar erscheinen läßt, ist nicht so sehr die Einsicht, daß Spontaneität ein großer Wert ist, als vielmehr der willkommene Umstand, daß dadurch das Bitten vermieden wird. Denn solches Verhalten, wo Abhängigkeit und verletzbare Stellen zugegeben werden müssen, soll vermieden werden. Es ziemt sich nicht für Menschen. Sich selbst nicht genügen in geistiger wie in materieller Hinsicht, das steht im Widerspruch zum stoischen Ideal, ist deshalb, wo immer möglich, zu meiden. In der Bitte nämlich geht der Mensch — so Seneca — sozusagen unter sein Niveau. Er widerspricht darin seiner eigenen Würde, nimmt die Haltung eines Sklaven oder gar eines kriechenden Bettlers ein; er macht darin eine klägliche Figur, ähnlich wie die bittenden Töchter des Zeus. Sie sind «lahm, runzelig und schielend» (Homer, Ilias, 9,502).

Solch negativen Bewertungen von bittender Haltung ist mit Gegenfragen zu antworten: Was ist denn menschengerechter, eine zu Tage getragene Unbedürftigkeit, eine scheinbare Autonomie der Selbstversorgung oder die demütige Anerkennung der Bedürftigkeit? Ist die Bitte, gerade weil sie die Anerkennung der eigenen Angewiesenheit verlangt und diese direkt oder indirekt auch ausspricht, nicht etwas sehr Menschliches, ein Vertrauenserweis ganz besonderer Art? Ist sie nicht der eigentliche Prüfstein für die Qualität von herrschendem Vertrauen, eine Art Probe, an der das Maß gegenseitiger Zuneigung gemessen wird? Ist sie nicht eine Kommunikationsform sehr menschlicher Art?

Diese Fragen finden ein positives Echo. Eigentlich aus zwei hauptsächlichen Gründen.

Die Stärke eines Vertrauens, sei es zwischen Gott und den Menschen oder auch zwischen uns Menschen untereinander, mißt sich immer daran, wieviel Raum gewährt wird für eigene Schwächen, Unvollkommenheiten und Nöte. Es ist ein besonderer Erweis von Vertrauen, wenn wir vor anderen Menschen und Freuden existentielle Nöte aussprechen können. Wir tun dies immer in der Hoffnung, aber auch mit etwas Bangen, vor den anderen auch dann bestehen zu können, wenn Fehler und Schwächen sichtbar werden. Da, wo wir in freundschaftlichen Beziehungen frei werden vom Druck, immer eine starke, unabhängige, sogar fehlerlose Figur machen zu müssen, ist Vertrauen gewachsen. Wo wir bitten, wagen wir auf konkrete Weise, solche Bedürftigkeit und innere Not nicht zu verdrängen oder zu überspielen, sondern sie anzuerkennen. Wir stehen zu ihr und werden darin auch ein Stück weit wahr, d.h. auch menschlich.

Der zweite Grund, weshalb Bitten ein menschliches Verhalten ist, betrifft die Tatsache, daß wir geistige Wesen sind. Es ist nicht so, wie wir vielleicht anzunehmen geneigt wären, daß wir nur durch unsere Leiblichkeit und die daraus erwachsenen Bedürfnisse zum Bitten genötigt würden; daß materielle Notdurft, gegenseitige äußere Abhängigkeit uns zueinanderbringen. Menschliche Formen des Bittens sind nicht eine spezifische Folge aus unserer leiblichen Situation, sie kommen vielmehr aus der Mitte unseres geistigen Daseins.

Als Wesen, die zur Erkenntnis, Freiheit und Kommunikation befähigt sind, können wir unsere eigene Bedürftigkeit erkennen, sie formulieren und an andere herantragen. Wir gehen wertend und beurteilend mit uns um, können die eigenen Mängel und Schwächen sehen, sie abwägen und auf verschiedene Weisen erfüllen. Wir erkennen uns in der eigenen geistigen Mitte als solche, die sich wesenhaft selbst nicht genügen, die in großer Bedürftigkeit und einem elementaren Hunger nach Liebe und Verständnis leben. Geist und Bedürftigkeit sind nicht zwei Dinge, die einander ausschließen. Im Gegenteil: Sie hängen engstens zusammen, ja sie steigern sich gegenseitig; nach einem schönen Wort von Henri de Lubac: «Je geistiger eine Kreatur, umso bedürftiger».

Aus diesen Gründen sind menschliche Äußerungen, welche die eigene Not, die Schwächen und Angewiesenheiten zum Thema haben, nichts Menschenunwürdiges. Sie sind weit entfernt, negatives Merkmal unserer Existenz zu sein; sind nicht eine Mangelerscheinung, die nicht sein sollte und derer wir uns schämen müssen. Sie sind als Wahrheitsaussagen über unsere

Existenz, sozusagen als Geständnisse, eine Auszeichnung unseres Daseins, eine Chance, Mensch zu werden.

Bitten als Ausdruck der Freundschaft

Versuchen wir nochmals bei Seneca anzuknüpfen. Ein kurzer Blick auf einfache zwischenmenschliche Verhaltensweisen, besonders wie sie in der Freundschaft spielen, zeigt, daß die Auffassung Senecas, wonach das Bitten unter dem Niveau eines geistbegabten Wesens sei, unzureichend ist. Es geschieht um den Preis von Verdrängung. — Bedenken wir doch einmal, wo und in welchem Sinne die Bitte in unserer Alltagserfahrung vorkommt: Die Hausfrau bittet die Nachbarin für einen Nachmittag, die Kinder zu hüten. Wir fragen den Freund, ob er Zeit habe, eine wichtige Entscheidung mit uns zu überlegen. Stellen wir dabei nicht fest, daß bittendes Verhalten im Unterschied zu Danken eine Haltung eigener Art ist? Wir können einem Mitmenschen erfahrungsgemäß für einen erwiesenen Dienst ohne besondere Umstände danken, jedoch nicht fraglos darum bitten. Wir überlegen deshalb oft zögernd, was wir von wem erbitten dürfen. Diese Unsicherheit im Verhalten hat ihr tiefes Recht. Denn es ist ganz offensichtlich, daß die Bitte nach dem Maß ihrer Größe eine besondere Basis des Vertrauens voraussetzt, dessen man sich vergewissern muß. Im Unterschied zum Dank nimmt sie den Menschen tiefer in Anspruch, ruft die Güte und Hilfsbereitschaft zentraler auf den Plan. Sie ist, wie schon gesagt, der Prüfstein eines Vertrauens.

Oder — um eine andere, weniger beachtete Erfahrung zu erwähnen: Vielleicht haben wir schon erlebt, ohne uns darüber direkt Rechenschaft zu geben, daß eine Freundschaft in dem Augenblick in ein anderes, höheres Stadium getreten ist, wo wir den Freund erstmals um etwas zu bitten wagten. Und zwar um etwas, das uns persönlich betraf: um gemeinsame Zeit, um Mitüberlegen eines Problems, vielleicht auch um einige gemeinsame Ferientage. Unter Umständen haben wir dabei entdeckt, daß das gegenseitige Vertrauen dort wächst, wo wir etwas riskieren. Da wo eigene notvolle Angewiesenheit gestanden und zugegeben wird, wird ein großer Schritt gewagt. Die Spirale gegenseitigen Sich-Zutrauens dreht sich in solchem Geständnis und bittendem Tun um eine Wendung höher.

Wir können diesen Gedanken, daß die Bitte ein innerer Motor einer Beziehung ist, auch am Gegenteil erhärten: Erleben wir nicht auch, daß menschliche, auch freundschaftliche Beziehungen dort erlahmen, versanden oder sogar absterben, wo nichts mehr gefordet wird, wo keine Wünsche mehr formuliert und keine Bitten gestellt werden? Wird hier nicht das Vertrauen zurückgebildet und dabei ein wichtiges Medium aus der Beziehung ausgeklammert? Dabei wäre doch die Formulierung von Wünschen, das bittende Vortragen dessen, was man braucht, ein Mittel, um dem langsamen Zerfall und der fruchtlosen Anpassung zu widerstehen. Denn allein dem bittenden Freund ist es erlaubt, heilend auf das Versanden einer gegenseitigen Beziehung hinzuweisen, auf Anfragen zu bestehen, sich selbst «zudringlich» in das Zentrum der Freiheit des anderen vorzuwagen. Er allein kann dem andern die ganze Wahrheit sagen und zumuten; denn er, selbst unter dem Zerfall leidend, wirft diese ihm nicht salopp und unbeteiligt hin, sondern hält sie ihm wie einen Mantel hin, in den der Freund schlüpfen kann. «Freundschaft verlangt, daß wir den Freund fordern, sein Versprechen uns gegenüber zu halten, sein Geschenk nicht wieder zurückzunehmen, seine Einladung nicht zu widerrufen. Und ebenso, wie wir Forderungen an unsere Freunde stellen müssen, können wir erwarten, daß unsere Freunde auch an uns Forderungen stellen werden» (Andrew Greeley, Einladung zur Freundschaft, Olten 1972/82).

Verdanktes Bittgebet

Bitten ist kein fragloses menschliches Verhalten. Es hat Voraussetzungen, verlangt nach einem Vertrauen, das die Grundlage und den Boden bildet, auf dem Bitten wachsen kann und möglich wird.

Dieser Zusammenhang gilt auch für den *theologischen* Bereich, konkret für das Bittgebet. Der Appell an die Freiheit Gottes, seine Einforderung auf unsere notvolle Situation, wurzelt in einer Beziehung, die Gott selber vorgängig zu unserem Gebet gestiftet hat. Wir sind durch seine Initiative zu Kindern Gottes erklärt und in seine Nähe zugelassen. Sein Wille ist es, daß wir vor ihm nicht verstummen, ihm etwas sagen dürfen, ja Bitten mit großer Eindringlichkeit vor sein Angesicht tragen dürfen.

Diese Fähigkeit, vor Gott etwas zu wollen, verdankt sich einer vorgängigen Gnade. Es ist ein Recht, das uns von Gott gewährt ist, ein Privileg, das mit unserem Glauben verbunden bleibt. Nicht einfach eine Naturanlage oder eine selbstverständliche Befugnis. Weil wir Kinder Gottes sind, dürfen wir es wagen zu sprechen: Vater unser.

Deshalb wagen wir dort, wo wir uns bittend an Gott wenden, auf eine implizite Weise immer auch Dank. Wir anerkennen die Ungeschuldetheit unserer Gebete, wissen darum, daß wir ohne Anspruch und Verdienst unsererseits von Gott selber zugelassen sind, daß wir von seinem Geiste erfüllt werden, in dem allein wir in gottgemäßer Weise rufen und bitten können; nur in diesem Geist bildet sich auch das Wort letzter betender Intimität, das uns Jesus vorgesprochen hat: Abba, Vater (Röm 8).

Bitten als Ausdruck unseres Glaubens ist erst in dieser inneren Bindung an den Dank theologisch möglich wie auch psychologisch sinnvoll. Vor aller Berechtigung, die wir zum Bitten und Klagen erhalten, wissen wir darum, daß wir unsere Existenz einem andern verdanken, daß wir ungeschuldet, ohne innere Notwendigkeit, geschaffen und erlöst sind. Erst dort, wo unser Bitt- und Klagegebet auf dem Boden solchen Dankes entsteht, ist es verschieden von einer menschlichen Arroganz, wodurch wir Gott überheblich und anmaßend mit unserem kleinen menschlichen Leben befassen möchten. Es ist dadurch auch weit entfernt von einer entwürdigenden Bettelei, in der wir Menschen vor Gott unter unser eigentliches Niveau gehen würden. Es ist nicht Überheblichkeit, nicht Mißachtung unserer Geschöpflichkeit, sondern Ausdruck unserer Würde.

Zusammenfassend gesagt: Bitten in all seinen Formen ist und behält eine doppelte Herausforderung. Es verlangt ein existentielles Geständnis, ist Auseinandersetzung mit der eigenen Kreatürlichkeit, Anerkennung unseres Nicht-Genügens. Andererseits ist es ein Wagnis: Im Appell an die Freiheit des andern wird das Vertrauen riskiert und Hoffnung eingesetzt. Je tiefer wir das zwischenmenschliche Phänomen des Bittens verstehen, je klarer das, was zwischen Menschen passiert, wenn sie einander um etwas bitten, umso leichter auch der Zugang zum theologischen Bereich, zum Bittgebet. Je besser die Begriffe anthropologisch verankert sind, um so gesicherter (vor Ideologien) sind sie im Theologischen.

HANS SCHALLER

1942 bei Luzern geboren. Trat 1962 in die Gesellschaft Jesu ein. Er studierte in München, Lyon und Tübingen, war Studienleiter am Germanikum in Rom, promovierte dort an der Gregoriana. 1977–1985 war er Studentenseelsorger in Basel. 1985–89 Gründung einer Behindertengemeinschaft, Arche in Hochwald. Seit 1989 Studentenseelsorger in Zürich. Veröffentlichungen: Das Bittgebet, eine theologische Skizze (Einsiedeln 1979); Verbirg nicht dein Angesicht vor mir (Mainz 1982); Wie finde ich meinen Weg (Mainz 1986). Anschrift: P. Dr. Hans Schaller SJ. Kath. Studenten- und Akademikerhaus, Hirschengraben 86, CH-8001 Zürich.

Juan Martín Velasco

Bitt- und Dankgebet in den Religionen

Die spezielle Aufgabe dieser Untersuchung ist der Nachweis, daß sich in allen Religionen die beiden in der Überschrift genannten Formen des Gebetes finden, sowie die Darstellung ihrer unterschiedlichen Charakterzüge auf der einen und der sie verbindenen Gemeinsamkeiten auf der anderen Seite. Doch erweist sich diese Aufgabe von vornherein als unlösbar, wenn man nicht damit beginnt, den diesen beiden Formen zugrundeliegenden Begriff des Gebetes zu klären sowie die Bedeutung und Stellung des Gebetes im Zusammenhang der Elemente jener weiten Welt dessen, was wir als das Phänomen der Religion bezeichnen.

Das Gebet — zentrales Element des religiösen Lebens

Diese Feststellung veranschaulichen in zahlreichen Bildern und Beispielen fast alle Wissenschaftler, die sich mit dem Phänomen der Religion befassen. So hat man etwa formuliert, das Gebet sei das Herz, der Atem, die Seele oder der Lebensraum der Religion[1]. Im Gesamtzusammenhang des religiösen Lebens ist es so wichtig, daß man es als das Indiz schlechthin für das Vorhandensein von Religion bezeichnen konnte, und zwar so weitgehend, daß man begründetermaßen annehmen kann, Religion sei nicht mehr vorhanden, wo das Gebet verschwunden ist. Es gibt vielerlei Gründe, die man zur Unterstützung dieser Behauptung ins Feld führen kann. Von den vielen Mittlerfunktionen und Manifestationen religiösen Lebens sind in allen Religionen nur wenige so verbreitet wie das Gebet. Der größte Teil der in den verschiedenen religiösen Traditionen gesammelten heiligen Texte besteht aus Gebetsformeln. Die Gebetserfahrung ist einer der charakteristischesten Züge im Leben der Gründer und Reformatoren von Religionen, die in einer solchen Erfahrung den Ausgangspunkt für ihre Tätigkeit finden, als Erleuchtung bei Buddha, als Berufung und Sendung bei Zarathustra, den Propheten Israels, bei Jesus und bei Muhammad. Darüber hinaus ist das Gebet der nächste Weg zur religiösen Haltung, aus der die Gesamtheit aller Wege erwächst. Von da aus gesehen hat man des hl. Thomas Definition: *oratio est proprie religionis actus,* übernehmen und in freier Übersetzung wiedergeben können: Das Gebet ist die Aktualisierung der Religion, das heißt religiöses Tun, die Praktizierung der Religion[2]. Die so enge Beziehung zwischen Religion und Gebet und die zentrale Rolle des Gebets im Gesamtzusammenhang des religiösen Lebens lassen erkennen, daß das Gebet eine Art Zusammenfassung des Religiösen darstellt, so daß das Ganze eines jeden religiösen Systems sich in den Formeln und Gesten, mit denen seine Gläubigen beten, gewissermaßen verdichtet und widergespiegelt sieht.

Von den zahlreichen Formen des Gebetes zur Gebetshaltung als der gemeinsamen Wurzel all dieser Formen

Aber hat es einen Sinn, von *dem* Gebet zu sprechen? Da uns die Geschichte der Religionen und das religiöse Leben des Einzelmenschen zeigt, daß es eine unzählbare Menge außerordentlich unterschiedlicher Gebete gibt, scheint es zunächst unmöglich, zu einer adäquaten Typologie zu gelangen. An einer der ersten Stellen steht der Umstand, daß jedes religiöse System seinem unmittelbarsten Ausdrucksmittel, dem Gebet, sein eigenes Siegel aufdrückt. Dementsprechend ist es evident, daß vor jeder Absicht einer Selbstdarstellung das Gebet eines Buddhisten und das eines gläubigen Israeliten, das in den Psalmen seinen Ausdruck findet, zwei verschiedene Arten von Tätigkeiten sind, die in ganz verschiedenen Haltungen wurzeln; ebenso verhält es sich mit dem Gebet des Hindu, das seinen Ausdruck in den Upanischaden findet, und dem des gläubigen Muslim, der seinen Koran rezitiert, oder auch beim Vergleich von Gebeten von Völkern aus schriftlosen Kulturen mit Völkern der großen Kulturen der Antike. Ja, darüber hinaus betet innerhalb eines jeden dieser Systeme der Mensch in derart verschiedenen Formen, wie dem Gebet des Schweigens und der litaneiartigen Ausbreitung auch der geringsten Bedürfnisse des Lebens, dem Schrei, der um Hilfe bittet, und der

Doxologie des Lobhymnus, der Bitte um Vergebung und dem Bekenntnis des Glaubens[3].

Obwohl wir uns der Unmöglichkeit einer erschöpfenden Aufzählung und einer adäquaten Klassifizierung bewußt sind, beziehen wir uns nunmehr auf einige der meist angewandten Typologien, die uns das Vordringen bis zu der Wurzel oder den Wurzeln erleichtern, aus denen sie hervorgehen.

Wenn wir das Subjekt des Betens betrachten, so können wir unterscheiden zwischen persönlichem und gemeinschaftlichem Gebet, je nachdem ob eine Einzelperson oder eine aus mehr oder weniger zahlreichen Personen bestehende Gemeinschaft betet. Im Hinblick auf die verwendete Formel kann das Gebet privat oder offiziell sein, je nachdem es der Kreativität eines einzelnen oder einer Gruppe entspringt oder durch die religiöse Autorität der betreffenden Gemeinschaft festgesetzt und sanktioniert ist. Entsprechend den menschlichen Fähigkeiten, durch die das Gebet zustande kommt, kann es ein schweigendes, ein geistiges, ein lautes oder ein durch Gesten vollzogenes Gebet sein; das alles unterscheidet sich wiederum nach den verschiedenen Worten, Gesten oder inneren Akten, die als Ausdrucksformen des Gebetes dienen. So kann sich das gesprochene Gebet in ruhig oder laut gesprochenen, geflüsterten oder gestammelten Worten ausdrücken, ja in Worten ohne Sinn oder in Gesängen. Und das gestische Gebet kann in sitzender oder aufgerichteter Stellung vor sich gehen, mit großen oder kleinen Bewegungen, in Gestalt von Kniefällen oder Verbeugungen, Erhebung der Augen oder Hände zum Himmel und schließlich in ruhigen oder ekstatischen Tänzen.

Es gibt eine weitere Klassifizierung nach dem Grad der Vollkommenheit des Betens und der größeren oder geringeren Radikalität des Engagements des Betenden im Gebetsakt. So unterscheidet man in der christlichen Tradition die Lesung, die Meditation, die Kontemplation oder die Sammlung, die Ruhe und die Einswerdung[4].

Die interessantesten Klassifizierungen für unsre Absicht, einen Zugang zu der allen Formen gemeinsamen Wurzel zu finden, sind vermutlich diejenigen, die sich auf den globalen Stil und die sich im Gebet ausdrückende religiöse Grundorientierung beziehen, sowie jene, die ihre Formen im Hinblick auf ihre Inhalte klassifiziert. Wenn wir mit der letztgenannten beginnen, ergibt sich hier eine ungeheure Vielfalt von Formen. Es kann sich um einen Gruß handeln, eine Anrufung, die Darbringung eines Opfers, ein Gelübde, ein Sühneangebot, eine Bitte, eine Bitte um Verzeihung, eine Klage, ein Lob, eine Danksagung, ein Glaubensbekenntnis, einen Akt der Unterwerfung, ein vertrautes Zwiegespräch oder eine einfache Bewußtmachung und Übung der Einswerdung.

Der Versuch, konkrete Beispiele jeder dieser Gebetsformen vorzulegen, dürfte genügen, um deutlich zu machen, wie relativ alle diese Einteilungen sind. Tatsächlich verhält es sich so, daß jede der genannten Formen Elemente und Wesenszüge der anderen enthält, und das gilt in solchem Maße, daß man behaupten kann, daß jede Gebetsform, wenn sie authentisch ist, einen «symphonischen» Charakter hat, daß sie in einer wenigstens rudimentären Form das Grundlegende aller übrigen in sich vereint und dieses wiederum artikuliert mit einem vorherrschenden Gefühl, einer vorherrschenden Haltung, die der speziellen Situation des Betreffenden, den kulturellen Gegebenheiten und dem Gesamttyp seiner ihm eigenen Religiosität entspricht[5].

So gibt es kein gesprochenes Gebet, das keine Bewußtheit und keine Beteiligung des Geistes sowie irgendeine Form körperlicher Haltung, einen guten Anteil hinhörender schweigender Aufmerksamkeit voraussetzen würde. Es gibt kein echtes Gemeinschaftsgebet, wenn nicht die Personen, die die Gemeinschaft bilden, sich persönlich in das Gebet einbringen, noch, in den meisten Religionen, ein persönliches Gebet, das nicht viel Gemeinschaftliches einschließt durch den Gebrauch von der Tradition der betreffenden Gemeinschaft geprägter Formeln oder durch eine Aufgeschlossenheit in der Fürbitte für die anderen Glieder der betreffenden religiösen Gemeinschaft[6].

Das offizielle Gebet verlangt die Anpassung der Gebetsformel an die Situation des einzelnen oder der Gruppe, die es verrichtet. Ebenso nährt sich das spontane Gebet sehr häufig von Ideen und Gefühlen, die von der religiösen Tradition getragen werden, in die die Gruppe eingepflanzt ist, oder durch die heiligen Texte, um die sie sich kristallisiert hat. Das gleiche läßt sich beobachten im Hinblick auf die Gebetsformen, bei denen der Inhalt den verwendeten Formeln entspricht. Im echten Bittgebet drückt sich zugleich das Bewußtsein der Notwendigkeit, die Vertrauenshaltung und ein Bekenntnis des Glaubens,

aber auch das Bewußtsein der Unwürdigkeit und des Lobes der Gottheit aus. Ebensowenig gibt es ein Lobgebet, das nicht zugleich eine Erlösungssehnsucht, das Bewußtsein des Abstandes zwischen dem Beter und der Gottheit und eine Form von Bitte um Hilfe einschließt.

Ist es möglich, unter dieser Fülle von Formen verschiedenster Art eine gemeinsame Wurzel zu entdecken, die die Verwendung eines gleichen Namens für alle, die Zusammenfassung aller dieser Formen unter den gleichen Begriff rechtfertigen würde? Die offensichtliche Vielheit und Verschiedenheit der Formen hat ihren Ursprung in der Verschiedenheit der Sprachen, Kulturen, Traditionen, Situationen und seelischen Verfassungen des *homo orans.* Aber läßt sich unter dieser Vielfalt von Manifestationen eine gemeinsame Einstellung, ein gemeinsames Verhalten erahnen, das für den Menschen im Gebet charakteristisch ist?

Der Antwort auf diese Frage gelten die zahllosen Definitionen des Gebetes durch die unterschiedlichen religiösen Traditionen und, in modernerer Form, durch die Religionswissenschaften. Diese sind in der Regel bedingt durch das Religionsverständnis der einzelnen Autoren und durch die gewachsenen Religionen, welche die Betreffenden als Prototyp gewählt haben. So schlägt Friedrich Heiler, nachdem er eine große Anzahl von Gebetsformen aufgezählt und beschrieben hat, als zusammenfassendes Ergebnis seines Werkes «Das Gebet» vor, das Gebet als ehrfürchtiges und gewisses Bewußtsein von der lebendigen Gegenwart Gottes zu verstehen[7], und bezeichnet als wesentliche Elemente der inneren Struktur des Gebetes den Glauben an einen lebendigen und personalen Gott, den Glauben an seine reale und unmittelbare Gegenwart und die spannungsvollen Beziehungen, die zwischen Mensch und Gott herrschen und deren Vorhandensein er erfährt[8].

Unzweifelhaft entspricht diese Beschreibung des Gebetes den Gebetsformen der vom Autor als prophetisch identifizierten Traditionen: Mazdaismus, Judentum, Christentum und Islam. Doch ist es klar, daß sie auf die Gebetsformen der von ihm als mystisch identifizierten Traditionen, vor allem auf den Buddhismus und den vedischen Hinduismus, nur dann anwendbar ist, wenn man nicht wenige Angleichungen vornimmt. Aus diesem Grunde erscheint es den Tatsachen mehr zu entsprechen, wenn man entweder den Gebetsbegriff als analog anerkennt[9] oder eine weniger strenge Definition vorlegt und dazu auf die verschiedenen Formen hinweist, in denen er sich in den unterschiedlichen religiösen Traditionen und konkreten Gebetsformen präzisiert. In diesem Sinne meinen wir, daß die Gebetshaltung in einer weiter gespannten Form beschrieben werden kann als menschliches Bewußtsein der Gegenwart des Mysteriums und deren Annahme. Dabei bezeichnen wir mit dem Begriff «Mysterium» die den Menschen total transzendierende Realität, die aber gleichzeitig zutiefst in seinem Inneren gegenwärtig ist: *interior intimo meo, superior summo meo* — innerlicher als mein Innerstes und höher als mein Höchstes. In der Menschheitsgeschichte verwirklicht hat sich diese fundamentale Gebetshaltung in einer Vielzahl von Formen, die sich innerhalb einer weiten Spanne erstrecken. Sie reicht von extrem anthropomorphen Vorstellungen vom Mysterium und hinsichtlich seiner Wahrnehmbarkeit bis zu einer radikal apophatischen und negativen Einstellung, in der diese Gegenwart nur als abwesend beziehungsweise mit dem Wort «Schweigen» charakterisiert werden kann. Das ist der Ursprung zweier Hauptrichtungen der Religiosität: der *prophetischen* und der *mystischen.* Sie können keineswegs als zwei völlig voneinander getrennt existierende Formen bestimmt werden, denn niemals fehlen personalisierende Äußerungen in vorwiegend mystischen Formen noch apophatische und einer mystischen Spiritualität entspringende in den überwiegend prophetischen. Die zur prophetischen Religiosität gehörenden Richtungen formulieren das Bewußtsein des Mysteriums und die Beziehung zu ihm in Gestalt einer interpersonalen Beziehung, eines Dialogs, einer Anrufung, in Glauben und Vertrauen. Die religiösen Richtungen mystischer Tendenz formulieren dieses Bewußtsein und leben diese Beziehung unter der Form von Meditation und Konzentration, die beim betenden Subjekt in einer Versenkung im Absoluten oder einer Selbstauslöschung — *nirvana* —in ihm kulminieren.

In beiden Traditionen atmet das Bewußtsein einer Gegenwart, die die menschliche und irdische Wirklichkeit im letzten als unbefriedigend betrachten läßt und sie auf sich hin polarisiert. In beiden ist das Gebet die Aktualisierung des Strebens nach der Transzendenz, die im Herzen des Menschen grundgelegt ist, als Abbild der Gott-

heit und in Bewegung auf sie hin. In den prophetischen Religionen erlebt der Beter das in Gestalt einer Kommunikation, in den Religionen mystischer Richtung als Kommunion[10].

Diese Grundhaltung des Gebetes, gelebt von Menschen, die sich in ihren äußeren Lebensumständen und geistig-seelischen Situationen unterscheiden, moduliert sich in den verschiedenartigen Gebetsformen, wie wir sie zu Beginn unserer Untersuchung beschrieben haben. Wir wollen im weiteren eingehender das Bittgebet und das Dankgebet analysieren. Sie stellen nach verschiedenen Autoren, wie zum Beispiel Calvin, die beiden hervorragenden Kategorien und die beiden wesentlichsten Thematiken des Gebetes dar: *Orationis sunt duo partes, petitio et gratiarum actio*[11]. Es gibt zwei Arten von Gebeten, das Bitt- und das Dankgebet.

Das Bittgebet

Es handelt sich hier um die verbreitetste Gebetsform, wenn man es über die gesamte Geschichte der Religionen hin betrachtet. So häufig erscheint das Gebet in Gestalt der Bitte, daß nicht wenige Definitionen die Tendenz zeigen, das Gebet überhaupt als an Gott gerichtete Bitte um die Gewährung der angemessenen *(decentium)*[12] Dinge des Lebens zu definieren: «Beten heißt: Sein Herz zu Gott erheben und um seine Gunst und Gnade bitten.» Ja, so eng scheint die Beziehung zwischen Beten und Bitten, daß man die Situation der Not als Auslöser des Betens hingestellt und das Bittgebet als die ursprüngliche Form des Gebetes dargestellt hat, von der sich alle anderen abgeleitet haben.

Der symphonische Charakter des Betens, von dem wir eingangs sprachen und der allen Formen des Gebetes eigen ist, sowie die Entdeckung der sogenannten zweckfreien Formen in fast allen Zusammenhängen, haben die Überwindung der evolutionistischen Interpretationen ermöglicht, die diesen Theorien über die Entstehung des Gebetes zugrunde liegen. Dennoch begegnet unzweifelhaft das Bittgebet in nahezu allen Formen und Etappen des religiösen Lebens der Menschheit.

Es ist sicher vorhanden im religiösen Leben der schriftlosen Völker, das jene Gebetsform hervorgebracht hat, die man «das naive Gebet des Primitiven» genannt hat. In diesem Gebet erbittet der Beter Leben, Glück, Heil, Sieg über die Feinde und alle vorstellbaren irdischen Güter. Seine außerordentlich stark variierenden Formulierungen enthalten doch eine gemeinsame Grundstruktur, in der sie sich von anderen unterscheiden; vor allem als Hauptelemente: die Anrufung des göttlichen Wesens, die Darstellung der Notlage oder des Unheils, in der sich der Betende und die von ihm vorgebrachten Klagen begegnen, die bisweilen sehr ausführliche Schilderung der Bittstellung, die Gründe, auf die sich Erhörungserwartung stützt, und die Vorführung der Fürsprecher, die sie wirksamer machen sollen[13].

Das Bittgebet taucht sowohl in den polytheistischen Religionen der vedischen Zeit auf als auch in denen der antiken Hochkulturen. Die Strukturen ihrer Formeln unterscheiden sich nicht wesentlich, obwohl die Akzentsetzungen variieren, entsprechend den religiösen und kulturellen Unterschieden zwischen den Betenden. In ihnen reihen sich Bitten um langes Leben, Heil, Wohlergehen und materiellen Wohlstand aneinander wie im Gebet der Primitiven, und häufig schließt sich an die Bitte noch eine Gelübdeformel an, die sie verstärken und ihre Wirksamkeit erhöhen soll[14].

Aber das Bittgebet erscheint nicht nur in den Primitivreligionen oder den primitiven Schichten des religiösen Lebens. Es findet sich ebenso in den großen monotheistischen Religionen und, wenngleich mit besonders gereinigter Akzentsetzung, im Gebet der großen religiösen Genies. Man denke nur an die eindringliche Aufforderung zum Bittgebet in der Lehre des Evangeliums über das Gebet, an die in einem so offiziellen *(salāt)* wie auch privaten Gebet *(d'ua')* des Islams enthaltenen Bitten und jene anderen, die der gläubige Muslim nach wie vor im Koran findet als Bitten um Gottes Hilfe, beginnend mit der Ersten Sure, der *Fatiha,* in der nach dem Lob des mitleidigen und barmherzigen Gottes die Bitte folgt: «Von Dir allein erbitten wir Hilfe. Leite uns auf den rechten Weg.»[15]

Nicht einmal in der mystisch orientierten Religion fehlt das Bittgebet vollständig. So gibt es in den Upanischaden, vor allem wo sie sich zum Echo der Frömmigkeitsform der Bhakti-Strömung machen, Bittgebete wie das so oft zitierte:

Erhebe mich vom Nicht-sein zum Sein
erhebe mich aus der Finsternis zum Licht
erhebe mich vom Tod zur Unsterblichkeit.[16]

Auch im buddhistischen Beten, wie es dieselben Mönche im Theravada pflegen, gibt es Formeln, in denen die Mönche ihre Sehnsucht nach Befreiung zum Ausdruck bringen, ihren Wunsch, daß die Folgen ihrer bösen Handlungen aufgehoben werden und sie auf dem Weg der Erleuchtung voranschreiten. Doch beruhen diese Bitten nicht auf der Voraussetzung eines persönlichen Verhältnisses zu dieser Wirklichkeit, die höher ist als die, nach der man strebt, obwohl man andererseits nicht aufhört, in Vorstellungen einer vom Menschen verschiedenen personalen Wirklichkeit zu denken. Damit aber wird letztlich die Beziehung, die ein Bittgebet im engeren Sinne voraussetzt, unmöglich. Daher kommt es dann auch, daß das eigentümliche Gebet des Buddhismus die Meditation ist als Weg des Fortschreitens bis zur Erleuchtung und Selbstauslöschung im Absoluten[17].

Das Vorhandensein dieser Form des Gebetes in allen Religionen erklärt sich daraus, daß es nichts anderes ist als die Auswirkung der Erkenntnis von der Gegenwart des Mysteriums von seiten des Menschen, der sich in seinem Leben immer wieder behindert sieht durch Notsituationen und der — selbst in den positivsten Erfahrungen — immer wieder den Abstand dessen, was er ist, von dem, was er zu sein erstrebt, zwischen dem tatsächlichen Sein und dem Ideal am Horizont seines Daseins, erlebt und der damit das Streben und Trachten nach dem Sein als Notwendigkeit der Erlösung erfährt.

Tatsächlich verraten die Formeln des Bittgebetes nicht selten eine egoistische Haltung, die ganz auf die eigenen Wünschen gerichtet ist und damit in Widerspruch steht zu der ekstatischen Dimension und dem Über-sich-Hinausgreifen, wie es jeder authentisch religiösen Haltung eigen ist. Diese Perversion der Gebetshaltung führt zu einer Perversion des Bittgebetes als solchen und in seiner Gesamtheit. Sie äußert sich darin, daß die Wirksamkeit der reinen Rezitation der Gebetsformel zugeschrieben wird, daß Formeln verwendet werden, die einer Beschwörung sehr nahe kommen, weil dahinter der Glaube steht, man könne sich die Höhere Macht verpflichten. Man greift zu mehr oder weniger subtilen Formen der *captatio benevolentiae,* eines Haschens nach der Gunst jener Macht, wie etwa einer schmeichlerischen Lobrede, einem immer größeren Aufgebot von Fürsprechern, die die Anbringung der Bitte erleichtern sollen; man bemüht sich um einen Gunstgewinn durch Geschenke, Gaben oder Opfer; man beschimpft oder man «züchtigt» die Gottheiten, wenn sie nicht willfährig auf die Bitten ihrer Gläubigen reagieren[18].

Deshalb hat der religiöse Mensch die Notwendigkeit verspürt, sein Bittgebet zu reinigen. Diese Reinigung hat ihren Ausdruck gefunden in der Reinigung der Gegenstände der Bitte, in einem Übergang von der Bitte um göttliche Gunsterweise zur Bitte um die Gunst des göttlichen Wohlwollens und der Gegenwart Gottes, und vor allem in der Bekundung der Gleichförmigkeit des eigenen Willens mit dem Willen des Gottes, an den man sich um Hilfe wendet, als Ausdruck des Vertrauens. In dieser Notwendigkeit der Reinigung stimmen bisweilen die Überlegungen des Philosophen mit den Forderungen des religiösen Menschen überein. So betet beispielsweise Sokrates in folgenden Worten: «Zeus, gewähre uns, was gut ist, ob wir es uns erbitten oder nicht, und halte fern von uns, was schlecht ist, auch wenn wir es erbitten.»[19] Und die Liturgie der katholischen Kirche bittet: «Gewähre Deinem Volke zu lieben, was Du anordnest, und zu wünschen, was Du verheißest, damit in den Umständen dieser Welt unsre Herzen dahin gerichtet werden, wo die wahren Freuden sind.»[20]

Zu seinem höchsten Ausdruck gelangt das Bittgebet jedoch in den Formeln, in denen die Übereinstimmung mit dem Willen der Höheren Macht als Haltung absoluten Vertrauens gegenüber ihrem Wirken offenkundig wird, sowie in jenen anderen — als Fürbittgebet in allen Traditionen bekannten — Formeln, in denen der Mensch im Angesicht der Gottheit der Bedürfnisse anderer Menschen gedenkt und um ihre Hilfe zu deren Befriedigung bittet[21].

Das Dank- und Lobgebet

Auch das Dank- und Lobgebet erscheint in allen religiösen Zusammenhängen und in allen Geschichtsepochen. Man hat einmal gesagt, daß in den Gebeten des Primitiven und der schlichten Gläubigen das Bittgebet vorherrsche als Ausdruck einer mehr auf Nützlichkeit gerichteten Religiosität. Heute jedoch kann als sicher gelten, daß auch in diesen Beterschichten sich das zweckfreie Gebet der Danksagung und des Lobes zeigt. Ein Beweis dafür sind die zahlreichen Gebete, in denen sich Gläubige der genannten

Schichten an die Höheren Mächte wenden, um ihnen zu danken, natürlich in allgemeinen Wendungen, für das Leben, das ihnen erwiesene Wohlwollen, aber auch in konkreterer Form etwa für die Gewährung von Hilfen, die Gegenstand vorhergehender Bitten waren. «Herr», singt ein Stamm von Fischern in Ghana, «dies ist die Geschichte Deiner Gnade».[22] Darüber hinaus zeigt eine aufmerksame Betrachtung der Bittgebete, daß mit vielen von ihnen häufig Danksagungen verbunden sind, etwa als Einleitung, wohl in der Funktion einer *captatio benevolentiae* Gott gegenüber, oder als abschließende Zusammenfassung. Tatsache aber ist, daß es in Wirklichkeit kaum Bittgebete gibt, die nicht zugleich einen Lobpreis enthalten, der wiederum eine Haltung der Dankbarkeit einschließt, noch daß es kaum ein Gotteslob gibt, das nicht gleichzeitig implizit oder explizit ein Bittgebet umfaßt. Einmal mehr bestätigt sich hier das Prinzip des synthetischen, symphonischen Charakters jeder authentischen Form von Gebet, auf die wir eingangs schon aufmerksam gemacht haben.

Und doch ist nicht zu bezweifeln, daß das Dankgebet darüber hinaus eine besondere eigene Gebetsform mit charakteristischen Wesenszügen darstellt, die neue Aspekte der gemeinsamen Wurzel eröffnen, aus der wie alle anderen Gebetsformen auch sie hervorgeht. Versuchen wir, sie aufzudecken[23].

Hierzu erscheint es mir unerläßlich, an erster Stelle auf das Lob- und Preisgebet zurückzugehen, mit dem das Dankgebet eng verbunden ist. Das Lob- und Preisgebet ist die ursprünglichste Gebetsform. Bevor er über Gott spricht, wie es der Theologe tut, oder ihn um seine Hilfe anruft, wie der, der sich an Gott wendet mit einer Bitte, hört der Gläubige auf, mit seiner Stimme oder einem Gestus zu Gott zu sprechen, wenn er Gott loben und preisen will. Vielmehr spricht er von Gott aus oder hört auf, auf dem Weg über seine Sprache zu Gott zu sprechen. Denn das Lob- und Preisgebet besteht nicht in erster Linie, wie einige seiner Formulierungen nahelegen könnten, darin, Gott irgendwelche geschuldeten Lobeserweise zu leisten, oder darin, ihm Panegyriken vorzutragen. In seiner Wurzel besteht das Lob- und Preisgebet darin, daß der Mensch die Größe, die Heiligkeit, die Schönheit der Gottheit zu erfassen und in seinen Gefühlen, Gesten und seiner Stimme beim Beten widerzuspiegeln sucht.

Daher ist die dieser Gebetsform eigentümliche Sprachgestalt die der Bewunderung. Und darin greift der Beter immer wieder zu Superlativen, zu Ausrufen und zur Verwendung von Partikeln wie ah, oh, mit denen er das Übermaß dessen, womit er sich überflutet gesehen hat, mitzuteilen trachtet. So besteht dann auch dieses Gebet sehr oft in der «Erhebung der Gottheit», was nichts anderes bedeutet als einen Ausdruck der Größe Gottes, mit der der Beter in Berührung gekommen ist, in menschlichen Worten. Wenn daher das Gebet der nächstliegende Ausdruck der religiösen Haltung ist, aus dem alle anderen Ausdrucksformen sich ergeben, dann ist das Lob- und Preisgebet die Ursprungsform des Gebetes, schon weil in ihm der Ausdruck dieser Haltung sich in «explosiver» Form vollzieht, wobei sich der Mensch darauf beschränkt, einem Strom als Bett zu dienen, der von weiter her kommt als er selbst und den zu beherrschen er unfähig ist[24]. Daher hat das Lob- und Preisgebet, mag es sich auch unter verschiedenen Formen ausdrücken, seine angemessenste literarische Gattung im Hymnus, das heißt in derjenigen dichterischen Schöpfung, in der Behauptung, Information und Mitteilung von Inhalten an die zweite Stelle treten, um der Bekundung eines Gefühls den Vorrang zu geben, das aus dem Einbruch einer Wirklichkeit erwächst, deren Schönheit, Wert und Größe über den Menschen hinausreicht[25].

Ist das Bittgebet der getreueste Spiegel der Situation des Menschen mit ihren Beschränkungen, ihrem Herzeleid und den Unglücksfällen, die das Leben bringt, so ist das Lob- und Preisgebet in den Ausdrucksmitteln, über die der Mensch verfügt, oder in der naturhaften Ursprünglichkeit, mit der dieses Gebet nicht selten verbunden ist, ein Spiegel des für den Menschen unfaßbaren Wesens seines Gottes. Davon haben wir im Christentum bewundernswerte Beispiele im Gesang der Geschöpfe; sie sind wohlbekannt: das *Magnificat,* das *Gloria* und das *Sanctus* der Messe, das *Te Deum.* Doch ist diese Form von Gebeten auch in allen anderen großen Religionen vorhanden und fehlt ebensowenig in den volkstümlicheren Kundgebungen der Religion. Erinnern wir uns, daß der Islam sie häufig verwendet unter der Form des *takbir:* «Allah ist groß» als erster Teil des offiziellen Gebetes, im *salāt* und unter der Form des *dikr* als Gedenken und Lob Allahs, im privaten wie offiziellen Gebet: «Lob Dir

Allah! Dir ist Lob und Preis. Gesegnet ist Dein Name, Gepriesen Deine Majestät. Nur Dir soll gedient sein.»[26] Denken wir ferner an die Lobeshymnen, in denen der Hinduismus die hymnische Tradition der Veden fortsetzt in der Form der *stuti, strota* und *stava,* die an Vischnu, Schiva oder Brahman, das absolute Wesen, gerichtet sind[27].

Die Formeln des Lob- und Preisgebetes sind recht verschieden. Einige zeigen sich in der Form der Benediktion und drücken das Verlangen des Gläubigen aus, daß der Name der Gottheit geehrt werde. Andere haben die Form einer dankbaren Aufzählung der Wundertaten Gottes in der Natur, im Leben der Menschen oder eines Volkes. Ein andermal besteht der Lobpreis darin, daß der Beter Gott speziell als Herrn anerkennt, von dem er abhängig ist und auf dessen Liebe er angewiesen ist wie ein Sklave. In anderen Fällen nimmt es die Form eines Glaubensbekenntnisses an, wie zum Beispiel bei den streng monotheistischen Religionen im *Sch^{e}ma Jisrael* des Judentums, in der *sahada* oder Glaubensformel der Muslime. Bekannt sind auch die Lob- und Preisgebete in der Form, daß Gott zahllose ehrende Namen beigelegt werden: die 99 Namen Allahs, die 1000 Namen Vischnus, die zahlreichen Namen Buddhas, besonders im Mahayana-Buddhismus, — oder die Beilegung aller nur denkbaren Vollkommenheiten. Wieder andere bestehen in der enthusiastischen Wiederholung des Gottesnamens, gefolgt von Siegesrufen wie Hosanna, Halleluja, Gloria, Amen oder ähnlichen. Sehr oft erscheinen dem Betenden die Worte als solche ungenügend, und er greift zum Gesang zum Klange von Musikinstrumenten, zu einer besonderen Gestik oder zum Tanz.

Zu diesen Formen des Lob- und Preisgebetes gehört auch die Danksagung, vor allem, wenn sie nicht Bezug nimmt auf konkrete Gaben, die von der Gottheit erbeten worden waren oder von ihr geschenkt wurden, sondern Gott selbst, seinen Ruhm, seine Güte oder seine Gnade dem Menschen gegenüber zum Gegenstand hat. In Wirklichkeit hat diese konkrete Form des Dankgebetes ihren Platz zwischen dem Bittgebet, von dem es oft einen Teil ausmacht, und dem Lobgebet, in dem seine vollendetsten Formen ihren Höhepunkt finden.

Wenn also das Bittgebet in erster Linie die menschliche Lebenssituation mit den Bedürfnissen, in denen der Mensch lebt, widerspiegelt, und wenn das Lob- und Preisgebet vor allem ein Widerschein des Mysteriums ist, das der religiöse Mensch dankbar anerkennt, so zeigt sich im Dankgebet, mit der typischen Doppeldeutigkeit des Menschen als Synthese von Endlichkeit und Unendlichkeit (Kierkegaard), das Menschenleben als Widerschein der Herrlichkeit Gottes, aus der er ständig hervorgeht.

[1] Vgl. gesammelte Zeugnisse in Fr. Heiler, Das Gebet, religionspsychologische Untersuchungen (Reinhart, München [5]1923). Zitiert wird im weiteren nach der französischen Ausgabe, La prière (Payot, Paris 1931) 7-10; 528. Über den gesamten Fragenbereich vgl. J. Martín Velasco, El hombre en oración. Actitud religiosa. Plegaria y condición humana: La religión en nuestro mundo. (Sígueme, Salamanca 1978) 110-140; Introducción a la fenomenología de la religión (Cristiandad, Madrid [4]1986) 172-184. Außerdem A. González, La oración en la biblia (Cristiandad, Madrid 1986) 17-67.

[2] Vgl. z.B. A. Sabatier, Esquisse d'une philosophie de la religion (1987), zitiert von W. James, The Varieties of Religious Experience (1902, span. Übersetzung. Península, Barcelona, 1986) S. 347, der sich diese Behauptung zu eigen macht.

[3] Als Beispiel für diese Verschiedenheit der Formen vgl. die Aufzählung einiger von ihnen bei Fr. Heiler aaO. 517-518.

[4] Vgl. die vergleichende Übersichtstabelle der Grade des Gebetes in den verschiedenen Traditionen und die Autoren bei Fr. Heiler, 350-551.

[5] Wie man sieht, schreiben wir hier jeder authentischen Gebetsform eine Eigentümlichkeit zu, wie sie M. Nédoncelle im Gefolge von L. Cognet dem christlichen Gebet zuerkennt. M. Nédoncelle, Prière humaine, prière divine (Desclée de Brouwer, Paris 1962) 144.

[6] Vgl. die Feststellung von H. Limet: H. Limet/J. Ries (Hgg.), L'expérience de la prière dans les grandes religions (Centre de l'Histoire des Religions, Neu-Löwen 1980) 15.

[7] AaO. 521.

[8] AaO. 520.

[9] Vgl. M. Dhavamony, Hindu prayer: Prayer-Prière. «Studia Missionalia» 24 (1975) 185.

[10] R. Bastide, L'expression de la prière chez les peuples sans écriture (La Maison Dieu, 1972) 109, 120.

[11] Zitiert bei Fr. Heiler, aaO. 426.

[12] Aufzählung zahlreicher Definitionen des Gebets bei H. Bremond, Introduction à la philosophie de la prière (Bloud et Gay, 1929) 19-21.

[13] Vgl. Fr. Heiler, aaO. 62ff; H. Huber, Das Gebet der Naturreligionen: Studia Missionalia 24 (1975) 39-42; A. Shorter, Prayer in the Religious Traditions of Africa (Oxford University Press, Nairobi 1975) 21; L.-V. Thomas und R. Luneau, Les Religions d'Afrique noire, Textes et traditions sacrées (Paris [2]1981), 2. Bd. Ferner das Kapitel über das Gebet bei den Völkern mit mündlicher Überlieferung: R. Boccassino (Hg.), La Preghiera (Coletti, Mailand/Ancora, Rom 1967) 3 Bände, Bd. I, 43-198.

[14] Vgl. z.B. Ilias VI, 305-310; schöne Bittgebete aus der

ägyptischen Religion bei Fr. Daumas, L'expérience religieuse égyptienne dans la prière: H. Limet/J. Ries (Hgg.), aaO. 59-80; zur «zutiefst von Nützlichkeitserwägungen bestimmten und pragmatischen» hethitischen Religion vgl. R. Lebrun, Observations sur la prière hittite, aaO. 31-57.

[15] Ary A. Roest Crollius, The prayer of the Qur'an: Studia Missionalia 24 (1975) 232, 236ff.

[16] Brihadaranyaka-Upanischad, 1, 2, 1.

[17] Vgl. Marcello Zago, La preghiera nel Theravada Lao, und E. Paret, L'office quotidien dans les monastères du bouddhisme theravada: Studia Missionalia 24 (1975) 127-140, 141-163. Ebenso G.R. Franci, La preghiera nelle religioni indiane: R. Boccassino (Hg.) aaO. 286-297.

[18] Vgl. Beispiele von dem Letztgenannten bei Fr. Heiler, aaO. 89ff.

[19] Platon, Alkibiades II, zitiert von M. Nédoncelle, aaO. 131.

[20] Oration vom vierten Sonntag nach Ostern.

[21] Zahlreiche Beispiele von «primitiven» Völkern finden sich bei Fr. Heiler, aaO. 73-75. Über das Fürbittgebet im Islam vgl. Ary A. Roest Crollius, aaO. 236-240; die Hochschätzung dieser Gebetsform im Judentum bezeugt der Satz aus dem Talmud: «Die Gebete für andere werden als erste erhört», zitiert von E. Wiesel, Paroles d'étranger (Seuil, Paris 1982) 171.

[22] Andere Beispiele bei A. Shorter, aaO. 29-84.

[23] Vgl. A.di Nola, Art. «Preghiera»: Enciclopedia delle religioni (Vallechi, Florenz 1972) IV, 1775. Ein typischer Fall einer solchen Dreiheit der Gebetsformen: Bittgebet, Dankgebet, Lob- und Preisgebet, findet sich in der Ilias I,453ff.

[24] Der Begriff «explosiv» wird von H. Wach gebraucht, um die ursprünglichen Formen der Vermittlungen religiöser Erfahrungen zu kennzeichnen. Vergleichende Religionsforschung (Kohlhammer, Stuttgart 1962) 79.

[25] Über den Hymnus und seine Beziehung zum Gebet vgl. Fr. Heiler, aaO. 176-206. Auf den genannten Seiten finden sich viele Beispiele aus unterschiedlichem religiösen Kontext.

[26] Vgl. F.M. Parecha, La Religiosidad musulmana (Editorial Catolica, Madrid 1975, Reihe «Biblioteca de Autores Catolicos») 55ff. Desgleichen s. Ary A. Roest Crollius, aaO. 227-232.

[27] Vgl. M. Dhavamony, Hindu Prayer: Studia Missionalia 24 (1975) 201-208.

Aus dem Spanischen übersetzt von Karlhermann Bergner

JUAN MARTÍN VELASCO

1934 in Santa Cruz del Valle bei Avila, Kastilien, geboren. Priester der Diözese Madrid. Studium der Philosophie und Theologie in Madrid, Löwen, Paris und Freiburg i.B. Dann Professor der Religionsphänomenologie und Religionsphilosophie an der Universität Salamanca mit Sitz in Madrid. 1977-1987 Rektor des Priesterseminars von Madrid. 1973-1976 und wieder seit 1988 Direktor des Instituto Superior de Pastoral. Veröffentlichungen u.a.: Hacia una filosofía de la religión cristiana. La obra de H. Duméry (Madrid 1970); Introducción a la fenomenología de la religión (Madrid [4]1986); Dios en la historia de las religiones (SM, Madrid 1985); Increencia y evangelización. Del diálogo al testimonio (Santander 1988). Anschrift: Prof. Dr. Juan Martín Velasco, Puerto de Alsasusa 1, 28018 Madrid, Spanien.

Lawrence A. Hoffman

Die rabbinische *b^{e}rākāh* und die jüdische Spiritualität

Die jüdische Spiritualität hat viele Formen gekannt: Die chassidischen Juden singen wortlose Melodien. Weiter besteht eine beliebte Sabbathymne mit vier Strophen, von denen jede mit einem der vier Buchstaben des jüdischen Gottesnamens *(jhwh)* anfängt. Sie geht zurück auf die privaten Frömmigkeitsübungen eines Mystikers, der nach eigener Aussage so lange diese Buchstaben betrachtete, bis sie zu einem lodernden Feuer verschmolzen. Bis heute rezitieren viele Juden die Psalmen, wenn sie sich bedrängt fühlen. Andere sehen auch im gemeinsamen Sitzen um den *seder*-Tisch am Passahfest und dem damit einhergehenden Singen traditioneller, volkstümlicher Melodien, die kaum oder wenig theologischen bzw. religiösen Inhalt haben, eine echt geistliche Betätigung. Ähnliches gilt auch für das Studium des Gotteswortes.

Wie vielfältig und vielgestaltig das geistliche Leben des Judentums auch sein mag, ein Zug ist allen Richtungen der jüdischen Spritualität gemeinsam: die wesentliche Bedeutung des «*Segens*» bzw. der *Segnung*», Hebr.: *b^{e}rākāh.* So stehen solche Segnungen im Mittelpunkt der täglichen Liturgie, und auch in der privaten Spiritualität der einzelnen Juden spielen sie eine wichtige Rolle. Wie sehr dies der Fall ist, kann man vielleicht an folgender Anekdote ablesen. Der Nobelpreisträger S. Y. Annon sagte, die größte Freu-

de bei der Verleihung dieses so begehrten Preises sei für ihn gewesen, daß er ihn aus der Hand eines der wenigen Könige, die es auf unserer Erde noch gibt, bekommen habe. Dies habe es ihm ermöglicht, einen alten Segen zu sprechen, der nur bei der Begegnung eines Menschen mit einem Monarchen (aber an Gott selbst gerichtet! Anm. d. Red.) gesprochen werden darf: «Gesegnet bist du, der seinen [sic][1] Ruhm mit den Sterblichen teilt.» Ein ähnlicher Segensspruch wird vor dem Studieren des Talmuds gesagt. Ein Segen bildet den Höhepunkt der Heiratszeremonie, Segnungen begleiten die Mahlzeiten, markieren unsere Begegnung mit der Zeit als heiliger Zeit und dem Raum als heiligem Raum.

Der Segen ist als literarische Gattung eine Erfindung der Rabbinen, die gegen das dritte Jahrhundert weitgehend ihre definitive Gestalt angenommen hatte. Als theologisches Desiderat erlaubt er es uns, die traditionelle, typisch jüdische Einstellung Gott gegenüber besser zu verstehen. In diesem Aufsatz wollen wir näher auf die Spiritualität eingehen, die mit einem Leben des Segens implizit verbunden ist.

Versuch einer Definition des Segens

Der Segen ist eine literarische Kategorie, eine Form sozusagen, in die sich die Worte des Gebetes hineingießen lassen. Die einfachsten und eindeutigsten Formeln dieser Art sind kurze, einzeilige Sätze, mit denen verschiedene menschliche Tätigkeiten eingeleitet werden, vom Essen eines Apfels — «Gesegnet bist Du, Herr unser Gott, Herrscher des Universums, weil du die Frucht des Baumes erschaffen hast» — bis zur Beobachtung eines Regenbogens — «Gesegnet bist Du, Herr unser Gott, Herrscher des Universums, weil du des Bundes [mit Noach] gedenkest, ihm die Treue hältst und zu deinem Wort stehst.» Die klassischen Untersuchungen der literarischen Gattung des Segens unterscheiden hier zwei Elemente: eine fest formulierte Einführungsformel in der zweiten Person, die man eine Formel der *Verkündigung* nennen könnte («Gesegnet bist Du, . . .»), und eine Angabe in der dritten Person des spezifischen Inhalts des Segens («. . . der [x tut]»[2]. Im zweiten konkreten Fall handelt es sich bei diesem zweiten Element um eine *Anamnese* (Gedenken) der *mirabilia Dei.*

Eine Variante dieses einfachen, einzeiligen Segens ist der Segensspruch bei der Durchführung eines Gebots. Hier wird der feste Verkündigungsteil durch einen konkreten Bezug zum betreffenden Gebot abgewandelt: «Gesegnet bist Du, Herr unser Gott, Herrscher des Universums, weil du uns befohlen hast, . . .» Auch hier ändert sich wie beim ersten Segensmuster die Erwähnung des spezifischen Segensanlasses den Umständen entsprechend: «. . . die Lichter des Sabbats anzuzünden», [weil du uns Gebote gegeben hast] «. . . bezüglich des Essens ungesäuerten Brots». Aber ob es sich nun um einen Segen handelt, der beim Genießen irgendeiner Gottesgabe oder bei der Erfüllung eines Gottesgebotes gesprochen wird: die Grundform des Segens ist eine einzeilige, aus zwei Elementen bestehende Formel: aus einer gleichbleibenden Einführung und einem veränderlichen Schlußteil.

Die meisten Segensformeln sind aber komplexer. Sie sind zu wahren theologischen Abhandlungen zu einem bestimmten Thema (z.B. der Schöpfung oder der Offenbarung) erweitert worden und enden mit Formeln, die dem oben skizzierten literarischen Muster ähnlich sind. So wird auf die Schöpfung wie folgt verwiesen: «Gesegnet bist Du Gott, der die Lichter [am Himmel] erschaffen hat», und in bezug auf die Offenbarung heißt es: «Gesegnet bist Du Gott, der sein Volk Israel liebt.» Diese Schlußformel ist gewöhnlich eine Eulogie (Lobpreisung), obwohl das hier verwendete hebräische Wort *chatimāh* eher als «Siegel» zu übersetzen ist. Dieser Eulogie geht ein längerer Hauptteil voran, der den Gedanken entfaltet, welcher nachher von der *chatimāh* besiegelt wird. Manchmal enthält dieser Hauptteil auch eine Bitte. In diesem Fall preist die Eulogie Gottes Macht, die es ihm ermöglicht, die Bitte zu gewähren. So heißt es zum Beispiel: «Heile uns, Gott. Gesegnet bist du, der die Kranken heilt.» Einige längere Segensformeln beginnen mit den Worten: «Gesegnet bis du . . .», andere enthalten sie nicht. Auf alle Fälle läßt sich sagen, daß die Segensformeln leicht zu erkennen sind: Entweder handelt es sich um die erwähnten einzeiligen Verkündigungsformeln, oder es handelt sich um längere Prosatexte, die mit einer obligatorischen Eulogie enden.

Die Gelehrten haben sich mit dem Enigma der jüdischen Segensformeln, dem Wechsel von der zweiten zu der dritten Person und der geschichtlichen Entwicklung des Segens auseinandergesetzt[3]. Uns interessiert hier die wichtige Stelle, die der Segen im liturgischen Leben des Juden-

tums erlangt hat. Schon im dritten Jahrhundert, wenn nicht früher, war er das wichtigste literarische Stilelement im jüdischen Gottesdienst. So werden zum Beispiel Bibelstellen nur selten allein zitiert. Meistens stehen sie inmitten eines Segens als Teil seiner thematischen Entwicklung. Kommen sie dagegen als unabhängige Elemente zur Geltung, werden sie auch als solche noch immer durch Segensformeln eingeführt bzw. abgeschlossen, die eine Begründung für ihre Verlesung enthalten. Dies gilt auch für die Leseordnung. So ging der Verlesung eines Thoratextes ein Segen voran, mit dem Gottes Offenbarung gepriesen wurde, und sie wurde mit der Eulogie abgeschlossen: «Gesegnet bist du, Gott, der die Thora gibt.» Auch die Psalmen werden öfter durch Segensformeln eingeleitet. Ein Beispiel hierfür ist die feierliche Rezitation der sog. Hallel-Psalmen beim *seder* des Passahfestes. Wie eine geistliche Amöbe hat der Segen alle anderen Formen des Gottesdienstes durchdrungen. In einem einzigen, aber recht bemerkenswerten Fall verdrängte der Segen sogar einen Schrifttext, um seine Stelle einzunehmen[4].

Ein maßgeblicher palästinensischer Rabbi des dritten Jahrhunderts, Rabbi Jochanan, soll gesagt haben: «Die Männer der großen Synagoge [ein Sammelbegriff für alle angesehenen Autoritäten zwischen der Zeit Esras und den ersten Rabbinen] haben Segnungen *(bᵉrakot),* Gebete *(tᵉfillot),* Heiligungen, *(kᵉduschot)* und Abgrenzungen *(havdalot)* für Israel eingeführt.» Ursprünglich muß es sich hier um vier eindeutig verschiedene liturgische Gattungen gehandelt haben, die verschieden strukturiert waren und für die jeweils eigene Rezitationsregeln galten[5]. Gegen die Zeit Jochanans aber waren die drei anderen liturgischen Gattungen dem Segen angeglichen worden. So hatte sich zum Beispiel die Heiligungsformel, aus der auch das *Sanctus* der katholischen Messe hervorgegangen ist, in einen Segen zum Lob von Gottes Heiligkeit verwandelt. Sie endete mit einer Eulogie: «Gesegnet bist du, Gott, der heilige Gott.»

Aus guten Gründen enthält die Mischna (der Kern des rabbinischen Denkens, wie dieses sich gegen Ende des zweiten Jahrhunderts herauskristallisiert hatte) keinen Teil mit dem Titel «Gebet» oder «Gottesdienst». Der einführende Traktat aber, der auch den Gottesdienst erörtert, trägt den Titel: «Segnungen». Gegen das zweite Jahrhundert mahnte Rabbi Meir alle Juden, wenigstens hundert Segensformeln am Tag zu sprechen. Zusammenfassend läßt sich sagen, daß die Rabbinen sich auf die Bibel stützend, aber vor allem auch mit ihrer eigenen Kreativität eine ganz neue Prosaform entwickelten, die sich als extrem erfolgreich erwies. Sie war gar so erfolgreich, daß sie faktisch einfach synonym war mit dem jüdischen Gottesdienst als solchem.

Die Funktion des Segens

Als mehr als nur eine literarische Gattung unter anderen enthielt der rabbinische Segen auch eine eigene Spiritualität. Wenn wir dieser Spiritualität auf die Spur zu kommen suchen, stellen wir schnell fest, daß die Übersetzung des Hebräischen in die heutigen modernen Sprachen eine verwirrende Angelegenheit sein kann. Fangen wir mit dem gewöhnlich gebrauchten Aufruf zum Gebet an, bei dem der Gottesdienstversammlung gesagt wird: *bareku et adonai.* Dieser Aufruf wird meistens übersetzt als «Segnet den Herrn». Können Menschen aber überhaupt Gott «segnen»? Geht der Segen nicht normalerweise genau den umgekehrten Weg?

Den Infinitiv *lᵉbarek* als «[Gott] segnen» zu übersetzen, wie es hier geschieht, ist falsch. Denn dieser Aufruf zum Gebet lädt die Menschen genau zu dem ein, worum es dort auch geht, nämlich zum Gebet. d.h. zur Durchführung jener Verschiedenheit gesprochener Gottesdienstakte, die das Gebet darstellen. Mit dieser Bezeichnung «gesprochene Gottesdienstakte», meine ich solche Sprech- oder Sprachakte, in denen die verschiedenen Funktionen des Gottesdienstes zum Ausdruck kommen, wie Gott zu danken, ihn zu preisen, ihn zu bitten usw. Wir haben aber schon gesehen, daß unter allen anderen Aufgaben des Gottesdienstes der Segen eine primäre Stellung einnimmt. Der Segen war für die Rabbinen das Sprachmittel, dessen sie sich auch für solche Zwecke des Gottesdienstes wie das Danken, den Lobpreis Gottes und das Bitten am liebsten bedienten. Daher sollten wir den Aufruf zum Gebet nicht als ein «Segnet Gott» übersetzen, sondern als ein «Richtet Segensformeln an Gott». Dies ist das gleiche, als wenn der Gottesdienstversammlung gesagt würde, daß sie nunmehr mit dem öffentlichen Gottesdienst anfangen solle[6].

Der Segen ist also kein menschlicher Akt, durch den irgendeine Qualität auf Gott übertra-

gen wird. Er ist die Anerkennung, daß Gott in sich schon der Gesegnete ist. Diese Anerkennung ist bereits in den einzeiligen Segensformeln und Eulogien enthalten. In Wirklichkeit heißt es dort nicht «Wir segnen dich», sondern: «Gesegnet bist du», und dies hat die Bedeutung: «Wir bekennen und bestätigen in aller öffentlichkeit, daß Du, Gott, gesegnet bist.»

Der Akt des Segnens überträgt übrigens auch keinen Segen auf irgend etwas anderes. Wenn wir zum Beispiel vor dem Essen des Brotes einen Segen sprechen, segnen wir damit nicht das Brot. Und wenn wir das Anzünden der Sabbatlichter mit einem Segen begleiten, heißt das nicht, daß dieser Akt selbst oder auch die Kerzen an Segensqualität gewinnen. In der Literatur über das Judentum liest man öfter, daß im Judentum das Profane geheiligt werde und dies zum Teil durch den Segen geschehe. Solches läßt sich zwar von der späteren kabbalistischen und chassidischen Theologie sagen, es trifft aber für die frühe rabbinische Spiritualität sicher nicht zu.

Auch war es nicht die Meinung der Rabbinen, daß wir durch den Segen Gottes Segen auf die betreffenden Gegenstände herabrufen. Wir sollten uns hier sorgfältig die vier verschiedenen typischen Segensanlässe ansehen, um zu verstehen, was der Segen nach ihrer Meinung war.

Anlässe des Segens

Der Segen läßt sich in vier Kategorien einteilen:

1. *der Segen bei der Erfüllung von Geboten:* Es handelt sich um die oben schon erwähnten Segensanlässe, bei denen es heißt: «Gesegnet bist du, ... der uns geboten hat ...»

2. *der Segen zur Markierung des Zeitablaufes:* Dieser Segen war ein wichtiges Element der Synagogen- und Hausliturgie. Er markiert den Tages- sowie auch den Jahresablauf mit seinen Festen und Fastenzeiten.

3. *der Segen als Begleitelement bestimmter, freiwilliger Akte des Menschen* wie zum Beispiel das Essen, das Anziehen neuer Kleider, das Hineingehen in einen Friedhof. Es handelt sich dabei um Handlungen, die wir — die eine häufiger als die andere — irgendwie vornehmen müssen, denen gegenüber wir aber, wenigstens insoweit wie wir sie planen, eine gewisse Freiheit bewahren.

4. *der Segen bei gewissen, nicht gewollten Ereignissen,* die als Anlaß zum Sprechen eines Segens benützt werden, wie z.B. das Sehen eines Regenbogens, das Empfangen einer guten oder schlechten Nachricht, die Feststellung, daß man sich an einem Ort befindet, an dem ein Wunder geschah. Zwar weist diese Segenskategorie eine gewisse Ähnlichkeit mit der dritten Gruppe auf, es handelt sich aber um Ereignisse, die man normalerweise nicht plant.

Wie oben schon gesagt, sucht man mit dem Segen nicht etwas in dem Sinne zu segnen, daß man ihm irgendwelche Heiligkeit hinzufügt bzw. ihm einen Status der Heiligkeit verleiht. Eine eingehendere Analyse der dritten Gruppe wird zeigen, daß das Gegenteil der Fall ist. Statt etwas zuvor Profanes mit Heiligkeit auszustatten, wird der betreffende Gegenstand oder das betreffende Ereignis gerade aus dem Bereich des Heiligen herausgeholt, so daß die Menschen, die ja keine Engel, sondern Menschen sind, nunmehr mit ihm umgehen und verkehren können.

Der Segen bei geplanten menschlichen Akten: Die Speisensegnung

Die Speisensegnung nimmt in der rabbinischen Spiritualität eine besonders große Rolle ein. Auf die historischen Gründe dafür können wir hier nicht eingehen.

Die Struktur der verschiedenen Segnungen, die die Mahlzeiten begleiten, wird im sechsten bis zum achten Kapitel des Mischnatraktates «Segnungen» erörtert. Diese drei Kapitel könnte man als ein sorgfältig ediertes Amalgam betrachten. Im sechsten Kapitel geht es um die Segnungen, die vor den Mahlzeiten zu sprechen sind. Das siebte Kapitel geht auf die Danksagung, die die Mahlzeiten abschließt, ein, und das achte behandelt die verschiedenen Lehrmeinungen in bezug auf die verschiedenen Eßgewohnheiten, wie sie von den beiden wichtigeren Schulen des ersten Jahrhunderts, von der Schule Hillels und der Schule Schammais, vertreten wurden. Der Redaktor hat also einen logischen Übergang herzustellen versucht zwischen den Segnungen vor den Mahlzeiten zu denen nachher, um sich dann einigen Traditionen in bezug auf die Mahlzeiten am Tische im allgemeinen zuzuwenden.

In diesem Kontext wäre es zu erwarten, daß der Redaktor auch jedes dieser Kapitel neu geordnet hätte. Dies trifft sicherlich für das achte Kapitel zu. Der erste Satz führt zusammenfassend in das Kapitel ein: «Dies sind die Angelegenheiten, die von den Schammaiten und den Hilleliten in be-

zug auf die Mahlzeitsriten behandelt wurden.» Ähnlich fängt auch das siebte Kapitel mit einer allgemeinen Anweisung an: «Wenn drei zusammen essen, sollen sie einen unter sich einladen, das Dankgebet zu sprechen.» Dagegen scheint der erste Satz des sechsten Kapitels sich auf den ersten Blick nur mit Detailfragen zu beschäftigen, so daß er die Funktion einer zusammenfassenden Überschrift nicht erfüllen zu können scheint. Dieses Kapitel fängt mit der rhetorischen Frage an: «Welche Segenssprüche sind für den Ertrag[7] zu sprechen?» Es wird dann unterschieden zwischen dem Ertrag der Bäume und dem der Erde:

«a) Was für Segnungen spricht man über den Ertrag *(perot)*?
b) Für den Ertrag des Baumes sagt man: ‹[Gesegnet bist du . . .], der den Ertrag der Bäume erschafft.›
b1) außer wenn es sich um Wein handelt. Dann sagt man: ‹. . ., der den Ertrag der Rebe erschafft.›
c) Für den Ertrag der Erde sagt man: ‹. . ., der den Ertrag des Bodens erschafft.›
c1) außer wenn es sich um Brot handelt. Dann sagt man: ‹. . ., der das Brot aus der Erde hervorgehen läßt.›
d) Für das Gemüse sagt man: ‹. . ., der die Frucht des Bodens erschafft.›
d1) Rabbi Juda sagt: ‹. . ., der die Arten des Grünzeugs erschafft.›»[8]

Der heutige Leser könnte meinen, daß man hier am Anfang des Kapitels von den Segnungen hätte reden müssen, die mit der Nahrung im allgemeinen zu tun haben. Man hätte so die Frage stellen müssen, «Welche Segenssprüche werden anläßlich der Nahrungsaufnahme gesprochen», statt zu fragen: «Welche Segenssprüche sind für die Produkte zu sprechen.» Wir sollten versuchen, diesen Satz vorurteilslos, ohne Vorstellungen in bezug auf das, was hätte gesagt werden müssen, zu verstehen. Es wird dann deutlich, daß der Autor dieses Kapitel absichtlich mit einer Erörterung der verschiedenen Segenssprüche im Zusammenhang mit den verschiedenen landwirtschaftlichen Produkten einleiten wollte. Zudem geht der Rest des Kapitels zwar auf einzelne Produkte ein, aber nie ist etwa die Rede von Hühner- oder Rinderfleisch oder von Fischspeisen. Abgesehen von der einen und anderen Ausnahme kann man wohl sagen, *daß der Autor sich vor allem für das interessiert, was die Erde hervorbringt, und nicht etwa für das, was der Mensch produziert.* Zudem wird durch den Inhalt des Segens immer auch ein «Geliefert-werden» der Nahrung betont: Im Vordergrund steht, *wie* die Nahrung von der Nahrungsquelle zu uns kommt. Wir sollten daher hier nicht von einem allgemeinen Interesse des rabbinischen Redaktors an den Produkten der Landwirtschaft als einer Gruppe von Nahrungsmitteln unter anderen ausgehen. Vielmehr müssen wir darauf achten, welch wichtige Rolle die Produkte der Erde in seinem Denken spielten. Es ging ihm darum, die Segenssprüche im Zusammenhang mit dem Ertrag der Erde zu übermitteln und dabei zu betonen, auf welche Weise die betreffenden Produkte zu uns kommen: auf welche Weise sie uns verfügbar werden.

Die Theologie, die diesem Interesse am Ertrag der Erde zugrunde liegt, kommt in zwei bemerkenswert klaren rabbinischen Texten zum Ausdruck: «Es steht geschrieben, ‹Dem Herrn gehört die Erde und was sie erfüllt› (Ps 24,1). Wir lesen aber auch: ‹Gott gab die Erde den Menschen› (Ps. 115,16). Das ist kein Widerspruch, denn der erste Vers besagt, wie die Situation ist, bevor wir einen Segensspruch sprechen, und der zweite, wie sie nachher ist.»[9] Mit anderen Worten: *Der Segen bewirkt, daß die Nahrung sozusagen aus ihrem natürlichen Status als etwas, was dem Herrn gehört, entlassen wird.* Es ist daher auch nicht verwunderlich, daß diese Segensformeln betonen, wie die Nahrung zm Menschen kommt: Sie kommt so, wie dies vom Talmud dargestellt wird, von einer Situation, wie sie in Ps 24,1 dargestellt wird, in eine Situation, die Psalm 115,16 entspricht. Eine Variante dieser Lehre besagt: «Es darf nichts gegessen werden, bevor nicht ein Segensspruch gesprochen worden ist. Es heißt ja: ‹Dem Herrn gehört die Erde und was sie erfüllt› (Ps 24,1). Wer diese Welt benützt und genießt, ohne einen Segen zu sprechen, macht sich des Sakrilegs *(mᵉʿilah)* schuldig.»[10]

Das von den Rabbinen hier verwendete Wort für «Sakrileg» wird auch benützt, wenn davon die Rede ist, daß Laien sich Dinge, die zum Tempel und zum Tempeldienst gehören, aneignen: Wenn Menschen, die sich selbst nicht in einem Zustand der *ḳedschāh,* der Heiligkeit, befinden. Dinge an sich nehmen und genießen, die *heʿkdesch,* heiliges Eigentum sind. Anders gesagt: Die Segenssprüche, die über Nahrungsmittel gesprochen werden, mehren nicht deren Heiligkeit. Im

Gegenteil: Durch den Segen *werden die betreffenden Nahrungsmittel aus ihrem natürlichen Zustand der Heiligkeit entlassen, mit der für uns sehr wichtigen Folge, daß wir sie genießen dürfen, obwohl wir nicht Gott sind*[11].

Der Segen als ein Weg der Veränderung

Die Segenssprüche, die über die Nahrung gesprochen werden, ändern also etwas: Sie haben transformativen Charakter. Sie werden dort ausgesprochen, wo sich die Scheidelinie befindet zwischen dem, was wir selber sind und was uns gehört, und dem, was Gott gehört und so aufgrund seiner Qualität als *heḳdesch* uns Menschen und unserem Zugriff verboten ist. Der Segen, der über die Nahrung ausgesprochen wird, ist daher ein *sprachliches Handeln, durch das etwas Heiliges in etwas Profanes verwandelt wird,* so daß nunmehr auch gewöhnliche Menschen sie genießen können. Hier liegt also jener duale Gegensatz zugrunde, von dem das gesamte rabbinische System geprägt ist: der Gegensatz zwischen dem Heiligen *(ḳodesch)* und dem Profanen *(chol)*[12]. Nach diesem Denken zeichnet sich alles im Universum durch eine größere oder geringere, ja sozusagen meßbare Heiligkeit aus. So gibt es zum Beispiel, was den Raum betrifft, eine Variationsbreite von der vollkommenen Heiligkeit des Allerheiligsten bzw. der Allerheiligsten im Tempel über die etwas geringere Heiligkeit des Vorhofes des Tempels oder die noch geringere Heiligkeit des Landes Israel bis zur Nichtheiligkeit eines jeden Raumes außerhalb Israels[13]. So ist auch die gewöhnliche Wochenzeit (die Zeit vom Sonntag bis zum Freitag) nicht heilig, während der Sabbat und die Feiertage ganz und die Tage des Neumonds sowie die Tage zwischen den Hauptfeierlichkeiten an den großen Festen halb heilig sind. Für die Rabbinen besteht also *ein abgestuftes,* sowohl die Zeit als den Raum, die Menschen und die Dinge umfassendes *System der Heiligkeit.*

Die rabbinischen Riten haben u.a. die Funktion, abnormale Situationen, die auf das bestehende Heiligkeitsgefälle zurückgehen, zu beseitigen. Hierfür ein Beispiel. Die Priester sind heiliger als die anderen Israeliten, die nicht Priester sind. In diesem Kontext lebt ein nichtpriesterlicher, erstgeborener Sohn in der abnormalen Situation eines Kindes, das kraft Bibelgebotes Gott gehört und daher zu heilig ist, um als ein gewöhnlicher Israelit zu leben. So wäre der betreffende Junge, was seine Heiligkeit betrifft, eher den Priestern zuzurechnen. Da er aber kein Priester ist, kann er nicht als Mitglied der Priesterschaft durchs Leben gehen. Er muß also von seinem Status der Heiligkeit «freigekauft» und für ein normales Leben freigesetzt werden[14]. Dazu existiert ein rabbinischer «Freikauf»-Ritus, in dem diese Situationsveränderung durch Segenssprüche herbeigeführt wird[15]. Eine andere, ähnliche, wenn auch dem normalen Leben nähere Funktion der rabbinischen Riten bestand darin, dem normalen Juden dabei zu helfen, in einem räumlichen und zeitlichen Universum leben zu müssen, in dem verschiedene Stufen der Heiligkeit nebeneinander gegeben sind. Die Segensformeln machen es ihm möglich, sich zwischen Bereichen unterschiedlicher Heiligkeit hin und her zu bewegen.

Kehren wir nun zu den verschiedenen Segenskategorien, die wir oben genannt haben, zurück. Jede dieser Kategorien kann als eine entsprechende Überquerung der Grenze zwischen dem Heiligen und dem Profanen betrachtet werden.

So haben wir anläßlich der dritten Gruppe dargestellt, welche Funktion die Segensformeln haben, die sich auf die menschliche Nahrung beziehen. Ähnliche Fälle wären das Hineingehen in einen heiligen Raum (Friedhof), das Tragen neuer Kleider, die Vergegenwärtigung des göttlichen Tuns des Bekleidens der Nackten im eigenen Handeln usw. Diese Handlungen bringen uns so wie das Essen dessen, was Gott hat wachsen lassen, in Berührung mit dem Heiligen, so daß sich auch hier das Sprechen von Segensformeln als notwendig erweist. Auch die vierte Gruppe läßt sich hiermit vergleichen. Es handelt sich dort um einen Kontakt mit einem heiligen Raum oder mit kosmischen Ereignissen, ohne daß dies von Menschen als solches geplant wurde. So sehen wir einen Regenbogen, wir sind Zeuge eines Sturmes oder begrüßen einen Monarchen. Nach der Vorstellung der Rabbinen handelt es sich bei diesen Geschehnissen um einen Abglanz bzw. ein Sichwiderspiegeln von Gottes Verheißung bzw. seiner Macht und Herrlichkeit, wie dies übrigens in den Segensformeln ausdrücklich verbalisiert wird. Durch das Sprechen dieser Formeln werden diese Gegebenheiten aus dem Bereich der reinen Sakralität herausgeholt. Wie im Falle der Nahrung sind wir dadurch nunmehr berechtigt, auf sie einzugehen und sie zu genießen.

Auch für die zweite Kategorie läßt sich ähnliches feststellen: Die Teilnahme an der Liturgie kann man so interpretieren, daß dadurch das eigene Leben dem heiligen Strom der Zeit ausgesetzt wird. Wie der Segen sagt, ist es Gott, der den Wechsel von Tag und Nacht hervorbringt. Zudem kann man auch hier dies alles als einen expliziten Verweis auf ein *«delivery-system»*, auf ein uns «Gegeben/geliefert-Werden» der betreffenden Dinge interpretieren. Dieses Mal handelt es sich allerdings nicht um Nahrung, sondern um kosmische Phänomene, die unserer Wahrnehmung dargeboten werden und die, damit wir uns über sie freuen können, *ent*-heiligt werden müssen. So dienen auch die Segensformeln, die am Sabbat und den anderen heiligen Tagen gesprochen werden, nicht dazu, diese zu heiligen – sie sind ja schon heilig: Vielmehr sollen sie es Israel ermöglichen, nunmehr als ein heiliges Volk an ihnen teilzunehmen. Schließlich sollen auch die Segnungen, die beim Befolgen der Gottesgebote gesprochen werden, einfache, nicht geheiligte Juden dazu befähigen, Gottes Werk zu tun.

Mircea Eliade vertritt die Meinung, daß die Religion die Menschen dazu befähige, Hierophanien herbeizuführen *(«enact»:* spielen/darstellen), d.h. solche Momente der Geschichte, in denen das Göttliche unter uns hereinbricht. Nach Meinung der Rabbinen bricht das Göttliche regelmäßig in unsere Welt herein: als heilige Zeit und heiliger Raum, als die Wirklichkeit heiliger Ereignisse, in denen sich Gottes tägliches Wirken im Himmel manifestiert, und gar als gewöhnliches, menschliches Handeln, das aber dadurch den Status von etwas Heiligem bekommt, weil es von Gott auf dem Sinai verkündet bzw. verordnet wurde. Dies alles ist Anlaß für das Sprechen eines Segens. *So ist der Segen an erster Stelle und vor allem ein sprachliches Handeln, das als solches eine Hierophanie feiert und es zugleich den betreffenden Juden ermöglicht, die Schwelle zum Bereich des Heiligen zu überschreiten.*

Das Leben des Segens als ein Stehen vor Gott in Lobpreis und Dank

Wir entdecken oft am besten, was ein Begriff bedeutet, wenn wir das ganze von ihm abgedeckte «Spektrum» betrachten. Jedes Wort, das Träger eines Begriffes ist, kann auf eine Vielzahl von Situationen bezogen werden, die sich durch den Grad unterscheiden, in dem jener Begriff in ihnen anwesend – oder nicht anwesend – ist. Ein gegebener Begriff kann sich so zu dem entfalten, was ich hier ein «begriffliches Spektrum» nennen möchte, wobei dessen beide äußerste Seiten Gegensätze sind. Es sei mir hier erlaubt, diese Gegensätze bzw. Pole in der Form eines Schemas zu charakterisieren:

a) Partikularismus – Universalismus
b) Das Individuum als Partner Gottes – Das Individuum in seiner Abhängigkeit von Gott.
c) Die «Anerkennung», daß der andere meinesgleichen ist – Das «Danken» dem anderen gegenüber als einem, der höher steht
d) Das Bekunden (profession) des Verdienstes – Das Bekenntnis (confession) der Sünden

Analysieren wir diese beiden Pole unserer Erfahrung, gelangen wir zu einem dualen Modell der Spiritualität. Wir werden feststellen, daß das rabbinische Judentum an beiden teilhat und daß beide Pole sich in der Theologie des Segens vereinen.

Im Falle a) haben wir es mit jener alten, bekannten Spannung einer partikularen Sicht des eigenen Lebens zu tun, nach der ein Jude sich als ein Angehöriger des auserwählten Gottesvolkes sieht, und einem universalistischen Verständnis von sich selbst, bei dem er sich einfach als Mensch sieht.

Bei einer universalistischen Anthropologie gehen wir von der Ebene der Natur aus. Demnach sind die Juden Menschen wie alle anderen. Ohne den Bund kann das Volk nichts beanspruchen. Wir sind aus dieser Perspektive zu Recht dankbar für alles, was uns von Gott gegeben wird. Wenn ich also den rechten Pol des Spektrums einen universalistischen Pol nenne, dann will ich damit nicht sagen, daß die Juden nichtjüdische Gemeinschaften so charakterisieren. Man kann die Dinge nicht so darstellen, als ob nur die Juden einen besonderen Bund mit Gott hätten und die anderen nicht, so daß diese jenen gegenüber vor Gott im Nachteil wären. Im Gegenteil: Noach wird von den Rabbinen als das Paradigma des Nichtjuden interpretiert. Dadurch steht jeder Mensch bzw. Nichtjude wenigstens potentiell in einer Beziehung zu Gott, die über seine allgemeine Zugehörigkeit zur Menschheit und die dadurch implizierte Beziehung zu Gott hinausgeht. So meine ich hier mit «Universalismus» je-

ne Betrachtungsweise, bei der von der Zugehörigkeit eines Menschen zu einer bestimmten Gemeinschaft abstrahiert wird, nach der er also einfach nur Mann oder Frau ist. Beim Universalismus steht sozusagen das, was für die Philosophen der Naturzustand des Menschen noch vor der Bildung jeder Gemeinschaft ist, im Vordergrund.

Nicht weniger als die Philosophen schätzt auch das Judentum die menschliche Gemeinschaft. Es redet hier aber nicht von einem *contrat social,* von einem «Gesellschaftsvertrag», sondern von einem Vertrag *mit Gott:* Gott ist Israel auf dem Sinai und anderen Völkern auf ihrem eigenen Boden begegnet, um mit ihnen einen Gemeinschaft stiftenden Bund zu schließen. Seit diesem Bund sind die einzelnen Individuen Angehörige eines Volkes. Aus dieser Tatsache lassen sich für sie — den jeweiligen Bedingungen des Bundesvertrages entsprechend — Aufgaben, Ziele und Rechte ableiten. Andererseits aber muß jeder Angehörige der verschiedenen Gemeinschaften und auch jeder Jude sich von Zeit zu Zeit als der nackte Mensch sehen, der er ist. Und so als einfacher Mensch, als Einzelindividuum der universalen Spezies der Menschheit ist jeder Mensch zunächst einmal schrecklich einsam. Er wird sich plötzlich bewußt, wie unbedeutend und wie sündig er ist, wie unbegründet seine Ansprüche vor Gott sind und wie dankbar er sein sollte für alles, was er hat.

Hiermit sind wir von einer universalistischen Grundlage in a) aus zu einer Anthropologie der totalen Abhängigkeit von Gott in b) gelangt. Gehen wir aber in a) von einem partikularen Standpunkt aus, wonach wir es mit Gott als einem Bundespartner zu tun haben, dann sind wir nicht mehr einzig und allein von Gottes Gnade abhängig. Sicherlich kann man den Bund selbst als ein Gnadengeschenk Gottes, als pure Gnade verstehen. Nachdem uns aber dieser Bund gewährt worden ist, hat der Mensch als Adressat und dann auch als Partner des Bundes einen anderen Status Gott gegenüber. Er kann nun Rechte einfordern, die er in seinem natürlichen Urzustand als Angehöriger der universalen Spezies Mensch nicht hatte. Nach der ersten Stufe und der rechten Seite unseres Schemas steht ein Jude vor Gott als ein einfaches menschliches Geschöpf vor seinem mächtigen Schöpfer. Kommt die zweite Stufe hinzu und gehen wir von der linken Seite des Schemas aus, dann empfängt dieser Jude zwar nach wie vor Gottes Gaben, aber diese sind nicht mehr nur ein reines Geschenk Gottes: Sie sind die Erfüllung einer von Gott eingegangenen Bundesverpflichtung.

Auf der Stufe c) haben wir es mit zwei Polen des menschlichen Bewußtseins zu tun. Diese kann man mit den beiden verschiedenen Bedeutungen, die dem Verb *jādāh* beigelegt werden, in Verbindung bringen. Einerseits wird dieses Verb im Sinne eines «Dankens» verwendet, andererseits weist es auch öfter auf ein «Anerkennen» hin. Diese beiden Bedeutungen kann man nicht als Synonyme betrachten. Im ersten Fall danken wir Gott für das, was wir als menschliche Wesen empfangen haben. Wir stehen dann vor Gott in absoluter Ehrfurcht und tiefstem Respekt, denn was er uns schenkt, übersteigt vollkommen unsere Verdienste. Bei dieser Haltung handelt es sich um eine Spiritualität der Gnade, nach der unsere einzige Antwort an Gott nur tiefste Dankbarkeit sein kann gegenüber dem, der uns überreich beschenkt, weit über das hinaus, was wir selbst je verdienen können.

Gehen wir aber vom Bund zwischen uns und Gott aus, durch den Gott sich zu unserem Vertragspartner gemacht hat, dann wird nicht so sehr eine absolute Dankbarkeit von uns erwartet. Es wird von uns erwartet, daß wir Gott loben und preisen und ihn anerkennen: daß wir also gerade das tun, was Gott von Israel als seinem Vertragspartner einfordert.

Sowohl dieser Unterschied zwischen den beiden Perspektiven als auch ihr Zusammengehen in der jüdischen Spiritualität lassen sich am folgenden Gebet ablesen, das wir dem ältesten uns erhaltenen einigermaßen vollständigen jüdischen Gebetbuch, nämlich dem *Seder Rav Amram* aus der Mitte des neunten Jahrhunderts entnehmen. Es handelt sich um ein Morgengebet, das unmittelbar nach dem Wachwerden gesprochen wird. Im Bewußtsein, daß er Mensch ist wie alle anderen Menschen auch, hält der Betende sich die Tatsache vor Augen, daß er während der Nacht hätte sterben können, daß er aber statt dessen auf wunderbare Weise aus dem Schlaf aufgewacht ist, wieder atmet, beobachtet, wie die Sonne aufgeht, und Gott für das Leben selbst dankt. Dann wandelt sich aber der Ton des Gebets. Der Betende denkt nun daran, daß die Sterblichkeit durch den Bund eine andere Bedeutung bekommen hat. Sein Dankgebet wandelt sich in ein Lobgebet:

«Meister aller Welten, nicht aufgrund unserer eigenen Gerechtigkeit, sondern wegen deines großen Erbarmens bringen wir unsere Bitten vor dich. Was bedeuten wir, unser Leben, unser Erbarmen, unsere Gerechtigkeit, unsere Stärke? Was könnten wir dir gegenüber, unserem Herrn und Gott, sagen? Sind nicht alle Mächtigen wie das Nichts vor dir? Sind nicht die, die bekannt und berühmt sind so, als ob sie nicht bestanden hätten? Sind nicht die Weisen, als ob sie keine Erkenntnis hätten, und die Scharfsinnigen, als ob ihnen jede Einsicht fehlte? Denn all unsere Taten sind nur formlose Leere (tohu wabohu) und die Tage unseres Lebens sind nur Eitelkeit vor dir. Denn wie die Schrift sagt: ‹Einen Vorteil des Menschen gegenüber dem Tier gibt es da nicht. Beide sind Windhauch› (Koh 3,19).

Wir sind aber dein Bundesvolk, Kinder Abrahams, dem du auf dem heiligen Berg Morija deinen heiligen Eid geschworen hast. Nachkommen des dir so teuren Isaak, der auf dem Altar festgebunden wurde. Wir sind die Gemeinde Jakobs, deines erstgeborenen Sohnes, dem du aufgrund deiner Liebe zu ihm und deines Gefallens an ihm die Namen Israel und Jeschurun gegeben hast. Daher sind wir verpflichtet, dich anzuerkennen und dich zu loben, indem wir vor dir Tag für Tag sagen, wie glücklich wir sind, wie gut der Anteil ist, den wir bekommen haben, wie herrlich unsere Bestimmung, wie wunderbar die Tradition ist, die uns überliefert wurde uind nach der wir jeden Morgen und jeden Abend sagen: ‹Höre Israel, der Herr ist unser Gott. Der Herr ist ein einziger Gott!›»[16]

Schließlich haben wir es in d) mit dem reflexiven Modus — dem *hitpa'el* — des verbes *jādāh,* um das es uns hier geht, zu tun: *l'hitvadot:* «bekennen». Die davon abgeleitete nominale Form *widui* bezeichnet ein Gebet, in dem die Juden normalerweise ihre Sünden bekennen und das ein wichtiges Element der Zeit des Hohen Heiligen Tages ist. Betrachten wir aber diese Angelegenheit näher, entdecken wir, das dieses *widui* als Bekenntnis der Sünden (con-fession) nur eine äußere Seite des uns hier interessierenden konzeptuellen Spektrums darstellt, nämlich jene rechte Seite, auf der wir uns unserer Geschöpflichkeit, unserer Kleinheit Gott gegenüber, unserer Abhängigkeit von Gott bewußt sind und so auch wissen, wie unwürdig wir sind, zu empfangen, was Gott uns gibt. Links, also auf der anderen Seite, wird dagegen von dem Bund zwischen Gott und den Menschen ausgegangen. Demnach verdienen die Menschen, was sie bekommen. Aus dieser Perspektive ist kein so negatives Menschenbild zu erwarten.

Und tatsächlich bezeichnete *widui* ursprünglich nicht so sehr ein «(Sünden-)Bekenntnis» (*con*fession), als vielmehr ein Bekunden (*pro*fession): ein positives Ins-Gedächtnis-Rufen, daß auch wir unsere Bundesverpflichtungen erfüllen müssen: also kein *con(-tra),* sondern ein *pro.* Gerade dieser Bedeutung des Wortes begegnen wir sowohl in der Bibel selbst im Buch Deuteronomium (26) als auch in der Mischna im Zusammenhang mit dem zweiten Zehnten. Dieser zweite Text belegt nicht nur — wie man auch erwarten würde —, daß die Bauern des ersten Jahrhunderts noch immer die vorgesehenen Bibelformeln rezitierten. Er enthält glücklicherweise zudem in der Form einer Glosse einen Kommentar des Redaktors der Mischna darüber, was jenes rituelle Bekenntnis der Bauern nach seiner Meinung bedeutete. Vor allem die letzte Zeile bezeugt unwiderlegbar, daß es sich bei diesem *widui* um ein Bekenntnis im Sinne eines Bekundens und nicht im Sinne eines Sündenbekenntnisses handelte. Mit den Worten von Dtn 26,14 heißt es dort: «Ich habe alles so gehalten, wie du es mir zur Pflicht gemacht hast»: Eine stolze Behauptung, die nicht der Haltung, die wir von einem reumütigen Sünder erwarten, entspricht! Dem fügt der Redaktor der Mischna, damit wir diese Worte nicht als rein rituelle Formeln verstehen, auch noch hinzu: «Wir haben alles getan, was du uns geboten hast. Tu nun du das, was du verheißen hast.»[17] Das sind nicht die Worte eines Büßenden, der sich in Ehrfurcht vor dem Schatten des Allmächtigen niederwirft. Auch erinnert nichts an Sünde und Gnade: Wir stehen eindeutig auf der linken Seite jenes Spektrums, auf der der Bund sowie die gegenseitigen Verpflichtungen zwischen Gott und Israel betont werden: Jede Seite muß ihren Verpflichtungen nachkommen und sich darauf verlassen können, daß die andere Seite dies auch tut[18].

Der Segen als Ausdruck der beiden Pole unserer Existenz

Die jüdische Spiritualität ist auf diese Weise eine Aufforderung an uns, daß wir uns beider Pole unserer Existenz bewußt sind: sowohl unserer Abhängigkeit als Menschen von Gottes Gnade

als auch unseres Status als Bundespartner Gottes. Diese beiden Pole der Beziehung zu Gott widerspiegeln sich auch im jüdischen Segen, der die wichtigste Form des Inbeziehungtretens mit dem Bereich des Heiligen ist.

Von sich aus sind die Segenssprüche reine Sprachhandlungen, Prosaformulierungen, die an sich einen beliebigen Inhalt bekommen können. Dabei sind die Gruppen 3 und 4 dieser Sprüche im großen und ganzen auf der universalistischen Seite des Segensspektrums angesiedelt. Die Segnungen der Gruppe 3 bewirken, daß uns als Menschen, die wir auf Speis und Trank angewiesen sind, die reichen Gaben der Erde freigegeben werden, damit wir sie genießen können. Die Segnungen der Gruppe 4 erlauben es uns, den gigantischen, gewaltigen Kosmos mit seinem Reichtum des Donners und der Majestät, der Regenbögen und der Blüten zu erblicken, der noch vor jedem Bund Zeuge und Ausdruck von Gottes Wirken ist. Dort stehen wir in der Nacktheit unserer reinen Geschöpflichkeit vor dem Heiligen in seinem Urzustand, jenem Numinosen, von dem Rudolf Otto spricht.

Durch die erste Segenskategorie aber bringen die Juden ihre Zustimmung zum Bund zum Ausdruck. Es handelt sich um eine Reihe von Segenssprüchen, die wir rezitieren, weil uns geboten worden ist, so zu tun, und weil wir uns kraft des Bundes zur Erfüllung dieses Gebotes verpflichtet wissen. Für die Gemeinde des Bundes steht nunmehr nicht die Danksagung, sondern der Lobpreis Gottes im Vordergrund. Die zweite Segenskategorie könnte man als eine Mischung betrachten: Die Reflexion über die Zeit, die dort stattfindet, geschieht manchmal vom Standpunkt eines jeden Menschen aus — etwa, wenn Gott gedankt wird, weil er die Dunkelheit durch das Morgenlicht vertreibt —, manchmal aber auch vom Standpunkt des mit Gott durch den Bund verbundenen Israel — wie es im Zusammenhang mit dem heiligen Jahreskalender der Fall ist.

Der Segen ist so der grundlegendste Akt des jüdischen Kultes. Er ist zudem eine Synthese jener doppelten Einstellung der Welt gegenüber, die die Juden für so wichtig halten, will sich ein jüdisches Glaubensleben verwirklichen.

[1] Zur Vermeidung einer einseitig männlich geprägten Gottessprache wird das hier zugrundeliegende «sein» oft mit «dein» übersetzt. In diesem Artikel ziehe ich demgegenüber eine buchstäbliche Übersetzung der klassischen Texte vor.

[2] J.-P. Audet, Literary Forms and Contents of a Normal *Eucharistia* in the first Century: Studia Evangelica (Berlin 1959) 646.

[3] Siehe Joseph Heinemann, Prayer in the Talmud (ins Engl. übers. durch Richard Sarason, Walter de Gruyter, Berlin/New York 1977).

[4] Ursprünglich wurden die zehn Gebote jeden Morgen und jeden Abend rezitiert. In der Mitte des zweiten Jahrhunderts trat an ihre Stelle ein Segen zum Lob von Gottes Offenbarung.

[5] Siehe Lawrence A. Hoffman, Beyond the Text. A Holistic Approach to Liturgy (Indiana University Press, Bloomington 1987) 28-30.

[6] Siehe für eine eingehende Darstellung Lawrence A. Hoffman, Blessings and their Translations in Current Jewish Liturgies: Worship 60 (March 1986) 134-161, bes. 153-158. Vgl. Jose Faur, Delocutive Expressions in the Hebrew Liturgy: Journal of Ancient Near Eastern Studies 16-17 (1984-1985).

[7] Anm. des Übersetzers: Der Autor entscheidet sich ausdrücklich gegen das englische Wort «fruit», um statt dessen das Wort «produce» zu benutzen, s. Anm. 8. Dieses Wort ist im Oxford Concise Dictionary u.a. definiert als «what is produced, esp. agricultural and natural products collectively». Wir meinen, daß das deutsche Wort «Ertrag» dem einigermaßen entspricht.

[8] Mischna Ber. 6:1. Es liegt nunmehr eine neue Übersetzung von Jacob Neusner vor, die einen neuen Maßstab setzt: Jacob Neusner, The Mishnah. A New Translation (Yale University Press, New Haven 1988). Wenn hier nichts anderes angegeben wird, stammt die Übersetzung aus meiner Hand, wobei ich mich allerdings immer wieder von der Übersetzung Neusners habe inspirieren lassen. So habe ich es wie Neusner vorgezogen, das Wort *perot* als «produce» [in der deutschen Übers.: Ertrag] und nicht — wie dies gewöhnlich geschieht — als «Frucht» zu übersetzen. (Anm. des Übers.: Der deutsche Leser achte darauf, daß es sich hier bei der Übersetzung eines englischen Aufsatzes nur um die Übersetzung einer Übersetzung handeln kann!)

[9] Mischna Ber. 35a.

[10] Mischna Ber. 4,1. Für eine ausführliche Erörterung dieser und ähnlicher Texte siehe Baruch M. Bokser, Ma'al and Blessing over Food. Rabbinic Transformation of Cultic Terminology and Alternative Modes of Piety: JBL 100 (1981) 558-5700.

[11] Siehe für eine eingehendere Darstellung Lawrence A. Hoffman, Land of Blessing and Blessings of the Land: Lawrence A. Hoffman (Hg.), Land of Israel. Jewish Perspectives (University of Notre Dame Press, Notre Dame [Indiana] 1986) 1-23.

[12] Für eine eingehendere Darstellung siehe das zweite Kapitel in Hoffman, Beyond the Text.

[13] M. Kelim 1,6-9. Siehe Richard S. Sarason, The Significance of the Land of Israel in the Mishnah: Hoffman, Land of Israel 109-136.

[14] Siehe Num 18,15-16.

[15] In einigen alten palästinensischen Manuskripten sind uns Segensformeln erhalten geblieben, die dem heutigen Ritus zugrunde liegen. So zum Beispiel: «Gesegnet bist du, der du die Erstgeborenen Israels heiligst, aufgrund (?) ihrer Erlö-

sung.» Der abschließende Teil variiert. Siehe dazu B.M. Lewin, Otsar Hageonim, Bd. 3 S. 130, sowie Israel Ta-Shema, Addendum: M. Margoliot, Hilkhot Erets Yisra'el 34-37.

[16] Goldschmidt (Hg.), Seder Rav Amram 10.

[17] Siehe für die biblische Grundlage dieses *widui* Dtn 26 und für das rituelle Bekenntnis der Bauern im ersten Jahrhundert u.Z. den Mischnatraktat Maaser Scheni 5,10-13.

[18] Für eine Erörterung und einen Kommentar dieses Textes siehe Hoffman, Beyond the Text 79-92.

Aus dem Englischen übersetzt von Dr. Karel Hermans

LAWRENCE A. HOFFMAN

1969 zum Rabbi ordiniert. 1973 zum Doktor der Liturgiewissenschaft promoviert. Derzeit Professor für Liturgiewissenschaft am Hebrew Union College — Jewish Institute of Religion in New York. Er betätigt sich im American Reform Movement, in dessen Liturgischer Kommission er zeitweise den Vorsitz innehatte. Herausgeber von «Gates of Understanding», einem zweibändigen Kommentar zur neuen Liturgie dieser Bewegung, und Verfasser der geschichtlichen Einführung in die derzeit in dieser Bewegung verwendete Pessach-Hagada. Weitere Veröffentlichungen u.a.: The Canonization of the Synagogue Service (University of Notre Dame Press, Notre Dame, Indiana, 1979); The Land of Israel. Jewish Perspectives (University of Notre Dame Press, Notre Dame, Indiana, 1986); Beyond the Text (Indiana University Press, Bloomington, Indiana 1981); The Art of Public Prayer: Not for Clergy Only (Pastoral Press, Washington 1988). Anschrift: Prof. Dr. Lawrence A. Hoffman, Hebrew College, Jewish Institute of Religion, 1 West 4th Street, New York, N.Y. 10580, USA.

George M. Soares-Prabhu

Zum «Abba» sprechen

Das Gebet als Bitte und Danksagung in der Lehre Jesu

«Das Christentum», so erinnert uns Lucien Cerfaux, «entstand nicht als ein plötzlicher Ausbruch des Gebets»[1]. Die Welt Jesu, sowohl die jüdische Welt, in der er lebte, als auch die umgebende hellenistische Welt, deren integraler, aber nicht assimilierter Bestandteil das Judentum war, war reich an Gebetsformen und -formeln. Das Neue Testament hatte dem wenig hinzuzufügen. Es trug weder etwas bei zu der großartigen Opferliturgie des Zweiten Tempels, noch zu der unermeßlichen «Schatzkammer ... der Gebete von unvergänglichem Wert»[2], die im Buch der Psalmen der hebräischen Bibel aufbewahrt sind, noch zu den geheimnisvollen, aber tief bewegenden Riten, welche die Eingeweihten der Mysterienreligionen zu ihren glückseligen Heilserfahrungen führten. Verglichen mit all dem (und dies gilt umso mehr, wenn man einen Vergleich zu dem großen Reichtum und der Vielfalt der Rituale, Meditationstechniken und Gebetsformen, wie sie der Hinduismus anbietet, anstellt[3]) ist die Lehre des Neuen Testaments über das Gebet wirklich dürftig!

I. Die Frage nach der Lehre Jesu über das Gebet

Diese Lehre geht zurück auf Jesus, dessen eigene Erfahrung mit dem Gebet die Basis dessen ist, was das Neue Testament lehrt. Denn trotz einer großen Traditionsvielfalt im Neuen Testament bleiben die Ausrichtungen auf das Gebet darin auffallend unverändert. Johannes hat die Gebete Jesu offensichtlich im Licht seiner eigenen Theologie von der himmlischen Herrlichkeit umformuliert. Wir erkennen das, wenn wir das typisch johanneische Vokabular des Gebets Jesu am Grab des Lazarus betrachten (Joh 11,41f.) oder wenn wir das «johanneische Gethsemane» (Joh 12,27f) mit dem synoptischen (Mk 14,36) vergleichen oder auch Jesu Dankgebet bei Johannes (Joh 17, 1-26) mit dem bei Matthäus (Mt 11,25f). Beide synoptischen Gebete Jesu (Bitt- und Dankgebet) können also auch bei Johannes, wiewohl in veränderter Form, wiedergefunden werden. Außerdem gibt Johannes dem Auftrag Jesu, daß wir Gott um das bitten sollen, was wir brauchen (Joh 14,13; 15,16; 16,23), eine explizit christologische Färbung («in meinem Namen»). Aber die johanneischen Reden sind klar mit den synoptischen verbunden, da deren Grundform (das «Bittet, und ihr werdet empfangen» bei Joh 16,24) offensichtlich das «Bittet, dann wird euch gegeben» der Synoptiker wiederholt (Mt 7,7 = Lk

1,9)[4]. Auch bei Paulus bleibt die Grundstruktur des christlichen Gebets (das einen Bogen schlägt von vertrauensvoller Bitte zu frohem Dankgebet) unverändert, obwohl sich dort der Schwerpunkt vom Bitt- zum Dankgebet verlagert[5]. Und die Weisungen über die Wirksamkeit von Bittgebeten, die wir in 1 Joh 3,22 («alles, was wir erbitten, empfangen wir von ihm») und in Jak 1,5 («Fehlt es aber einem von euch an Weisheit, dann soll er sie von Gott erbitten; Gott wird sie ihm geben») finden, sind der Logien-Quellenschrift Q in Mt 7,7 = Lk 11,9 («Bittet, dann wird euch gegeben») so ähnlich, daß uns hier mit Sicherheit eine Tradition vorliegt, die durch die ganze neutestamentliche Zeit hindurch mit großer Genauigkeit überliefert worden ist.

Wir finden also in den verschiedenen Büchern des Neuen Testaments eine vereinheitlichte und übereinstimmende Lehre über das Gebet — und das läßt sich am leichtesten erklären, wenn man annimmt, daß diese Lehre das Resultat einer auf Jesus zurückgehenden Tradition ist, die sich zwar entwickelt hat, aber nicht grundsätzlich entstellt worden ist. Einen Zugang zu den Ursprüngen dieser Tradition (der Lehre Jesu) ermöglichen die synoptischen Evangelien, deren Lehre über das Gebet ein sehr frühes Stadium dieser Tradition darstellt. Wir können uns daher mit ziemlich großer Zuversicht auf die synoptischen Evangelien berufen, die uns berichten, was Jesus über das Gebet lehrte.

Die synoptischen Evangelien liefern uns (1) den Text dreier Gebete, die Jesus in den Hauptmomenten seines Lebens gesprochen hat: seinen Freudenruf der Danksagung, als seine Jünger von der erfolgreich bestandenen Mission zurückkehren (Lk 10,21 = Mt 11,25f); seine angstvolle Bitte um die Verschonung vor dem nahen Tod im Garten Gethsemane (Mk 14,36 = Mt 26,39 = Lk 22,42); und seinen Schrei der Verlassenheit am Kreuz (Mk 15,34 = Mt 27,46)[6]. Sie nennen außerdem (2) ein «Modell»gebet, das Jesus seine Jünger als «ihr» Gebet lehrte (Lk 11,2-4 = Mt 6,9-13). Und sie überliefern (3) Lehren über das Gebet (Reden und Gleichnisse) von Jesus, in denen Jesus zwar nicht akribisch eine Gebetsmethode auseinanderlegt (wie es ein orientalischer *Guru* täte), sondern uns sagt, wofür wir beten sollen und welche Haltung wir einnehmen sollen, wenn wir beten. Wir sollen für das Reich Gottes beten (Lk 11,2), welches als die Erfüllung all unserer Wünschen kommen wird (Mt 6,33); und wir sollen nicht prahlerisch beten wie die Pharisäer (Mt 6,5), auch nicht wortreich wie die Heiden (Mt 6,7), sondern in einer Haltung voll Glauben (Mk 11,24 = Mt 21,22), Vergebung (Mk 11,25), unermüdlicher Ausdauer (Lk 18,1-8) und in einmütiger Gemeinschaft (Mt 18,19).

II. Die Grundlage der Lehre Jesu über das Gebet

Hier genau liegt das Unterscheidungsmerkmal für Jesu Lehre über das Gebet. Jesus gibt uns keine neue Form des Gebets, ausgenommen das Vaterunser, das mehr Modell als Gebetsformel ist. Er selbst und seine Jünger nach ihm benutzen weiterhin (bis zum heutigen Tag) die Gebetsformen der hebräischen Bibel, speziell die Psalmen. Er entwickelt auch keine neuen Gebetstechniken. Gebetstechniken sind im Christentum (im Vergleich z.B. zum Hinduismus oder Buddhismus) dürftig entwickelt, und wo sie existieren, stellen sie meist nur die angesammelte Erfahrung von Generationen betender Christen dar, zusammengestellt ohne große Exaktheit[7]. Was uns Jesus statt dessen gibt, ist eine neue Gebetshaltung, eine neue Einstellung zum Gebet, die aus einer neuen Gotteserfahrung heraus erwächst. Alle Gebete Jesu und seine gesamte Lehre über das Gebet entspringen seiner Erfahrung Gottes als *Abba.* Genau das ist es, was die spezifische Orientierung des Gebetes Jesu erklärt und seine verwirrende Vernachlässigung der «Technik» zugunsten der «Haltung» verständlich macht.

Denn Jesus erfährt Gott nicht als das alles erfüllende Absolute *(brahman),* welches das wahre «Selbst» *(ātman)* des Kosmos und jedes individuellen Dings darin ist, sondern als liebenden «Elter» (engl. «parent», Anm. d. Übers.) *(Abba),* der sich der Menschheit in Liebe geschenkt hat. Gott kann daher nicht durch «Meditation» begegnet werden, d.h. durch ein anhaltend nach innen gekehrtes Bewußtsein, das zur Wahrnehmung des «Selbst im Selbst» *(Bhagvadgita* vi. 20) führt, sondern durch «Gebet», d.h. durch ein interpersonales «Gespräch» mit Gott, in dem Liebe erfahren und geschenkt wird und Beziehungen auf Vertrauen begründet werden[8]. Die Meditation benötigt hochdifferenzierte Techniken. Doch in einem Gespräch sind Techniken gewöhnlich nicht hilfreich, außer vielleicht zu Beginn, um das Gespräch in Gang zu setzen. Sobald dies geschehen ist, überwiegt die Dynamik der

persönlichen Interaktion, und was dann benötigt wird, ist keine Technik, sondern eine Haltung gegenseitiger Offenheit und gegenseitigen Vertrauens.

Die Grundhaltung, die Jesus von seinen Jüngern beim Gebet erwartet, ist von ihm im Bild des Kindes veranschaulicht worden. «Amen, das sage ich euch», sagt er ernst, «wer das Reich Gottes nicht so annimmt, wie ein Kind, der wird nicht hineinkommen» (Mk 10,15 = Lk 18,17). Das Reich Gottes wie ein Kind anzunehmen, heißt Gottes rettende Liebe mit der Offenheit, dem Vertrauen, der Freiheit und der Spontaneität, mit denen ein Kind auf das Leben antwortet, zu akzeptieren. Es bedeutet, das Geschenktsein des Lebens voll und ganz zu akzeptieren (so wie Kinder es tun) — und weder auf seine Verdienste zu bauen, wie der betende Pharisäer in einem Gleichnis Jesu (Lk 18, 9-14), noch sein Herz an seine Besitztümer zu hängen wie der reiche Mann, der Jesus nachfolgen will in der Evangelienerzählung (Mk 10, 17-22)[9], sondern einfach, nicht selbstgerecht, vertrauensvoll und frei(mütig) zu sein.

Jesus fordert diese Haltung von seinen Jüngern, weil dies die ergänzende Kehrseite einer spezifischen Gotteserfahrung ist, die er ihnen eröffnet hat. Mit der grundlegenden christlichen Gotteserfahrung als eines liebenden «Elter» *(Abba)* korrespondiert (auf dialektische Weise) die christliche Grundhaltung der Annahme des Reiches Gottes nach der Art, wie ein Kind etwas annimmt. Mit der fortdauernden christlichen Erfahrung von Gottes unbedingter väterlicher, oder besser, mütterlicher Fürsorge (denn es ist die Mutter, und nicht der Vater, die für Kleidung und Nahrung sorgt) korrespondiert (auf dialektische Weise) die fortdauernde christliche Haltung eines unbeschwerten, kindlichen Vertrauens, das sich nicht um den folgenden Tag sorgt (Mt 6,25-34). Erfahrung und innere Haltung sind daher dialektisch aufeinander bezogen. Gott wird nur dann als liebender und fürsorglicher «Elter» erfahren, wenn wir das Reich Gottes (Gottes rettende Liebe) wie ein vertrauendes Kind annehmen; aber wir können das Reich Gottes nur dann wie ein Kind annehmen, wenn wir die fürsorgende Liebe Gottes erfahren haben.

Aus dieser Dialektik von Erfahrung und Haltung heraus entsteht das christliche Gebet. Weil der Christ Gott als liebenden «Elter» erfährt und sich ihm gegenüber wie ein vertrauensvolles Kind verhält, ist das christliche Gebet das Gebet eines Kindes. Solch ein Gebet ist dann primär ein Bitt- und Dankgebet, da das Bitten und Danken (besonders das Bitten) die normalen Konversationsformen eines Kindes sind. Wir verstehen dann auch, warum die Lehre Jesu über das Gebet — wie anhand der synoptischen Evangelien aufgezeigt wurde — so strikt auf Bitte und (in geringerem Maße) Danksagung besteht.

III. Die Bitte in der Lehre Jesu
1. Das Vaterunser

Als seine Jünger Jesus baten, sie das Beten zu lehren (Lk 1,2), zeigte er ihnen keine Gebetstechnik, sondern lehrte sie bezeichnenderweise ein Bittgebet (Mt 6,9-13 = Lk 11,2-4). In seiner ursprünglichen Form, so wie Jeus es selbst ausgesprochen haben mag, würde sich dieses Gebet vielleicht wie folgt angehört haben[10]:

Abba!
Möge Dein Name heilig sein,
Möge Dein Reich kommen;
Unser Brot für morgen gib uns heute,
vergib uns unsere Schuld, so wie wir unseren Schuldnern vergeben;
Und laß uns nicht vom Glauben an Dich abfallen.

Das Gebet beginnt mit einer Anrede Gottes als *Abba* und gibt so den Ton an für den vertrauten Modus des nun folgenden «Gesprächs». Das Vertrauen, das durch diese intime Form der Anrede ausgedrückt und hervorgerufen wird, leitet fließend zu den fünf Bitten des Gebets über. Die zwei ersten, die sogenannten «Du-Bitten», bitten den Vater, seinen Namen zu heiligen und die Ankunft seines Reiches zu ermöglichen — zwei parallele Weisen, die gleiche Sache auszudrücken. Sie bereiten vor auf die drei sogenannten «Wir-Bitten», die sich anschließen. Dies geschieht auf zweierlei Weise. Die erste der «Du-Bitten» («Möge Dein Name heilig sein») kann als eine Art Bekenntnis und Lobpreis gelesen werden, die in einem Bittgebet dazu dienen, Gott für die folgenden Bitten wohlwollend zu stimmen. Bedeutsamer noch die zweite «Du-Bitte» («Möge Dein Reich kommen»), die für die Verwirklichung von Gottes eschatologischem Heil betet, dessen konkrete Dimensionen dann in den folgenden drei «Wir-Bitten» ausdifferenziert werden. Darin beten wir für unser «Brot für mor-

gen» (d.h. für physische und geistige Erhaltung), für die Vergebung, die, wie wir erkannt haben, dialektisch bezogen ist auf unsere Vergebung für Menschen, die uns verletzt haben (d.h. für eine rechtmäßige Beziehung zu Gott und dem Nächsten), und für die Bewahrung vor der Gefahr der Apostasie (d.h. für bleibende Treue zu Gott). In den drei «Wir-Bitten» beten wir also für die konkrete Verwirklichung der neuen eschatologischen Existenz in Liebe, die uns Jesus gegeben hat (das Reich Gottes), in den wirtschaftlichen, sozialen und religiösen Bereichen unseres Lebens. Es wäre schwierig, ein Gebet zu finden, das so vieles so kurz und knapp sagt. Das Gebet ist kurz, einfach, verständlich und tiefgründig.

Dieses außergewöhnliche Gebet, das Jesus seine Jünger gelehrt hat, ist wirklich das «Gebet des Herrn»: Es offenbart die Struktur Jesu eigenen Verständnisses davon, was ein Gebet sei. Seine ganze Lehre über das Gebet muß deshalb in diesem Licht gesehen werden. Aber das Vaterunser ist, wie alles Lehren und Predigen Jesu, in Wort und Tat ganz auf das Reich Gottes konzentriert. Daher müssen Jesu Gebete und seine Weisungen zum Gebet in Hinsicht auf das Reich Gottes verstanden werden.

2. Jesu Weisungen über das Gebet

In den synoptischen Evangelien können die Weisungen Jesu über das Gebet (im Unterschied zu den Gebeten, die er spricht, und dem Modell-Gebet, das er vorgibt) in vier Gruppen geteilt werden: 1. drei lukanische Gleichnisse (der Freund bei Mitternacht in Lk 11,5-8; die zudringliche Witwe in Lk 18,1-8 und der Pharisäer und der Steuereinnehmer in Lk 18,9-14), die uns auffordern, beharrlich und demütig zu beten, in vertrauensvoller Gewißheit, daß unser Gebet erhört wird, weil es an einen Gott gerichtet ist, der sich mehr um uns sorgt als ein menschlicher Freund; 2. zwei Aussprüche in Markus, die von der Notwendigkeit des Betens im Glauben sprechen, wenn unsere Bitte erhört werden soll (Mk 11,24 = Mt 21,22), und des Betens mit der Bereitschaft zur Vergebung, wenn unsere eigenen Sünden vergeben werden sollen (Mk 11,25); 3. ein Ausspruch in Matthäus (Mt 18,19f), der uns versichert, daß der «Vater im Himmel» alles, um das gebeten wird, gewährt, wo «zwei oder drei» im Namen Jesu versammelt sind; und 4. zwei Aussprüche in der Logienquelle Q, deren einer (Mt 9,37 = Lk 10,2) eine apokalyptische Ermahnung ist, die uns auffordert, zu beten, daß Gott uns Helfer für die uns anvertraute verheißungsvolle eschatologische Mission sende, während der andere (Mt 7,7-11 = Lk 11,9-13) eine wohlformulierte Weisheitsermahnung ist, die das Bittgebet empfiehlt.

Von allen genannten ist die letzte, die Q-Weisheitsermahnung die interessanteste und wichtigste, weil sie uns in einer dichten, aber verständlichen Zusammenfassung Jesu eigene Lehre über das Bittgebet vorlegt. Die Gebetsgleichnisse in Lukas (die wahrscheinlich auch auf Jesus selbst zurückgehen) liefern uns sehr bestätigende Erläuterungen dessen, was die Ermahnung lehrt, aber sie fügen nichts Neues hinzu. Ebensowenig die Worte über das Gebet bei Matthäus und Markus (wahrscheinlich Gemeindeschöpfungen), da sie nur konkrete Anwendungen dieser Lehre auf spezielle Situationen in der jungen Kirche sind. Die Ermahnung in der matthäischen Bergpredigt (Mt 7,7-11 = Lk 11,9-13) belegt am klarsten, was Jesus über das Bittgebet zu sagen hatte.

In der Originalfassung dürfte die Q-Ermahnung wahrscheinlich so gelesen worden sein[11]:

A. Bittet, und es wird euch gegeben.
Sucht, und ihr werdet finden.
Klopft an, und die Tür wird euch geöffnet.

B. Denn jeder, der bittet, empfängt.
Und einer, der sucht, findet.
Und einem, der anklopft, wird die Tür geöffnet.

C. Wer ist unter euch,
der, wenn sein Sohn ihn um einen Laib Brot bittet,
ihm einen Stein gibt?
Oder, wenn er ihn um einen Fisch bittet,
ihm eine Schlange gibt?
Wenn nun schon ihr, die ihr schlecht seid,
wißt, wie ihr euren Kindern gute Geschenke macht,
Wieviel mehr wird euer Vater im Himmel
denen gute Dinge schenken, die ihn darum bitten?

Diese Textpassage ist bewundernswert strukturiert. Sie beginnt (A) mit einer dreifach wiederholten Ermunterung (bittet-sucht-klopft an) zum Bittgebet. Die Ermahnung wird begründet (B) durch die dreifach wiederholte Behauptung, daß das Bittgebet immer erhört werden wird. Ermahnung und Begründung sind parallel, aber nicht tautologisch, da sich der Schwerpunkt von

der Bitte («bittet») in A auf die Gewährung der Bitte («ihr werdet erhalten») in B verlagert. Die Ermahnung schließt (C), indem sie die grundlegende theologische Basis für die Wirksamkeit des Bittgebets darlegt. Zwei parallele Illustrationen aus dem alltäglichen Leben, formuliert als zwei rhetorische Fragen, bilden ein *a-fortiori*-Argument, das aus der erfahrbaren Güte menschlicher Eltern heraus argumentiert (die ihren Kindern keinen Stein statt eines Laibs Brot und keine Schlange statt eines Fisches geben), daß die Bereitschaft Gottes, denen (den Kindern Gottes!), die darum bitten, «gute Dinge» zu geben, umso größer sein muß.

Mit ihrer wohlabgerundeten Struktur, ihrem autoritativen Ton, ihrem Verwurzeltsein in der Erfahrung Gottes als *Abba*, ihrer parabolischen Form und dem rhythmischen Stil und ihrer engen Übereinstimmung mit dem sozialen und sprachlichen Milieu des Judentums vor dem Jahr 70 christlicher Zeitrechnung ist die Weisheits-Ermahnung eine Texteinheit mit allen Kennzeichen, die sie als authentischen Ausspruch Jesu ausweisen. Sie zieht unsere Aufmerksamkeit auf die große Bedeutung, die der Bitte in der Lehre Jesu über das Gebet beigemessen wird. Tatsächlich sind beinahe alle Aussprüche über das Gebet, die in den synoptischen Evangelien wiedergegeben werden, Aussprüche über das Bittgebet, so daß «beten» *(proseúchesthai)* in den Evangelien fast synonym ist mit «bitten» *(aiteîn, deîsthai, erotân, parakaleîn)*. Solch ein Gebet, so versichert uns Jeus, ist immer wirksam. Seine Wirksamkeit wird wiederholt in Formulierungen betont, die uns durch ihr Ungestüm schockieren. «Jeder, der bittet, wird empfangen», sagt Jesus mit einer kategorischen Bestimmtheit, die keine Einschränkung oder Bedingung zuläßt. Seine Versicherung, daß das Gebet erhört wird, ist so universal und absolut wie irgend möglich.

An anderer Stelle in den Evangelien kommen manchmal solche Bedingungen vor: selten bei den Synoptikern (Mk 11,24; Mt 18,19f) — meistens bei Johannes (Joh 14,13; 15,16; 1 Joh 3,22)[12]. Dies sind in der Regel kluge Kommentare der jungen Kirche, die die Radikalität der Versicherung Jesu nur dämpfen, aber nicht beseitigen. Was sie uns mitteilen, ist, daß die Wirksamkeit des Bittgebets durch Beharrlichkeit im Gebet (Lk 18,1-8) gesteigert werden kann, welches ausgeführt wird in einer so vertrauenden Haltung des Glaubens, daß es glaubt, die geäußerte Bitte habe sich schon erfüllt (Mk 11,24). Dieses Vertrauen wird von einem gemeindlichen Konsens gestützt (Mt 18,19f). Doch die Wirksamkeit des Bittgebets hängt nicht von diesen Dispositionen der Person ab. Sie verdankt sich letztendlich ganz und gar der Güte Gottes, der, weil Gott *Abba* ist, allen, die darum bitten, «gute Dinge» gibt. Die in den Evangelien als «Bedingungen» für ein wirksames Gebet erwähnten Dispositionen bewegen Gott effektiv nicht, zu geben: sie disponieren denjenigen, der bittet, um zu erhalten.

3. Die Probleme des nicht beantworteten Gebets

Eine solche Lehre über das Gebet wirft ein Problem auf, das allen, die beten, bekannt ist, und das oft mit großer Schmerzlichkeit in den Gebeten der Mystiker und Heiligen ausgedrückt worden ist. Es handelt sich um das Problem des nicht beantworteten, nicht erhörten Gebets. Wenn jeder, der bittet, empfängt — wie kann es dann sein, daß so viele (oft diejenigen, die am tiefsten in der Not stecken) nicht das erhalten, um das sie beten? Ist die Lehre Jesu hier nicht unrealistisch — Ausdruck einer primitiven, kindlichen Naivität, und nicht eines reifen, obwohl kindlichen Glaubens, der sich eignet für eine erwachsen gewordene Welt? Teilweise gibt Jesus selbst die Antwort. Denn sein Gebet im Garten Gethsemane ist ein dramatisches Beispiel eines nicht erhörten Gebetes. Die Art und Weise, in der Jesus hier betet, deutet darauf hin, daß alle Bittgebete, die er empfiehlt, eine unausgesprochene Bedingung enthalten: «Nicht, was ich will, sondern was du willst» (Mk 14,36). Wir beantworten Gottes voraussetzungslose Liebe zu uns, indem wir ein so absolutes Vertrauen in Gott setzen, daß unser Gebet immer bedeutet: «Dein Wille geschehe.» Denn Gottes Wille, so glauben wir, ist tatsächlich unser Friede.

Um es auf andere Weise zu sagen: Die ganze Lehre Jesu über das Bittgebet muß im Licht des Vaterunsers verstanden werden, das — darauf habe ich hingewiesen — den Horizont Jesu eigenen Verständnisses vom Gebet bestimmt. Aber das Vaterunser ist ganz und gar ein Gebet für das Reich Gottes. Wenn Jesus uns daher auffordert, zu bitten, zu suchen und anzuklopfen, will er nicht, daß wir für gelegentliche «Gunsterweise»

beten. Er drängt uns, für das Reich Gottes (dem sein alleiniges Interesse gilt) zu beten, welches uns als neue Existenz in Liebe von Gott geschenkt wurde und tatsächlich jede Sehnsucht des menschlichen Lebens erfüllt. Wie auch die Bitten des Vaterunsers sind all unsere Bitten letztendlich Umschreibungen der einen großen Bitte: «Dein Reich komme». Als solche sind sie immer auch schon beantwortet — aber auf Gottes, nicht auf unsere Weise, wie Mahatma Gandhi einmal treffend gesagt hat[13]. Gott gibt wirklich allen, die darum bitten, «gute Dinge» (den Segen des Reiches Gottes) (Mt 7,11).

IV. Das Dankgebet in der Lehre Jesu

Das als Bitte verstandene Gebet wird im Neuen Testament oft mit der Danksagung zusammengedacht. Das gilt speziell für Paulus. Seine Briefe beginnen fast immer mit einem Dankgebet, das Teil der normalen Briefform in der hellenistischen Welt ist, was Paulus aber gewöhnlich weit über die konventionellen Grenzen hinaus ausdehnt, um seine überfließende Dankbarkeit auszudrücken (Phil 1,3-11; 1 Thess 1,2-10). Und seine Briefe enden oft mit einer Mahnung, «ohne Unterlaß zu beten» und «für alles zu danken» (1 Thess 5,17f — vgl. Phil 4,6; 1 Tim 2,1), wodurch er versucht, seine Leser in seine Spiritualität beständiger Bitte und Danksagung hineinzuziehen.

Diese Assoziation von Bittgebet und Danksagung ist keine zufällige. Sie reflektiert die enge Beziehung, die zwischen diesen beiden Gebetsformen besteht, welche beide der gleichen Grundhaltung eines kindlichen Glaubens, mit dem die Jünger Jesu auf die Offenbarung Gottes als *Abba* antworten, entspringen. Diese Haltung impliziert sowohl das Bewußtsein der eigenen Unfähigkeit, sich diese Liebe zu verdienen (so daß wir gezwungen sind, um das Reich Gottes zu «bitten»), als auch das Bewußtsein, daß uns die Liebe von Gott freiwillig geschenkt wurde (so daß wir uns bewegt fühlen, Gott für die «guten Dinge», die uns geschenkt wurden, zu danken). Das Dankgebet im Neuen Testament darf daher nicht nur als zufälliges Ereignis, als Feier von Bitten, die erhört wurden, betrachtet werden, sondern muß (wie von Paulus her klar wird) als Ausdruck einer dauernden Grundhaltung, die für das christliche Leben konstitutiv ist, gelten.

1. Das Dankgebet in den Evangelien

Es scheint daher überraschend, daß Jesu Lehre über das Gebet, die soviel über das Bittgebet sagt, so wenig vom Dankgebet spricht. Die originale aramäische Sprache, die auch Jesus gesprochen hat, besitzt (wie das Hebräische) kein spezielles Wort für «Danke». Dennoch ist die hebräische Bibel reich an Danksagungen, die sich in spezialisierten literarischen Formen wie dem Danklied *(tōdāh)* oder durch geeignete Formeln wie «den Herrn segnen *(bārak)*» ausdrücken. Solche jüdische Redewendungen kommen tatsächlich in den synoptischen Evangelien (Mk 6,41; 8,7; Lk 1,46-55; 64,68-79; 2,28) zusammen mit gelegentlicher Verwendung des griechischen *eucharisteîn* (=danken) und anderen Wörtern der gleichen Wortfamilie (Mk 8,6; 14,23; Lk 17,16; 18,11) vor. Aber sie sind selten. Was die synoptischen Evangelien zum Dankgebet zu sagen haben, ist mager.

Die Kindheitsgeschichte bei Lukas beinhaltet zwei frühchristliche Lobgesänge, typisch jüdische Lobgesänge, die Schlüsselmomente der Heilsgeschichte feiern: die Geburt des Täufers (Lk 1,68-79) und die Empfängnis Jesu (Lk 1,46-55). Alle drei Synoptiker (in Anlehnung an Markus) zeigen, wie Jesus (als guterzogener Jude) das Dankgebet über das Essen in den zwei wunderbaren Speisungen (Mk 6,41; 8,6f) und beim letzten Abendmahl (Mk 14,22f) spricht. Matthäus und Lukas geben ein von Jesus gesprochenes Dankgebet wieder (Mt 11,25f = Lk 10,21). Und nur Lukas hat einen Ausspruch Jesu über das Dankgebet aufgenommen (der einzige Ausspruch dieser Art in der synoptischen Tradition), in dem sich Jesus beschwert, daß von den von ihm geheilten zehn Aussätzigen nur ein Samariter zurückgekommen war, um ihm zu danken, und so nicht nur Heilung, sondern das Heil fand (Lk 17,17-19).

Wir könnten geneigt sein, die Beschreibung der Einsetzung der Eucharistie beim letzten Abendmahl des Herrn (Mt 26,26-29; Mk 14,22-25; Lk 22,17-20) als den wichtigsten Beleg für das Dankgebet in den Evangelien zu halten. Denn die Eucharistie ist, so deutet es schon der Name an, für uns der bedeutendste Ritus des christlichen Dankgebetes. Aber es ist zweifelhaft, ob die Eucharistie diese Bedeutung auch in den Evangelien hatte. Dort ist das Danksagen nicht im Zentrum des Ritus, sondern nur eine übliche Schicklichkeit vor dem Mahl als Vorbe-

reitung zum anschließenden «Brotbrechen». Zentral ist die Geste der Einheit und des Teilens, und sie dient zur Kennzeichnung der Eucharistie in neutestamentlicher Zeit (Apg 2,42.46; 20,7; 1 Kor 10,16). Daher sind es weder die Evangelientexte über die Einsetzung der Eucharistie noch ihre Antizipation in den zwei Berichten über die von Jesus gewirkten wunderbaren Speisungen (die beide bearbeitet worden sind, um an die Einsetzungserzählung angepaßt zu werden)[14], die uns über Jesu Vorstellungen vom Dankgebet unterrichten können. Zu diesem Zweck müssen wir uns dem Jesus zugeschriebenen Dankgebet bei Matthäus und Lukas (Mt 11,25f = Lk 10,21) zuwenden, und das, was wir dort herausfinden, mit dem ergänzen, was über das Dankgebet in den Lobgesängen bei Lukas 1-2 und in den Aussprüchen über das Dankgebet gegen Ende der lukanischen Erzählung von den zehn Leprakranken (Lk 17,17-18) gesagt wurde.

2. Das Dankgebet Jesu

So wie Siegfried Schulz es aus den beinahe identischen Versionen bei Matthäus und Lukas (Mt 11,25f = Lk 10,21) rekonstruiert, würde das Gebet ursprünglich ungefähr so gelautet haben[15]:

In jener Zeit sprach Jesus:
«Ich preise dich, Vater, Herr des Himmels und der Erde,
Weil du diese Dinge
den Weisen und Klugen verborgen
und den Unmündigen offenbart hast.
Ja, Vater, dies war dein huldreicher Wille.»

Mit seiner Schlußformel «Ja, Vater . . .», welche eine Zugehörigkeit zu dem «Ich preise dich, Vater . . .» der Eröffnungsanrede herstellt, erweist sich das Gebet als eine abgerundete, in sich selbst vollständige Einheit. Ursprünglich war es getrennt von dem Offenbarungswort («niemand kennt den Sohn, nur der Vater»), mit dem es in der Q-Schrift dann zusammengezogen wurde (Mt 11,27 = Lk 10,2). Für sich genommen, und losgelöst von dem Offenbarungswort, dessen hellenistisches Vokabular und explizite Christologie es unwahrscheinlich machen, daß es von Jesus selbst stammt, könnte das Dankgebet sehr wohl authentisch sein. Seine Form ist absolut jüdisch, und sein Inhalt reflektiert sowohl die Haltung Jesu, die eine klare Option für die Armen bedeutet, als auch die Situation seiner Mission, die bei den «Geringeren» erfolgreich war, nicht aber bei der religiösen und intellektuellen Elite. Die Schärfe der Opposition zwischen den «Unmündigen», denen «diese Dinge» (die Gegenwart des eschatologischen Heils in den Worten und Taten Jesu) offenbart worden sind, und den «Weisen und Klugen», denen sie verborgen geblieben sind, erinnert an die kompromißlose Radikalität so vieler Aspekte der Lehre Jesu, die unvermeidlich zur Trennung zwischen sich widersprechenden Gruppen führt. Jesus polarisiert Gott und den Mammon (Mt 6,24), arm und reich (Lk 6,20-26), Steuereinnehmer und Pharisäer (Lk 18,9-14), altes und neues Gesetz (Mt 5,21-48), Besudelung von außen und Verunreinigung von innen (Mk 7,15), Einhalten des Gesetzes und Praxis der Liebe (Mk 3,1-5). Das Dankgebet der Q-Schrift korrespondiert daher sehr gut mit der spezifischen Perspektive Jesu und kann ihm mit Sicherheit zugeschrieben werden.

Das Gebet beginnt (wie alle Gebete Jesu) mit einer Anrede Gottes als «Vater» *(Abba)*. Die folgende Attribuierung «Herr des Himmels und der Erde» ist (wie der Zusatz zur Anrufung in der matthäischen Version des Vaterunsers) eine Einfügung der jüdischen Christengemeinde, die eine typisch rabbinische Formel benutzt. Außerdem eignet sich diese Einfügung gut für diese Art von Gebet. Denn Jesus dankt darin Gott nicht für persönliche Gunstbeweise, sondern für die Form, in der Gottes rettende Tat in der Geschichte stattfindet. Das Dankgebet Jesu ist eine Danksagung für die Heilsgeschichte.

Damit steht Jesus genau inmitten der biblischen Tradition. Überall in der hebräischen Bibel «antworten Dankgebete auf das großartige Werk Gottes. Mehr oder weniger undeutlich wird jede einzelne Freundlichkeit Jahwes als ein Moment einer großen, sich im Realisierungsprozeß befindenden Geschichte empfunden. Dankgebete tradieren biblische Geschichte und verlängern sie in eschatologischer Hoffnung»[16]. Diese Orientierung setzt sich durch Jesus fort bis in die christliche Gemeinde hinein. Wir erkennen sie in den Lobgesängen der Kindheitsgeschichte bei Lukas, die ein gutes Beispiel für die frühe jüdisch-christliche Frömmigkeit sind. Darin dankt Zacharias Gott nicht nur für die Geburt eines Sohnes, sondern dafür, daß diese Geburt zeigt, daß «der Herr, der Gott Israels . . . sein Volk gesegnet und erlöst hat» (Lk 1,68). Und auch Marias Lobgesang, der mit einem Dank an Gott für die ihr erwiesene Gnade beginnt (Lk

1,46-49), fährt fort, Gott für die endgültige Befreiung seines Volkes zu danken, die mit diesem Gnadenakt Gottes begonnen hat (Lk 1,50-55).

Die Erzählung von den zehn Leprakranken bei Lukas (Lk 17,11-19) fügt dem eine weitere Dimension hinzu. Dem Samariter, der umkehrt, um Jesus zu danken, wird gesagt: «Steh auf und geh! Dein Glaube hat dir geholfen» (Lk 17,19). Das Danksagen wird hier mit dem rettenden Glauben identifiziert! Diese Erzählung mit den zwei Aussprüchen Jesu und dem ausdrücklich lukanischen Vokabular besitzt wenig historische Wahrscheinlichkeit. So wie sie dasteht, ist sie weitgehend eine Komposition des Lukas. Aber was sie über die Danksagung sagt, stimmt voll und ganz mit der Lehre Jesu überein. Denn auch sie pointiert, daß das Dankgebet als Ausdruck des Glaubens (ebenso wie das Bittgebet) ein konstitutives Element christlichen Lebens ist.

3. Das Problem von Gebet und Tat

Offensichtlich besteht die Gefahr, daß solch ein Leben, das auf Bitt- und Dankgebet aufbaut, zu Passivität und Fatalismus führen könnte. Das Bittgebet kann leicht zu einem Ersatz für effektive Handlungen werden, und Gott für alle Dinge zu danken, kann zu einem passiven Hinnehmen ungerechter Situationen führen. Aber dies tritt bei Jesus oder Paulus nicht ein. Wenn Jesus uns auffordert, um alle Dinge mit einem kindlichen Vertrauen zu bitten, und wenn Paulus uns einlädt, Gott fortwährend zu danken, empfehlen sie uns das nicht aus der Sicherheit eines klösterlichen Lebens heraus, sondern sprechen aus dem Tumult intensiver, aktiver und konfliktgeladener Lebenssituationen heraus. Wenn das Gebet für sie kein Alibi für Untätigkeit war, dann darum, weil sie das Gebet (Bitt- und Dankgebet) als immer schon auf das Reich Gottes und seine geschichtliche Verwirklichung bezogen verstanden.

Denn das Reich Gottes ist sowohl ein Geschenk als auch eine Aufgabe. Gottes Liebe für uns wird genau in seinem tiefen Respekt für menschliche Freiheit und in seiner herausfordernden Berufung der Menschheit, die Verantwortung für ihre Geschichte zu übernehmen, gezeigt. Die Liebe des *Abba* ist nicht paternalistisch oder maternalistisch, sondern eine Liebe, die Verantwortung und Wachstum fördert. Für das Reich Gottes zu beten, ist daher eine Möglichkeit, die Verantwortung für unseren Teil der persönlichen, gemeinschaftlichen und gesellschaftlichen Revolution zu übernehmen, die das Reich Gottes einleitet. Gott für die Heilsgeschichte zu danken, heißt, die Anforderungen, die die Geschichte an uns stellt, anzuerkennen.

Und, um einen wohlbekannten Grundsatz des Ignatius von Loyola ein wenig umzuformulieren: Beten, als ob alles von Gott abhinge, heißt auch handeln, als ob alles von uns allein abhinge.

[1] L. Cerfaux, Recueil Lucien Cerfaux, Band 3 (Gembloux 1962) 253.

[2] J. Hermann, ThDNT, II, 798 (= ThWNT II, 797).

[3] Siehe M. Dhavamony, Hindu Prayer: Studia Missionalia 24 (1975) 185-192; K. Mitra, Cultic Acts in Hinduism: W. Strolz/A. Ueda (Hgg.), Offenbarung als Heilserfahrung im Christentum und Buddhismus (Freiburg i.B. 1982) 127-144.

[4] J. Caba, La oración de petición. Estudio exegético sobre los evangelios sinópticos y los escritos joaneos (Analecta Biblica 62, Rom 1974) 310-316.

[5] Dies belegen Statistiken. Die Verben *aiteîn* und *deîsthai*, die zwei am häufigsten für das Bitten im Neuen Testament gebrauchten Verben, finden sich (als Bittgebet) ungefähr 30mal in den Evangelien und 14mal bei Paulus. Im Unterschied dazu taucht *eucharisteîn* (danken) nur 11mal in den Evangelien, im Kontrast zu 24mal bei Paulus auf, und das damit verwandte Substantiv *eucharistía* (Danksagung) findet sich überhaupt nicht in den Evangelien, obwohl es 12mal bei Paulus verwendet wird.

[6] Von den zwei anderen Jesus zugeschriebenen Gebeten in den synoptischen Evangelien ist Lk 23,34 textlich anzweifelbar. Selbst wenn es authentisch wäre, würde es wie Lk 24,46 eine lukanische Komposition sein, die so formuliert ist, um den Tod Jesu zum Paradigma für christliches Märtyrertum zu machen.

[7] Selbst die «Geistlichen Übungen» des Ignatius von Loyola, eine der mehr technischen Abhandlungen über das Gebet in der christlichen Tradition, würden einem indischen Leser, der an penible Anweisungen zur Ernährung, Körperhaltung, Atmung und Konzentrationsübungen gewöhnt ist, die sich detailliert in indischen Meditationstexten finden, merkwürdig unabgeschlossen vorkommen.

[8] Siehe F.X. D'Sa, Gott der Dreieinige und der All-Ganze. Vorwort zur Begegnung zwischen Christentum und Hinduismus (Düsseldorf 1987) 79-95 zu einem Vergleich zwischen christlichem Gebet und indischer Meditation.

[9] Die Aussprüche über die Annahme des Reiches Gottes nach der Art, wie ein Kind etwas annimmt, ist bei Markus und Lukas an die Erzählung angeschlossen, in der Jesus die Kinder segnet (Mk 10,13-16 = Lk 18,15-17). Dies steht bei Markus (10,17-22) und Lukas (18,18-23) unmittelbar vor der Erzählung vom reichen jungen Mann und bei Lukas (18,9-14) unmittelbar nach dem Gleichnis vom Pharisäer und Steuereinnehmer. In diesen Evangelien dienen also der Pharisäer des Gleichnisses und der reiche Mann der Erzäh-

lung als Negativbilder dessen, was es heißt, ein Kind zu sein. Sie zeigen, wie ein Kind *nicht* das Reich Gottes annimmt.

[10] J. Jeremias, The Prayers of Jesus (London 1967) 82–107.

[11] S. Schulz, Q: Die Spruchquelle der Evangelisten (Zürich 1972) 161–162.

[12] Caba (siehe Anmerkung Nr. 4) 310–311.

[13] M.K. Gandhi, zitiert in S.R. Tikekar, Epigrams from Gandhiji (Delhi 1971) 124.

[14] Siehe A. Heising, Die Botschaft der Brotvermehrung (Stuttgarter Bibelstudien 15, Stuttgart 1966) 61–68.

[15] Schulz (siehe Anmerkung Nr. 11) 213–214.

[16] A. Ridouard und J. Guillet, Art. «Thanksgiving»: X. Léon-Dufour (Hg.), Dictionary of Biblical Theology (London 1973) 599 (= Vocabulaire de théologie biblique, Paris 1968).

Aus dem Englischen übersetzt von Astrid Dehé

GEORGE SOARES-PRABHU

1929 in Indien geboren. Nach dem Studium der Chemie an der Universität Bombay (Graduierung 1949) trat er in den Jesuitenorden ein. Derzeit Professor für neutestamentliche Exegese an der Päpstlichen Hochschule Jnana-Deepa Vidyapeeth in Puna und Gastprofessor für höhere christliche Studien an der Universität Madras. Seine Doktor-Dissertation über «The Formula Quotations in the Infancy Narrative of Matthew» wurde 1967 in den Analecta Biblica des Päpstlichen Bibelinstituts in Rom veröffentlicht. Außerdem zahlreiche Beiträge in indischen theologischen Zeitschriften. Anschrift: Prof. Dr. George Soares-Prabhu SJ, De Nobili College, Post Box 7, Ramwadi, Pune 411 014, Indien.

Enzo Bianchi

Heutige Fragen nach dem Sinn des Betens

I. Worum es bei den anstehenden Fragen geht

Die Schwierigkeiten und das Unbehagen, das die Christen heute in der Praxis des Betens erleben, sind eigentlich nichts Neues in der Erfahrung der Gläubigen. Abgesehen von den besonderen Hindernissen, welche für das christliche Beten hinter den verschiedenen Wegbiegungen der Geschichte auftauchen, hat das Beten immer schon Probleme aufgeworfen: Tatsächlich ist es ja ein ganz einfaches, aber kein leichtes Tun, ein Tun, das nicht ganz von allein in Gang kommt, das nicht einer naturwüchsigen Tätigkeit des Menschen entspricht und auch nicht in verkürzender Weise unter den Symptomen emotionaler Spontaneität oder esoterischer Suche nach Meditations- und Kontemplationstechniken eingeordnet werden kann.

Nach dem Zeugnis des Lukasevangeliums haben schon die ersten Jünger das Bedürfnis empfunden, von Jesus im Beten unterwiesen zu werden, und so haben sie sich an ihn gewandt mit der Bitte: «Herr, lehre uns beten, wie schon Johannes seine Jünger beten gelehrt hat» (Lk 11,1). Von den in den Evangelien berichteten Unterweisungen über das christliche Beten, welche dieses nachdrücklich unterscheiden vom wortreichen Geplapper der Heiden (Mt 6,7) oder zur Wachsamkeit mahnen gegen fromme Heuchelei (Mt 6,5) oder eine Reihe von Vorbedingungen aufstellen, die für das Beten vonnöten sind und worum sich das Beten bemühen muß (Mt 5, 23-24; 6,6; Joh 14,13; Lk 18,9-13; Mt 18,19-20; Mt 6,7-9; Lk 18,1; 21,34-36), bis zu den neutestamentlichen Paränesen, welche einerseits die dringliche Notwendigkeit und die große Bedeutung des Gebetes für den Christen betonen (vgl. 1 Thess 5,17-18; Röm 12,12; Eph 6,18; Kol 4,2-3; 1 Tim 2,1-8), sich andererseits aber auch schon den Einwänden gegen das Gebet und den Hindernissen zuwenden, die in der lebendigen Erfahrung der christlichen Gemeinde auftauchen (vgl. das Problem der Wirksamkeit und Unwirksamkeit des Bittgebets in Jak 1,5-8; 4,2-3) — aus all dem ergibt sich das Gesamtbild eines Betens als etwas für den Christen Lebensnotwendigen, aber auch als etwas, das gezeichnet ist von Schwierigkeiten und harter geistlicher Bemühung.

Diese Spannung ist tatsächlich eines der grundlegenden Kennzeichen des Betens als des Weges, auf dem man Zugang zum christlichen Mysterium gewinnt. Das christliche Beten ist alles andere als die Frucht des natürlichen Empfindens der Selbsttranszendenz des Menschen oder etwas, das aus seinem angeborenen «religiösen Gefühl» entsteht. Es stellt vielmehr jede anthropozentrische Selbstgenügsamkeit in Frage und erscheint im Licht der biblischen Offenbarung als ein Geschenk, als eine Antwort des Menschen auf die absolute, zuvorkommende und ungeschuldete Entscheidung Gottes, zu uns in Beziehung zu treten. Es erscheint als ein mittels des Wortes Gottes und der vom Heiligen Geist verliehenen Unterscheidungsfähigkeit gewirktes Annehmen und Anerkennen einer Gegenwart Gottes, die uns vorgängig zu all unserem Bemühen geschenkt ist. Das christliche Beten erscheint hier als Dezentrationsbewegung weg vom eigenen «Ich» zugunsten des «Ichs» Christi, das sich vollzieht in einer Bewegung der Öffnung zur Gemeinschaft mit Gott durch Christus im Heiligen Geist, einer Bewegung, welche die *agape*, die gottgewirkte Liebe, zum Endziel hat.

Diese gottgewirkte Liebe, die ja tatsächlich das Endziel des christlichen Betens ist, ist der Ort, an dem sich seine Echtheit bewährt: Ihr gegenüber bleiben alle Formen des Gebets, und seien es auch die Liturgie oder die Feier der Sakramente, bloße Mittel, bloße Nebensachen. Paulus liefert eine sehr gute synthetische Einordnung des christlichen Betens als vom dreifaltigen Gott ge-

wirkten Geschehens in jener Passage des Römerbriefes (8,26), die in der Aussage gipfelt: «Wir wissen nicht, worum wir in rechter Weise beten sollen; der Geist selber nimmt sich unserer Schwachheit an und tritt für uns ein mit Seufzen, das wir nicht in Worte fassen können.» Aus dem Text des Paulus erhellt, daß das christliche Beten aus einem Bekenntnis des Unvermögens und des Nichtwissens bezüglich des Betens selbst hervorgeht.

Bevor wir uns einigen Einwänden zuwenden, die heute gegen das Beten erhoben werden, geht es also zunächst einmal darum, das Thema Beten wieder in sein biblisches Flußbett zurückzuleiten, wo dann sogleich sichtbar wird, daß es eben nicht ein Suchen nach Gott ist, sondern vielmehr Antwort auf Gottes Anruf, daß seine Formen nebensächlich sind und sein Ziel die gottgewirkte Liebe ist. Die Definition des Betens als «Erhebung der Seele zu Gott» (Johannes von Damaskus, Thomas von Aquin) erscheint unzureichend, und zwar nicht nur auf dem Hintergrund der biblischen Offenbarung, von der allein her diese Definition abgeleitet werden kann, sondern auch im Blick auf die Menschen von heute, die allergisch reagieren auf die in der christlichen Spiritualität verbreiteten vertikalen und von einem «Aufstiegsschema» bestimmten Begriffe.

Der Gott der Bibel ist der lebendige Gott, der nicht am Ende unserer Vernunftüberlegungen steht und sich auch nicht in der Logik unserer Begriffe finden läßt, sondern der sich in seinen eigenen Taten offenbart. Er ist es, der vom Buch Genesis bis zum Buch der Offenbarung aus freier und souveräner Initiative den Menschen sucht, ihm Fragen stellt, ihn ruft; den Menschen, der dann gegenüber dieser Offenbarung — die eine wahrhaftige Selbstmitteilung Gottes in der Geschichte ist, und zwar mittels der Heilung und Befreiung eben des Menschen — im Glauben reagiert, indem er ihm seine Danksagung darbringt und ihm seine Bitten vorträgt, also indem er betet. (Das Gebet wird hier in seinen beiden wesentlichsten Momenten gesehen, und zwar sowohl auf der gemeinschaftlichen wie der persönlichen Ebene: als Danksagung und als Bittgebet.)

Die betende Antwort des Menschen wird daher zu einem Akt des Gehorsams und findet ihren Ausdruck in der Liebe zu Gott und zu den Mitmenschen. Das Gebet ist Öffnung zur Gemeinschaft mit Gott, also zur Gottesliebe, zur *agápe*. Das «Ich», das sich für Gott öffnet, ist entschieden dezentriert im Beten, und der hier Handelnde ist der Gott, der uns zuerst geliebt hat, und der, wenn er unser Gebet annimmt, seine Liebe von neuem verströmt. Er läßt sie in die Welt hineinströmen, indem er uns zu Liebenden macht.

In dieser Sicht ist das christliche Beten vor allem anderen ein Horchen auf Gottes Wort, das anleitet zum Annehmen der Gegenwart des dreifaltigen Gottes. Darum fordert es Schweigen, die Fähigkeit, einen Kampf gegen die Götzenbilder unserer Zeit und gegen die vielfältigen Versuchungen zu führen. Es fordert Nüchternheit und Ausdauer. So eröffnet das christliche Gebet den Weg zur echten biblischen Kontemplation, welche nichts anderes bedeutet, als mit einem barmherzigen Auge auf die Welt zu blicken. Die Fähigkeit zu dieser barmherzigen Weltschau wird bewirkt durch die bereitwillige Annahme des Geschenks der *agápe*, der göttlichen Liebe.

II. Beten als beredter Glaube

Dieser in unserem ersten Kapitel gebotenen Klarstellung, der es darum ging, ganz scharf herauszuarbeiten, was unter christlichem Beten zu verstehen ist, muß jetzt eine zweite Klarstellung folgen: Die Schwierigkeiten, denen das christliche *Beten* begegnet, führen uns unmittelbar zu den Schwierigkeiten, denen der *Glaube* begegnet. Das Gebet ist tatsächlich immer *oratio fidei (euchè tês písteos,* Jak 5,15), das heißt: Es ist nicht bloß ein Gebet, das im Glauben verrichtet wird, sondern es selber kommt vom Glauben her. Das Gebet ist die Ausdrucksfähigkeit des Glaubens und die beredte Form des Glaubens. Im Licht dieser Einsicht ist es von dramatischer Bedeutung, daß sich die Schwierigkeiten heute nicht um die Frage drehen, *wie* man beten könne, sondern um die Frage, *warum* man beten solle, und daß wir heute Zeugen einer Art von Verschwinden des persönlichen Betens werden.

Die Reaktion auf eine individualistische Spiritualität, die sich aus den Gebeten der traditionellen Andachtsliteratur und aus der Privatfrömmigkeit nährte, hat zu einer Erneuerung und Neubewertung des liturgischen und gemeinsamen Betens geführt. Dies muß aber jetzt noch Früchte bringen in der Neuerstarkung des persönlichen Betens des Christen, Früchte, die das Zweite Vatikanische Konzil erhofft hatte, als es

das Startzeichen zur Liturgiereform gab. Man hat den Eindruck, daß im Verlauf der von so vielen Irrwegen in der christlichen Gebetspraxis gekennzeichneten Entwicklung auch ein Großteil des reichen Erbes der geistlichen Tradition des Christentums verlorengegangen ist.

Der Situation der vielfach bestätigten geistlichen Desorientierung sucht man vor allem seit Beginn der achtziger Jahre mit einem wachsenden Angebot von seiten diözesaner Institutionen und mit Gebetskursen und Gebetsschulen zu begegnen. Aber dies bleibt ein unzureichendes Mittel. Junge und auch weniger junge Menschen fragen heute in wachsendem Maße nach «geistlichen Vätern», nach «Starzen», die fähig sind, die Richtung zu weisen für menschliches und geistliches Wachstum, indem sie Weisheit und gelebte Gebetserfahrung vermitteln. Die *traditio fidei* muß sich der *traditio orandi artis* beigesellen. Leider aber fehlt es an geistlichen Menschen, und weder Meister des geistlichen Lebens noch Meister des Gebetes sind von einem Augenblick auf den anderen zu finden.

Die in den beiden letzten Jahrzehnten zu beobachtende so nachdrückliche und manchmal ausschließliche Betonung der gemeinschaftlichen und liturgischen Dimension des Betens, der keine ähnliche Anstrengung der katechetischen Erziehung zum persönlichen Beten entsprach, hat die Gefahr heraufbeschworen, den trennenden Graben zwischen Beten und Leben noch zu vertiefen, indem sie einen neuen Formalismus hervorbrachte, der schon deutlich sichtbar wird in gewissen ritualistischen Verhaltensweisen eines Panliturgismus und Pansakramentalismus.

Wenn heute von seiten der Christen selbst weniger artikulierte Einwände gegen das Beten (wie in den sechziger und siebziger Jahren) zu verzeichnen sind, sondern eher Gleichgültigkeit und Unwissen bis zum völligen Fehlen des Bewußtseins der absoluten Lebensnotwendigkeit des Betens für die christliche Existenz, dann stellt das eine schwerwiegende Herausforderung für die Qualität des Glaubens dar. Nur wenn in der Kirche die Botschaft von Jesus dem Herrn mit dem absoluten Vorrang, der ihr zukommt, laut wird, und nur wenn daher auch die Aufforderung, ihm als dem Herrn nachzufolgen, laut wird, und zwar auf einem Weg der Erkenntnis, die zur Liebe zu diesem Herrn führt (zur echten christlichen *gnósis),* nur dann kann das Gebet als etwas erscheinen, das nicht bloß eine Aktivität unter den vielen anderen Aktivitäten ist, die vom Christen gefordert sind, und auch nicht bloß eine Gelegenheit zur Begegnung in der Gemeinschaft im Blick auf gesellschaftliche oder kirchliche Zwecke (Gebet für den Frieden, für die Menschenrechte. . .), sondern als die Dimension, in der wir leben, um die Beziehung mit Christus zu erfahren und immer neu zu nähren, indem wir in der dialogischen Begegnung zwischen Ich und Du unsere persönliche Zugehörigkeit und Liebe zu dem sichtbar machen, welcher der Herr unseres eigenen Lebens ist.

In den letzten Jahren war folgendes zu beobachten: Innerhalb des kirchlichen Gefüges stellte man sich der gebieterischen Forderung, die Caritas zu organisieren und Aufgaben zu übernehmen im Dienste des Friedens, der Gerechtigkeit und der Verteidigung der Menschenrechte, kurzum bei Aktivitäten, mit denen man die Herausforderungen und Bedürfnisse der heutigen Zeit zu beantworten suchte. Wenn dies einerseits auch als eine heilsame, notwendige und evangeliumsgemäße Erweckung des Bewußtseins der Solidarität und Mitverantwortung der Christen mit den anderen Menschen zu sehen ist, so läuft man damit doch auch Gefahr, dadurch zwar eine aktivistische, hochwirksame und an den Orten der Not gegenwärtige Kirche zu erbauen, diese aber zugleich zu einem Hindernis für die Herrschaft Christi zu machen, indem man das praktische Engagement, die vorher festgelegten Aktivitäten und die Erfüllung der Gebote der gehorsamen Antwort auf den freien, schöpferischen und absolut geltenden Ruf des Herrn vorzieht. Diese Tendenz der kirchlichen Pastoral kann sich sehr negativ auf das Beten auswirken, das doch ein Ort der freien und absichtslosen Begegnung mit dem Herrn bleiben muß. Außerdem muß das Beten persönlich sein, täglich und ausdauernd von einem Menschen geübt werden, der sich bereit hält, auf das Wort des Herrn zu antworten, der ihn ruft, ohne im voraus erkennen zu lassen, welche Leistungen und welchen Gehorsam er verlangt. Es gibt hier also einen Vorrang des Glaubens vor den Werken, der absolut gewahrt werden muß und ohne den das Beten seine Grundlage und seine tiefste Seinsberechtigung verlöre.

Wie könnten die Christen ohne das persönliche Gebet jene besondere Qualität leben, die dem Christsein eigentümlich ist und die die Identität von Menschen bestimmt, die Jesus lie-

ben und ihm anhängen, ohne ihn je gesehen zu haben und ohne ihn auch jetzt zu sehen (vgl. 1 Petr 1,8)?

III. Das Beten: Bitte und Danksagung zugleich

Christliches Beten vollzieht sich von seinem Wesen her und unter allen Umständen in der Spannung zwischen den beiden Polen Bitte und Danksagung. Es erweist sich immer fähig zu bitten und anzuklopfen, und zugleich drängt es immer darauf zu danken. Bitte und Danksagung sind nur zwei Artikulationsweisen des in sich einen Ereignisses des Betens, jenes einen und einzigen Aktes, der immer Antwort an den Gott, der zuerst gesprochen hat, ist. Im christlichen Heilsgeschehen ist auch das Beten nicht so sehr spontane Verlängerung menschlicher Sehnsucht als vielmehr gehorsame Antwort auf das Gebot des Herrn: «Bittet..., suchet..., klopfet an...» (Mt 7,7). Die an diese Imperative geknüpfte Verheißung der Erhörung «und ihr werdet empfangen..., und ihr werdet finden..., und euch wird aufgetan werden...» (Mt 7,7) begründet schon das innere und unzerreißbare Band zwischen Bitte und Danksagung, zwei Verhaltensweisen, die auch in den Psalmen immer Hand in Hand gehen (man denke nur z.B. an die Psalmen 22,28,31 und 69). Diese schwierige Synthese als geistgewirktes Werk des Glaubens wird vom Betenden gefordert durch die Mahnung Jesu in Mk 11,24: «Alles, worum ihr im Gebet bittet, glaubt nur, daß ihr es schon erhalten habt, dann wird es euch zuteil werden.»

Der Gott, den man bittet und dem man Dank sagt, ist ein und derselbe! Wenn wir heute feststellen müssen, daß der starken Krise des Bittgebetes ein Wiederzunehmen des Dankgebetes entspricht, dann ist das symptomatisch für eine Glaubenskrise, für eine pathologische Trübung des Gottesbildes und zugleich des Menschenbildes, welche das Ungleichgewicht im Beten und damit in der Beziehung zwischen den beiden Partnern verursacht.

Entweder kann man noch verstehen, daß der Gott, der gelobt und gepriesen wird, der persönliche Gott ist, der Gott Abrahams, Isaaks und Jakobs und Jesu Christi, der Gott des Bundes, der Gott der Verheißungen, der Gott, der sich konkret und wirkmächtig in der Geschichte und im eigenen Leben offenbart, der Schöpfergott und Herr des Alls, der Gott, «in dem wir leben, uns bewegen und sind» (Apg 17,28), und daß dieser «eine Gott, von dem alles stammt und auf den hin wir leben» (1 Kor 8,6), «der Vater» ist (ebd.), an den wir uns wenden können und müssen, um von ihm «Gutes» zu erbitten (Mt 7,1) und «den Heiligen Geist» (Lk 11,13) und sogar «das tägliche Brot» (Mt 6,11) und überhaupt «alles im Namen Christi» (Joh 14,13; 16,23-24) in der Grundhaltung des Vertrauens und der *parrhesía*, wie sie mündigen Söhnen und Töchtern eigen ist; entweder können wir all dies also noch verstehen, oder aber auch dieses Gebet der Danksagung läuft Gefahr, nicht einzuschwingen in die Begegnung mit Gott, welche eine dynamische Beziehung zwischen zwei Andersgearteten ist und Zusammenwirken zweier Freiheiten; und eine solche Danksagung liefe Gefahr, sich in einen unfruchtbaren Monolog zu verrennen, einen Monolog beruhigender und in sich selbst verschlossener Selbstverherrlichung. Übrigens beschränkt sich das Neue Testament nicht darauf, die Problematik des Bittgebets zu zeigen, sondern es zeigt auch die Gefahr des Selbstbetrugs, der sich im Dankgebet verbergen kann (man denke nur an das Gebet des Pharisäers im Tempel: Lk 18,11-12).

Das christliche Beten weiß also darum, daß dem Bittgebet zugleich die Danksagung innewohnt und umgekehrt. Und dennoch ist unverkennbar, daß die moderne Welt und der Prozeß der Säkularisierung sich in besonderer Weise auf das Bittgebet eingeschossen haben, wenn sie das Beten in eine Krise gebracht haben.

IV. Zwei radikale Fragen

1. Das Beten und das Böse in der Welt

Es gibt eine Frage, die in unserem Jahrhundert entstanden ist und die das Beten überhaupt in Frage gestellt hat: Ist es nach Auschwitz noch möglich zu beten? Mit Recht ist darauf geantwortet worden: Es ist möglich, *nach* Auschwitz zu beten, weil *in* Auschwitz gebetet worden ist; es ist möglich, weil Juden und Christen mit dem «Sch^{e}má Jisraél» auf den Lippen und mit dem Ruf «Vater unser» gestorben sind; es ist möglich, weil in der Hölle von Auschwitz und anderen Konzentrationslagern die Geschichte der Heiligkeit weitergegangen ist, von Edith Stein über Dietrich Bonhoeffer bis zu den unzähligen unbekannten jüdischen und christlichen Heiligen. Vor allem aber gründet der Christ, der den

Herrn und Gottessohn «Jesus Christus als den Gekreuzigten» bekennt (1 Kor 2,2), die Möglichkeit seines Gebetes inmitten des Gottesschweigens und der Gottverlassenheit auf den Aufschrei Jesu am Kreuz. Hier hat der Gottessohn inmitten des Schweigens Gottes und des Verlassenseins vom Vater diesem seine Treue bewahrt, indem er fortfuhr, ihn als «seinen Gott» anzurufen: «Mein Gott, mein Gott, warum hast du mich verlassen?» (Mk 15,34; Mt 27,46).

Das Beten Christi inmitten dieser Situation der Schande während seines schmachvollen Sterbens am Kreuz, das ihn zum öffentlichen Sünder erklärte, zu einem von Gott Verfluchten, der aus der religiösen und sozialen Gemeinschaft ausgeschlossen war; sein Beten in dieser Gott-losen, «atheistischen» Situation des Kreuzes *(chorís theoũ:* Hebr 2,9) ist das Fundament christlichen Betens inmitten der Höllenqualen der Existenz. Indem er betend sein Festhalten an dem Gott, der ihn verlassen hat, hinausschreit, verwirklicht Jesus jene endgültige Selbstenteignung, jene endgültige Selbstentäußerung, die in ihm den Willen Gottes zum Zuge kommen läßt: «Aber nicht mein, sondern dein Wille soll geschehen.»

An diesem Punkt ist die Willensgemeinschaft auch vollkommene Leidensgemeinschaft, vollkommenes Mitleiden. Gewiß führt die Erfahrung des zerstörerischen Bösen, des Wütens des Leidens der Kleinen und Unschuldigen, des Wütens der Gewalt, das dieses unser Jahrhundert so tragisch gezeichnet hat und das heutzutage dank den Massenmedien auch in das alltägliche Leben jeder Familie eindringt, oft zu einer Reaktion der Ablehnung eines Gottes, der sich mit dem Bösen abfindet oder gar selber ein böses Antlitz zu zeigen scheint. Gott erscheint machtlos angesichts der Allmacht des Bösen oder vielleicht sogar gleichgültig ihm gegenüber. Warum also beten zu einem Gott, der grausam oder wenigstens gleichgültig ist? Es so weit kommen lassen, daß man einen solchen Einwand ausspricht, bedeutet aber, das Beten als eine Äußerung einer menschlichen Sehnsucht zu betrachten, die in der Stunde des tragischen Schicksals gescheitert ist und die nun, da sie nicht zu ihrem Ziel gekommen ist, offen den «Tod Gottes» erklären muß. Sicherlich aber ist die erste Frage, die der verantwortliche Mensch sich angesichts der entarteten Taten der menschlichen Gewalt stellt, ob damit nicht die Menschlichkeit des Menschen erstorben ist. Und die Frage des Glaubenden lautet, ob nicht die *Menschen* in ihrer Beziehung zur Wirklichkeit Gottes tot sind.

Das Antlitz Gottes ist offenbart und nicht vom Menschen geformt und geschmiedet. Und so kommt es dem Menschen lediglich zu, entweder sein epiphaniehaftes Aufleuchten oder aber seinen Rückzug in die Verborgenheit bereitwillig hinzunehmen. Der Christ betet auch inmitten der Widersprüche und bezeugt so, daß sein Gott, dessen Andersartigkeit so bewahrt bleibt, tatsächlich der Herr und nicht des Menschen sublimierte und allmächtige Projektion seiner selbst ist. Und er bezeugt auch, daß sich dem Christen «das Geheimnis Gottes» (Ps 73,16-17), jenes «Geheimnis Gottes» (wie es in 1 Kor 2,1 in der Lesart vieler Bibelhandschriften heißt), auf das die christliche Gnosis zielt und das «Jesus Christus als den Gekreuzigten» (1 Kor 2,2) zum Inhalt hat, also die Offenbarung des Antlitzes Gottes im Antlitz des Gekreuzigten, die im tiefsten Grunde genommen die Offenbarung der Teilnahme Gottes am Leiden des Menschen ist, nur im angestrengten Gebet erschließen kann.

2. Gebet und Säkularisierung

Der andere große und radikale Einwand gegen die Begründbarkeit des Betens kommt vom Prozeß der Säkularisierung her, der die ganze neuzeitliche Epoche und vor allem das 20. Jahrhundert gekennzeichnet hat. Diese Säkularisierung ist im wesentlichen gekennzeichnet durch die Behauptung der vollen Autonomie der Wissenschaften und der Technik gegenüber der Ebene der Religion und durch die Entsakralisierung der Welt und des Lebens sowie durch das zunehmende Verantwortungsbewußtsein des Menschen für die Geschichte und die Welt. So hat die Säkularisierung sicherlich dazu beigetragen, die christliche Praxis von noch magischen und ritualistischen Aspekten zu reinigen. Sie hat die aktive Verantwortung des Menschen in der Planung seiner eigenen Welt unterstrichen. Sie hat Einspruch erhoben gegen ein Bild Gottes, das Gott oft zum Lückenbüßer degradiert hat, zu einem Allheilmittel gegen menschliche Mangelerscheinungen, zu einem «deus ex machina», der dort auftritt und Erfolge sichert, wo seine natürlichen Grenzen den Menschen daran hindern, zum Ziel zu kommen und Erfolg zu haben...

Unter dem Druck dieses Phänomens ist das Beten immer mehr unter den Verdacht geraten,

daß es eine Art von Weltflucht und Flucht aus der menschlichen Verantwortung sei. Und besonders das Bittgebet oder, genauer gesagt, das Bitten um den Eingriff Gottes in weltliche Angelegenheiten, ist in eine tiefe Krise geraten, die soweit geht, daß nicht wenige meinen, es sei heutzutage etwas Überholtes.

Der Anblick, den die säkularisierte Gesellschaft heute bietet, ist der einer Zivilisation mit fortgeschrittener technologischer Entwicklung, ist der einer Welt der Erfahrungswissenschaft und der Technik, die sich als unter methodischem Aspekt atheistisch darstellt, die sich an das strenge Gebot der «Objektivität», der «Sachlichkeit», hält und welche die Ereignisse und Phänomene aufgrund ihrer wechselseitigen Verkettung erklärt und so notwendigerweise den Rückgriff auf einen Schöpfergott ausschaltet. Der radikale Bruch der Verbindung zwischen Mensch und Natur und der Unmittelbarkeit ihrer wechselseitigen Beziehung wie auch die Tatsache, daß der Mensch sich heute mit Räumen und Bereichen befaßt, die lange Zeit hindurch im ausschließlichen Zuständigkeitsbereich Gottes lagen, haben zu einem ganz neuen kulturellen Klima geführt. Dieses Klima ist gekennzeichnet von einer immer größer werdenden Ferne und Bedeutungslosigkeit Gottes. Dadurch ist der Graben, der Beten und Leben voneinander trennt, derartig tief geworden, daß «die Welt, die uns umgibt, ein Hindernis ist, gegen das derjenige, der seinen Glauben und seine Gebetspraxis bewahren will, kämpfen muß, während der Mensch früher in seiner Umwelt Stützen für die Stärkung im Glauben und in der Gebetspraxis fand»[1].

Um in diesem Zusammenhang das volle Verständnis für den Sinn des Betens und des Glaubens wiederzugewinnen, gilt es noch viel tiefer als bisher, nämlich auf theologischer und geistlicher Ebene, die innere Einheit von Schöpfungs- und Erlösungswirklichkeit zu begreifen. In der Heiligen Schrift wird die Erschaffung der Welt und des Menschen als Heilsereignis dargestellt, als österliches Ereignis des Übergangs von der Finsternis zum Licht und vom Chaos zur Harmonie (Gen 1), als Übergang von Nichtsein zum Leben (Gen 2); und das Heil wird immer als eine Neuerschaffung (Ez 37) dargestellt. Und der Christus als «Erstgeborener der ganzen Schöpfung» (Kol 1,15), der Christus, von dem es heißt: «In ihm wurde alles erschaffen im Himmel und auf Erden, das Sichtbare und das Unsichtbare..., alles ist durch ihn und auf ihn hin geschaffen...» (Kol 1,16-17), er ist derjenige, der sowohl bei der Erschaffung der Welt und des Menschen wie bei der Erlösung den ersten Platz eingenommen hat; er ist der einzige Vermittler der Gaben eines Bundes, der nicht nur in der Heilsordnung der Erlösung besteht, sondern der schon in die Heilsordnung der Schöpfung eingeschrieben ist.

Wenn es so oft geschieht, daß man das Bittgebet um materielle Güter für die niedere Form des Gebetes hält, weil es zu eigennützig und an materiellen Dingen interessiert sei, wie es dem «reinen Gebet» fremd sei, weil es ja statt dessen mit der höheren Form der Bitte um geistliche Güter und also mit dem Heil zu tun habe, dann konnte dies nicht nur geschehen als Reaktion auf Fehlformen eines Gebetes, das auf eigennützige Forderungen verkürzt worden war, sondern auch infolge einer tiefgründigen Mißachtung der Schöpfungsebene und der menschlichen Wirklichkeiten. Diese ist verbunden mit einer Einstellung, die das Heil streng mit der Ebene des Geistlichen und mit dem Jenseits verbindet, und zwar im Namen einer kategorischen Unterscheidung zwischen menschlicher und geistlicher Wirklichkeit, die sich an einer unbiblischen dualistischen Einstellung orientiert.

Für die Heilige Schrift aber ist die Erschaffung der Welt und des Menschen nicht ein ein für allemal geschehenes und daher in der Vergangenheit abgeschlossenes Ereignis, sondern ein fortdauernder Vorgang, *creatio continua*. Jeder Augenblick ereignet sich, weil Gott als der Lebendige gegenwärtig ist und wirkt: Jeder Augenblick ist ein Schöpfungsaugenblick. An dieser Stelle ergibt sich die große Schwierigkeit der Unterscheidung zwischen der Gegenwart Gottes einerseits in der bloßen Realität, in der Seinswirklichkeit, und andererseits seinem Wirken in der Geschichte, welches ja einen so wesentlichen Platz im Gebet einnimmt, vor allem in der Danksagung. Wenn man diese Frage beantworten will, die ja in unserer technischen Epoche so bedrängend ist, kann man damit beginnen, daß man daran erinnert, daß nach der biblischen Offenbarung die Welt derart beschaffen ist, daß der Mensch berufen ist, gestaltend in sie einzugreifen. Dies ist eine Berufung, die der Mensch von Gott empfängt, eine Berufung, die Erde zu pflegen und zu bewahren, eine Herrschaft über die Schöpfung auszuüben, eine Berufung, die dem

Menschen die Möglichkeit bietet, Mitschöpfer mit Gott zu werden.

Hier liegt also eine positive Seite der technisch-wissenschaftlichen Entwicklung, insofern sie unter einem göttlichen Segen geschieht (vgl. Gen 1,28), aber diese positive Seite ist bedroht von einer parallel verlaufenden Entwicklung und einem Vordringen des Bösen und der Fähigkeit, Böses zu tun: Der technische Fortschritt bleibt wie jede Wirklichkeit, die in die Hände des Menschen gelegt ist, doppeldeutig und kann Gegenstand einer Verfluchung durch Gott werden, wenn sie z.B. zu Ausbeutung, Unterdrückung und tödlicher Bedrohung dient. Die wachsende Fähigkeit des Menschen zum Zugriff auf die Weltwirklichkeit ist — wie gerade diese letzte Zeitspanne des 20. Jahrhunderts zeigt — Hand in Hand gegangen mit der Erlangung der Fähigkeit der Selbstvernichtung seitens der Menschheit. Und sie ist auch nur zustande gekommen um den Preis einer unterschiedslosen Ausbeutung der natürlichen Umwelt, die schon heute deren Gleichgewicht gefährlich erschüttert hat.

Hier hat das Beten seinen Platz — nicht in Konkurrenz mit der Technik und auch nicht, um die Technik ganz zu verdrängen und ihre Stelle einzunehmen, sondern als ständige Erinnerung daran, daß die Technik im Dienst des Menschen und des Planes Gottes stehen muß und nicht zu einem Werkzeug der Unterdrückung des Menschen werden darf und daß sie auch nicht so weit verabsolutiert werden darf, daß sie zu einem neuen Gott, zu einem Götzen wird. Im Beten wird der Glaubende seiner Verpflichtung inne, in jenem Raum des Gehorsams gegen den Vater und der vollen Verantwortung gegenüber den eigenen Brüdern, den Menschen («Vater unser...») zu verharren, dank dem einzig und allein sein Wirken in der Welt Instrument des Segens des Bundesgottes sein kann.

Mit seinem Bittgebet akzeptiert der Glaubende auf radikale Weise, daß Gott Gott bleibt, verwirft er die Vorstellung, er könne die Quelle des Lebens in sich selbst sehen, weist er die Versuchung von sich, sich selbst zum Gott aufzuwerfen. Der Glaubende weiß, daß Gott ihm radikal alles anvertraut hat, aber er weiß auch, daß er sich darauf einstellen muß, täglich von neuem alles als Geschenk von Gott zu empfangen, den er damit als Herrn seines eigenen Lebens und aller Weltwirklichkeit bezeugt. Bei Paulus findet sich ein Text, der von größter Wichtigkeit ist, wenn man die Verantwortung des Glaubenden gegenüber der Welt und gegenüber Gott verstehen will: «Welt, Leben, Tod, Gegenwart und Zukunft: Alles gehört euch; ihr aber gehört Christus, und Christus gehört Gott» (1 Kor 3,22-23).

V. Einwände und Schwierigkeiten, die heute gegen das Beten geltend gemacht werden

1. Der Verdacht, daß Beten unnütz sei

Die Strukturierung des täglichen Lebens und die herrschenden kulturellen Prägungen, die heute überall in der Gesellschaft wirksam sind, spiegeln sich unvermeidlicherweise im Glaubens- und Gebetsleben des Christen wider. So macht sich ein Klima breit, in dem das Beten bedroht ist durch äußere Faktoren (Säkularisierung der Gesellschaft, Arbeitsrhythmen, gebieterische Forderungen der Effizienz und Produktivität) und häufig auch «von innen her» keine günstigen Wachstumsbedingungen hat (Aspekte der Verweltlichung, die auch in den Christen selbst immer mehr Fuß faßt, Beiseiteschieben des herausfordernden Radikalismus des Evangeliums...).

Die Sphäre weltlicher Zeiterfahrung ist der Bereich, in dem viele Schwierigkeiten für das Gebet keimen: Zeitmangel, Unbeständigkeit, Zerfahrenheit und Unfähigkeit durchzuhalten, Schwächung des Empfindens für die eschatologische Wirklichkeit und für das «ewige Leben». Angesichts all dieser Anfechtungen muß der Christ sich dem Götzendienst der Zeit entziehen, der Versuchung, sich von der Zeit beherrschen zu lassen, der selbstentfremdenden Ideologie der Arbeit und der Produktivität, der Herrschaft des Machertums, dem Gebot der Eile und Hast, des «Alles, und zwar sofort», des «Hier und Jetzt».

Das Beten fordert Disziplin im Umgang mit der Zeit, das Opfer der eigenen Zeit, was soviel bedeutet wie des eigenen Lebens, um sich so dem Horchen auf den Herrn und dem Zwiegespräch mit ihm widmen zu können. Das Beten nährt sich aus Wartenkönnen und Geduld, ist wirksam, wenn es beharrlich ist (Lk 11,8; 18,1-8), drängt darauf, unablässig mit Gott zu sprechen (Lk 18,1; 1 Thess 5,17), was soviel bedeutet wie ein beständiges Offensein für die Gegenwart Gottes. Beten geht nie darauf aus, Gott seine eigene Zeit aufzudrängen, sondern läßt sich auf die Zeit und den Plan Gottes ein bis hin zum Begreifen der Dimension der Ewigkeit, des ewigen Le-

bens, des Gottesreiches als der endgültigen Erhörung aller Bitten, der Erhörung der großen Bitte: «Dein Reich komme!»

Die Zerstreuungen und Ablenkungen, die unvermeidlicherweise den Betenden stören, können Entmutigung bewirken und dazu führen, daß man das Beten aufgibt. Der Glaubende wird versuchen müssen, diese in sein Beten zu integrieren. So wird er nach einer immer tieferen Vereinigung seiner selbst mit jener Gegenwart Gottes streben, die allein ihn von den Ablenkungen und von der Selbstbeobachtung befreien kann. Dieser Aspekt des Kampfes (gegen die Zerstreuungen und Ablenkungen und die vielfältigen anderen Versuchungen) bedeutet, daß das Beten ein mühsames Tun ist und daß es eine vielfältige geistliche Anstrengung erfordert: Es ist heute mehr als jemals sonst mühsam, im Schweigen zu verharren, für eine gewisse Zeit in Einsamkeit, in Untätigkeit und an ein und demselben Ort auszuhalten, und zwar in der Grundhaltung des Horchens auf die Heilige Schrift, um so einer Gegenwart innezuwerden, die man nicht sehen kann, die aber die Empfindungen und Gedanken des Herzens bloßlegt (Hebr 4,12) und die Selbsterkenntnis und Vergegenwärtigung der wirklichen eigenen Situation verlangt!

Hier wird sich nun naturgemäß der Einwand anmelden, daß auch Engagement und Arbeit schon Beten seien. Dagegen aber wird man doch fragen müssen, ob sich nicht auch hinter dem Aktivismus und dem noch so hochherzigen karitativen Engagement vieler Christen von heute der Verdacht der Nutzlosigkeit des Betens und des mangelnden Vertrauens in das Beten als einer wirksamen Kraft der Geschichte verbirgt.

Wenn Gott alles weiß («Euer himmlischer Vater weiß, daß ihr das alles braucht», Mt 6,32), wenn Gott unwandelbar in seinen Plänen ist («Bei ihm gibt es keine Veränderung noch einen Schatten von Wankelmut», Jak 1,17), ist es dann nicht vielleicht unnütz, ihn anzurufen und ihm Bitten vorzutragen? Diese Einwände, die schon uralt sind (vgl. Origenes, De oratione V, 6), kommen heute wieder, und zwar mit dem vermehrten Gewicht der Probleme einer Beziehung zwischen Beten und Leben, die in der Ebene der geistlichen Praxis noch nicht gelöst werden konnten. Wenn wir auch Nützlichkeit *(utilità)* nicht mit Utilitarismus und Nutzlosigkeit nicht mit unentgeltlicher Gnadenhaftigkeit verwechseln, scheint es uns doch, daß das echte christliche Beten einen Nutzen aufweist, daß es nämlich nicht nur positive geistliche, sondern auch menschliche Früchte hervorbringt.

Das Bittgebet ist nicht eine magische Formel, mit deren Hilfe wir die Lücken unseres Könnens ausfüllen und unseren Grenzen entkommen können, sondern es gründet sich im Gegenteil auf unsere Schwäche, und es wird nur dann möglich, wenn wir ausgehen von der Erkenntnis und Anerkenntnis unserer radikalen Bedürftigkeit und Armut. Im Gebet werden wir uns der eigenen Grenzen bewußt, und so gründet es in unserer kreatürlichen Armut. Wer zu beten beginnt, und zwar in Form des Bittgebetes, bittet vor allem anderen zunächst den Geist Gottes um sein Kommen (Epiklese). Damit bringt er die eigene Unzulänglichkeit zu Wort, indem er bekennt, daß er sich selbst nicht retten und heil machen kann, indem er anerkennt, daß er abhängig ist von einer göttlichen Gegenwart, die ihm vorausgeht und von der er alles Geschaffene zu empfangen sich bereit hält: die Mitmenschen, ja, sogar sich selbst und das eigene Leben, das er als ein Geschenk empfängt, das von Ihm kommt.

Hier, in diesem tiefinnersten Kern des Menschseins, aus dem auch das Bittgebet hervorgeht, haben wir auch die Wurzel des Dankgebetes, das deswegen nie vom Bittgebet zu trennen ist. Diese Anerkenntnis der eigenen Begrenztheit ist die erste Stufe, die es zu ersteigen gilt, wenn man Zugang zur innersten Wahrheit seiner selbst finden will. Sie ist, schon rein menschlich genommen, ein heilschaffendes Tun, und allein dies genügte schon, um den Nutzen des Bittgebetes behaupten zu können. Aber hier sehen wir auch, inwiefern die Schwierigkeiten, denen das Beten heute begegnet, zu einem guten Teil aus dem heute herrschenden Menschenbild entstehen.

Das Paradigma des heutigen Menschen, das sich sieghaft durchgesetzt hat, ist das des *homo technologicus*, eines Menschen, der auf das eigene technische Können baut, wenn es darum geht, Grenzen und Hindernisse zu überwinden, die man noch vor kurzer Zeit für unüberwindlich hielt; es ist das Paradigma eines Menschen, der sich selbst zum Ursprung und Herrn des technischen Apparates macht, mit dessen Hilfe er seine Beziehungen zum größten Teil der Weltwirklichkeit regelt, eines Menschen also, der beseelt ist vom Bedürfnis, in allem, was er tut, eine un-

mittelbare und quantifizierbare Wirksamkeit auszumachen. Die Gefahr, die von dieser Mentalität ausgeht, wenn sie auf die Ebene des geistlichen Lebens und vor allem des Betens übertragen wird, ist die Entartung des Betens, der Verlust seines innersten Wesens: Es erscheint hier in den Rahmen einer mechanistischen Weltsicht eingespannt, einer Mechanik von «Frage und Antwort», in der es von wesentlicher Bedeutung ist, daß man das konkrete Ergebnis des Betens selbst programmieren und quantitiativ bewerten kann.

Die Anthropozentrik, die von der naturwissenschaftlich-technischen Kultur begründet wurde, macht, sobald sie auf die Ebene des Gebetslebens übertragen wird, aus dem Menschen den Mittelpunkt und den Protagonisten einer Beziehung, die doch in Wirklichkeit ihren Ursprung in Gott selbst hat. Diese Anthropozentrik läuft Gefahr, das Gebet auf eine simple Reflexionstätigkeit zum Zwecke der Herstellung des eigenen psychischen Gleichgewichts zu verkürzen. So wird aus dem, was ein echtes Gnadengeschenk ist und was an der Pflanze des ausdauernden beharrlichen Gebetes unter dem belebenden Regen des Wortes Gottes erblühen kann, ein zweckhaftes Tun, das aus eigener Kraft und dank der Hilfe der menschlichen Wissenschaften zum Ziel führt.

Das anthropozentrische Klima, das auch inmitten der Kirche herrscht, und das wachsende Selbstbewußtsein des Menschen machen sicherlich schon die Hinnahme der bloßen Vorbedingungen, welche das Beten stellt, problematisch: Bewußtsein der eigenen Begrenztheit und geschöpflichen Armut, Heilsbedürfnis, Offenheit für den großen Anderen und für eine Beziehung zu ihm, Bereitschaft, von anderen zu empfangen! Das Bittgebet, in dem wir uns selber Gott in unserer Armut und Bedürftigkeit stellen, ist der Ort, an dem man akzeptiert, daß man den Dialog braucht, an dem man zu Gott Beziehung aufnimmt nicht aus eigener Kraft und eigenem Reichtum, sondern aus der eigenen Armut und Schwäche, wo man sich daher der Möglichkeit öffnet, geliebt zu werden und Erfahrungen mit der Liebe Gottes zu uns zu machen. So werden im Gebet die Schwächen und Nöte, die unser Leben durchziehen, umgewandelt zu dem kostbaren Ort einer Liebesbeziehung. Hier erweist sich also, daß es einen wirklichen Nutzen und eine Wirksamkeit des Gebets gibt, zumindest in der Ebene des Subjektiven, das heißt: für den Betenden.

2. Ist das Gebet ein wirksamer Faktor der Geschichte?

Wenn die derzeitige Gebetspraxis vieler Christen das Lob- und Dankgebet so stark betont, wird dann nicht vielleicht jener wesentliche Aspekt biblischen und christlichen Betens vergessen, der im Beten einen echten Faktor der Geschichte sieht? Oder ist darin vielleicht sogar ein schlecht verhülltes Mißtrauen gegenüber der Möglichkeit enthalten, betend mit dem Willen Gottes zusammenzuwirken bis hin zu einer Einflußnahme auf die Geschichte? Und umgekehrt: Steckt nicht vielleicht in dem neuen Suchen nach dem Wunderbaren und Übernatürlichen, in dem Grassieren von Erscheinungen und Visionen ein wenn auch ungeschickter oder gar entarteter Versuch, etwas Verlorenes zum Ausdruck zu bringen und wieder sichtbar zu machen: nämlich einen grundlegenden Artikel des biblisch-christlichen Glaubens, der aber heute aus Scham und mit skeptischer Zurückhaltung verschleiert ist: den Glauben an den Gott, der in der Geschichte handelt und sich in ihr wirklich «manifest» macht, das heißt mit Händen greifbar macht?

Was soll man von einer «Liturgia Horarum» *(lex orandi — lex credendi!)* sagen, welche das Gebet des Christen der sogenannten «Fluchpsalmen» beraubt, jener Psalmen, die das Mittel sind, mit dem die Armen und Unterdrückten das historische Böse anklagen, indem sie Gott bitten, Gerechtigkeit zu schaffen, während sie selbst davon Abstand nehmen, Selbstjustiz zu üben? Das sind Psalmen, die mit ihrer Anrufung der Gerechtigkeit Gottes, die sich durchsetzen soll, den Grundsatz der Gewaltlosigkeit bekräftigen, indem sie den Betenden verpflichten, der Versuchung zu widerstehen, Böses mit Bösem zu vergelten! Die Psalmen, und ganz besonders die «Fluchpsalmen», bieten uns das beste Lehrstück dafür, wie das Gebet, das die Hilfe und das Eingreifen Gottes erbittet, sich mit dem Handeln und dem Engagement des Menschen in der Geschichte verbindet. Das Bittgebet ist engagiertes Gebet!

Dies ist denn auch die tiefe Bedeutung des Bittgebets für andere, der Fürbitte. Diese vollgültige Dimension des Gebetes für andere, die in der

Tatsache gründet, daß das Fürbittgebet schlechthin die Tat des Sohnes Gottes ist, der Mensch geworden ist bis zur letzten Konsequenz, bis zum Erleiden des Todes am Kreuz, der «Sünde» geworden ist für uns — diese Dimension des Gebets für andere ist sicherlich in den von der *devotio moderna* bestimmten Jahrhunderten zeitweise verlorengegangen und muß in den Jahren der Nachkonzilszeit erst noch mit einem angemessenen und ausgewogenen Verständnis wiedergefunden werden.

Fürbitte leisten bedeutet, die anderen in unserem Gebet mittragen; es bedeutet, zugunsten eines anderen einen Schritt auf jemand anderen hin zu tun (lat. «*inter-cedere*» = dazwischentreten, eintreten für). Dies führt dazu, daß man in eine andere menschliche Situation eintritt in Solidarität mit dem Gott, der Mensch geworden ist «*propter nos homines*». Mit einem solchen «Eintreten-für» anerkenne ich meine eigene unermeßliche Begrenztheit im Tun des Guten für die anderen und bereite mich darauf vor, den anderen jenseits meiner eigenen Möglichkeiten anzunehmen: Für andere beten ist das eindeutigste Zeichen und die reifste Frucht unserer Verantwortung für den anderen. Solcher Verantwortung gelingt es, die Last des anderen auf sich zu nehmen auch außerhalb des öffentlichen Bereichs, wenn es weder von den gesellschaftlichen Konventionen von uns verlangt wird noch eine Beziehung wechselseitigen Nutzens, noch persönliche Dankbarkeit für uns einbringt.

An seine äußerste Grenze bei der Übernahme von Verantwortung für den anderen kommt das für den Mitmenschen eintretende Gebet in der *agápe*, der Liebe bis zum Tod am Kreuz (vgl. Joh 13,1; Phil 2,8). Das Eintreten für den Mitmenschen schlechthin und in unüberbietbarer Form, an dem das für den anderen eintretende Gebet des Christen teilhat, ist jenes, das Christus vollzog, als er am Kreuz die Arme ausbreitete und die Vergebung Gottes auf die ihn Kreuzigenden herabrief (Lk 23,34). Und so schickte er sich an, die ganze Menschheit zu umarmen, indem er aus der äußersten Ohnmacht seines Todes eine Tat der Liebe machte, durch die sich die Macht Gottes als Barmherzigkeit für alle Menschen offenbarte. Und in dieser Tat erkennt und bekennt der Glaubende das vollkommen wirkmächtige Eintreten für andere, die allumfassende Fürbitte, die Erlösung und Heil für alle Menschen in sich trägt!

3. Was ist Gebetserhörung?

Das Unbehagen gegenüber dem Bittgebet rührt auch her aus der Skepsis gegenüber der Möglichkeit der Erhörung einer Bitte. Es gibt ja keine äußere, meßbare und zählbare Bestätigung dafür, daß ein Gebet erhört worden ist! Deswegen kann man manchmal hören: «Ich habe so sehr gebetet, aber geändert hat sich nichts!» Tatsächlich kann man so etwas nicht sagen von dem Glaubenden, der ja vom Mysterium des Gebetes her immer unmittelbar weiterverwiesen wird auf das Mysterium des Glaubens und damit auf das Mysterium Gottes. Die Evangelien und die übrigen Bücher des Neuen Testaments fordern vom Glaubenden, daß er das Bittgebet übt, und sie sichern ihm auch seine Wirksamkeit zu (vgl. Mt 7,7; Jak 5,16), aber sie nennen auch eine Reihe von Vorbedingungen, die erfüllt werden müssen, wenn das Bittgebet kein Monolog und Ausdruck eines Anspruchsdenkens bleiben soll, sondern wirklicher Dialog werden soll, der sich in einer inneren Beziehung zwischen zwei Willen, zwei Freiheiten und zwei Andersheiten abspielt!

Das Beten geschieht also im Glauben (Mk 11,24), in der Demut dessen, der weiß, daß er nicht weiß, worum er bitten soll (Röm 8,26), im Namen Jesu (Joh 14,13), im Heiligen Geist (Gal 4,6), in Beharrlichkeit (Lk 18,1; 21,34-36), immer begleitet von einer Praxis der Versöhnung und der Vergebung gegenüber den Brüdern und Schwestern (Mt 5,23-24), in dem Bewußtsein, daß es uns eine gnadenhafte Beziehung zu unserem Herrn eröffnet...

Aber kann man nach alldem tatsächlich um alles und jedes bitten? Dem modernen Glaubenden kann es passieren, daß er ein Unbehagen empfindet gegenüber Gebeten, die um etwas sehr genau Umschriebenes und Konkretes bitten. Die Zurückhaltung, die sich daraus ergibt, führt ihn dazu, daß er vermeidet, genaue Bitten an Gott zu richten, so als wenn er ihn schon im voraus entschuldigen wolle für den Fall, daß es keine Gebetserhörung gibt; und jedenfalls will er ihm mit allgemein gehaltenen und vagen Formulierungen eine Hintertür als Ausweg offenhalten.

Leider führt diese Haltung dazu, daß ein grundlegender Aspekt des Bittgebets außer acht gelassen wird, ein Aspekt, der auch in der Struktur der Bittgebete des Alten Testaments beständig zu finden ist: das Gegenwärtigmachen der ei-

genen besonderen Situation vor den Augen des Herrn. Der Psalmist vollzieht in seinem Gebet eine Sichtung der persönlichen Lebenssituation, hellsichtig deutet er die persönliche Situation der Not und Bedürftigkeit und breitet sie *coram Deo* aus, um durch das Gebet dahin zu kommen, daß er seinen Lebensweg mit Gott recht beurteilen und entscheiden kann. Der Psalmist stellt Gott seine persönliche Situation etwa der Krankheit, der Versuchung, der Todesgefahr, des Verleumdetwerdens, der Verfolgung oder der Sünde vor. Und er bittet Gott, seinen machtvollen Arm auszustrecken, der aus diesen genau beschriebenen Situationen zu retten vermag.

Das echte christliche Bittgebet bedeutet nicht einfach, Gott alle unsere Wünsche vorzutragen und den Anspruch zu erheben, daß er sie erfüllt, sondern es ist vor allem ein Bitten darum, daß Gott Beziehung aufnimmt mit unserer und des Mitmenschen Schwäche. Wesentlich ist dabei nicht das Objekt der Bitte, sondern die Eröffnung jenes Raumes der Freiheit und die *parrhesía,* das feste Vertrauen, mit dem der Betende sich als Geschöpf und Sohn an Gott wendet, wenn er ihn als «Abba, Väterchen!» anruft.

Das Psalmengebet, das ja kanonisches Gebet der Kirche ist und das überquillt von Bitten um Rettung und Heil, um Heilung, *schalom,* Gerechtigkeit . . ., erzieht den Christen dazu, in seinem Reden mit Gott auszugehen von der Einsicht in seine Geschöpflichkeit und den damit verbundenen materiellen Grenzen und Bedürfnissen. Aber es führt ihn auch dahin, als jemand, der weiß, daß das «Es steht geschrieben» der Psalmen in Christus erfüllt ist, zu erkennen, daß in Jesus Christus alle seine Bitten schon erfüllt sind[2]. Es führt ihn dahin, zu erkennen, daß die Wirksamkeit, der eigentliche Erfolg und die bedeutendste Erhörung des Gebets der Psalmen als eines prophetischen und geistgewirkten Tuns darin besteht, daß es ihn zur vollen Reife Christi heranwachsen läßt, daß es ihn unter der Anleitung des Heiligen Geistes dem Sohn Gottes selbst gleichförmig macht.

Die Wirksamkeit des Betens, sein Erhörtwerden wird nur wahrgenommen im Glauben, aus dem ja auch das Beten selbst hervorgeht: «Die Entdeckung der Wirksamkeit des Glaubens ist gebunden an unser Fortschreiten im inneren Leben und im Glauben. Schritt für Schritt entdeckt man, daß das Gebet unser machtvollstes und intensivstes Tun ist, weil wir nirgendwo so sehr mit Gott handeln wie im Gebet. Und das Gebet wird auch unsere letzte Tat sein in der Stunde unseres Todes.»[3]

VI. Durch die Vermittlung Christi beten

Der Glaubende wendet sich also vertrauensvoll an den Vater und Schöpfer und gestaltet sein eigenes Bittgebet nach dem Modell Christi (vgl. Mk 14,35-36) und schafft so die Voraussetzungen, die Gedanken Gottes zu erkennen, indem er akzeptiert, daß er die Bitten und die Gedanken, die ihm gekommen waren, als er mit dem Beten begann, hinter sich läßt. So wandelt er die eigenen Wünsche um in das, was der Geist Gottes wünscht (Röm 8,27), indem er die Bitte um «materielle Gaben» in die Bitte um «geistliche Gaben» integriert und die eigenen Wünsche immer aufs neue an der im «Vaterunser» vorgegebenen Rangordnung mißt.

Das Bittgebet des Christen respektiert die Autonomie der weltlichen Wirklichkeiten und der Gesetze, die diese Wirklichkeiten regieren. Und es respektiert und bekräftigt auch die geheimnisvolle Anwesenheit Gottes in dieser Welt der Erfahrungswissenschaften und der Technik. Ohne jemals den Anspruch zu erheben, Gott vorschreiben zu können, wie und wann er rettend eingreifen müsse, sucht der Glaubende mit seinem Bittgebet in die Pläne Gottes einzutreten und nicht Gott in seine eigenen Pläne einzuzwängen! Der Glaubende weiß, daß ein in Christus geschehendes Gebet von Gott immer erhört wird, der ja in jedem Falle den Heiligen Geist als die Gabe über allen Gaben jedem verleiht, der ihn darum bittet (Lk 11,13). So wie Dietrich Bonhoeffer schreibt: «Nicht alle unsere Wünsche, aber alle seine Verheißungen erfüllt Gott, d.h. er bleibt der Herr der Erde, er erhält seine Kirche, er schenkt uns immer neuen Glauben, legt uns nicht mehr auf, als wir tragen können, macht uns seiner Nähe und Hilfe froh . . . Alles, was wir mit Recht von Gott erwarten, erbitten dürfen, ist in Jesus Christus zu finden. Was ein Gott, so wie wir ihn uns denken, alles tun müßte und könnte, damit hat der Gott Jesu Christi nichts zu tun. Wir müssen uns immer wieder sehr lange und sehr ruhig in das Leben, Sprechen, Handeln, Leiden und Sterben Jesu versenken, um zu erkennen, was Gott verheißt und was er erfüllt.»[4] Und in Christus, dem der Glaubende kraft eines ewigen Bundes verbunden ist, der

ihn in seiner ganz persönlichen Situation betrifft («Gottes Sohn, der *mich* geliebt und sich *für mich* hingegeben hat» (Gal 2,20), haben die Verheißungen Gottes ihr «Ja» gefunden (2 Kor 1,20).

Der Glaubende, der durch Christus, mit Christus und in Christus zu Gott betet, empfängt eben im Gebet die Offenbarung des Bildes Gottes als des Vaters: Immer gründen sich das Gebet der Danksagung (Mt 11,25; Lk 10,21; Joh 11,41) und das Bittgebet Jesu (Mt 26,33; Mk 14,36; Lk 22,42; 23,34; Joh 12,27; 17,1ff) auf die Erkenntnis und das Bekenntnis Gottes als des Vaters: «Mein Vater», «Abba». Das Gebet ist untrennbar daran gebunden, daß man in eine Beziehung zu Gott als dem Vater eintritt! Dies verursacht eine große menschliche und geistliche Schwierigkeit, weil es in sich schließt, daß man die eigene Lebensgeschichte voll und ganz annehmen kann, diese Lebensgeschichte mit der eigenen Rolle als Vater oder Mutter bis hin zu der Einsicht, daß man von dorther zurückgehen kann zur Vaterschaft Gottes. Im Grunde genommen geht es hier um die Schwierigkeit, die jede Beziehung mit sich bringt, da sie das Annehmen des Andersseins, der Verschiedenheit, ja sogar des möglichen Konflikts fordert.

Das echte christliche Gebet stellt den Menschen vor seine tiefste eigene Wahrheit, vor seine tiefste persönliche Identität, indem es ihn dahin bringt, das Anderssein des anderen zu erkennen und anzuerkennen, «was sich in erster Linie darin verwirklicht, daß jemand in Beziehung zum Vater tritt, indem er sich als dessen Sohn anerkennt»[5]. In Christus ist das Antlitz Gottes des Vaters und Schöpfers entschleiert: Als in Christus Getaufter ist der Glaubende einbezogen in eine ihm vorausgehende Erfahrung, die das Fundament bildet für sein Bittgebet und seine Danksagung.

VII. Schlußüberlegungen

Als Christ zu beten bedeutet, einzutreten in den Raum der unverdienten Freigebigkeit Gottes, in die Heilsordnung des Geschenkhaften, und zwar mit dem Ziel, daß wir erkennen, daß «alles Gnade ist», wenn wir erst einmal Gottes persönliche Liebe zu uns erkannt und erfahren haben (vgl. Gal 2,20).

Das Gebet hat seinen Ursprung in Gottes Liebe in Jesus Christus, die durch den Heiligen Geist in unsere Herzen ausgegossen ist. Und diese uns geschenkte Liebe führt auch uns zum Lieben, zeugt in uns die Kraft zur Liebe. Einer der Gründe, die dazu geführt haben könnten, daß man dem persönlichen Beten gegenüber Abneigung empfindet und es aufgegeben hat, ist vielleicht, daß man zu wenig betont hat, daß es auf die *agápe*, die *caritas*, die Liebe ausgerichtet ist. Dies ist das einzige Kriterium für die «Bestätigung» der Echtheit und Wirksamkeit des Gebets: die Liebe zum Herrn und zu den Menschen! Dieses Versäumnis ist vielleicht auch einer der Hauptgründe, die dazu geführt haben, daß der Graben zwischen Gebet und Leben immer tiefer geworden ist, wobei immer mehr Einwände gegen das Beten selbst laut wurden und immer raffiniertere und kompliziertere Techniken und Methoden des Gebets wie etwa Zen und Yoga gesucht wurden. Für den Christen bleibt das Beten an der *agápe* als seinem einzigen Ziel orientiert. Und es ist wahres und echtes Gebet nur in dem Maße, wie es immer mehr zur Verwirklichung der *agápe* wird.

[1] D. Staniloae, La preghiera in un mondo secolarizzato: Servitium 13 (1981) 34.

[2] Vgl. Dietrich Bonhoeffer, Nachfolge (Chr. Kaiser, München [16]1987); der Autor verweist hier auf die italienische Ausgabe (‹Sequela›, Brescia 1971, S. 147.

[3] M. Légaut, zit. in A. Sève, Prier aujourd'hui (Paris 1988).

[4] Dietrich Bonhoeffer, Widerstand und Ergebung. Briefe und Aufzeichnungen aus der Haft. Hg. von Eberhard Bethge (Chr. Kaiser, München [8]1961) 265.

[5] Jean-Claude Sagne, Das Gebet als Anrufung der unsichtbaren, schweigenden Gegenwart des Vaters: CONCILIUM 8 (1971/11) 648.

Aus dem Italienischen übersetzt von Dr. Ansgar Ahlbrecht

ENZO BIANCHI

1943 in Castel Boglione (Monferrato) geboren. 1966 kam er in das Dorf Bose bei Magnano (Provinz Vercelli in Piemont) und gründete dort eine ökumenische monastische Gemeinschaft, die er bis heute leitet. Mitglied der Sektion Spiritualität von CONCILIUM und der Redaktion der Zeitschrift «Parola, Spirito e Vita». Veröffentlichungen u.a.: Il corvo di Elia (Turin [8]1968); Pregare la Parola (Turin [10]1987); deutsche Ausgabe: Dich finden in deinem Wort (Freiburg i.B. 1988); Introduzione ai Salmi (Turin [4]1982); Il radicalismo cristiano (Turin [4]1985); Vivere la morte (Turin 1983); Lontano da chi? (Turin [3]1984); Il mantello di Elia (Bose [2]1985). Anschrift: Comunità di Bose, I-13050 Magnano (VC), Italien.

Ulrich Eibach

Gebet und Gottesvorstellungen

I. Das Gebet und das Weltbild der Neuzeit

Das Gebet ist das Zentrum religiösen, auch christlichen Lebens und das Bittgebet seine am häufigsten praktizierte Form. Dieses war schon immer Gegenstand der Religionskritik. Die möglichen Mißverständnisse des Bittgebets und der ihm entsprechenden Gottesvorstellung hatten bereits diejenigen Theologen abzuwehren versucht, die durch die Gottesvorstellunen der griechischen Metaphysik bestimmt waren und die daher die Unveränderlichkeit Gottes bzw. des göttlichen Willens betonten. Der allwissende Gott hat es nicht nötig, daß wir ihm unsere Wünsche darlegen, und er wird «durch menschliche Worte nicht bewogen zu wollen, was er früher nicht gewollt hatte»; Gott ist «nicht wie ein Mensch, daß Er sich änderte»[1]. Diese Kritik wurde in der Neuzeit in dem Maße vertieft, wie die Vorstellung vom Handeln Gottes in dieser Welt überhaupt in Frage gestellt und die Welt «Gott-los» als Maschine verstanden wurde, die allein nach kausal beschreibbaren Gesetzmäßigkeiten abläuft. Gott kann in dieser Welt entweder nur durch unveränderliche Naturgesetze oder durch die Bestimmung der menschlichen Vernunft handeln. Das einzig frei handelnde Subjekt in dieser Welt und damit der eigentliche Herr dieser Welt ist der Mensch. Er soll können, was Gott nicht zugestanden wird, nämlich frei handelnd und verändernd in diese Welt eingreifen. Unter diesen Denkvoraussetzungen kann das Bittgebet sinnvollerweise nicht mehr das Eingreifen Gottes in Natur und Geschichte erflehen, richtet es sich an die falsche Instanz, an einen welttranszendenten und zum kontingenten Eingreifen in die Welt unfähigen Gott anstatt an den Menschen selbst. Soweit sich die Theologie diesen Denkvoraussetzungen nicht entzog, rückte in der Theologie des Gebets einmal die Frage nach den weltanschaulichen Bedingungen der Möglichkeit des Gebets in den Vordergrund und zum anderen mußte sich insbesondere das Bittgebet radikale Umdeutungen gefallen lassen und meist zugleich zugunsten anderer Formen des Gebets (Dank, Lob, Anbetung) zurücktreten, die weniger klar umrissene Gottesvorstellungen implizieren und daher eher mit neuzeitlichem Denken zu vermitteln waren.

So trat bei *Friedrich Schleiermacher* (1768–1834) das *Dankgebet* in den Mittelpunkt. Die göttliche Weltregierung vollzieht sich nach ihm allein durch die Naturgesetze, so daß Gott die Ursache alles Seienden und zugleich der Garant ihrer Ordnung und Sinnhaftigkeit ist. Das metaphysische Postulat der «Unveränderlichkeit» Gottes kehrt bei ihm dergestalt wieder, daß Gottes Handeln in seiner Schöpfung an die unveränderlichen Naturgesetze gebunden ist. Religion ist für ihn «Gefühl schlechthinniger Abhängigkeit» von Gott und — da Gott die Ursache und der Grund alles natürlich Gewordenen ist — auch von der Natur[2]. Da das, was ist, aufgrund gottgewollter Naturgesetze nicht anders sein kann, kann Gebet letztlich nur die Ergebung ins Schicksal sein, die dankbare Anerkennung des Geschicks als heilsame Fügung Gottes zum Ziel haben. Weil alles, was ist, ohnehin von Gott bestens geordnet ist, es in der Natur nichts Böses geben kann, hat der Christ in bezug auf sein Ergehen letztlich nichts zu bitten, hat sich wenigstens die Kirche des «Wünschens» möglichst zu enthalten, zumal es gar «kein Verhältnis der Wechselwirkung... zwischen Schöpfer und Geschöpf»[3] geben kann, wenn Gott der Grund und die Ursache alles Seienden ist, Gottes Wille und der Weltlauf sich also decken.

Nicht minder wirksam wurde in der protestantischen Theologie der Einfluß *Immanuel Kants.* War für Schleiermacher Gott der Grund und Garant der natürlichen Weltordnung, so ist er für Kant Garant der sittlichen Weltordnung, eine Chiffre für die Verbindlichkeit des Sittengesetzes. Gebet meint daher «nichts als den Vorsatz zum guten Lebenswandel»[4], Besinnung auf die dem Menschen innewohnenden moralischen Fähigkeiten und Verpflichtungen und Ansporn zum entsprechenden Handeln. So bringt das Gebet seinen Gegenstand, das moralische Handeln, selbst hervor. Gebet ist Selbstbesinnung. Das sich an einen außerhalb des Menschen existierenden und hörenden Gott richtende Bittgebet ist ein «Wahn», dessen sich ein aufgeklärter Mensch schämen muß, weil er nicht ernst damit

macht, daß der Mensch das einzige willentlich handelnde Subjekt in dieser Welt ist. In dem Maße, wie die Beziehung Gottes zu dieser Welt fraglich wurde, geriet auch der Gottesgedanke und mit ihm die Theologie des Gebets und das Gebet selbst in eine Krise. Es verliert seinen Bezug auf einen Gott, der ein Gegenüber des Menschen und als solcher anredbar, also «Person» ist. Damit bleibt der Mensch im Gebet bei sich selbst, wird das Gebet zur Selbstbesinnung auf die eigenen Möglichkeiten des Handelns[5]. Ob das Gebet wirklich Anrufung Gottes oder nur ein innerpsychischer Vorgang, Selbstgespräch ist, entscheidet sich letztlich daran, ob und wie Gott vom Menschen und der Welt unterschieden ist oder ob auch der Begriff Gott nur funktional gebraucht wird als Chiffre für die Unbedingtheit sittlichen Sollens oder für den Grund, die Tiefe, Ganzheit und Sinnhaftigkeit der vorfindlichen Wirklichkeit. Der *Funktionalisierung des Gottesbegriffs* entspricht die dem Gebet zugestandene Funktion, das entweder — wie bei Schleiermacher — eine primär therapeutische, beruhigende oder — wie im Gefolge Kants — eine zum moralischen Handeln aktivierende Funktion hat. Bei beiden verliert das Gebet seinen dialogischen Charakter als Anrufung des Gottes, der nicht eine Funktion dieser Welt ist, der primär um seines Gott-Seins willen angerufen wird.

II. Das Gebet als Maßstab unseres Redens von Gott

Christliche Theologie ist denkerischer Nachvollzug, begriffliche Klärung des Glaubens. Wenn das Gebet der wesentliche Ort ist, an dem der Glaube lebendig ist, dann ist das *Gebet* der Ursprung und die Norm christlicher Lehre über Gott, die Regel des Betens Regel des Glaubens, das Reden *zu* Gott Grund und Maßstab des Redens *über* Gott, ja, die Gotteslehre kann letztlich nicht mehr und «anderes aussprechen... als das Gebet, auch wenn sie es anders sagt»[6]. Sie ist begriffliche Präzisierung der Sprache des Gebets. Das Gebet gründet im vorhergehenden Heilshandeln und Wort Gottes (Röm 10,14). Deshalb geht das *Hören* dem Gebet voraus, ja bedarf der Mensch der Belehrung über das rechte Beten (Lk 11,1). Da die Heilige Schrift das primäre Zeugnis des entscheidenden Redens und Handelns Gottes ist, haben wir in erster Linie in ihr nach Belehrung über das rechte Beten und die in ihm implizierte Lehre von Gott zu fragen. Angesichts des Dilemmas, in das das neuzeitliche Weltbild die Gotteslehre und die Lehre vom Gebet versetzt hat, sollte man, ehe man nach den Bedingungen der Möglichkeit intellektuell «redlichen» Betens in der Gegenwart fragt, sich zunächst auf biblische Dimensionen des Gebets, insbesondere des umstrittenen, aber in der Bibel zentralen Bittgebets besinnen.

1. Zur Struktur des Klage- und Bittgebets in der Bibel

Das alttestamentliche Bittgebet leitet sich aus dem Klagegebet ab[7]. Es setzt ein Gegenüber voraus, das die Klage hört und zu dem der Klagende bereits vor der Erfahrung seiner Not eine Beziehung hatte, das er als seinen Gott angerufen und gelobt hat. Das hinter diesen Klagegebeten stehende Gottesverständnis ist zunächst das eines persönlichen «Schutzgottes», der aus jeder Situation unmittelbar angerufen werden kann. Hat der von der Not Betroffene bisher Gottes Schutz, Güte und Segen erlebt und ihn deshalb gelobt, so drückt er in der Klage aus, daß er bisher mit Gott andere Erfahrungen gemacht hat (Ps 22,11) und von ihm in der erzählten Heilsgeschichte anderes gehört hat, als ihm jetzt zustößt (Ps 22,4ff; 77,11). Das Leiden an der Not wird zum Leiden an der Verborgenheit des gütigen Angesichts Gottes (Ps 22,2; 42,3), ja am Verstoßensein durch Gott (Ps 77,8; Jes 38,12). Das Bild vom nur behütenden, segnenden und mächtigen «Schutzgott» zerbricht unter der Erfahrung schwerer individueller oder der Not des Volkes (Exil).

Der Beter des *Ps 88* und *Ijob* sind die erschütterndsten Zeugen dafür. *Ijobs* eigentliches Leid besteht «in dem Zusammentreffen seines tiefen *Wissens* darum, daß er es in dem, was ihm widerfahren ist und aufliegt, mit Gott zu tun hat — mit seinem ebenso tiefen *Nicht-Wissen* darum, inwiefern er es darin mit Gott zu tun hat»[8]. Gerade indem Ijob es wagt, diesen rätselhaften Gott anzuklagen, stößt er zu der ahnenden Erkenntnis vor, daß er in diesem Gott doch auch seinen himmlischen Anwalt und Erlöser hat (Ijob 16,19; 19,25). Damit «spaltet sich jetzt das Gottesbild; neben den verborgenen Gott, von dem Ijob sich wie ein Feind verfolgt sieht, tritt der

göttliche Zeuge und Erlöser, der die Rechtfertigung Ijobs vollzieht, der die göttliche Annahme Ijobs verbürgt — mag auch die physische Existenz längst ausgelöscht sein»[9]. Es geht Ijob nicht mehr um sein Wohlergehen, sondern um das Nahsein Gottes im Leben, im Leiden und über den Tod hinaus. Ijob wird nicht durch eine Erklärung des Leidens getröstet, sondern durch die Begegnung mit dem lebendigen Gott selbst, die wiederum in «Rätseln» geschieht, die zwar die Fürsorge Gottes für alles Seiende andeuten (Ijob 38–41), nicht aber die heile Weltordnung der Weisheit — die Ijobs Freunde repräsentieren — gegen die von Ijob erfahrene Sinnlosigkeit retten.

Der Unterschied zwischen einer *Sinndeutung* des Leidens und der *Erfahrung des lebendigen Gottes* ist bei Ijob angedeutet, wenn er bekennen muß, daß er Gott bisher nur vom «Hörensagen» gekannt, ihn nun aber mit Augen gesehen hat (42,5) und darin gerechtfertigt ist. Die einzige überzeugende Antwort auf die Erfahrung des Leidens ist also die Begegnung des Menschen mit Gott, die Erfahrung, daß der Erlöser lebt, daß er auch im Leiden da ist (19,26f; 42,5; vgl. Ps 42,3). Diesen Gott ruft Ijob mit seiner zur Anklage gesteigerten Klage aus seiner Verborgenheit heraus. Er kann kein «bloßer Gegenstand menschlicher Gedanken» (Kant) und auch keine Chiffre für den Weltlauf, das Schicksal, die Ganzheit, Ordnung und Sinnhaftigkeit allen Daseins sein, es muß ein lebendiger Gott sein, der aus seiner Verborgenheit heraustreten, also auf den an ihn ergangenen Ruf antworten kann.

Unverkennbar wird in diesen Klagegebeten unterschieden zwischen dem *Wohlergehen* und der Erfahrung der *Nähe Gottes* (Ps 22,20), ja der Kern der menschlichen Not besteht gerade in der abgebrochenen Beziehung zu Gott und der dementsprechenden Unfähigkeit, ihn zu loben. So kann dann die Bitte um die Zuwendung Gottes gegenüber der Bitte um die Beseitigung der Not vorrangig werden (Ps 63,4; 73,25f). Dies ist eine späte Entwicklung der israelischen Frömmigkeitsgeschichte, die die Erfahrung des Zerbrechens — nicht zuletzt im Exil — des Bildes Gottes als eines mächtigen Schutzgottes voraussetzt.

Wenn so zwischen der *Bitte um Gottes Nähe* und der *Bitte um Abwendung der Not,* also auch zwischen Gott und seinen Gaben und auf seiten des Menschen zwischen *Glaube* an Gott und Erfahrung der *Heilung* unterschieden wird, dann muß das Vertrauen in Gott auch unabhängig von dem helfenden Eingreifen entstehen und bestehen können. Und dies geschieht durch das *Wort* der Verheißung, das im Unterschied zur Vergänglichkeit alles Irdischen «in Ewigkeit» bleibt (Jes 40,8; Ps 119,89). Gottes gnädige Zuwendung erfährt der klagende Mensch mithin zunächst in seinem antwortenden *Wort der Verheißung,* in dem er dem Beter, der ihn bei seinem Namen («Vater», «unser Erlöser», Jes 63,16) nennt, zusichert: Ich kenne dich mit Namen; du bist mein; ich bin mit dir, stehe zu meiner Zusage (Jes 41,10.14; 43,1 u.a.)!

Das *Bittgebet* hat deutlicher als das Lob- und Dankgebet *dialogischen Charakter,* hat die Struktur von *Ruf* und erflehter *Antwort.* Versteht man die Beziehung Gottes zur Welt wie auch die des Menschen zu Gott vom Bittgebet her, so ist diese nicht gemäß einer Substanzontologie als seinsmäßige Verbundenheit zwischen wesensgleichen Substanzen zu denken. Vielmehr wird Gott im Gebet als freier Herr der Schöpfung und Geschichte und als persönliches Gegenüber des Menschen geglaubt, der sich selbst zum Zusammensein mit den Geschöpfen bestimmt hat und sich in Freiheit seinen Geschöpfen zuwendet.

Gott ist daher nicht dem Kausalschema dieser Welt unterworfen. Der im Rahmen einer Substanzontologie beheimatete Kausalbegriff (Ursache-Wirkung) taugt nicht zur Charakterisierung von Beziehungen, durch die eine Gemeinschaft unabhängiger (freier) Personen im Sprechen miteinander und im gemeinsamen Handeln aufgebaut wird, in der sich der eine dem anderen «verspricht», ihm seine Liebe und Treue zusagt, ohne seinsmäßig von ihm abhängig zu sein. Das Gebet setzt eine derartige «relationale Ontologie» aus sich heraus, vollzieht sich auf dieser Grundlage und ist daher ganz von dem aus der Substanzontologie entnommenen Begriff der «Kausalität» und damit von dem Gedanken freizuhalten, das Bittgebet könne die Ursache sein, die in Gott notwendig die Wirkung einer Antwort hervorruft. Die im Gebet sich vollziehende «Wechselwirkung» zwischen Gott und Mensch ist nicht als seinsmäßige Beeinflussung, sondern als «Wortwechsel»[10], als Ruf und Antwort (Ps 51,15) zu verstehen, wobei der Ruf (Klage, Bitte) in dem vorhergehenden Wort der Verheißung (Versprechen des Bundes) Gottes begründet ist (Röm 10,14ff). Die Antwort Gottes besteht in

der gewißmachenden Erneuerung dieses Versprechens. Während im Lob- und Dankgebet Gott vielleicht noch als unveränderlicher und namenloser Grund allen Seins angebetet werden und sein Handeln in dem Weltlauf aufgehen kann, ist dies beim Klage- und Bittgebet nicht denkbar, denn der Beter erfährt die aus dem Weltlauf ihm widerfahrende Not als Widerspruch zu der Verheißung, die ihm von dem Gott gegeben wurde.

2. *Gebet und die Wandelbarkeit Gottes*

Der Beter konfrontiert im Gebet die ihm widerfahrende leidvolle Wirklichkeit mit dem von ihm geglaubten Gott und fragt so, ob und wie Gott zu dieser Wirklichkeit in Beziehung steht. Die Klärung dieser Frage vollzieht sich nicht im Nachdenken und Reden *über* Gott, sondern *in der Anrede*, ja im Anklagen Gottes, im Ringen des Menschen mit Gott, in dem er Gott zu einer Antwort herausfordert. Da der Beter sein Geschick nicht mit der zugesagten Güte Gottes in Übereinstimmung bringen kann, muß er annehmen, daß Gottes Handeln ihm gegenüber sich bewußt verändert hat, so daß sein Geschick Strafe Gottes ist. Er rechnet damit, daß Gott aufgrund des Gebets sich seine Strafe «gereuen» läßt, wenigstens aber aus seiner Verborgenheit heraustritt. Gott muß mithin fähig sein, auf die sich verändernde Lebenswirklichkeit einzugehen, sein Verhalten entsprechend zu ändern[11]. Dies muß nicht notwendig bedeuten, daß er sich wieder als der alte «Schutzgott» erweist, der die alte heile Ordnung des Lebens wiederherstellt, wohl aber, daß Gott zeigt, daß und wie er auch in der veränderten Situation anwesend ist und in Treue zu dem Beter steht.

Für die Klärung dieser Frage gewinnt das Gebet selbst die entscheidende Bedeutung, denn in dem «Wortwechsel» zwischen Mensch und Gott widerfährt dem Beter die Annäherung Gottes an sein Geschick. Dadurch wird die Unvereinbarkeit von Gottes Nähe *und* Noterfahrung geringer, die Erfahrung von Gottes Nähe hängt nicht mehr primär an der Beseitigung der Not[12]. Der Beter erfährt nun, daß Gott seinen Heiligen Geist schenkt (Ps 51,13) und ihn so gewiß macht, daß weder Tod noch Leben ihn von Gott scheiden kann (Ps 73,26; 139,7ff; Röm 8,38f; 14,8). Die Not, die in die Gefahr der Isolation von Gott (und auch Menschen) hineinführt, wird also zunächst in diesem Kern, der Erfahrung der Gottesferne, überwunden. Im Gebet empfängt der Beter die Gabe des Heiligen Geistes und damit die Gewißheit der Erhörung durch Gott und der Nähe Gottes. Das aus der Not geborene Gebet um Hilfe ist dann erhört, das Vertrauen zu Gott ist wiederhergestellt, obgleich der Inhalt der Bitte noch nicht umfassend erfüllt ist. Im Gebet erfährt der Beter so, daß Gott weder der «alte» Schutzgott ist, der die Not einfach abwendet, und erst recht nicht ein welttranszendenter unveränderlicher Gott, der Ursache und Garant der Ordnung und Sinnhaftigkeit der vorfindlichen Wirklichkeit ist.

Ein Gott, der als Ursache meines lebenzerstörenden Übels gedacht wird, kann schwerlich zugleich als ein vom Geschöpf mit Namen anrufbarer gütiger Gott geglaubt werden, sondern allenfalls als ein erbarmungsloses unabänderliches «Weltgesetz», das nur die Ergebung ins Geschick erzwingt. Ein Gott, der dem Leiden seiner Geschöpfe unbetroffen gegenübersteht und leidensunfähig ist, wird sich ihrer nicht «erbarmen» und kann ihnen im Leiden letztlich nicht nahe sein. So wandelt sich in Israel unter den Erfahrungen der Nöte im Exil die Vorstellung von Jahwe als dem mächtigen Schutzgott hin zu einem Gott, der sich vom Leiden seines Volkes betreffen läßt (Hos 11,8; Hebr 4,15), ja der das Böse in dieser Welt auf sich selbst zieht und es in seinem Leiden überwindet (Jes 53), indem er ihm zunächst seinen «Stachel» nimmt (1 Kor 15,55), nämlich die Möglichkeit, von Gott zu trennen.

So weist der «leidende Gottesknecht» hinüber auf den Tod Jesu Christi am Kreuz, an dem Gott dem leidenden Menschen am nächsten gekommen ist und das Böse in seinem Kern nicht durch seine Macht, sondern durch sein Leiden aus Liebe überwunden hat. So wird das Leiden nicht nur zum Ort der Anfechtung des Glaubens durch die Verborgenheit Gottes, sondern zugleich auch zum Ort, an dem Gott insbesondere da und nahe ist (vgl. 2 Kor 12,9). Die im Bittgebet vorausgesetzte Wandelbarkeit Gottes erhält also durch diese aus der Not des Exils geborenen Wandlungen im Gottesbild eine Präzisierung und zugleich eine Vertiefung. Wenn Gott sich wandelt, heißt das nicht, daß er ein anderer wird oder daß er sich gar aufgibt, sondern daß er sich herniederläßt und sich hineinbegibt in die Not

und Tiefe menschlichen Daseins. Israel ist zu dieser Gotteserkenntnis vorgestoßen, indem es im Gebet die Not des Exils mit Gott und seinen Verheißungen konfrontierte. Das Gebet dürfte der Ort sein, an dem sich solche Gotteserkenntnis auch im Leben des einzelnen ereignet. Die aus dem «Hörensagen» (Ijob 42,5) übernommenen Gottesvorstellungen können eine Hilfe wie auch ein Hindernis für das Gebet sein.

Der «Gott des Alten Testaments» verliert im Neuen Testament seine Ferne und auch seine bedrohliche Doppelgesichtigkeit als gütiger und barmherziger Gott einerseits und ferner, rätselhafter und strafender Gott andererseits. Gott kommt den Menschen so nahe, daß sie ihn als Vater ansprechen sollen. Seine Güte und sein Heilswille wird zum eindeutigen «Gesicht» Gottes. Das beläßt der Klage vor Gott ihr Recht (Mt 27,46; Mk 15,34; Hebr 5,7; Röm 8,23), aber nicht in der scharfen Form der Anklage. Ein Gott, der am Leiden seiner Schöpfung selbst mitleidet, kann schwerlich angeklagt werden. Daß es jedoch in der Geschichte der Kirche zu einer Unterdrückung auch der *Klage* kam, ist eine Folge der Aufnahme des Gottesbegriffs der Metaphysik und des stoischen Menschenbilds in die Theologie. Die Klage verschwand in dem Maße aus dem Gebet, wie Gott als der den Veränderungen in dieser Welt enthobene unbewegliche Beweger, als der vom Leiden nicht betroffene «apathische» Gott und als Garant der Ordnung und Sinnhaftigkeit der vorfindlichen Welt vorgestellt wurde. Erfahrung von Not fordert dann zu Sinndeutungen der Übel und des Leidens heraus und damit dazu, den erfahrenen und zu durchlebenden Widerspruch zwischen dem Elend der Welt und der behaupteten Gutheit und Sinnhaftigkeit der Welt durch *Denkakte* aufzuheben, die entweder zu einer Theodizee und Kosmodizee oder zum Atheismus oder Nihilismus führen. In dem Maße, wie Gott als das persönliche Gegenüber des Menschen aus dem Denken verschwindet und durch den Gott der griechischen Metaphysik verdrängt wird, tritt an die Stelle des direkten Redens *zu* Gott die Rede *über* Gott als Garant der Sinnhaftigkeit der Wirklichkeit. An die Stelle des Gesprächs mit Gott, des Gebets, treten nun Denkakte von «Theologen», die unter Verwendung des Gottesbegriffs den Sinn alles Daseins denkerisch erweisen und so der durch Not auftretenden Verunsicherung Abhilfe schaffen sollen.

3. Die Bitte um den Geber und die Bitte um die Gaben: Gebet und Gottes «Allmacht»

Die Bitte um Gottes Nähe und Gemeinschaft setzt zwar die Unterscheidung von Gott und seinen Gaben voraus, reißt Gott und seine Schöpfung und damit seine Gaben aber nicht auseinander (Lk 11,5ff). Dies ist nur möglich, wenn die Beziehung zwischen Gott und Mensch nicht mehr die leibhafte Existenz, sondern nur noch die Seele betrifft, weil diese angeblich göttlichen Ursprungs und Wesens ist und in sich die Sehnsucht trägt, sich mit Gott wieder zu vereinen. Gemäß dieser neuplatonischen Substanzontologie geht es letztlich gar nicht um eine Beziehung zwischen Gott und Geschöpf, sondern um eine Verschmelzung zwischen Gott und Seele, die eines Wesens sein sollen. Nur wo Schöpfer und Geschöpf nicht mehr klar unterschieden werden, erübrigt sich die *Unterscheidung von Gott und seinen Gaben.* Wenn nur Gott selbst und nicht seine Gaben gesucht werden sollen (Augustinus)[13], dann läuft diese Suche letztlich auf eine seinsmäßige Verschmelzung von Gott und Seele hinaus, dann wird das Gebet seines Dialogcharakters beraubt und durch *Meditation* ersetzt, durch Versenkung der Seele in Gott und Einigung der Seele mit Gott, der als ruhender und unveränderlicher Grund des Seins vorgestellt wird. Dadurch wird die Seele der leidvollen Wirklichkeit des Daseins entrückt.

Die Gefahr der «Bitte um etwas» besteht umgekehrt darin, daß man die Gaben ohne den Geber will, daß Gott letztlich nur noch funktional verstanden wird, als Chiffre für das, was der Mensch unbedingt braucht oder sich sehnlichst wünscht. Dann ist das Gebet auch nicht mehr auf ein Gegenüber bezogen, wird zwar der Wunsch des Menschen, nicht jedoch Gott ernst genommen. Damit entfällt zum einen jedes Kriterium der Unterscheidung von *menschlichen Wünschen* und *Gottes Willen,* und zum anderen verliert das Gebet den Charakter eines Beziehungsgeschens, eines «Wortwechsels». Es gründet nicht mehr in dem vorgängigen Wort Gottes, sondern allein im menschlichen Wünschen. Der Mensch bleibt in einem solchen «Bitten» letztlich bei sich selbst und schließt daraus, daß seine Wünsche nicht erfüllt werden, daß das Gebet nicht hilft oder gar Gott nicht existiert.

Diesem Gebrauch des Gebets als Mittel zu eigensüchtigen Zwecken ist weder dadurch zu

wehren, daß der Beter auf einen Gott verwiesen wird, der nichts zu geben vermag außer der Gewißheit, daß er ist, noch mit dem Hinweis, daß es unnötig ist, Gott um Gaben für dieses Leben zu bitten, da die entsprechenden Gaben durch den natürlichen Lauf der Welt schon alle zum Besten geordnet sind (Mt 6,25ff). Beidemal liefe das Gebet dann darauf hinaus, daß der Mensch sich mit seinem leidvollen irdischen Geschick abfindet. Dabei wird aber die Tiefe des Leidens der Kreatur verkannt (Röm 8,23), die im Leiden nicht nur in ihrer leib-seelischen Existenz zerbrechen, sondern auch in tiefste Verzweiflung über Gott gestürzt werden kann. Der Beter spricht in der Klage aus, daß die erfahrene leidvolle Wirklichkeit und Gottes Verheißungen sich so widersprechen, daß Gott nicht als Urheber von beiden geglaubt werden kann und damit rätselhaft bleibt, wer Gott überhaupt ist, was sein wahres Wesen und sein wirklicher Wille ist. In seinem Handeln am Menschen soll Gott erweisen, wer er ist (Ex 3,14), was seinem Willen wirklich entspricht, das erlebte Leid oder das verheißene Heil. Die Bitte um Gott ersetzt wenigstens dann nicht die Bitte um seine Gaben, wenn die Not des Menschen so groß wird, daß er Gottes Angesicht nicht mehr schaut, seine Güte nicht erfährt (Ps 86,5.13.15.17; Mt 7,7ff), ja Gott als Feind erlebt (Ps 88; Ijob).

Wenn jedoch nach der endgültigen Offenbarung von Gottes Heilswillen in Jesus Christus nicht mehr an der grundsätzlichen Güte Gottes gezweifelt werden kann, so darf aus dieser Güte Gottes doch nicht auf das durchgehende *Gutsein* und die Sinnhaftigkeit der ganzen vorfindlichen Welt rückgeschlossen werden. Der Bibel ist eine solche Einordnung des Leidens in Gottes Plan mit seiner Schöpfung und damit eine Verharmlosung des Leidens der Kreatur fremd[14]. Wenn dem Beter im Vollzug seines Gebets Gottes Nähe widerfährt, ohne daß seine Not behoben wird, so heißt das nicht, daß Gott sie nicht aufheben möchte oder daß sie von ihm gewollt oder gar verursacht ist. Daher stellt sich für den Beter die Frage, warum auf die *Heilung der Gottesbeziehung* nicht die *Heilung von der Not* folgt (Ps 103,3; Mk 2,1ff). Hat Gott nicht die Macht, das seine Schöpfung zerstörende Böse zu besiegen? Oder soll die Erniedrigung Gottes ins Leiden dieser Welt am Bösen etwa besagen, daß alles Leiden Teilhabe am Leiden Christi ist (2 Kor 4,8), daß das Böse nur durch das Leiden und nicht durch Macht besiegt wird, daß der Christ sich deshalb in dieser Welt am Glauben genügen lassen soll, weil Gott und seine Kraft gerade im Leiden gegenwärtig ist (2 Kor 12,9)?

So problematisch die Vorstellung vom allmächtigen Schutzgott theologisch gesehen auch sein mag, nicht weniger bedenklich ist es, den leidenden Gott als ohnmächtigen Gott mißzuverstehen und die herkömmliche Rede von der Allmacht Gottes gegen die von der Ohnmacht Gottes in dieser Welt auszutauschen. Er könnte dann nicht der «Gott allen Trostes» (2 Kor 1,3) sein, auf den der Beter in der Not sein Vertrauen setzen kann (2 Kor 1,9). Die Rede von der Verborgenheit der Macht Gottes unter ihrem Gegenteil, vom leidenden Gott ist christlich nur sinnvoll, wenn sie dem Glauben an die totenerweckende Macht Gottes (Röm 4,16; 1 Kor 15), an die Überlegenheit Gottes über die Mächte des Bösen ein- und untergeordnet ist[15].

In Israel hat sich in der Not des Exils nicht nur das Gottesbild, sondern auch die Hoffnung Israels verändert. Die Botschaft der Propheten vom neuen Bund (Jer 31,31ff), neuen Exodus (Jes 40,3ff), neuen Jerusalem (Ez 40ff), von der neuen Schöpfung (Jes 55,6ff; 65,17ff) und dem umfassenden Königtum Jahwes (Dan 2,44; 7,27; Sach 14,9) trägt deutlich eschatologische Züge; sie meint nicht die Wiederherstellung des Alten, sondern transzendiert das Alte auf ein umfassendes Heil, das deutlich «welttranszendente» Züge trägt, in dem alles Gott untertan ist, alles Böse ausgeschaltet sein, er König sein, ewig herrschen wird (Dan 2,44). Die leidvolle Wirklichkeit des Volkes widerspricht den Verheißungen des «Alten Bundes». Die Propheten erneuern und transzendieren diese Verheißungen zugleich auf ein die ganze Welt umfassendes Reich, in dem Gott seine Königsherrschaft erst noch mit Macht antreten wird und sich darin als der «Allherrscher» dieser Welt erweisen wird. Gottes alles beherrschende Macht, seine *Allmacht,* ist mithin ein eschatologisches Prädikat. Seine umfassende Herrschaft ist erst im Werden.

Auch nach neutestamentlicher Auffassung muß Gott das Reich erst noch einnehmen (Apk 19,16; Mt 6,10), streiten in dieser Welt noch Mächte gegen seine Herrschaft, ist er darum noch nicht «alles in allem» (1 Kor 15,25; Hebr 2,8; 10,13). Die Aussagen, die Gott oder Christus «alle Macht im Himmel und auf Erden» (Mt 28,18) schon jetzt zusprechen, stehen im Rah-

men von Doxologien, die auf das Herrschen Gottes im «Himmel» schauen, darin das künftige allumfassende Herrschen auf Erden vorweggenommen sehen und deshalb Gott oder Christus bereits jetzt als «Allherrscher» preisen[16]. In der Anbetung Gottes drückt sich die Hoffnung auf den künftigen Sieg Gottes über alles Böse aus, wird Gott schon jetzt gepriesen als der, der er erst sein wird kraft seiner in der Auferweckung Christi schon bewiesenen Macht über den Tod (1 Kor 15,26.55).

Erst als sich die Rede von der Herrschaft Gottes aus dieser Verklammerung mit dem Gebet löste, in dem Gottes Herrschaft im Himmel gepriesen und zugleich für die Rede erhofft und herbeigerufen wurde (Mt 6,10; 1 Kor 15,22; Apk 22,20), wurde sie auch ihrer eschatologischen Dimension beraubt, trat an die Stelle der künftigen Durchsetzung der Macht Gottes die zeitlose Idee der Allmacht Gottes, wurde unter Aufnahme des philosophischen Gottesbegriffs aus der Anbetung des himmlischen und künftigen irdischen Herrschers die Idee des «Deus omnipotens», dessen Handeln entweder mit dem Weltlauf identisch (Allverursacher) oder willkürlich ist. Damit wird erst in aller Schärfe das auch das Gebet belastende Theodizeeproblem geschaffen. Es ist ein Problem des Redens *über* Gott und desjenigen Gebets, das sich von der Reich-Gottes-Verkündigung Jesu und von seiner Gebetslehre gelöst hat, mithin weder zu Gott als «Vater» noch um das Kommen seines Reiches betet.

Alle Verheißungen Gottes sind zusammengefaßt in der Verheißung seines Reiches. Gottes umfassende Güte wird bewahrheitet mit dem Einbruch des *Reiches Gottes,* der Erneuerung und Vollendung seiner Schöpfung, die zugleich eine Bestätigung und Bewahrung derjenigen irdischen Güter ist, die Gottes Willen entsprechen. So ist der Einbruch des Reiches Gottes die siegreiche Durchsetzung von Gottes Willen, seiner Herrschaft über alles Geschaffene, die Vollendung seiner in der Auferweckung Jesu Christi von den Toten bereits entscheidend in die Mächte des Bösen eingebrochenen lebenschaffenden Macht. Reich Gottes bedeutet also Besiegung all derjenigen Mächte, die Gott und seinem Willen widersprechen, die seine Schöpfung zerstören. Seine in der Auferweckung Jesu Christi von den Toten sichtbar gewordene «Allmacht» ist seine Überlegenheit über die Todesmächte (1 Kor 15,55.57; 2 Tim 1,10), so daß nicht mehr zweifelhaft ist, daß Jesus «Sieger» ist und das Reich dereinst ihm gehören wird (1 Kor 15,24ff; Apk 21,3).

4. Gebet um das Kommen des Reiches Gottes und Bitte um Heilung

Der Mensch erfährt zwar mit allen anderen Kreaturen die lebenzerstörende Macht des Bösen an seinem Leibe, zugleich ist er aber das einzige Lebewesen, das um die Verheißung des Reiches Gottes weiß und daher heineingespannt ist in den Widerspruch zwischen erlebter leidvoller Realität und die noch ausstehende Erfüllung der Verheißung des Reiches Gottes. Aus dieser Spannung heraus wird die Klage, der Schrei nach Erlösung des Leibes (Röm 8,18ff) geboren. Daher ist das Gebet, die Klage, Bitte und Fürbitte wie auch die das eschatologische Herrschen Gottes vorwegnehmende Anbetung Gottes, die Weise, in der die *Hoffnung* auf das Reich Gottes lebendig ist und sich im geduldigen Aushalten der Spannung zwischen erlebter Not, geglaubter Verheißung und erhoffter Erfüllung bewährt (Röm 5,1ff).

Das Gebet ist also «Praxis der Hoffnung», und zwar nicht nur der Hoffnung des einzelnen auf Befreiung von seiner Not, sondern der Hoffnung, daß Gott kommt (1 Kor 15,22; Apk 22,20) und mit ihm sein Reich (Mt 6,10) und daß dadurch die ganze Schöpfung erlöst wird (Röm 8,18ff; Apk 21,3f). Alle Bitte und Fürbitte, auch die Bitte um das persönliche Heilwerden, zielt letztlich auf das *Kommen des Reiches Gottes,* in das die Individualität des Menschen eingeordnet ist, ohne daß sie darin untergeht, und dessen Kommen sein Heilwerden mit sich bringt. In der Bitte um das Kommen des Reiches Gottes kommen Gottes Wille und des Menschen Wünsche zum Einklang, weil die menschlichen Wünsche sich auf die göttlichen Verheißungen beziehen lassen (Mt 6,33), ein Geschehen, das sich im Gebet selbst vollzieht (Mt 26,39). Damit wird der Beter zugleich darauf gestoßen, daß diese Verheißungen aller Kreatur gelten, wird sein Auge und Herz für das Seufzen der übrigen Kreatur nach Erlösung geöffnet und so das Herz zur *Fürbitte* bereitet. Die Bitte um das Kommen des Reiches Gottes führt zur Fürbitte und zu der Erkenntnis, daß es ein wirkliches Heilwerden des einzelnen ohne die Erlösung der ganzen Schöpfung nicht geben kann. Deshalb wird im Gebet mein Ge-

schick wie das der anderen leidenden Kreatur in dem umfassenden Horizont der eschatologischen Hoffnung für die ganze Schöpfung gesehen.

Nun könnte man sagen, daß auf diese Weise zwar jedes Gebet im Namen Jesu (Joh 14,13 f) *erhört* wird und im Kommen des Reiches Gottes dereinst auch *erfüllt* wird, der einzelne aber in einem universalen Erlösungshorizont untergehe und zudem die *Erfüllung* der Bitte auf das Eschaton, den jüngsten Tag verschoben und der Mensch so durchs Gebet vertröstet und mit seiner konkreten irdischen Not doch wieder zur frommen Ergebung ins Geschick aufgefordert werde. Dies wäre zu umgehen, wenn «Reich Gottes» im Sinne *Immanuel Kants* nur ein anderer Begriff für die moralische Ordnung der Welt wäre und das Gebet entsprechend nur der Belebung der sittlichen Gesinnung im Menschen diente. Die Reich-Gottes-Botschaft Jesu ist aber nicht nur ein Widerspruch gegen das moralische, sondern ebenso auch gegen das physische Elend in dieser Welt. Da das neuzeitliche Denken jedoch davon ausgeht, daß Gott in dieser Welt nicht anders handelt als durch die Kausalität der Naturgesetze und die Bestimmung des menschlichen Selbstbewußtseins, muß das Reich Gottes sich entweder durch naturgesetzliches Werden entwickeln oder durch menschliches Handeln hergestellt werden. Damit wird die Vorstellung vom Reich Gottes vom Handeln Gottes gelöst und zu einer vom Menschen handhabbaren Utopie, an der der Mensch sein Handeln ausrichtet. Es bedarf dann nicht mehr des Gebets um die rechte Unterscheidung zwischen *Gottes Willen* und den *menschlichen Wünschen*, zwischen Gottes Handeln und menschlichem Tun, zwischen Zielen, die Gottes Handeln vorbehalten bleiben und den begrenzten menschlichen Möglichkeiten. Der Mensch ohne Gebet konzentriert sich in einseitiger Weise auf seine Handlungsmöglichkeiten, versäumt es, in seinem Handeln *innezuhalten* und sich vor Gottes Angesicht zu stellen und auf Gottes Handeln zu blicken. Das Gebet ist aber die heilsame Unterbrechung menschlichen Tuns im Blick auf das Handeln Gottes.

Die erwähnten Postulate neuzeitlichen Denkens dürfen nicht Maßstab für das rechte Beten werden, sondern nur Gottes Verheißung für diese Welt. Die Auferweckung Christi ist der Anbruch der Herrschaft Gottes in dieser Welt und Vorschein der neuen Schöpfung in der alten Schöpfung (1 Kor 15,26). Im Neuen Testament werden Krankheiten als Ausdruck einer lebenzerstörenden gottfeindlichen Macht verstanden. Die Krankenheilungen Jesu müssen daher von der Auferweckungsmacht Gottes her als Zeichen der anbrechenden Herrschaft Gottes verstanden werden[17]. Wenn das Kommen des Reiches Gottes Maßstab allen Bittens um Heilung ist, dann erfleht alles Bitten um individuelle Heilung den *zeichenhaften* Durchbruch und *Vorschein* des Reiches Gottes in diesem Leben. So wie in der Anbetung Gott schon jetzt als der gepriesen wird, der er einst erst sein wird, so darf der Mensch nicht nur um das Kommen der zukünftigen universalen, endgültigen Herrschaft, sondern durchaus auch um die Antizipation des verheißenen universalen Reiches Gottes im konkreten individuellen und sozialen Leben bitten, selbst wenn diese unter den Bedingungen dieser Weltzeit immer punktuell, fragmentarisch und vergänglich bleibt[18].

Die Anrufung Gottes um Heilung im Bittgebet kann deshalb — anthropomorph gesprochen und nicht als kausale Beeinflussung, sondern auf der Grundlage einer «Ontologie der Beziehungen» als «Wortwechsel» von Personen gedacht — so verstanden werden, daß sie Gott zum Kampf gegen das konkrete Böse aufruft, ihn «anfeuert», dadurch daß Gott das Elend seiner Geschöpfe hört und an seine dem widersprechenden Verheißungen erinnert wird. Bei solchen Bitten geht es nicht darum, daß Gott im Sinne des abstrakten Allmächtigkeitsgedankens des Nominalismus das «Unmögliche» kann und tut und daß er es vor allem an mir tut, sondern darum, daß er ein individuell erfahrbares Zeichen seiner Güte gibt (Ps 86,17).

Die Frage, ob ein solches Eingreifen Gottes in den Lauf der Welt möglich ist, wie und mit welchen Mitteln Gott es tut, ist dabei für den Beter sekundär. Die durch naturgesetzlich erklärbares menschliches Handeln gewirkte Gesundung kann ihm ebenso ein Zeichen des Wirkens Gottes und Vorschein des Reiches Gottes sein wie die unerklärliche wundersame Heilung. Gottes «Allmacht» ist die konkrete Macht, seine Verheißungen Tat und Wirklichkeit werden zu lassen, auch in der konkreten irdischen Lebenswirklichkeit, ohne sich dabei in den Mitteln festzulegen. Die Frage, wie ein als Grund des Seins gedachter Gott, der nicht Ursache neben anderen *(causa prima)* ist, auf der konkreten kategorialen

Ebene *(causae secundae)* handeln und in seinem Handeln erfahrbar, das «Unendliche» im «Endlichen» faßbar werden kann, ist zwar eine wichtige fundamentaltheologische Frage, die aber nicht zum Maßstab rechten Betens im «Namen Jesu Christi» werden darf. Auf dem Hintergrund der eschatologischen Vorstellung von der Allmacht Gottes ist das Bittgebet immer berechtigt, und in der Seelsorge ist auch dazu zu ermuntern.

Alles Gebet im Namen Jesu ist Kampf um Gottes Herrsein über die Welt. Insofern ereignet sich im Gebet die Beteiligung des Menschen an Gottes Herrschaft und Weltregierung[19], ist doch das Gebet der Ort, wo Gottes Wille und des Menschen Wünschen zur Übereinstimmung gelangen (Mt 26,39). Das Gebet, das sich auf Gottes Verheißungen bezieht, ist zugleich der erste Ort des Widerstands des Menschen gegen das Böse, gegen die Erwartungslosigkeit des Menschen, der sich mit dem Faktischen, ja selbst dem Bösen abfindet[20]. Im Gebet wird die faktische *Macht* des Bösen in dieser Welt wahrgenommen, beklagt der Beter sie vor Gott und bestreitet mit Bezug auf Gottes entscheidendes Handeln in Tod und Auferweckung Jesu Christi, daß das Böse noch ein *Recht* in Gottes Schöpfung hat. Deshalb fördert das Gebet nicht den Quietismus, es ist vielmehr Herausforderung, sich in den Kampf Gottes gegen das Böse mit den begrenzten menschlichen Möglichkeiten einspannen zu lassen und so durch das eigene Handeln fragmentarische Hinweise auf das Reich Gottes zu setzen. Da der Mensch dieses durch sein Tun nicht heraufführen kann, ist der Widerspruch zwischen erlebtem Unheil und verheißenem Heil immer wieder im Gebet auszuhalten. So nimmt der Mensch im Gebet an der Verborgenheit der Herrschaft Gottes in dieser Welt teil, erfährt aber im Gebet den verborgenen Gott doch als den Gott, der auch oder gerade im Leiden nahe ist (2 Kor 12,9ff).

[1] Thomas v. Aquin, Compendium Theologiae, Teil II, Kap. 2; vgl. Summa Theologiae II,II q 83 art. 2.

[2] Der christliche Glaube nach den Grundsätzen der evangelischen Kirche im Zusammenhange dargestellt (Berlin 1830/1831²) Bd. 1 §4, §46,2, §50f., §76,1; §82,2.

[3] AaO. Bd. II, §147,2; cf. §146,1.

[4] Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft (Königsberg 1793), 4. Stück, Allgemeine Anmerkung, Nr. 304.

[5] So bei W. Bernet, Das Gebet (Stuttgart 1970), bes. 87f. D. Sölle, Das entprivatisierte Gebet: dies., Das Recht ein anderer zu werden (Neuwied/Berlin 1971), bes. 135f.

[6] G. Sauter, Das Gebet als Wurzel des Redens von Gott: Glauben und Lernen 1 (1986) 31; vgl. K. Federer, Lex orandi — lex credendi: LThK VI (Freiburg ²1961) 1001f.; G. Ebeling, Dogmatik christlichen Glaubens, Bd. I (Tübingen 1979) 192ff.

[7] Zum Folgenden vgl. C. Westermann, Lob und Klage in den Psalmen (Göttingen 1977); E. Gerstenberger, Der bittende Mensch (Neukirchen-Vluyn 1980); H. Graf v. Reventlow, Gebet im Alten Testament (Stuttgart/Berlin 1986).

[8] K. Barth, Kirchliche Dogmatik, Bd. IV/3 (Zürich 1959) 463.

[9] H. Gese, Die Frage nach dem Lebenssinn: Ztschr. f. Theol. u. Kirche 79 (1982) 169.

[10] Vgl. O. Bayer, Erhörte Klage: Neue Ztschr. f. systemat. Theol. 25 (1983) 262ff.; G. Ebeling, aaO. 215ff.

[11] Vgl. J. Jeremias, Die Reue Gottes (Neukirchen-Vluyn 1975), bes. 119ff., 122ff.

[12] O. Fuchs, Die Klage als Gebet (München 1982) 154ff., vgl. 314.

[13] «Gott hört auf dein Rufen, wenn du ihn dabei suchst. Er hört dich nicht, wenn du durch ihn anderes suchst» (Enarrationes in psalmos 76,2; MPL 36,971).

[14] Vgl. E. Gerstenberger/W. Schrage, Leiden (Stuttgart 1977); K. Seybold/U. Müller, Krankheit (Stuttgart 1978).

[15] Vgl. U. Eibach, Die Sprache leidender Menschen und der Wandel des Gottesbildes: Theol. Ztschr. 40 (1984) 53ff.

[16] Vgl. E. Schlink, Ökumenische Dogmatik (Göttingen 1983) 725ff.

[17] Vgl. W. Schrage, Heil und Heilung im Neuen Testament: Ev. Theol. 46 (61986) 197ff.; W. Bittner, Heilung — Zeichen der Herrschaft Gottes (Neukirchen-Vluyn 1984).

[18] Vgl. G. Greshake, Grundlagen der Theologie des Bittgebets: ders./G. Lohfink (Hgg.), Bittgebet: Testfall des Glaubens (Mainz 1978) bes. 68.

[19] Vgl. H.-J. Kraus, Systematische Theologie im Kontext biblischer Geschichte und Eschatologie (Neukirchen-Vluyn 1983) 290ff., 473ff.

[20] Vgl. J.B. Metz/K. Rahner, Ermutigung zum Gebet (Freiburg 1977), bes. 38f.

ULRICH EIBACH

1942 in Burbach (Kr. Siegen) geboren. Studium der Biologie, der evangelischen Theologie und Philosophie in Wuppertal, Heidelberg und Bonn. 1974–1980 Wissenschaftlicher Assistent für Systematische Theologie an der Universität Bonn. Doktor der Theologie. Seit 1981 Krankenhauspfarrer an den Universitätskliniken Bonn und Beauftragter der Evangelischen Kirche im Rheinland für Fortbildung und Fragen medizinischer Ethik. Veröffentlichungen: Recht auf Leben — Recht auf Sterben (Wuppertal 1974); Medizin und Menschenwürde (Wuppertal 1976, 3. erw. Aufl. 1988); Experimentierfeld: Werdendes Leben (Göttingen 1983); Gentechnik — der Griff nach dem Leben (Wuppertal ²1988); Sterbehilfe — Tötung auf Verlangen? (Wuppertal 1988); zahlreiche Aufsätze zu Fragen der Bioethik und zur Seelsorge in theolgischen und medizinischen Zeitschriften und Sammelbänden. Anschrift: Dr. Ulrich Eibach, Saalestraße 2, D-5300 Bonn 1.

Joan Llopis

Wird in unseren Eucharistiefeiern wirklich gebetet, und werden die Teilnehmer zum Beten veranlaßt?

Die Frage, aus der die Überschrift des vorliegenden Artikels besteht, läßt sich nicht allgemein beantworten: Daß in unseren Eucharistiefeiern wirklich gebetet wird und daß die Teilnehmer zum Beten veranlaßt werden, hängt von vielen besonderen Umständen ab, die nicht Gegenstand einer allgemeingültigen Überlegung sein können. Was freilich in allgemeiner Weise reflektiert werden kann, ist die Frage, ob die objektive Struktur der Eucharistiefeier, so wie sie sich in der nachkonziliaren Phase herauskristallisiert hat, bei den regelmäßigen Meßbesuchern die Gebetspraxis tatsächlich fördert oder nicht.

Eine genaue Antwort auf diese Frage verlangt eigentlich eine detaillierte Untersuchung aller Elemente der Meßfeier, denn sie alle — je nach ihrer besonderen Ausrichtung — stellen Momente des Gebets dar. Interessanter jedoch erscheint es, die Überlegungen auf den Teil der Feier zu beschränken, der sozusagen eigens dafür gedacht ist, die Gläubigen zum Beten zu veranlassen: den Teil nämlich, der gerade als «Gebet der Gläubigen» und auch als das «Allgemeine Gebet» oder die Fürbitten bezeichnet wird.

Diesem Teil der Eucharistiefeier unsere Aufmerksamkeit zu schenken, hat den Vorteil, daß es uns dazu verhilft, herauszufinden, inwieweit die Liturgiereform des Zweiten Vatikanischen Konzils zu einer Verbesserung der Qualität des Gebetslebens der Christen beigetragen hat, denn da das Gebet der Gläubigen eine der auffälligsten «Neuerungen» der nachkonziliaren Messe ist, wird seine positive oder negative Wirkung auf die Gläubigen zu einem Symptom für den wirklichen Umfang und Sinn der vom Zweiten Vaticanum ausgelösten Erneuerung der liturgischen Frömmigkeit.

Und da im übrigen das Allgemeine Gebet oder Gebet der Gläubigen ein typisches Gebet der Bitte und Fürsprache darstellt, ist eine Reflexion darüber, wie es gewöhnlich vom gläubigen Volk praktiziert wird, sehr hilfreich, um herauszufinden, ob wir Christen wissen, «worum wir in rechter Weise beten sollen» (Röm 8,26) oder nicht, das heißt, ob wir überhaupt beten können, denn die offenkundigste und unmittelbare Bedeutung, die das Wort «Gebet» immer schon hatte, ist die, von der Gottheit Gutes zu erbitten.

Wir wollen also unsere Überlegungen auf die Untersuchung des Einflusses konzentrieren, den das Gebet der Gläubigen in der Messe auf die tatsächliche Praxis des Bittgebets bei den am Gottesdienst teilnehmenden Christen ausübt. Wir behandeln der Reihe nach folgende Fragen: I. Was ist das Gebet der Gläubigen? II. In welcher Weise spiegelt sich in ihm das echte christliche Bittgebet? III. Lehrt die übliche Praxis die Gläubigen, Gebet und Engagement miteinander zu verbinden? IV. Voraussetzungen für seine Neubelebung.

I. Was ist das Gebet der Gläubigen?

Charakter und Aufgabe des Allgemeinen Gebets oder Gebets der Gläubigen werden in aller Klarheit definiert in der Beschreibung, die die *Allgemeine Einführung ins Römische Meßbuch* (Nr. 45-47) von ihm gibt: «In den Fürbitten übt die Gemeinde durch ihr Beten für alle Menschen ihr priesterliches Amt aus. Dieses Gebet gehört für gewöhnlich zu jeder mit einer Gemeinde gefeierten Messe, damit Fürbitten gehalten werden für die heilige Kirche, die Regierenden, für jene, die von mancherlei Not bedrückt sind, für alle Menschen und für das Heil der ganzen Welt.

«Die Reihenfolge der einzelnen Bitten soll in der Regel sein: a) für die Anliegen der Kirche, b) für die Regierenden und für das Heil der ganzen Welt, c) für alle von verschiedener Not Bedrückten, d) für die Ortsgemeinde. Bei besonderen Feiern wie Firmung, Trauung, Begräbnis usw. kann die Reihenfolge der Fürbitten jedoch mehr den entsprechenden Anlaß berücksichtigen.

«Es ist Aufgabe des Priesters, dieses Gebet zu leiten, die Gläubigen zum Gebet einzuladen und es zu beschließen. Die Bitten sollen vom Diakon oder Kantor oder von jemand anderem vorgetragen werden. Die ganze Versammlung bringt ihr

Beten durch eine gemeinsame Anrufung nach den einzelnen Bitten oder durch ein stilles Gebet zum Ausdruck.»

Die Wiedereinführung des Gebets der Gläubigen, die vom Zweiten Vatikanischen Konzil in Nr. 53 der Konstitution *Sacrosanctum Concilium* beschlossen wurde, war ein Versuch, an eine sehr alte Tradition anzuknüpfen, denn dieser Gebetstyp — der eine jüdische Wurzel haben könnte — scheint, nach dem Text des Ersten Timotheusbriefs zu urteilen, auf den der genannte Abschnitt der Konzilskonstitution anspielt, apostolischen Ursprungs zu sein: «Vor allem fordere ich zu Bitten und Gebeten, zu Fürbitte und Danksagung auf, und zwar für alle Menschen, für die Herrscher und für alle, die Macht ausüben, damit wir in aller Frömmigkeit und Rechtschaffenheit ungestört und ruhig leben können. Das ist gut und gefällt Gott, unserem Retter; er will, daß alle Menschen gerettet werden und zur Erkenntnis der Wahrheit gelangen» (1 Tim 2,1-14).

Die erste klare Aussage über das Allgemeine Gebet als Teil der Liturgiefeier finden wir in der I. Apologie des hl. Justinus, der Mitte des zweiten Jahrhunderts in bezug auf die sonntägliche Eucharistiefeier sagt: «Wenn der Lektor endet, spricht der Vorsteher eine Aufforderung und Einladung aus, wir mögen diesem schönen Beispiel nacheifern. Dann erheben wir uns alle und tragen unsere Bitten vor» (Nr. 67). Für den Fall, daß es sich um den Taufritus handelt, erklärt Justinus: «Nachdem derjenige, der zum Glauben gekommen und einer der unseren geworden ist, gewaschen worden ist, führen wir ihn zu den sogenannten Brüdern, dorthin, wo sie versammelt sind, um gemeinsam inbrünstig Gebete zu sprechen für uns selbst, für den, der gerade erleuchtet worden ist, und für alle anderen, die in der ganzen Welt verstreut sind; dabei erflehen sie, daß uns, da wir die Wahrheit erkannt hätten, gewährt werden möge, daß wir aufgrund unserer Werke als Menschen eines guten Lebenswandels und Befolger dessen, was uns aufgetragen sei, angesehen werden mögen, damit wir das ewige Leben erlangen könnten» (Nr. 65). Es ist zu beachten, daß Justinus immer zwischen diesem «Allgemeinen Gebet» und dem großen «Eucharistischen Gebet» unterscheidet, das der Vorsteher der Versammlung nach dem Friedenskuß über Brot und Wein spricht und das das ganze Volk mit seinem feierlichen *Amen* beantwortet.

Hippolyt von Rom verfügt zu Beginn des dritten Jahrhunderts in seiner *Traditio Apostolica* (Nr. 21), daß die Neophyten nach der Taufe «schon gemeinsam mit dem ganzen Volk beten» dürften, was ihnen vor der Taufe nicht erlaubt war. Auf das Gebet folgt der Friedenskuß und die Darbringung von Brot und Wein.

Ich habe nicht die Absicht, die geschichtliche Entwicklung des Allgemeinen Gebets umfassend darzustellen[1], allerdings ist die Feststellung angebracht, daß von allen Kirchenvätern häufig auf das Allgemeine Gebet Bezug genommen wird (im Westen: Cyprian, Tertullian, Ambrosius, Augustinus, Siricius; im Osten: Clemens von Alexandrien, Origenes, Athanasius, Chrysostomus), wenn auch nicht immer deutlich wird, ob sie sich ausschließlich auf die Gebete während der Eucharistiefeier beziehen.

Es ist auch wichtig, daran zu erinnern, daß die feierlichen Orationen, die den Wortgottesdienst am Karfreitag beschließen, die ältesten Texte des Allgemeinen Gebets im römischen Ritus darstellen, die uns erhalten geblieben sind. Baumstark und Jungmann lassen sie bis ins dritte Jahrhundert zurückreichen, und sicherlich sind sie sehr oft gebetet worden. Später beschränkte sich ihre Verwendung auf den Karfreitag. Heute kreisen die Fürbitten dieser feierlichen Oration um zehn Intentionen: für die heilige Kirche, für den Papst, für alle Dienste und für die Gläubigen, für die Katechumenen, für die Einheit der Christen, für die Juden, für jene, die nicht an Christus glauben, für jene, die nicht an Gott glauben, für die Regierenden und für die Betrübten.

Um eine klare Vorstellung von dem zu vermitteln, was das Gebet der Gläubigen in der Form, wie man es durch die nachkonziliare Liturgiereform wieder eingeführt hat, wirklich ist, ist es hilfreich, einige Überlegungen wiederzugeben, die der Liturgiewissenschaftler P. Tena, der derzeitige Untersekretär der Kongregation für die Sakramente und den Gottesdienst, bereits vor Jahren niedergeschrieben hat: «Die Bezeichnung ‹Gebet der Gläubigen› hat zu einem gewissen Mißverständnis Anlaß gegeben. Geht es darum, einen Zeitpunkt innerhalb der Messe zu garantieren, an dem die Gläubigen beten? Wenn wir die Frage so stellen, erkennen wir alle die Unhaltbarkeit einer solchen Interpretation. Nein, das ‹Gebet der Gläubigen› ist nicht bloß der Moment im Gottesdienst, an dem die Versammelten — die Christgläubigen — ihre Gebet sprechen.

Das ‹Gebet der Gläubigen› ist ein Element der Feier mit seinen ganz bestimmten Merkmalen, genauso festgelegt wie die des Wortgottesdienstes oder des Eucharistiegebets.» «Das ‹Gebet der Gläubigen› darf man nicht mit irgendeiner Art von Gebet verwechseln; es hat seinen eigenen Charakter. Es geht nicht um einen Augenblick meditativen Gebets, in dem jeder für sich seine eigenen legitimen Gebete spricht, auch wenn er sie dann laut vorträgt; es geht nicht um ein Gebet des Dankes wie beim Eucharistischen Gebet und auch nicht um ein Gebet der Darbringung der Arbeit wie beim morgendlichen Stundengebet. Das ‹Gebet der Gläubigen› ist ein ganz bestimmtes — rituelles — liturgisches Element, ein Paradigma dessen, was die christliche Gemeinde — die Kirche — tun soll, wenn sie sich bewußt wird, daß sie mitten in der Welt mit Christus beim Vater für die Menschen Fürsprache einlegt.»[2]

II. Das Gebet der Gläubigen als Paradigma des christlichen Bittgebets

Klarheit herrscht darüber, daß das Gebet der Gläubigen eine herausragende Verwirklichung der betenden Haltung der Kirche darstellt im Hinblick auf Bitte und Fürsprache. Daher besteht Grund zu der Erwartung, daß es in Form und Inhalt die besonderen Merkmale des christlichen Bittgebets in angemessener Weise widerspiegelt.

Für einen Christen ist die Notwendigkeit des Bittgebets[3] nicht auf der Ebene der bloßen natürlichen Religiosität anzusiedeln, auf der mehr oder weniger magisch versucht wird, das Wohlwollen der Gottheit zu erzwingen, um es in den Dienst des Menschen zu stellen. Für den Christen ist das Gebet in all seinen Formen zwar auch eine typische religiöse Verhaltensweise, aber in erster Linie ein Ausdruck des Glaubens. Wir wissen, daß der christliche Glaube nicht einfach eine Religion unter anderen ist, doch wir wissen auch, daß er nicht ohne religiöse Formen auskommt. Und unter allen religiösen Formen ist das Gebet die Art und Weise, die am spontansten dazu in der Lage ist, die persönliche Beziehung zu Gott zu bezeichnen, die den Glauben ausmacht.

Aus zwei Hauptgründen ist das religiöse Bitten ein sehr geeignetes Instrument, um den christlichen Glauben zum Ausdruck zu bringen: zum einen, weil es ein typisch menschliches Ausdrucksmittel ist, und zum anderen, weil es das Spezifische des Glaubens schlechthin, die dialogale Beziehung des Gläubigen zu Gott sichtbar zu machen vermag. In der Tat besteht das Gebet aus Worten, und die verbale Kommunikation ist die ureigenste Kommunikationsform des Menschen; das Bittgebet nimmt unwillkürlich die Form eines Dialogs des Menschen mit Gott an, und das ausdrucksstärkste Zeichen für die vom Glauben geschaffene Verbindung ist die von der wahren Liebe so untrennbare Form des Dialogs.

Die vier traditionellen Formen des Betens — Bitte, Lob, Dank, Sühne — lassen sich auf zwei reduzieren: das Bittgebet, das die Bitte um Vergebung in sich schließt, und das Lobgebet, das auch die Danksagung umfaßt. In allen Religionen ist das Bittgebet das spontanste und ursprünglichste, und diese Tatsache könnte einen argwöhnen lassen, es sei nicht geeignet, den christlichen Glauben auszudrücken, dieser sei vielmehr im Lob- und Dankgebet besser aufgehoben. Wir müssen jedoch bedenken, daß Dank und Bitte sich nicht widersprechen, sondern einander ergänzen, denn sie wollen von zwei verschiedenen Blickwinkeln aus die wahre Beziehung des Menschen zu Gott zum Ausdruck bringen. Darüber hinaus entsprechen sie zwei Grundhaltungen jeder Religiosität — Staunen und Furcht —, die wiederum mit zwei grundlegenden Aspekten des menschlichen Gefühls verbunden sind: Genuß und Verlangen. Der christliche Glaube kann weder auf den durch das Dankgebet noch auf den durch das Bittgebet bezeichneten Aspekt verzichten, da glauben letzten Endes ja heißt, das Leben als Gabe und Aufgabe, als Wirklichkeit und Verheißung, als Ehre und Verantwortung anzunehmen.

Dennoch muß der radikale Unterschied immer beachtet werden, den der christliche Glaube im Vergleich zu seinen entsprechenden Versionen in der natürlichen Religiosität in beide Gebetstypen einführt: Wenn wir im Glauben Gott loben und ihm danken, wollen wir ihm nichts geben, sondern unsere Bejahung des Lebens als sein frei gewährtes bewunderungswürdiges Geschenk zum Ausdruck bringen; und wenn wir etwas von ihm erbitten, streben wir nicht danach, daß er an unserer Stelle handle, wobei wir ihn auch noch zwingen würden, die autonome Ordnung der *causae secundae* zu verletzen, sondern wir machen uns unsere Verantwortung im Hinblick auf die Umgestaltung der Welt bewuß-

ter, nicht als unabhängige, sondern als ganz von der Kraft Gottes getragene Wesen.

Der christliche Glaube braucht das Loben und Bitten. Das Christentum hebt zwar die Bedeutung des Lobpreises, vor allem in seiner eucharistischen Form, hervor; aber er kann auf das Bittgebet nicht verzichten, da sonst für das christliche Leben so wesentliche Dimensionen wie der konkrete Kampf gegen das Böse und die aktive Umgestaltung der Geschichte zu Unrecht vergessen zu werden drohen. Nicht akzeptieren kann der christliche Glaube eine Form des Bittgebets, die mit einer Vorstellung von Gott verknüpft ist, die ihn lediglich als das Wesen betrachtet, das den Lauf der Welt und der Geschichte direkt und unmittelbar erklärt und lenkt: Dann würde das Bittgebet als ein Mittel gelten, um sich Gott zunutze zu machen, sei es, weil man annähme, Gott brauchte unsere Gebete, sei es, weil man sich seiner Macht zur Erfüllung menschlicher Bedürfnisse bedienen wollte. Der Glaube überwindet die Vorstellung von einem zu gebrauchenden Gott und eine magische Verwendung des Gebets, denn der Gott des christlichen Glaubens ist das Fundament allen Seins, das nur erfaßt werden kann durch eine freiwillige, absichtslose Hingabe und Annahme, und das Gebet ist nichts anderes als der Ausdruck der Verbindung des Menschen und der Gemeinde mit diesem gnadenhaften Gott.

Wir dürfen jedoch nicht in den Irrtum verfallen, anzunehmen, die ganze Wirksamkeit des Bittgebets bestehe in seiner Fähigkeit, uns unsere Bedürfnisse und Verpflichtungen bewußter zu machen. Tatsächlich geht es nicht allein um eine kognitive Verdeutlichung, sondern um eine eigentliche praktische Wirksamkeit, sowohl im Hinblick auf das Handeln des Menschen als auch im Hinblick auf die Gnade Gottes.

In diesem Zusammenhang gilt es eine Auffassung vom Bittgebet zu überwinden, die den wirklichen Beziehungen zwischen menschlichem Tun und göttlicher Führung nicht gerecht wird: die Vorstellung nämlich, das Gebet sei eine Zuflucht zu Gott *in extremis,* wenn alle Möglichkeiten des Menschen bereits ausgeschöpft sind. Eine solche Denkweise verbirgt sich hinter Redewendungen wie: «Wir haben alles Menschenmögliche getan; jetzt bleibt uns nichts anderes mehr, als zu Gott zu beten.» Diese Einstellung vergißt, daß menschliches Handeln und die Gnade Gottes nicht einander ausschließende, auch nicht einfach nebeneinander existierende, sondern eng miteinander verknüpfte Wirklichkeiten sind, so daß der Mensch immer von der Kraft Gottes getragen handelt und die Arbeit daher ebensowenig das Gebet verdrängt, wie das Gebet die Arbeit ersetzt, sondern beide Dimensionen sich gegenseitig durchdringen, gemäß dem alten monastischen Leitspruch: *ora et labora.*

Die Wirksamkeit des Gebets zeigt sich in der Tatsache, daß es sich um einen besonderen, unter der Bezeichnung «performativ» bekannten Sprachtyp handelt, dessen Hauptfunktion nicht darin besteht, theoretische Inhalte auszudrücken, sondern darin, etwas Praktisches durchzuführen. Die performative Sprache vollzieht eine «existentielle Induktion», das heißt, sie weckt in demjenigen, der sie gebraucht, eine bestimmte affektive und effektive Bereitschaft, die ihn in einen besonderen Bereich der Wirklichkeit versetzt. Beim Beten werden viele typische performative Verben verwendet, wie etwa «bitten», «flehen», «danken», «loben», «versprechen». Alle diese Verben setzen bestimmte Grundhaltungen voraus: Vertrauen, Verehrung, Unterwerfung, Reue usw. Doch ins Spiel kommen diese Einstellungen erst in dem Augenblick, in dem aufgrund des Aussprechens des Satzes der entsprechende Akt sich vollzieht. Das performative Verb ist keine Beschreibung der Haltung, die seine Aussage voraussetzt; sein Ziel besteht nicht darin, das Vorhandensein dieser Haltung anzuzeigen: Wir könnten sagen, daß die Haltung aufgrund des Aussprechens des Satzes existiert. Die Sprache des Gebets verwirklicht, was sie bedeutet: es geht nicht nur um eine Sprache der Erkenntnis, sondern um eine Sprache der Selbstverpflichtung[4].

Wenn in der zwischenmenschlichen Kommunikation jemand einen anderen um etwas bittet, teilt er diesem nicht nur den Ausdruck eines Wunsches mit, sondern er nimmt, damit die Bitte Wirkung zeigen kann, eine Grundhaltung ein, die die Gewährung des Wunsches ermöglichen soll. Im Fall des Bittgebets oder der Fürbitte nimmt der Betende aufgrund der Tasache, daß er etwas von Gott erbittet, diesem gegenüber die einzige existentiell angemessene Haltung ein, um den erbetenen Gegenstand von seiner Gnade zu empfangen, eine Haltung, die nicht darin besteht, die eigene Verantwortung abzugeben, sondern ganz im Gegenteil darin, sich noch stärker im Handeln zu engagieren, um sein Gelingen zu

ermöglichen, denn Gott wirkt niemals ohne die freiwillige Mitwirkung des Menschen.

Daher ist das Gebet immer wirksam, vorausgesetzt, daß es aufrichtig ist, das heißt, mit seiner Wesenseigenschaft als performativer Sprache übereinstimmt. Wenn wir zum Beispiel im Allgemeinen Gebet am Karfreitag Gott bitten, «er nehme die Krankheit hinweg, vertreibe den Hunger, löse ungerechte Fesseln, gebe den Heimatlosen Sicherheit, den Pilgernden und Reisenden eine glückliche Heimkehr, den Kranken die Gesundheit und den Sterbenden das ewige Leben», dann erwarten wir also nicht, daß Gott all dies allein oder wie durch ein Wunder bewirken soll, sondern wenn wir all diese Verbesserungen erbitten, verpflichten wir uns gleichzeitig, sie durch unser eigenes freiwilliges und verantwortliches Handeln zu erstreben in der Überzeugung, daß die göttliche Gnade unsere Aktivität nicht aufhebt, sondern sie voraussetzt und hervorruft. Wenn wir nicht bereit sind, das, was wir von der Güte Gottes erbitten, selbst zu tun, ist es folglich besser, auf die Formulierung von Bittgebeten zu verzichten. Erinnern wir uns an die Erklärungen Jesu, als er uns das Vaterunser zu beten lehrte (Mt 6,7-15): Als Bedingung für die Aufrichtigkeit unserer Bitte um Vergebung durch Gott nennt er die tatsächliche Vergebung, die wir unseren Brüdern und Schwestern schenken. Gott um Frieden und Gerechtigkeit bitten, ohne uns aktiv für beides einzusetzen, heißt, das Gebet in seiner tiefsten Wurzel zu verfälschen. Aber für Frieden und Gerechtigkeit zu arbeiten, ohne sie zu einem ständigen Gegenstand des Gebetes zu machen, heißt, den echten Sinn christlichen Handelns zu beeinträchtigen. Wie man nicht ungestraft beten kann, ist es auch nicht möglich, als Christ zu handeln, ohne «mit der Hilfe des Heiligen Geistes beharrlich zu beten und zu bitten» (Eph 6,18).

Man soll deshalb nicht meinen, daß die Wirksamkeit des Gebetes ausschließlich von der psychologischen Kraft seiner performativen Dimension abhinge. Seine Wirkung ist vielmehr mit dem Versprechen des Herrn verknüpft: «Alles, um was ihr in meinem Namen bittet, werde ich tun» (Joh 14,13). Daher wird der höchste Wirkungsgrad des Bittgebets im Rahmen des liturgischen Bittgebets erreicht, da seine Eigenschaft als performative Sprache durch seine Verbindung mit der Kulthandlung der gesamten Gemeinde verstärkt wird, durch die das Heilshandeln in Christus wieder gegenwärtig wird. Darum stellt das Gebet der Gläubigen, das in der Meßfeier stattfindet, wenn es gut praktiziert wird, ein ständiges Paradigma oder Modell für jede Art von Bittgebet dar, das Christen beten.

III. Lehrt die übliche Praxis der Fürbitten die Gläubigen, Gebet und Engagement miteinander zu verbinden?

Ohne außer acht zu lassen, daß es in der Messe auch andere Momente der Bitte und Fürsprache gibt, wird niemand bezweifeln, daß das Bittgebet schlechthin im Allgemeinen Gebet oder Gebet der Gläubigen besteht. Innerhalb des Eucharistiegebets oder der Anaphora gibt es freilich unterschiedliche Gruppen von Fürbitten: für die gesamte Kirche, für die konkrete feiernde Versammlung, für die Verstorbenen, für die Feiernden selbst. Doch alle diese Bitten haben über ihre fürsprechende Dimension hinaus die Aufgabe, die Erinnerung an alle Gläubigen wachzurufen — in Verbindung mit der «Gedächtnisfeier» für den Herrn und der «Kommemoration» der Heiligen und der Verstorbenen — und auf diese Weise dazu beizutragen, daß die Eucharistiefeier eine familiäre Atmosphäre erhält, die die kommunitäre Wirklichkeit des «heiligen Volkes» lebendig macht, das um den Altar versammelt ist, um Gott das «Opfer des Lobes» darzubringen.

Das Allgemeine Gebet ist das typische Bitt- und Fürbittgebet der Kirche und besitzt zwei sehr wichtige Merkmale: Es ist ein unmittelbar von den Gläubigen praktiziertes Gebet, bei dem diese ihr Priestertum ausüben, und es ist ein Gebet, das für alle Nöte der Kirche und der Welt offen ist. Wir können sagen, daß es der am besten dafür geeignete Moment ist, daß die an der Feier Beteiligten sich klar ihrer Verantwortung angesichts der vielfältigen Nöte der Menschen bewußt werden. Doch nun wollen wir die Frage untersuchen, inwieweit die übliche Praxis des Gebets der Gläubigen dazu beiträgt, daß sich dies tatsächlich so verhält.

Als liturgisches Gebet ist das Allgemeine Gebet objektiv darauf ausgerichtet, Frucht zu bringen in Werken der Heiligung, das heißt, des christlichen Engagements. Man bedenke, daß jede liturgische Handlung aufgrund der Tatsache, daß sie die Erlösung bezeichnet und verwirklicht, mit den zeitlichen Dimensionen der Vergangenheit, der Gegenwart und der Zukunft ver-

bunden ist. Darum ist das liturgische Bittgebet notwendigerweise mit der Erinnerung oder Anamnese der Ereignisse der Vergangenheit und mit der Verkündigung oder Prophetie der Wirklichkeiten der Zukunft verknüpft, und auf diese Weise wirkt sie auf die Gegenwart. Im Hinblick auf die Vergangenheit ist das liturgische Gebet Gedächtnis des Heilswerks Christi, aber nicht nur im Sinne einer psychologischen Erinnerung vergangener Akte, sondern als eine Reaktualisierung seiner erlösenden Kraft. Gegenüber der Gegenwart ist das liturgische Gebet eine Bitte an die Macht Gottes, die in der Lage ist, *hic et nunc* die Wunder der Vergangenheit zu wiederholen, nicht nur zur subjektiven Heiligung der Gemeindeglieder, sondern als ein objektives Heilsangebot. Im Blick auf die Zukunft ist das liturgische Gebet Herausforderung in einem doppelten Sinne: Einmal drängt es die Mitglieder der Kirche zu einem moralischen Einsatz für die unmittelbare Zukunft, und zum anderen stärkt es ihre Hoffnung auf die Vollendung der Erlösung in der eschatologischen Zukunft.

Es besteht kein Zweifel, daß die übliche Praxis der Fürbitten — wenn dabei der Geist der (allerdings sehr flexiblen) Normen beachtet wird — dazu beiträgt, den Christen eine Reihe von Einstellungen zu vermitteln, die nötig sind, um richtig zu beten. Schon allein die Tatsache, daß das Gebet der Gläubigen, wie die Konzilskonstitution über die Liturgie sagt, «nach dem Evangelium und der Homilie» (Nr. 53) stattfinden soll, macht zum Beispiel deutlich, daß es sich um den Abschluß des gesamten Wortgottesdienstes und gewissermaßen um die Antwort des Volkes auf das Wort Gottes handelt. Daran sieht man, daß im Dialog zwischen Gott und den Menschen, der das Gebet begründet, Gott selbst die Initiative ergreift und nicht der Mensch, und darin spiegelt sich das allgemeine Gesetz der Heilsökonomie wider: Gott hat uns zuerst geliebt (vgl. Joh 4,10).

Die Erwartung, daß die Fürbitten vor allem an den Sonntagen und den gebotenen Feiertagen und, allgemeiner ausgedrückt, in den Messen, an denen das Volk teilnimmt, gesprochen werden, beweist das Anliegen der Kirche, daß dieses Gebet wirklich gemeinschaftlich gebetet wird, und hiermit wird ein unverzichtbarer Aspekt des echten christlichen Gebets betont: Der Christ betet nie allein, immer betet er mit Christus und seinen Glaubensgeschwistern, so daß das persönliche Gebet immer mit der Gemeinschaft in Verbindung steht und das gemeinschaftliche Gebet in der Tiefe der Person Gestalt annimmt. Im übrigen beteiligen sich an der Formulierung ordnungsgemäß alle Mitglieder der Versammlung: Der Vorsteher fordert zum Gebet auf und beschließt die Bitten, der Diakon oder ein anderer Helfer trägt die konkreten Anliegen der Fürbitten vor, und das Volk betet wirklich in Form gemeinsamer Anrufungen oder in der Stille und durch das abschließende *Amen.* Dies macht offenkundig, daß die Gemeinde, die das aktive Subjekt des Gebetes ist, wirklich Kirche ist, das heißt «das heilige Volk, geeint und geordnet unter den Bischöfen»[5].

Noch viele andere objektive Aspekte des Gebets der Gläubigen sind dazu geeignet, wesentliche Dimensionen des wahren christlichen Gebets hervorzuheben: Die Verpflichtung, für die ganze Kirche und die ganze Welt zu beten, erinnert daran, daß die Christen sich nicht auf den engen Kreis ihrer persönlichen Nöte — auch nicht auf die Nöte ihrer unmittelbaren Gemeinde — beschränken dürfen, sondern sich für wirklich universale und ökumenische Horizonte öffnen sollen; die notwendige Erwähnung der Mittlerschaft Christi in der Formulierung des Gebets der Gläubigen bedeutet eine ständige Erinnerung daran, daß im christlichen Glauben Christus derjenige ist, der uns zu beten lehrt, und daß er selbst mit uns betet und unsere allgemeine Fürsprache in der Dynamik des Heiligen Geistes dem Vater vorträgt; die Vielfalt der Formeln, mit denen das Volk sich an den Fürbitten beteiligen kann — ohne die Stille und bestimmte Körperhaltungen zu vergessen (wie etwa das Knien, das bei den feierlichen Orationen des Karfreitags Brauch ist und das wiedereinzuführen sich lohnen würde) — weist darauf hin, daß das Fürbittgebet sich in sehr unterschiedlichen Formen äußert und daß eine entscheidende Rolle dabei der körperliche Ausdruck spielt, da es um einen Akt geht, in den die ganze Person einbezogen ist.

Der Gesichtspunkt, der bei der üblichen Art der Formulierung der Fürbitten am ehesten in Gefahr ist, zu verblassen, ist meiner Meinung nach genau der Aspekt, auf den wir in den vorherigen Überlegungen den meisten Nachdruck gelegt haben: die unerläßliche Verbindung des Gebets mit dem Engagement des Lebens. Und dies aus zwei Gründen. Der erste hat mit der literarischen Gattung des Bittgebets zu tun; ihr ent-

spricht nicht, daß wir beim Beten explizit sagen: «Wir versprechen zu handeln», sondern: «Handle du, Herr!» Damit wird es schwierig, das zu befolgen, was manche moderne Autoren vorschlagen, wie zum Beispiel J. Gevaert, der schreibt: «Das Bittgebet darf sich nicht als Bitte darstellen, Gott möge die Dinge an unserer Stelle tun. Selbst bei den Fürbitten für die Allgemeinheit innerhalb der Eucharistiefeier muß die Eigenverantwortlichkeit des Menschen herausgestellt werden. Allzuoft beten wir, Gott möge den Armen zu essen geben... oder Gott möge den Frieden wiederherstellen... oder Gott möge die Familien vereinen... Wenn man die Autonomie der Welt und die präzise Verantwortung des Menschen für diese Belange wirklich ernstnehmen will, darf man nicht bitten, Gott möge die Angelegenheiten regeln und den Menschen dabei seiner Verantwortung entheben. Dies würde bedeuten, daß man eine übertriebene Passivität gegenüber der Realität fördern würde. Das Gebet müßte dann wie ein Alibi und eine Flucht erscheinen.»[6]

Der zweite Grund für das Auseinanderfallen von Gebet und Engagement liegt in einer Sache, die wir vorhin als positive Dimension bezeichnet haben: in der Verpflichtung nämlich, bei allgemeinen Nöten zu bitten, die die ganze Kirche und die ganze Menschheit betreffen. Wenn es wahr ist, daß die Erwähnung von Problemen weltweiter Bedeutung den Blickwinkel des Christen erweitert und ihn daran hindert, sich in seine eigene selbstsüchtige Welt einzuschließen, so ist es andererseits auch wahr, daß sie ihm ein Gefühl der Ohnmacht vermitteln kann, wenn er sich bewußt wird, wie schwierig es ist, einen persönlichen Beitrag zur Lösung dieser Situation zu leisten. Sicherlich ist diesem Problem nicht damit abzuhelfen, daß man in den Fehler verfällt, den P. Tena im folgenden kritisiert: «Wenn man Texte von Fürbitten hört, hat man manchmal das Gefühl, eine Zeitungsreportage oder eine verdeckte, mäßig beherrscht vorgetragene Anklage zu hören.»[7] Doch es gilt, ein Gleichgewicht zwischen dem Allgemeinen und dem Besonderen zu finden, wobei, wie J. Bellavista sagt, «der größere Teil dem ersten Begriff zuzuordnen ist. Es geht in der Hauptsache nicht um ein Gebet für die Bedürfnisse der Ortsgemeinde oder der Anwesenden. Andererseits würden die Fürbitten die Anteilnahme der Betenden weithin einbüßen, wenn die unterschiedlichen Nöte, Wünsche, Absichten, Umstände, Anlässe und die wechselnden Voraussetzungen der Ortskirchen, Gemeinden und Menschen in ihnen keinen Platz fänden»[8].

IV. Voraussetzungen für die Neubelebung des Gebets der Gläubigen

Die Ermüdungserscheinungen, die vielerorts in der Praxis der Fürbitten zu bemerken sind, haben ihre Ursache meiner Ansicht nach darin, daß man, allgemein gesagt, nicht den richtigen Weg gefunden hat, um das Bittgebet mit dem Engagement der Christen in ihrem Leben zu verbinden. Manche schlagen vor, man solle auch die traditionelle literarische Gattung der Fürbitten ändern und, statt auszurufen: «Darum bitten wir dich, Herr», so ähnlich beten wie: «Das versprechen wir dir, Herr» oder «Dafür setzen wir uns ein, Herr». Ich glaube nicht, daß es notwendig ist, eine so radikale Änderung an der traditionellen Formulierung des Bittgebets vorzunehmen: Wirklich entscheidend ist, daß die Christen sich dessen bewußt sind, daß sie nicht ungestraft beten können und daß jede ehrliche Bitte mit einem wirklichen Einsatz einhergehen muß. Deutlich werden muß auch, daß das Gebet nicht in erster Linie aus dem Bewußtsein eigener oder fremder Bedürfnisse erwächst, sondern aus dem aufmerksamen Hören auf das Wort Gottes. Kurz, damit das Gebet der Bitte und Fürsprache der Christen ganz dem Evangelium entspricht[9], muß es in sich selbst ein Ausdruck der Hoffnung sein, sich als Frucht des Glaubens entwickeln und in der Liebe wirksam werden.

Deshalb halte ich es für hilfreich, wenn ab und zu die beiden grundlegenden Zielrichtungen des Bittgebets — Antwort auf das Wort Gottes, Aufforderung zum Handeln und zum Engagement — ausdrücklich formuliert werden. Dies kann auf vielerlei Weise geschehen. Die Anknüpfung des Gebets der Gläubigen an das Wort Gottes, das man zuvor gehört hat, kann darin zum Ausdruck kommen, daß man vor den Fürbitten einige den biblischen Lesungen entnommene Sätze vorträgt. Die Beziehung zwischen dem Allgemeinen Gebet und den konkreten Aufgaben, für die sich die Betenden einsetzen, läßt sich dadurch fördern, daß man versucht, auf reale Nöte anzuspielen, die die Gemeindeglieder aus der Nähe kennen, so daß jede und jeder einzelne von ihnen sich aufgerufen fühlen, zur Lösung der

Probleme beizutragen. Dies alles erfordert eine sorgfältige Vorbereitung des Gebets der Gläubigen, in gleichem oder sogar noch höherem Maß als die der Predigt.

Als ein konkretes Beispiel des Gebets der Gläubigen, das mit dem Ziel der Anknüpfung an das Wort Gottes geschrieben wurde, nehme man das Formular, das die Publikation *Misa dominical* des Zentrums für Liturgiepastoral in Barcelona für den 29. Januar vorbereitet hat, den vierten Sonntag im Jahreskreis, Lesejahr C, für den als Lesungstext aus dem Evangelium Lk 4,21-30 vorgesehen war:

«Wir beten zum Vater, daß die vollständige Erlösung, die Jesus Christus uns angekündigt hat, alle Menschen erreichen möge. Heute wollen wir, bevor wir unsere Fürbitten vortragen, an die Worte des Evangeliums erinnern. Lasset uns beten: Wir bitten dich, erhöre uns.

— *Seine Rede fand bei allen Beifall; sie staunten darüber, wie begnadet er redete.*

Daß die Hirten der Kirche freimütig und unerschrocken die Forderung der Liebe unter den Menschen zur Sprache bringen, darum wollen wir beten: Wir bitten dich...

— *Kein Prophet wird in seiner Heimat erkannt.*

Daß Angst oder Furcht vor der Meinung der anderen uns nicht dazu bringt, in unserem Einsatz als Christen für Gott und den Nächsten nachzulassen, darum wollen wir beten: Wir bitten dich...

— *Elias wurde zu keiner der vielen Witwen in Israel gesandt, nur zu einer Witwe in Sarepta bei Sidon.*

Daß die gute Nachricht des Evangeliums allen Menschen verkündet wird, vor allem den Armen und an den Rand unserer Gesellschaft Gedrängten, darum wollen wir beten: Wir bitten dich...

— *Jesus aber schritt mitten durch die Menge hindurch und ging weg.*

Daß wir den Geist der Aufgeschlossenheit allen Menschen gegenüber wachhalten, damit wir uns die erlösende Gegenwart Christi unter uns nicht entgehen lassen, darum wollen wir beten: Wir bitten dich...

Schenke, Vater, unseren Gebeten Gehör und gieße deinen Geist über die Kirche und die ganze Welt aus. Durch Jesus Christus...»

Die Anspielung auf den Heiligen Geist, die am Ende dieses Gebets der Gläubigen erscheint, gibt mir Gelegenheit zu einer letzten Bemerkung. Das, was wir Christen letzten Endes vom Vater erbitten müssen, ist die Gabe des Geistes (vgl. Lk 11,13). Um den Geist zu bitten, heißt jedoch keineswegs, die Veranwortung abzugeben, die wir als Menschen und als Christen haben, denn es handelt sich um jenen Geist, von dem Jesus erklärt hat: «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» (Lk 4,18-19). Um den Heiligen Geist bitten bedeutet also das gleiche, wie sich unermüdlich für die Befreiung von allen Unterdrückungen, für die Widergutmachung allen Unrechts, für die Ausrottung aller Übel — der physischen und moralischen — der Welt einzusetzen.

Jedes wirklich christliche Bittgebet mündet in eine Epiklese des Geistes und erhält so die Gewißheit, immer Gehör zu finden, und wird gleichzeitig zur Stütze und zum Motor des christlichen Engagements. Denn der Vater verweigert den Geist niemals denen, die ihn im Namen seines Sohnes Christus um ihn bitten, und der Christ, der es wagt, die Bitte um den Heiligen Geist auszusprechen, kann nicht umhin, den inneren Impulsen ebendieses Geistes zu gehorchen, so daß das Bitten um den Heiligen Geist bedeutet, sich für die Liebe und für die Freiheit zu engagieren.

[1] Vgl. dazu P. de Clerck, La «prière universelle» dans les liturgies latines anciennes (Aschendorff, Münster 1977).

[2] P. Tena, La identidad de la oración de los fieles: Oración de las horas 8 (1976) 19-23.

[3] Zum folgenden vgl. meinen Aufsatz Pedir es comprometerse: Phase 20 (1980) 179-186.

[4] Vgl. J. Ladrière, Die Sprache des Gottesdienstes: Die Performativität der Liturgiesprache: CONCILIUM 9 (1973/2) 110-117.

[5] Vgl. die Konstitution *Sacrosanctum Concilium* Nr. 26.

[6] J. Gevaert, La preghiera di domanda nella città secolarizzata: E. Ancilli (dir.), La preghiera (Città Nuova, Rom 1988) I 446.

[7] P. Tena, aaO. 22.

[8] J. Bellavista, La oración de los fieles: Phase 28 (1988) 268.

[9] Vgl. P. de Clerck, Prière universelle et appropriation de la Parole: La Maison-Dieu 153 (1983) 125.

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

JOAN LLOPIS

1932 in Barcelona, Katalonien, geboren. Studierte an der Universität Salamanca, an der Gregoriana-Universität in Rom und am Liturgischen Institut von Sant'Anselmo in Rom. Dann Professor an der Universität Salamanca und an der Theologischen Fakultät Barcelona. Wichtigste Veröffentlichungen: La inútil liturgia (Barcelona 1972); El entierro cristiano (Madrid 1972); De la fe a la teología (Barcelona 1973); Pregar en un món secularitzat (Barcelona 1979); L'home obert a la fe (Barcelona 1981); Pedir es comprometerse (Madrid 1982); Què és un sagrament (Barcelona 1984). Anschrift: Prof. Dr. Joan Llopis, Entença 59, S/A, 2ª, Barcelona 08015, Spanien.

Marcelo de Barros Souza

Das Gebet der Straße

Gebetsformen im lateinamerikanischen Volkskatholizismus

I. Methologische Einladung

«Ich preise dich, Vater, Herr des Himmels und der Erde, weil du all das den Weisen und Klugen verborgen, den Unwürdigen aber offenbart hast» (Mt 11,25). Seit einigen Jahren erklingen diese Worte in ganz Lateinamerika mit neuer verändernder Kraft. Sie bestärken uns Christen in der Berufung, uns als Kleine, als Jünger des Herrn in Gemeinschaft mit den Armen dieses Kontinents zu definieren, die in ihrer Mehrheit gleichzeitig Unterdrückte und Christen sind. Wenn wir uns mit ihnen auf dem Weg der Befreiung engagieren, sind wir auch dazu aufgefordert, ihre religiösen Ausdrucksformen und ihre Gebetsformen verstehen zu lernen und anzunehmen.

Auf dem lateinamerikanischen Kontinent hat außer den verschiedenen Volksreligionen der Katholizismus selbst im Volk unterschiedliche Ausdrucksformen angenommen, je nach Ursprung und Kultur der Gemeinschaften. So organisiert und äußert sich der Volkskatholizismus der Nachkommen von Spaniern und Portugiesen anders als der Katholizismus der afroamerikanischen und indianischen Gruppen.

Wenn wir von Volkskatholizismus sprechen, müssen wir uns also der Verschiedenartigkeit bewußt sein, auch wenn die einzelnen Regionen und kulturellen Gruppen Gemeinsamkeiten besitzen. Viele Gebetsformen des Volkes gehören zu diesen gemeinsamen Elementen.

Der geeignete Weg, um sie besser verstehen zu können, besteht darin, daß wir uns gefühlsmäßig auf die Art einstimmen, wie das Volk betet. Deshalb lade ich Sie ein, sich diese Seiten als eine Pilgerreise zu dem wunderbaren Heiligtum vorzustellen, das der Glaube der Armen darstellt. Dann können wir, wenn auch unvollkommen, die Schönheiten betrachten, die der Geist Gottes den Kleinen mitgeteilt hat. Dies wird uns sicher helfen, unsere Freude am Gebet neu zu wecken.

II. Ein Glaube in Bewegung

In Guadalupe (Mexiko) liegt der heilige Berg von Tepeyac, wo die «Virgencita Morena» (= die braune Jungfrau), die Patronin Lateinamerikas, verehrt wird. In Brasilien wird sie als Aparecida verehrt[1]. Um den Titicacasee herum verehrt die Andenbevölkerung Unsere liebe Frau von Copacabana...

Auf dem ganzen Kontinent ziehen unzählige Pilgerzentren das katholische Volk an. Im allgemeinen waren diese Gotteshäuser keine Mittelpunkte für die offizielle Kirche, und manche von ihnen wurden von der Hierarchie nicht ohne weiteres anerkannt. Aber dort bringt das Volk die Kraft seines Glaubens und seine Weise zu beten deutlich zum Ausdruck.

Eine Wallfahrt umfaßt zwar nicht das Universum der Volksreligion, aber sie zeigt Aspekte und so reiche Äußerungen ihres Glaubens und ihrer Frömmigkeit, daß sie uns helfen kann, zumindest ein wenig in das Herzstück dieses Heiligtums, das das Gebet des Volkes ist, vorzudringen.

Eine Wallfahrt ist für das Volk eine wichtige Gebetsform. Ohnehin hat jede Prozession grundlegende Bedeutung. Das Volk liebt religiöse Feste, aber für ein Fest ohne Prozession hätte es wenig Verständnis. Die Wallfahrt ist eine große Prozession, die man zumindest bei wichtigen Lebensabschnitten macht. Wallfahren heißt, mit den Füßen unterwegs und mit dem ganzen Körper in Bewegung zu beten.

Vielleicht bringt das lateinamerikanische Volk vor Gott und seinen Heiligen die charakteristische Tatsache zum Ausdruck, daß es zu fast 70% aus Menschen besteht, die vom Besitz an Grund und Boden ausgeschlossen und gezwungen sind, auf der Suche nach Arbeit, Unterkunft und menschenwürdigeren Lebensbedingungen umherzuziehen[2].

Eines der ältesten Gebete, das in manchen Gegenden Brasiliens noch heute von vielen Landarbeitern gebetet wird, bringt diese Realität zum Ausdruck:

«Lenke, Gott, mein Schicksal
auf dieser Erde der Pilgerschaft.
Schwach bin ich, aber du bist stark.
Entziehe mir nicht deine Hand
in diesem Feindesland.
Ich bin voller Angst
mitten in der Gefahr.
Leite, o Gott, mein Herz,
bewahre mich vor der gierigen Pest,
befreie mich aus der Versuchung.
Laß die kristallklaren Quellen fließen,
aus denen lebenspendendes Wasser strömt.
Gib, o Gott, die göttliche Richtung an,
meine Wege führen mich wohl,
wenn sie begleitet sind von Gott
und der Jungfrau Maria. Amen.»[3]

Die Wallfahrt ist ein festliches Ereignis. Sie vereint an einigen Tagen des Jahres Tausende und Abertausende von Pilgern. Sie tun sich zusammen und kommen zu Fuß, mit Lastwagen oder Omnibussen und beginnen mit dem Beten schon an dem Ort, von dem sie aufbrechen. Die ganze Reise ist ein Gebet, das im Heiligtum seinen Höhepunkt erreicht und in der Messe und im Segen die Bestätigung dafür erhält, daß Gott ihm Gehör geschenkt hat.

Das Heiligtum des Volkes hat die Bedeutung des heiligen Raumes, den das Volk selbst als Sakrament der Gegenwart und des Handelns Gottes bestimmt hat. Einer Aussage Bonhoeffers entsprechend, in der ausgeführt wird, daß man nicht «zu schnell und zu direkt neutestamentlich sein» wollen dürfe, sondern zuerst alttestamentlich denken und empfinden müsse[4], verbinden die Wallfahrtsheiligtümer unseres Kontinents Elemente beider Testamente miteinander.

Die Pilger bezeichnen Juazeiro, Aparecida do Norte oder Guadalupe als Heilige Stadt. In dieses Zentrum begeben sie sich und ergreifen Besitz von diesem freien Boden, dem einzigen, auf dem sie lagern, verkaufen, kaufen, Beziehungen anknüpfen und Feste feiern dürfen.

Selbst in einer schlichten Kapelle im Binnenland während der Novene für den Heiligen oder die Heilige verwandelt sich der Festplatz in einen solchen heiligen Raum des Lebens, der Freiheit und Gemeinschaft. Raketen steigen lassen, die Messe mitfeiern, bei der Prozession mitgehen, an der Versteigerung teilnehmen und dann beim Tanz «des Heiligen» mitmachen, all dies gehört zu ein und demselben Gottesdienst.

Dieser Gottesdienst ist etwas Kollektives, doch jeder einzelne erfüllt dabei seine persönlichen Gelübde, und jeder hat seinen besonderen Grund, eine solche Wallfahrt zu machen. Individuelles und Kollektives greifen vollkommen ineinander, so wie die Stunden der Messe, der Prozession oder anderer Gemeinschaftsakte sich harmonisch mit den Augenblicken verbinden, in denen man Kerzen entzündet, das Ehrenband des Heiligen küßt und seine persönlichen Frömmigkeitsübungen verrichtet.

III. Das Gebet mitten aus dem Leben heraus

Obgleich viele Familien der Mittelschicht dem traditionellen Katholizismus verbunden sind, rührt die Kraft seiner Gottesdienste von den Bauern und dem armen Volk her, hauptsächlich dem Volk auf dem Lande. Wir wollen nun einige Elemente und Charakteristika des Gebets des Volkes, gleichsam auf einer beschaulichen Pilgerfahrt, der Reihe nach kennenlernen.

1. Die Buße der Armen

Seit den ersten Jahrhunderten des Christentums besaß das Pilgern Bußcharakter. Im Volkskatholizismus ist dieser Sinn noch lebendig.

Da gibt es bei den Wallfahrten die Buße derer, die sich öffentlich als reuige Sünder zeigen und

dort sind, um Gott um seine Vergebung anzuflehen. Da sind die von der Polizei Gesuchten, die Prostituierten, die sich als Sünderinnen fühlen, die Kinder, die nicht den Segen ihrer Eltern haben, und diejenigen, die sich vom Teufel versucht fühlen... Viele reisen zu Fuß und ohne Geld, im Bußgewand, auf die Nächstenliebe der anderen angewiesen.

Unterwegs werden sie von anderen Frommen aufgenommen, und so führen sie ihre Wallfahrt durch. Es gibt Heiligtümer, wo Pilger noch auf den Knien den Berg hinaufgehen, sich Steine auf dem Kopf tragend an der Prozession beteiligen und sogar öffentlich beichten.

Abgesehen von diesen Büßern, die sich öffentlich als solche bekennen, haben die Volkswallfahrten für das ganze Volk eine starke Dimension der Umkehr («sein Haus verlassen», «sich Gott zukehren») und der Feier der Vergebung. Für viele macht das Bußsakrament einen wesentlichen Teil der Wallfahrt aus. Und wenn nicht genug Priester da sind und der Pilger nicht dazu kommt zu beichten, gibt es Gebete und Akte der Reue, die gewissermaßen eine Beichte ohne Priester sind[5].

Wenn wir sehen, wie sehr das arme Volk am Bewußtsein des Sünderseins festhält, können wir sicherlich Zweifel hegen hinsichtlich der Rolle, die die unterdrückerische Gesellschaft und die traditionalistische Kirche dabei gespielt haben. Aber über diese Furcht vor der Sünde hinaus gibt es im Volk die Entdeckung der Großmut Gottes und der Liebe des Vaters, der immer vergibt.

Sicher ist dies eines der am ausdrücklichsten vom Evangelium bestimmten Elemente des Gebetes des Volkes, das freilich aus einer anderen Kultur und einer anderen gesellschaftlichen Situation heraus verstanden und gelebt wird, als sie die Kirche heute pflegt.

2. Die Gelübde

Wenn Sie mit unserem Volk an einer Wallfahrt teilnehmen, werden Sie mit Sicherheit eine große Zahl von Gläubigen sehen, die Gelübde ablegen. Das Volk legt nicht nur bei Wallfahrten Gelübde ab. Eine der vom Volk am weitesten verbreiteten Formen, die Dinge, die man braucht, von Gott zu erbitten, besteht darin, Ihm, Unserer Lieben Frau oder einem Heiligen ein Versprechen zu machen.

Betrachtet man dies von außen, so könnte man gar meinen, es gehe um einen Handel mit Gott. (Wenn Gott das und das gibt, bekommt er eine Kerze, eine Messe oder ein Opfer.) Ich will zwar nicht abstreiten, daß dies manchmal vorkommt, aber der wahre Sinn der Gelübde die das Volk ablegt, liegt sehr viel tiefer. Die Gelübde des Volkes gründen auf dem Vertrauen in die fundamentale Verheißung Gottes. Und sie enthalten die beiden Grundformen des universalen Betens, nämlich Bitte und Lob.

Das Gebet des Volkes in allen Religionen und Kulturen scheint mehr aus Bitte zu bestehen als aus irgend etwas anderem. Da das Volk aus seiner Lebenswirklichkeit heraus betet und dieses Leben voller Entbehrungen und ungestillter Bedürfnisse ist, bringt das Gebet dies in der Tat in Gestalt von Bitten zum Ausdruck.

In ihren Gebeten bitten die Leute um alles. Sie brauchen Gesundheit in einem Kontinent, in dem ganze Völker zu Krankheiten wie dem Denguefieber, Malaria, Lepra oder anderen Übeln verurteilt sind, die in den reichen Ländern schon vor Jahrzehnten überwunden worden sind.

In Lateinamerika bittet das Volk darum, von schweren Krankheiten geheilt zu werden, aber auch darum, ein Stäubchen im Auge, Zahnschmerzen und etwas im Hals Steckengebliebenes loszuwerden. Es bittet auch darum, ein eigenes Haus zu bekommen, die Kinder in einer Schule unterbringen oder irgendwelche Schulden begleichen zu können. Dies ist seine Art, das Gebet mit dem Leben zu verknüpfen.

In traditionellen Kreisen werden diese Bitten in kurze Formeln und in sich leicht einzuprägende, gereimte Verse gekleidet. Wer nicht lesen kann, steckt das Blatt, auf dem das Gebet aufgeschrieben steht, zusammengefaltet in ein Täschchen, das er sich um den Hals hängt. Je nach der Art des Gebets und der Bitte gibt es Regeln, die eine tägliche Wiederholung vorschreiben oder nicht.

Auch die weniger spezifischen Bitten gehören zu der Art von Gebet, die beim Volk sehr beliebt ist: die Litaneien. Die am meisten verbreitete ist die bei Triduen und Novenen gebetete Lauretanische Litanei zur Mutter Gottes.

Es handelt sich um eine schlichte Form des Betens auf der Grundlage der Wiederholung kurzer Formeln ohne jeden intellektuellen Anspruch, manchmal sogar mit Begriffen, deren Sinn verlorengegangen ist. Entscheidend ist, daß

sie das Herz des Betenden auf Gott und seine Heiligen richtet.

Dies ist zwar eine andere Art zu beten als die abendländische, aber sie hat Ähnlichkeit mit dem Gebet Jesu und der orientalischen Praxis des Mantra. Diese immer individuell geprägte Gebetsform gewinnt hier auch eine gemeinschaftliche und sogar liturgische Dimension (Litaneien usw.).

In ländlichen Gegenden Brasiliens gibt es auch andere Arten des Gebets, die wir nur verstehen können, wenn wir die Lebenswirklichkeit des Volkes kennen. Seit den letzten Jahren wird allein in Brasilien fast täglich ein Mensch aus Gründen, die mit Problemen der Landverteilung zu tun haben, ermordet. Die Großgrundbesitzer entfesseln einen regelrechten Krieg gegen die Bauern, die, um überleben zu können, versuchen, ein Stückchen Land für sich zu behalten.

Die Gemeinden der Landbevölkerung, die in die neue Pastoral der Kirche eingebunden sind, beten nicht mehr so. In traditionell geprägten Umfeldern dagegen kennen die Bauern Gebete «um den Körper zu verschließen» und andere «gegen die Feinde».

Nehmen wir zum Beispiel das folgende Gebet, das im Landesinnern von Minas Gerais das bekannteste ist, um den Körper zu verschließen: «Väterchen unser / du führst auf rechtem Weg, / Gott ist mein Pate / und Unsere Liebe Frau meine Patin. / Du hast mir ein Kreuz auf die Stirn gezeichnet †, damit der Hund (A.d.Ü.: verhüllende Bezeichnung für Teufel) mich nicht angreift, / weder bei Nacht, noch bei Tag. / Der Vater segnet mich † / und der Sohn gibt mir Licht. / Groß ist der Heilige Geist / und der Name Jesu.»[6]

In dem besonderen Stil der brasilianischen Volksfrömmigkeit, der diese Art von Bitten kennzeichnet, finden wir Elemente, die er mit Psalmen wie Ps 7,10,60 und 109 sowie auch anderen Psalmen gemeinsam hat, die um Schutz auf gefährlichen Wegstrecken des Lebens bitten, wie Ps 121 (120) oder auch Ps 23 (22).

Wie in den Psalmen knüpft das Bittgebet des Volkes an die Alltagswirklichkeit des Landlebens an, wie etwa das Ausbleiben des Regens, die Gefahr von Unwetter, die Angst, die das Gewitter hervorruft, die Plagen bei der Feldarbeit und so fort.

Es ist verständlich, daß diese Art von Gebeten einen in einem anderen sozialen und theologischen Zusammenhang erzogenen Christen befremdet. Um sie besser verstehen zu können, muß man den Geist erfassen, in dem das Volk sie betet. Sie gehören zur «Devotion» des Volkes.

«Devoto» ist jemand, der einem bestimmten Heiligen oder einer bestimmten Heiligen eine besondere Liebe entgegenbringt. Er hat ein besonderes Verhältnis des Vertrauens (Glaubens) und der Kindesliebe zu ihm oder ihr.

In der afrobrasilianischen Religion ist jeder Mensch «Sohn/Tochter eines Orixá» (A.d.Ü.: Orixás = Gottheiten des Candomblé, die mit christlichen Heiligen identifiziert werden).

Im brasilianischen Nordosten unterscheidet man, ob jemand Juazeiropilger ist oder nicht, ob er Schützling «meines Paten» (padim) ist, wie die liebevolle Bezeichnung des Patenkindes für den vom Volk gegen den Willen der Hierarchie kanonisierten Heiligen von Juazeiro lautet. Gott ist Vater, und Pater Cícero (A.d.Ü.: Cícero Romão Batista, 1844–1934) ist der Pate der Pilger.

Innerhalb dieser persönlichen und gemeinschaftlichen Beziehung (Bund!) legt das Volk Gelübde ab und bittet um das, was es zum Leben nötig hat. Es weiß, daß nur Gott selbst ihm helfen kann. Das Gebet kommt von Herzen und bittet nicht nur um Dinge. Es erbittet Gott selbst als Gabe und Kraft für das Leben seines Volkes.

«Mit Gott gehe ich zu Bett, mit Gott stehe ich auf» heißt es in einem der bekanntesten Gebete des katholischen Volkes Brasiliens. Ein anderes Gebet schließt so: «Steht mir bei, mein Jesus, Maria, Josef! Meine Seele gehört euch.» Und ein bekanntes Lied der brasilianischen Volksmusik lautet: «Sie hatten mir gesagt, ich sollte hierher kommen, / um bei der Wallfahrt zu beten, Gebete und Frieden / in den Widrigkeiten. Weil ich nicht beten kann, / wollte ich bloß zeigen / meinen Blick, meinen Blick, meinen Blick . . .» (Romaria von Renato Teixeira). Erinnert dies nicht unwillkürlich an eine der Legenden, die man von dem heiligen Jean Marie Vianney erzählt? Diesem erklärte ein Bauer, wie er bete, mit den Worten: «Ich sehe Ihn an, Er sieht mich an, und so vergeht die Zeit . . .»

Der Kern der Frömmigkeit ist die Liebe, mit der der Verehrende seinen Heiligen, seine Heilige ehrt. Ist dieser «Geist des Angenommenseins als Kind» nicht der Kern der echt christlichen Spiritualität? In der traditionellen Theologie ist der Begriff «Frömmigkeit» schließlich zu einem Synonym für «Frömmigkeitsübungen» gewor-

den, im Gegensatz zum liturgischen Kult. Im Volkskatholizismus ist Frömmigkeit die Liebe zu Gott, die sich im Herzen des Gläubigen äußert und diesen dazu veranlaßt, zu Gott zu beten und ihm zu dienen.

Wer Vertrauen hatte und ein Gelübde abgelegt hat, erkennt dankbar an, daß sein Versprechen angenommen worden ist, und macht eine Wallfahrt, um es einzulösen.

Die Wallfahrt ist nicht nur das Bittgebet. Sie ist vor allem die Bewegung des Lobens und Dankens. Sie ist ein Dankfest. Im übrigen trennt unser Volk das Bittgebet niemals vom Lobpreis. Jede religiöse Äußerung des Volkes ist überaus reich an Lobpreisungen und Belohnungen (für den Heiligen, der eine Bitte erfüllt hat). Mitten im flehentlichen Bitten erscheinen Aussagen des Lobes und der Zuneigung gegenüber Gott, Jesus und den Heiligen. Das «Gott errette dich», mit dem so viele Gebete des Volkes beginnen, entspricht ganz dem «Halleluja» und dem «Lobt den Herrn» der Psalmen. «Das Volk feiert und singt selbst inmitten von Leid. Gesang und Fest sind der Prüfung nicht fern. Ist der Lobgesang der drei Jünglinge in Babylon nicht auch aus einem Feuerofen gekommen?[7]

3. «Die Pflichten»

Viele, die morgens und abends regelmäßig ihre Gebete verrichten und die Novene ihres Namenspatrons nicht versäumen, erklären dies damit, daß es ihre «Pflicht» sei. Die Verehrer eines Heiligen erfüllen ihre Pflicht, indem sie sein Traggerüst schmücken, eine Kerze für ihn entzünden und an seinem Festtag Feuerwerkskörper abfeuern. Sie halten Ruhe und erfüllen ihre Gelübde.

Diese «Pflicht» kann in manchen Fällen zu einer Angst- oder Zwangsreligion führen. Aber im allgemeinen handelt es sich um eine Verpflichtung in der Art einer Liebesverbindung, die den Heiligenverehrer dazu bringt, sich wie ein Angehöriger des Heiligen zu verhalten, den er «ehren» muß.

Aufgrund des Wandels von der Agrargesellschaft zum großstädtisch-industriellen Kontext hindern die Arbeit und die Lebensbedingungen die «devotos» oft daran, ihre «Pflichten» zu erfüllen. Die Tatsache, daß sie sich trotz ihres Unterdrücktseins den Umständen entsprechend verhalten, ist ein Zeichen ihrer inneren Freiheit.

Manche Pflichten gehen weiter als ein Gelübde. Während dieses aus einem bestimmten Anlaß abgelegt und erfüllt wird, gilt die Verpflichtung für das ganze Leben. In manchen Heiligtümern ist es zum Beispiel üblich, beim Fest des Heiligen in dessen Kleidung zu erscheinen. Bei den Wallfahrten gilt auch allgemein die Verpflichtung, Almosen zu geben und das Essen mit anderen Pilgern zu teilen. Diese Art der Verpflichtung läßt erkennen, daß es sich um ein Gebet handelt, das nicht nur aus den Bedürfnissen des Lebens heraus entsteht, sondern auch mit dem Gebot der Liebe und des Teilens verknüpft ist.

IV. Wenn Feier und Leben sich vermischen

Von außen betrachtet mögen die Gebete des Volkes manchmal oberflächlich und auf die Gemeinschaft beschränkt erscheinen. In der Tat zeigt sich ihre Kraft in den gemeinsamen Gesten, Symbolen und Riten.

Es besteht ein kultureller Unterschied zwischen den afroamerikanischen Gemeinschaften an der Küste Brasiliens, in Esmeraldo in Ekuador oder in Cartagena in Kolumbien einerseits und der Bevölkerung der Anden oder auch den Ureinwohnern Amazoniens andererseits. Während die Ureinwohner eine Weisheit zeigen, die sich in der Stille und der Innerlichkeit einer unterworfenen, leidgeprüften Rasse äußert, erweisen sich die Nachkommen von Afrikanern als verspielt, gesprächig und immer gesellig. Für die einen wie für die anderen ist das Gebet mit dem Fest verbunden. Beten heißt feiern.

In Lateinamerika führte die vom Zweiten Vatikanischen Konzil ausgehende liturgische Erneuerung zu einer Vereinfachung der Rubriken, einer stärkeren Anpassung der Gottesdienste an die moderne städtische Wirklichkeit und — ein großer Vorteil für alle — einem stärkeren Zugang zur Heiligen Schrift. Allerdings vergrößerte sie noch die Distanz zwischen der offiziellen Liturgie und der Art und Weise, wie das Volk betet, das Farben, überschwengliche Gesten und unverplante Zeit braucht.

Heute versucht die Volkspastoral, die Wallfahrten, Segnungen, Prozessionen und Feste des Volkes anzunehmen, indem sie die römische Liturgie stärker inkulturiert und sich darum bemüht, in der Feier persönliches Gebet und ge-

meinschaftliche Äußerung, Innerlichkeit und Fest, Emotionalität des Volkes und sakramentale Objektivität miteinander zu verbinden.

Im Mittelpunkt der Spiritualität des Volkes steht das Kreuz, aber selbst der Prozession zu Ehren des toten Herrn am Karfreitag weiß das Volk einen festlichen Charakter zu verleihen.

Die Nationale Konferenz der brasilianischen Bischöfe (CNBB) hat auf ihrer Generalversammlung im April 1989 ein Dokument über die Bedeutung des liturgischen Lebens in Brasilien herausgegeben. In dieser Studie würdigen die Bischöfe die bereits von den Seelsorgern vorgenommenen liturgischen Reformen und fordern zu einer gesunden und echten Inkulturation auf[8].

In diesem Bemühen, das liturgische Gebet mit einem intensiveren Gebrauch der Bibel in Einklang zu bringen und die Art, wie das Volk betet, aufzugreifen, hat ein Team von brasilianischen Liturgikern mit Zustimmung der Brasilianischen Bischofskonferenz ein «Oficio Divino das Comunidades» veröffentlicht. Das Buch enthält alte Gebete des Volkskatholizismus und ergänzt sie durch die in manchen Gegenden beim Volk übliche Form der Meßfeier zu Ehren der Unbefleckten Empfängnis, des hl. Franziskus oder die des Seelenamts. So liegt uns nicht nur eine Kurzfassung des Stundengebetes vor, sondern auch der wirkliche Versuch eines liturgischen Gebets des Volkes, das aus der wertvollsten Tradition der Kirchen die Psalmen, die biblischen Lesungen und die Feier des liturgischen Jahres übernimmt[9].

V. Herausforderungen und Hoffnungen

Viele halten den Volkskatholizismus für eine religiöse Ausdrucksform, die durch die geschichtliche Entwicklung zum Aussterben verurteilt ist. In der Tat sind mehr als fünfzig Millionen Brasilianer gezwungen, außerhalb ihrer Heimat zu leben. Die ungeheure Masse von Lateinamerikanern, die, um zu überleben, gezwungen ist, den ländlichen Raum zu verlassen und in die Peripherie der Großstädte zu ziehen oder in andere Regionen umzusiedeln, bewirkt eine große kulturelle Veränderung.

Die Fernsehnetze und andere Massenkommunikationsmittel prägen den Dörfern Amazoniens und den Bauernsiedlungen in Rio Grande do Sul die Verhaltensmuster von New York auf. So vollzieht sich ein kultureller Bruch zwischen den Älteren, die mit ihrer Symbolwelt widerstehen, und den Jungen, die sich den Reizen einer für sie unerreichbaren neuen Welt hingeben.

In diesem Sinn sind die Riten und Gebete des Volkskatholizismus tatsächlich bedroht. Im allgemeinen bringen sie eine Welt und eine Lebensanschauung zum Ausdruck, die es in den Städten und sogar in vielen ländlichen Gegenden schon nicht mehr gibt. Auf dem Weg, den die Basisgemeinden und die neue Volkspastoral eröffnet haben, beginnt das Volk, eine kritischere und geschichtlich bewußtere Sicht zu entwickeln, und akzeptiert die alte Art des Betens nicht mehr ohne weiteres.

Eine andere Herausforderung ist die Schwierigkeit, die der Volkskatholizismus für die ökumenische Bewegung darstellt. Die religiösen Ausdrucksformen des Volkes stammen aus einer Zeit der Isolierung der katholischen Kirche, einer Zeit, in der diese die anderen Kirchen verurteilte und sie selbst von Klerikalismus und hierarchischem Triumphalismus geprägt war. Ihre Sprache erscheint sehr bibelfern, ihre Frömmigkeit ist nicht christozentrisch, vielmehr kreist sie um die Jungfrau Maria und die Heiligen. Ihre Vorliebe für heilige Handlungen und Gegenstände kann manchmal den Eindruck von Aberglauben und sogar von Götzendienst erwecken.

In der Volkspastoral hat man sich mit diesem Problem auseinandergesetzt. Die Liebe zum Volk und die Relativierung klarer Konzepte zugunsten der Option für das Leben hat eine große Offenheit auf seiten der evangelischen Christen ermöglicht, die sich auf dem Weg des Volkes engagieren. Den katholischen Seelsorgern gelingt es nicht immer, die Wertschätzung für die Volksreligion und einen respektvollen, aber kritischen Dialog, der dahin führen soll, daß man den Aufbau der Einheit in Angriff nimmt, angemessen miteinander zu verbinden.

Sicherlich werden die Art und Weise, wie die Armen die Bibel lesen, und ihre immer tiefer reichende Entdeckung der Person Jesu Christi uns allen dabei helfen, die Seele der Volkskultur anzunehmen, ihren Gebetsstil zu schätzen und sie zugleich mit der verändernden Kraft des Evangeliums und der gegenwärtigen Erfahrung unserer Kirche besser in Einklang zu bringen. Zum Teil geschieht dies bereits bei Treffen von Basisgemeinden, Bibelnovenen und Landwallfahrten.

VI. Abschiedssegen

Ein bewegendes Erlebnis am Ende der Wallfahrten ist der feierliche Segen der Pilger mit ihren Arbeitswerkzeugen und ihren Verkehrsmitteln, bevor sie wieder auf die Straßen zurückkehren. Im übrigen ist der Segen eine Gebetsform, die unser Volk sehr liebt und die es mit der Geschichte Abrahams und der gesamten biblischen Tradition verbindet.

Ein Lied zum Abschluß der Feiern aus dem brasilianischen Nordosten beginnt so: «Wir sind versammelt in so großer Freundschaft, / aber der Abschied erfüllt uns mit Wehmut.»

Zu unserer Wallfahrt liebevollen Verstehenlernens und Nachsinnens über die Art des armen Volkes zu beten ist auf diesen Seiten nur der Anfang gemacht und die Anregung gegeben worden. Diese Liebe möge uns als Weggenossen in der Solidarität mit den Unterdrückten vereinen in der Verteidigung ihres Lebens und ihrer Freiheit, ihren Glauben mit ihrem Gesicht und ihrer Kultur ausdrücken zu dürfen.

«Das Land gab seinen Ertrag. Es segne uns Gott, unser Gott.» (Ps 67,7)

[1] A.d.Ü.: Die «Erschienene», benannt nach einer 1717 aus dem Rio Paraiba gefischten Statue, wurde 1930 zur Schutzpatronin Brasiliens erhoben.

[2] M. de Barros Souza/J.L. Caravias, Teologia da Terra (Vozes, Petrópolis 1988) 20.

[3] «Com Deus me deito, com Deus me levanto»: Estudos da CNBB nr. 17 (Ed. Paulinas, São Paulo) 60.

[4] Bonhoeffer, Widerstand und Ergebung. Briefe und Aufzeichnungen aus der Haft (Hg. v. Eberhard Bethge) (Kaiser, München 1970) 175f. (Brief vom 5.12.43).

[5] «Com Deus me deito...», aaO. 70.

[6] AaO.

[7] João Batista Salles, A oração ao Deus da Bíblia: Estudos Bíblicos nr. 10 (Vozes, Petrópolis 1986) 68.

[8] Animação da vida litúrgica no Brasil: CNBB doc. nr. 43 (Ed. Paulinas, São Paulo 1989), siehe besonders Kap. IX.

[9] Ofício Divino das Comunidades (Ed. Paulinas, São Paulo 1988).

Aus dem Portugies. übers. v. Victoria M. Drasen-Segbers

MARCELO DE BARROS SOUZA

1944 geboren. Prior des Benediktinerklosters Mosteiro da Anunciação, einer kleinen Mönchskommunität, die im Arbeiter- und Armenmilieu der Bannmeile von Goiás im brasilianischen Bundesstaat Goiás lebt. Als populärer biblischer Theologe ist er mit Carlos Mesters und anderen Theologen verbunden und hat das Centro de Estudos Bíblicos (CEBI) gegründet. Er arbeitet als theologischer Beirat mit bei der Kommission für Landpastoral (Comissão Pastoral da Terra / CPT) und im Sinne der liturgischen Inkulturation bei der Brasilianischen Vereinigung der Liturgiewissenschaftler. Veröffentlichungen u.a.: A Bíblia e a luta pela terra (Ed. Vozes, Petrópolis 1981); A Vida vira Oração. Como rezar os Salmos hoje (Ed. Paulinas, São Paulo 1983); Nossos Pais nos contaram. Uma nova leitura da história bíblica (Ed. Vozes, Petrópolis 1983); Seu Louvor em nossos Lábios (Ed. Paulinas, Sao Paulo 1988); (zus. mit J.L. Caravias:) Teologia da Terra (Ed. Vozes 1988); Coisas da Bíblia (Ed. de Cuenca 1989). Anschrift: P. Prior Marcelo de Barros Souza OSB, Caixa Postal 5, 76.6000 Goiás GO, Brasilien.

Isabelle Chareire

Von Sklave und Sklavin zu Freund und Freundin: Gebet und Unverrechenbarkeit

Das von den Evangelien reichlich bezeugte Bittgebet[1] ist heute weithin in Verruf gekommen, weil es auf ein Gottesbild und damit auch auf ein Bild von uns verweist, das wir ablehnen. Das Gefühl der Abhängigkeit von einer Gottheit, die herausragende Form der Religiosität im 19. Jahrhundert[2], ist uns sehr verdächtig geworden. Die Bitte als Rekurs auf eine magische Kraft, als Entwirklichung dieser Welt und Loslösung aus ihrer Verantwortlichkeit scheint im Widerspruch mit einem Gott zu stehen, der Gestalt angenommen hat, und der uns einlädt, in der Welt das gleiche zu tun. Der Lobpreis scheint uns geeigneter, den Gott Jesu Christi zu ehren. Aber heißt das nicht, ein wenig zu schnell von der Frage abzulassen? Ist es nur das, was in Frage steht? Die Bitte, das Dankgebet und der Lobpreis[3]...: Hängen die Eigenschaften dieser Gebetsformen nicht wechselseitig voneinander ab? Müssen sie nicht alle im Licht der Beschaffenheit unserer Beziehung zu Gott gesehen werden? Die eine zugunsten der anderen abzuschaffen, wäre sinnlos, wenn man nicht ergründet, was sie beide motiviert.

Nietzsches Denunziation des christlichen Gottes wirft eine Frage auf, die es erlaubt, unsere Gebetspraktiken einer Prüfung zu unterziehen. Ist dieser Gott nichts anderes als die Projektion unserer Lebensangst? Wünschen wir darum, daß er Rechenschaft von uns verlangt, um die Angst, die uns angesichts des unbegründeten Leidens bedrückt, zu beruhigen?

Um dieser Art von Beziehung zu entrinnen, die angesichts einer solchen Vorstellung vom Göttlichen offensichtlich entartet ist, folgen wir einem Gott der ohne Bedingungen und Begrenzungen geschenkten Liebe. Aus dieser ganz und gar unverrechenbaren Beziehung, zu der uns dieser Andere einlädt, erwächst eine neue Frage: Warum und wie sollen wir uns an diese unendliche göttliche Freigebigkeit wenden, die schon vorher weiß, was wir brauchen (vgl. Mt 6,8), es uns gibt, und zu deren Ruhm — so verkündet es die Liturgie — unser Lobpreis nichts hinzutut?

Während diese Liebe nicht aufhören kann, sich zu schenken, können wir uns nicht weigern, uns ihr zu öffnen. Diese Möglichkeit in uns bedeutet einen Bruch in unserer Begegnung mit dem Anderen: Nie kann der Mensch diese Begegnung voll leben und verwirklichen. Andererseits hindert uns schon unsere bloße Verfassung als endliche Wesen — noch ganz abgesehen von unserem Sündersein — daran, irgendeine Beziehung zu leben, die sich nicht auch in Sprache umsetzt, in Sprache als den herausragenden Ort aller Vermittlung. In der Begegnung der reinen göttlichen Liebe mit unserer Menschlichkeit wäre das Gebet also der Ort, wo unser Hindrängen zu Gott sich von dem befreit, was diese Menschlichkeit an sich selbst bindet, um sich in einer Bewegung aufzuschwingen, in der die Liebe die einzige Rechtfertigung ist.

I. Der erbarmungslose Gläubiger

Von der frohgemuten Selbstbestätigung zum Schuldgefühl

«Was im Leid revoltiert, ist nicht das Leid selbst, sondern der Nicht-Sinn des Leids», schreibt Friedrich Nietzsche in der *Genealogie der Moral*[4]. Das ist der Grund, warum das Christentum[5] dieses Leid zu ergründen suchte. Die Idee Gottes wurde geboren, um dieses Nicht-Erklärbare zu erklären. Aber wenn dieses Leiden unerträglich geworden ist, dann darum, weil es eine tiefgreifende Veränderung im menschlichen Verhalten gegeben hat.

Zunächst stand der Mensch in seiner glücklichen Gewißheit der eigenen Person und der Lebensenergie der Welt fröhlich und kampflustig gegenüber. Später bewirkte die Beherrschung durch eine beengende politische Macht einen gewaltsamen Bruch. «Unter dem Schock ihrer Hammerschläge»[6] begann die formlose Masse organisiert zu werden. Jedoch verpflichtete diese Unterdrückung das Individuum, seine Instinkte in sich einzuschließen — die aufgestaute Freiheit, die sich nicht mehr entfalten konnte, mußte einen neuen Menschentyp entstehen lassen. Dem äußeren Unglück wird nicht mehr spontan

die Stirne geboten, sondern sie bewirkt eine Erschütterung des Ich. Als es, um diese Erschütterung zu bekämpfen, keine Unterscheidung mehr gab zwischen dem Vermögen zur Tat und der Tat an sich — es ist natürlich, daß eine Kraft sich zum Ausdruck bringt —, tat sich ein Bruch im Bewußtsein auf zwischen der Tat und dem Willen: Der Begriff der Verantwortung ergibt sich aus dieser Fähigkeit des Menschen zu entscheiden, ob er seine Macht ausübt oder nicht, ob er handelt oder nicht. In diesem Prozeß verfeinert sich das Bewußtsein fortschreitend, alles wird Gegenstand seiner Reflexion und führt zu einem schlechten Gewissen. Andererseits mußten sich die Beziehungen, die kanalisierte Gewalt von da an dem Modus eines «Tauschgeschäfts» unterwerfen. Bei dem unter dem politischen Druck «meßbar» gewordenen Individuum war alles kalkulierbar und berechenbar und Teil einer unerbittlichen Logik des «Tauschgeschäfts» geworden.

Die Verbindung dieser zwei Faktoren führt zur Geburt dessen, was Nietzsche die negativen Ideale nennt: Desinteresse, Selbstaufopferung ... Tatsächlich, wenn sich das Ich bezwingen muß, ist seine Existenz nicht mehr aus sich selbst heraus zu rechtfertigen; der auf sich selbst gerichtete Blick ist seitdem verdunkelt. «Jedes Ding hat seinen Preis und muß bezahlt werden.»[7] Da nichts positiv gegeben ist, sondern sich in einem System des Austauschs befindet, das jeden zum Gläubiger oder Schuldner macht, ist sich das Individuum nicht mehr seines guten Rechts auf Leben sicher. Das Leben ist nicht mehr eine natürlich gegebene Sache, sondern hängt ab von einem Wert, der bezahlt werden muß. Schließlich gibt es auch noch einen dritten Faktor, den des Ursprungs: Der Schuldgedanke dehnt sich bis auf die Vorfahren aus, denen man sein Leben verdankt. Dieser Bezug zu den Ursprüngen der Vorfahren transformiert sich dann bald hinsichtlich eines noch fundamentaleren Ursprungs: Gott[8]. Es sind die Götter oder ein Gott, von denen ich das Leben, die Existenz und das Wesen erhalte: Von ihrer Seite aus, von ihm her kann ich gleichermaßen jede Bedrohung befürchten.

Der Mensch ist für immer Schuldner seines ihm geschenkten Lebens; und wenn sich der Wert dieses Lebens durch Unglück oder Leiden schmälert, dann deshalb, weil der Mensch dessen nicht würdig war. Das Leid ist der Preis, der für diese radikale Unwürdigkeit bezahlt werden muß. Eine Unwürdigkeit moralischer Art, denn der für seine Taten verantwortliche Mensch ist immer fähig, schuldig zu werden. Im Leid bezahlt er daher die Schuld einer moralischen Pflicht, der er nicht nachgekommen ist.

Der Christ, dieser ewige Schuldner

Das Christentum bringt dieses Gefühl der Schuld zu seinem Höhepunkt. Gott tilgt die Schuld der Menschheit, indem er sich selbst seinem Schuldner als Opfer übergibt. Ein Opfer, das der Schuldner dann als vollkommene Opfergabe vor seinen Schöpfer bringen kann[9].

Man erkennt hier leicht die Theorie von der stellvertretenden Buße des *Cur Deus homo.* Anselm von Canterbury denkt die Verbindung des Geschöpfs zu seinem Schöpfer gemäß dem Funktionieren der sozio-ökonomischen Relationen seiner Epoche und drückt dies in einer an Eigentumsverhältnissen orientierten Begrifflichkeit aus[10]: Der Herr besitzt ein absolutes Recht über den Leibeigenen. In diesem Rahmen bedeutet Sünde, seinem Gott, diesem absoluten Herrn, nicht das zu geben, was ihm zusteht. Für die Sünde zu büßen erfordert dann nicht nur die Rückerstattung dessen, was Gott von Rechts wegen zukommt, sondern mehr noch, eine Entschädigung, um den zugefügten Schaden zu beheben. Folglich bemißt sich die Schwere der Kränkung nach dem Rang des Gekränkten. Ist es Gott selbst, ist die Kränkung also unendlich groß und die Situation des Sünders scheint hoffnungslos, da er ja unfähig ist, diese Kränkung wiedergutzumachen. Einzig der Gott-Mensch kann durch seine freiwillige Annahme des Todes dieser Schuldforderung Genüge tun.

Nietzsche denunziert in diesem System eine völlig widernatürliche Logik: Der Mensch ist von da an für immer «zahlungsunfähig». Wenn es der Schöpfer selbst ist, der die Schuld aufwiegt, wird der Schuldner seinem Schöpfer endgültig ausgeliefert. Dieses vollkommene Wohlwollen verhindert jegliches Gelüst auf Unabhängigkeit.

Wenn es sich so verhält, ist das Gebet des Christen zu Gott das eines Sklaven zu seinem Herrn; die totale Auslieferung in einem Gebet, das nichts anderes sein kann als sklavisches Flehen oder verdächtige Schmeichelei. Aus dieser Sicht betrachtet ist nicht nur die Bitte suspekt; denn was heißt es schon, jemanden zu loben, von dem

man in jeder Hinsicht abhängig ist? Wir sind nichts mehr als Schmeichler auf der Lauer nach Ehrerweisungen oder fetten Pfründen, die uns Seine Majestät möge zukommen lassen.

Lassen Sie mich klarstellen, daß hier eine extreme Situation beschrieben wird. Um genau zu sein, handelt es sich um mögliche und leicht erkennbare Perversionen einer solchen Theologie, die deshalb nicht die Regungen purer Unverrechenbarkeit ausschließt. Und das aus zwei Gründen. Auf der einen Seite bilden beide, die Erfahrung der Schuld und die der Gnade, einen Teil der inneren Struktur des Menschen; das Nichtvorhandensein der einen oder anderen scheint uns schwer denkbar. In dieser Hinsicht ist es interessant zu sehen, wie in den Gebeten des heiligen Anselm das tiefe Empfinden einer Not nie unvereinbar zu sein scheint mit einem grenzenlosen Vertrauen in die Liebe Gottes und mit einer wirklichen Freude [11]. In der christlichen Erfahrung kann die Gnade Gottes nie ganz abwesend sein. Auf der anderen Seite ist die Verbindung zwischen Theologie und christlicher Erfahrung letztlich sehr komplex. Unter dem Vorbehalt, daß sie auf perfekt ideologische Weise funktioniert, ist die Theologie nie ganz ausschlaggebend für das Gebet; die Praxis ist nie die Verdoppelung der Theorie. Und wenn die Theologie ein wertvolles Instrument der Kritik für unsere Praxis ist, dann kann letztere ihrerseits die Theologie beeinflussen. Die eine ist also von der anderen nie ganz wegzudenken.

Göttliche Gleichgültigkeit?

Angesichts dieses von Nietzsche beschriebenen erstickenden Wohlwollens oder dieser «unerschöpflichen Anteilnahme» der antiken Götter — hätte da Epikur nicht vielleicht recht gehabt, zu denken, daß, «wenn es Götter gibt, sie sich nicht um uns kümmern» [12], und daß im Grunde «ein glückseliges und unsterbliches Wesen frei von Sorgen ist und auch anderen keine solchen verursacht, so daß es weder Wut noch Wohlwollen zeigt: All das nämlich sind Merkmale der Schwäche» [13].

Wenn Epikur dieses der Menschheit entgegengebrachte Interesse als Schwäche qualifiziert, dann deshalb, weil es in seinen Augen eine Unvollkommenheit offenbart; denn Gott bedürfte dieses anderen, der fähig wäre, seinen Zorn oder seine Güte hervorzurufen. Diese göttliche Gleichgültigkeit ist der christlichen Sicht, für die gilt, daß «alle Haare auf unserem Kopf gezählt sind» (Mt 10,30), zutiefst fremd. Müssen wir uns also für die entfremdende Aufmerksamkeit eines Gottes entschließen, dem wir nicht entfliehen können, von dem unser Leben unabwendbar notwendig abhängt, und — umgekehrt — dessen Barmherzigkeit uns erlaubt, uns aufs beste mit dieser Abhängigkeit zu arrangieren? Können wir nicht vielmehr einen Weg bahnen, auf dem wir an einen Ort gelangen, wo sich die Begegnung unter einem anderen Horizont vollzöge? Wenn «die endliche Wirklichkeit weder einen Mangel oder eine Leere ausgleichen kann noch eine Sphäre der Vollendung tangiert» [14], ist die Schöpfung das Werk der reinen, unverrechenbaren Liebe Gottes, und die Beziehung zwischen Schöpfer und Geschöpf erschöpft sich weder in einer dem anderen gegenüber ignoranten Unabhängigkeit noch in einer einzig vom Motiv des Nötighabens geleiteten Beziehung. Doch wie ist etwas zu denken, das weder Abhängigkeit noch Gleichgültigkeit ist?

II. Der Gott der Gnade

Unabhängigkeit und Andersheit

Möchte man die Beziehung zu diesem Anderen gemäß dem Modus der reinen Unverrechenbarkeit denken, ist es notwendig, so unterstreicht G. Morel, darauf zu verzichten, einen anderen als den menschlichen Standpunkt einzunehmen: Der Mensch kann die Frage nach Gott nicht anders als auf der Grundlage seines Menschseins ins Auge fassen. Der Andere existiert in einer radikalen Andersheit und Freiheit, die der Mensch nicht veräußern kann. Gott ist als ein außerhalb des Bedürfnisses Stehender zu betrachten, das die Menschheit haben kann, um sich selbst zu rechtfertigen.

Verbunden mit der Unabhängigkeit dieses Anderen muß die Unabhängigkeit des Endlichen bejaht werden. Diese beiderseits anerkannte Unabhängigkeit ist keine Selbstabschottung, sondern im Gegenteil die einzige Möglichkeit, sich dem Anderen als solchem zu öffnen. Wenn ich den Anderen oder etwas anderes nicht *nötig* habe, kann ich authentisch nach ihm forschen und ihn in seiner Andersheit selbst erkennen.

Im Christentum können das schmerzliche Paradox zwischen einem der Menschheit gegen-

über extrem aufmerksamen Gott und der Verlassenheit, in welcher sich dieselbe Menschheit in Zeiten der Prüfung befindet, und das befremdende Schweigen Gottes nicht anders verstanden werden, als daß Gott auf diese Weise einen «verwirrenden Respekt» zollt. Der gegenseitige Respekt des Anderen und des Menschen zeichnet sich also durch eine «gegenseitige, von äußerster Zartheit gezeichnete Aufmerksamkeit»[15] aus.

Diese Bewegung der Öffnung hin zum Nicht-Entfremdbaren und Nicht-Entfremdenden instituiert uns nicht in der Furcht und Faszination einer vom Typus her sakralen religiösen Beziehung[16]. Diese innerste Faszination des Endlichen durch das Unendliche erwächst daraus, daß das eine nur in Abhängigkeit vom anderen bestimmt ist: der Unterschied ist nicht anders als auf der Grundlage von Identität zu denken. Folglich muß man — um eine von jeder narzißtischen Projektion gereinigte Beziehung zu begründen — diesen Unterschied als absolut und nicht als Bruch der Identität denken; das Endliche ist nicht das unvollkommene Unendliche und umgekehrt. «Gott ist der uns Nicht-Ähnliche» — nach dem Bilde Gottes geschaffen zu sein, heißt nicht notwendig, Endliches des Unendlichen zu sein. Der Unterschied zwischen Gott und mir, schreibt Angelus Silesius, ist die Andersheit[17]. Es ist die Heiligkeit, nicht die Sakralität, welche die wahre Andersheit begründet. Infolgedessen bedeutet diese Beziehung nicht mehr jene Rivalität, die die sakrale Beziehung kennzeichnet, wo Gott einer ist, der mich demütigt, oder einer, den ich vermittels einer narzißtischen Projektion vereinnahme, oder aber einer, mit dem ich in jenem Nichts versinke, wo alle Vereinigungen zusammenfließen.

Aus der Erkenntnis dieser Andersheit und dieser Unabhängigkeit geht die Beziehung der Liebe hervor. Ein Austausch, in dem der andere anerkannt ist, nicht weil ich von ihm Anerkennung erhalten kann, sondern zunächst in diesem Grundzug der Anerkennung, um seiner selbst willen.

Während der Mensch sich dieser Erkenntnis verschließen kann, ist Gott der unveränderlich Offene. Man kann Gott nicht denken als einen, der sich vom Menschen abwendet — gleich welche Haltung dieser auch einnimmt —; denn täte er dies, so führte das eine ethische Modalität ein, die die essentielle Gnade dieses Austauschs verhüllte und verfälschte. «Der Freiheitsbezug von seiten Gottes hat keinen anderen Grund außer sich selbst: Gott ist Großzügigkeit.»[18] Das Heil ist nicht mehr Gleichwertigkeit eines Austauschs (unser Heil gegen den Tod Jesu) wie in der Perspektive Anselms, sondern Überfülle der Liebe Gottes für uns[19].

Gott schafft aus Liebe; der Begriff der Schöpfung bringt hier nicht heimlich eine Begrenzung der weiter oben festgestellten menschlichen Unabhängigkeit ein. Tatsächlich ist Gott nicht Schöpfer der Freiheit, sondern nur Schöpfer ihrer Bedingungen; die Freiheit kann *stricto sensu* nicht gegeben werden, sondern geht einzig aus der Initiative des Subjekts hervor. Der Mensch ist frei aufgrund der ihm eigenen Freiheit. Gott verwirklicht sich in der Liebe, und die Liebe ist Gott; als Schöpfer läßt er die endliche Welt einfach in ihrer Unabhängigkeit «sich ereignen».

Diese großzügige und unaufdringliche Liebe überwältigt nicht den, dem sie sich zuwendet, sondern erweckt ihn. Diese Selbstüberschreitung, dieses Aus-sich-Heraustreten — Passion der Liebe, die Verlangen, Freude und Bewunderung ist — rufen ein neues Verlangen hervor. Das ist das Zusammentreffen zweier Sehnsüchte, die im innersten Kern dieser Beziehung fortbestehen und die keinen anderen Grund für diese Liebe haben als die Liebe selbst.

Der Lobpreis allein?

Eingesetzt in meine Unabhängigkeit und meine Freiheit, kann ich den Eindruck gewinnen, als könne das Gebet nichts anderes als der Lobpreis liebevoller Begeisterung sein. Von Gott zu fordern, hieße, das wahre Bild dieses Gottes zu verzerren, der ja weiß, wessen wir bedürfen (Mt 6,8), und der nur darauf wartet, daß man ihn bittet, um dann Leben in Überfülle zu schenken, die Bewegung des Lebens in ihm (Apg 17,28). Warum ihn um unser tägliches Brot bitten? Wie könnten wir daran zweifeln, daß er uns geben wird, was wir brauchen? Und weiter: Hieße bitten nicht auch, meine Unabhängigkeit aufzugeben?

Gleichwohl hieße dabei stehenzubleiben, glauben, daß die Anerkennung von der einen und anderen Seite auf gleiche Weise eingelöst werde, so daß der Mensch aufhören könne, auf die unverrechenbare Liebe, die ihm der Andere schenkt, zu antworten. Die Begegnung wird also nie in ihrer ganzen Fülle erlebt. Andererseits ist

der durch seine Endlichkeit charakterisierte Mensch nicht in der Lage, sich in der Sphäre reinen Verlangens zu bewegen — dieses ist bei ihm immer vom Bedürfen, Nötig-Haben vermittelt. Dieses Verlangen als Bedürfnis ist ihm wie in den Körper eingeschrieben.

Eine andere Schwierigkeit stellt sich in gleicher Weise bei der Lektüre des Neuen Testaments heraus. Hat man in den Evangelien zwar auch den radikalen Aufruf zur Unverrechenbarkeit, so gibt es doch nichtsdestoweniger unstreitig den Begriff des Lohns. Man liest dieses Paradox in einer ergreifenden Zusammenfassung in Lk 6,35: «Ihr aber sollt eure Feinde lieben und sollt Gutes tun und leihen, auch wo ihr nichts dafür erhoffen könnt. Dann wird euer Lohn groß sein, und ihr werdet Söhne des Höchsten sein; denn auch er ist gütig gegen die Undankbaren und Bösen.» Die Unverrechenbarkeit der Liebe der Kinder Gottes, Abbild der Liebe des Vaters, sichert ihnen ihre Belohnung.

Schließlich muß unterstrichen werden, daß, wenn von den zwei vorher skizzierten Bildern Gottes nur das zweite mit dem wahren Geist des Gottes Jesu Christi korrespondiert, wir aufgrund unseres Menschseins auch in unseren Zeiten nie wirklich ganz mit dem Schuldgefühl, das uns als Schuldner erfahren läßt, Schluß gemacht haben. Die Ambiguität der Sprache des Evangeliums könnte wohl dafür dasein, diese Schwierigkeit anzuzeigen.

III. Von der Bitte zur Unverrechenbarkeit

Bedürfnis und Verlangen

Als Kinder haben wir andere Menschen dringend nötig: erwachsen werden, seine Selbstständigkeit erlangen, heißt, aus der Phase einer auf das Bedürfnis gegründeten Beziehung zu einer Beziehung des Verlangens zu kommen. Die Eltern sind für den Säugling diejenigen, die seinen Hunger stillen; später werden sie nach und nach Personen, die außerhalb dieses Bedürfnisses existieren. Wenn die Eltern diesen Übergang vom Bedürfnis zum Verlangen bei ihrem Kind nicht akzeptieren — aus Furcht, es seine Eigenständigkeit, seine als furchterregend empfundene Andersheit erreichen zu sehen; wenn sie die Bedürfnisse ihres Kindes so sehr kennen, daß sie sie vorwegnehmen, wird das Kind keinen Zugang zur Phase des Verlangens gewinnen. Die Frustration oder Isolation sind die Orte, wo das Subjekt sich seines Bedürfnisses bewußt wird, und nur derjenige, der sein Bedürfnis kennt, kann Zugang zum Ausdruck seines Verlangens gewinnen. Emma Bovary, die Romanfigur Gustave Flauberts, hat nie die Möglichkeit, aus sich selbst heraus zu leben; sie erliegt dem Schicksal ihrer gesellschaftlichen Bedingungen. Sie kann über nichts entscheiden, und gleichzeitig läßt die Untätigkeit, auf die sie geworfen ist, sie sich ihrer selbst bewußt werden, aber nur als «abstraktes» Subjekt. Alles ereignet sich in der Ungreifbarkeit ihrer Träume. Sie, die nie einer konkreten, materiellen Frustration gegenüberstehen muß, aber dennoch sehr real an einer ideellen Frustration leidet, kann nicht zum Ausdruck ihres Verlangens gelangen. Es ist die Konfrontation mit der harten Not des Hungers, des Körpers und der Arbeit, welche das Verlangen des Subjekts formt. Nicht anders als durch die Erfahrung der Einsamkeit weiß ich, in welchem Maße ich der anderen bedarf, und weil ich diese mir eingeschriebene Notwendigkeit kenne, lerne ich im Zusammenleben zu unterscheiden zwischen dem, was bloß Antwort auf dieses Bedürfnis ist, und jener Bewegung, die mich hinzieht zum anderen, weil er er ist und weil ich ich bin.

Thomas von Aquin schreibt: «Es gibt eine vollkommene und eine unvollkommene Liebe; in der vollkommenen Liebe wird eine Person um ihrer selbst willen geliebt, wie jemand, dem wir Gutes wollen: so die Liebe des Menschen zu seinem Feund. In der unvollkommenen Liebe lieben wir eine Wirklichkeit nicht um ihrer selbst willen, sondern weil das Gute, das sie darstellt, uns selbst zukommt: So der Mensch, der eine Sache liebt, die er begehrt.»[20]

Die vollkommene Liebe ist jene selbstlose Geneigtheit zum anderen, ein Sich-Verfügbarmachen ohne Erwartung eines Nutzens für sich selbst; der Geliebte wird um seiner selbst willen geliebt. Was dieses Aus-sich-Heraustreten des Liebenden motiviert, ist jenes Verlangen nach dem anderen ohne die mindeste Suche nach sich selbst. Die unvollkommene Liebe bewegt sich auf den anderen zu aufgrund einer Bitte, die ich an ihn richten will; er existiert in meinen Augen nur, um mein Begehren zu befriedigen. Er ist mir Mittel, mich selbst zu finden. Die erste «sucht nicht ihren Vorteil» (1 Kor 13,5), während die zweite wesentlich dadurch bestimmt ist. Wie auch immer, Uneigennützigkeit schließt Gegen-

seitigkeit nicht aus. Und es gibt keine wirkliche Begegnung außer in dieser Gegenseitigkeit, die für uns die Fülle des Guten bedeutet. Man könnte folglich den Begriff des «Lohns» in den Evangelien nicht im Sinne einer unbarmherzigen Gerechtigkeit — die von Nietzsche als Rachsucht verdächtigt wird und die eine ethische Bedingung in die göttliche Liebe einzuführen scheint —, sondern als offenbare Manifestation dieser Gegenseitigkeit verstehen. Die Begegnung zwischen Gott und Mensch kann sich nur ereignen, wenn der Mensch auf die ihm geschenkte Liebe antwortet und diese Antwort die in Werken verwirklichte Liebe ist (vgl. Mt 25). Was sich der Unverrechenbarkeit entgegenstellt, ist also nicht die Gegenseitigkeit, sondern das Begehren, jene zentripetale Kraft, die eine Person fortwährend zu sich hinzieht, anstatt sich auf sie hinzubewegen. Genau darin besteht der Aspekt der Sünde, die den Menschen an sich selbst fesselt und seine Bewegung hin zu Gott erschwert.

Bitten ...

Dennoch sind wir — außerhalb jenes Mangels, den unsere endliche Natur bedingt — unrettbar an das Bedürfnis gebunden, d.h. an drei Ansprüche, die wir an das Leben stellen, und ohne die wir nicht leben könnten. Wie aber ist die Verbindung zwischen Bedürfnis und Verlangen in unserer Beziehung zu Gott zusammenzudenken?

Demjenigen, den man liebt, kann man im voraus geben oder ihn auch aus Takt seine Bitte formulieren lassen. So erkennt der andere sein Bedürfnis, später sein Verlangen. Wenn er es nicht selbst formuliert, existiert er nur im Kontext des anderen und ist nicht mehr selbständig. Abgesehen von jeder Betrachtung des Inhalts — den wir weiter unten untersuchen werden — ist es ein Beweis für die Unabhängigkeit und eben gerade nicht für Abhängigkeit, seine Bitte formulieren zu können. Gott läßt uns auf diese Weise freien Zugang zu unserem Verlangen, indem er es uns formulieren läßt.

Das aufmerksame Zuhören des anderen ist der Ort, wo ich meine Bitte vortragen kann. Derjenige, der zuhört, erlaubt dem Sprechenden, sich selbst auszusagen. Der Gesprächspartner ermöglicht die Rede; selbst wenn es auch immer Nicht-Entsprechungen und Differenzen zwischen dem Verlangen und seiner Formulierung gibt — es kann nicht erfüllt werden ohne vorher ausgesprochen worden zu sein. Dieser Dialog erlaubt das Verlassen der Sphäre des Imaginären, indem er die Bitte mit der Möglichkeit ihrer effektiven Verwirklichung dank der Gegenwart des anderen konfrontiert.

Welche Antwort beansprucht die Bitte hinsichtlich des eigentlichen Inhalts? Wenn ich von Freunden Geld leihe, bringe ich mich dadurch in eine Abhängigkeitssituation, wenn ich aus ihrer Arbeit, ohne mich selbst anzustrengen, Nutzen ziehe. Wenn ich dieses Geld aber benutze, um mich auf Arbeitssuche zu begeben, ist die Perspektive eine radikal andere: Ich bitte um eine Zusammenarbeit, in der ich meine Freiheit nicht aufgebe. Das Geld, das ich geliehen habe, um finanzielle Unabhängigkeit zu erreichen, erlaubt mir, vom bloßen Bedürfnis zu einer Hilfe suchenden Beziehung zu meinen Freunden zu kommen. Das ist so, weil Gott auf mein Bedürfnis nicht mit einem Beistand reagiert, der mich meiner freien Initiative beraubt, so daß ich erkenne, daß, was sich zwischen mir und ihm abspielt, von einer anderen Ordnung ist. Ebenso, wie ich in einer selbständigen Verwaltung meines Geldes meine wirtschaftlichen Grenzen kennenlerne. In seinem Verweis auf die Wirklichkeit offenbart das Gebet die Möglichkeit der Nicht-Erfüllung der Bitte. Und in genau dieser Erfahrung entdecke ich Gott jenseits dessen, was ich von ihm erbitten wollte, in einer ereignisvollen Begegnung, die für sich selbst genommen eine reine Freude ist.

Von der Bitte zur Begegnung

Weil ein Unterschied zwischen der Bitte und der Antwort, die der andere darauf gibt, besteht, erweist sich dieser andere in dem Wechselspiel als Subjekt. In der Erklärung der Bitte spielt sich eine Beziehung zwischen zwei Subjekten ab[21]. Im Bittgebet ermöglicht diese Kooperation Gottes — die sich entsprechend der intimen Erfahrung des einzelnen oder der besonderen Sensibilität jeder Gemeinde ausdrückt — eine Beziehung reiner Gnade. Gnade — ein Geschenk einer aus sich selbst heraus gerechtfertigten Begegnung.

Ein Abenteuer, aus dem der Lobpreis erwächst; pure Narde, Frucht irdischer Essenzen, und daher nicht greifbarer Duft. Dem Fleisch eingeschrieben, schmerz- und freudenreich, ein Aufschwung ohne Niederfall. So wie die Tonführung Mozarts in der C-dur-Messe: äußerste

Inkarnation, aus der eine reine Gehobenheit entspringt.

Die freimütige Bejahung des Bittgebetes in den Evangelien ist im Grund sehr berechtigt, denn sie gibt Zeugnis von der beim Menschen fundamentalen Verbindung zwischen dem bloßen Bedürfnis und dem Beziehung schaffenden Verlangen. Das ist im anderen verwurzelt, welches es ständig umwandeln muß, damit es nicht in Begehren umschlägt.

Die zwei hier skizzierten Bilder von Gott schließen sich in unserem Bewußtsein nie ganz aus; wir müssen uns vielleicht immer wieder mit dem Gläubiger-Gott auseinandersetzen, um dem Gott der Gnade zu begegnen. Wir haben es schwer, uns unserer Schuld zu entledigen, die oft unsere wahre Sünde verschleiert[22]. Was uns auf dem Weg unserer Entdeckung bleiben läßt, ist das Leiden, auf das einzig die Haltung Ijobs die richtige Reaktion ist. Das Absolute des Gnadenerweises bejahen, heißt auch, die Unerklärbarkeit des Leidens zu akzeptieren.

Die Danksagung: ein der Bitte geöffneter Horizont, wenn sich diese in ihrer Ausrichtung der vollkommen unverrechenbaren Liebe Dessen, an den sie sich richtet, bewußt ist. Bitten und danken: zwei wesentliche Spannungsmomente unserer Beziehung zu Gott. Das eine ist auf unsere Menschlichkeit ausgerichtet, das andere auf unsere eschatologische Freude.

[1] Vgl. z.B. Mt 6,5ff und Parallelen.

[2] Siehe in diesem Sinn Schleiermacher.

[3] Wir gebrauchen «Danksagung» und «Lobpreis» unterschiedslos, obwohl erstere ganz allgemein eine Dankbarkeit hinsichtlich einer besonderen Situation bezeichnet. Doch, wie dem auch sei, scheinen uns beide dieselbe Dynamik zu offenbaren.

[4] Œuvres philosophiques complètes VII, ed. Colli et Montinari (Gallimard 1987) 261.

[5] Auf S. 262 der zitierten französischen Ausgabe unterstreicht Nietzsche, wie verbreitet dieser Wille, sich über das Leid Rechenschaft zu geben, ist, und daß man ihn schon bei den antiken Göttern findet.

[6] AaO. 278.

[7] AaO. 263.

[8] Siehe aaO. 280.

[9] AaO. 283.

[10] Cur Deus homo hg. v. R. Roques (Cerf 1963). Siehe besonders die Einleitung S. 118ff.

[11] Dictionnaire de spiritualité ascétique et mystique (Beauchesne 1986) Sp. 2277-2278.

[12] Zitiert von Nietzsche in den Œuvres philosophiques complètes V, ed. Colli et Montinari (Gallimard 1982) 538.

[13] Maximes principales I,1 in: Epicure et les épicuriens, hg. von J. Brun (P.U.F. 1971) 121.

[14] G. Morel, Questions d'homme: tome 2: l'Autre (Aubier/Montaigne 1977) 155. Wir greifen im ersten Aspekt unseres zweiten Teils die wichtigen Äußerungen der Thesen G. Morels wieder auf. Wenn er von Gott spricht, wählt dieser Verfasser den Begriff des «Anderen», der sich harmonisch der weiteren Entwicklung seiner Gedanken einfügt.

[15] G. Morel, aaO. 132-133.

[16] Unter «Sakralität» verstehen wir etwas, das in Gegensatz und Rivalität einem Bereich des Profanen zugeordnet werden kann. Mit «Heiligkeit» meinen wir etwas, das in seiner absoluten Ursprünglichkeit oder Andersheit erfaßt werden kann.

[17] Zitiert von Morel, aaO. 138.

[18] AaO. 157.

[19] In Hinblick auf diese Frage könnte man sich beziehen auf J. Moingt, «La Révélation du salut dans la mort du Christ (...)» in: Mort pour nos péchés (Publ. des Fac. Univ. Saint-Louis, Brüssel 1979).

[20] Summa theologica, 2a 2ae, Quaestio 17, Artikel 8.

[21] Vgl. D. Vasse, Le Temps du désir (Seuil 1969), besonders Kapitel 1: «Das Gebet: vom Bedürfnis zum Verlangen». Für das Gebet als Erfahrung der unverrechenbaren Liebe Gottes berücksichtigen wir auch die Formulierung B. Besrets: «Das Ziel des Gebetes ist es nicht, die Liebe Gottes hervorzurufen, sondern uns für diese Liebe bereit zu machen»; in: «Libération de la prière» in: Un risque appelé prière.

[22] Unter «Schuld» verstehen wir dieses Gefühl der weiter oben beschriebenen Schuld im Sinne von Gläubigerschuld und was sich in eine wesentlich narzißtische Bewegung einordnet. Als Sünde bezeichnen wir das Bewußtsein, jemand anderen verletzt und in der Liebe gefehlt zu haben.

Aus dem Französischen übersetzt von Astrid Dehé

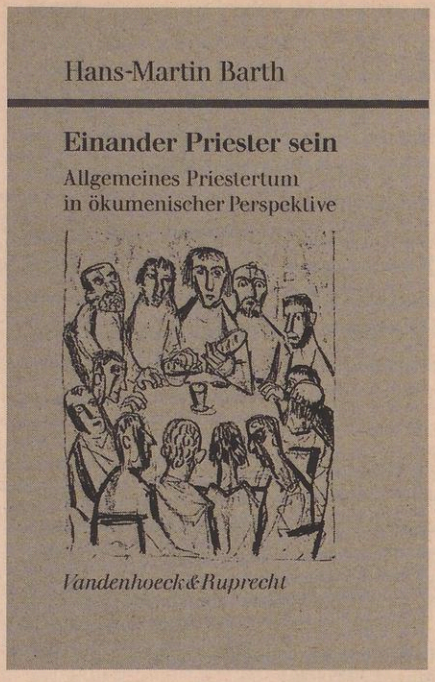
ISABELLE CHAREIRE

1967 in Annonay, Frankreich, geboren. «Laienchristin». Studierte zunächst Philosophie an der Staatsuniversität Lyon. Abschluß mit einer Magisterarbeit über Hegel. Nach der Erlangung des Magistergrades in Theologie an den Katholischen Fakultäten von Lyon arbeitet sie derzeit an einer Dissertation in Fundamentaltheologie. Anschrift: Isabelle Chareire, 164, rue Paul-Bert, F-69003 Lyon, Frankreich.

Hans-Martin Barth

Einander Priester sein

Allgemeines Priestertum
in ökumenischer Perspektive.
(Kirche und Konfession, Band 29).
1990. 257 Seiten, kart.
DM 38,–



Christsein heißt:
vor Gott und den Menschen
für einander einstehen –
einander Priester sein.

»Allgemeines Priestertum« ist ein uneingelöstes Schlagwort reformatorischer Theologie. Für ein neues Konzept enthält es zukunftsträchtiges Potential. Dies zeigt sich bei kritischer Durchsicht der bereits vorliegenden Interpretationen von Martin Luther, Philipp Jakob Spener und Johann Hinrich Wichern, aber auch im Vergleich mit den Aussagen des II. Vatikanums über das »Laienapostolat«, mit Ansätzen in den lateinamerikanischen Basisgemeinden sowie mit Impulsen aus der griechischen und russischen Orthodoxie.

V&R

Vandenhoeck & Ruprecht
Göttingen/Zürich

CONCILIUM aktuell

Anton G. Weiler

Jenseits des Marxismus

Eine Welle der Befreiung rollt über die Welt hinweg, deren Ende noch nicht abzusehen ist. In Osteuropa, in Lateinamerika und in Afrika sind durch lange Zeit verteidigte totalitäre Stellungen endlich gefallen. An mehr als einem Ort auf unserem Erdball ist der politische Marxismus, der auch die gesellschaftlichen und wirtschaftlichen Verhältnisse bestimmte, an sein Ende gekommen. Dies ist offensichtlich kein bloß zeitweiliger Rückzug. Es scheint tatsächlich um den Abschluß einer geschichtlichen Epoche zu gehen, die tiefgreifend vom Marxismus und den von ihm hervorgerufenen Gegenbewegungen geprägt war. Ein endgültiges Urteil läßt sich noch nicht fällen, solange der vollständige Verlauf dieses Prozesses noch nicht bekannt ist, und bis dahin kann es noch Jahre dauern. Man denke nur an die Stagnation in Rumänien, in Bulgarien und Albanien und vor allem an China, Nordkorea und Kuba.

Gewiß verlangen die Ereignisse in der Sowjetunion und in den Ländern Osteuropas, in Lateinamerika und Afrika danach, von seiten der Christen hinsichtlich der tieferen Bedeutung dieses historischen Prozesses durchdacht zu werden. Man kann sich hier mit Gemeinplätzen begnügen, wenn unter unseren Augen so radikal mit lange und beharrlich - auch mit Gewalt - verteidigten politischen Positionen abgerechnet wird. Was in diesen Ländern geschieht, schließt eine Herausforderung an die Christen ein, das ideologische Umfeld ihrer Existenz tiefschürfend zu untersuchen. Die Gegensätze zwischen Marxismus und Liberalismus als zwei Lebens- und Weltanschauungen und den damit verbundenen gesellschaftlichen und politischen Gestaltungen treten ja mehr denn je zuvor deutlich zutage. Daß diese kritischen Bewegungen im alten Europa auch in Afrika und Lateinamerika Rückwirkungen zeigen, unterstreicht nur noch die Wichtigkeit einer gründlichen Besinnung auf die «westlichen» Werte und die damit zusammenhängenden gesellschaftlich-politischen Systeme.

Es ist nicht weiter schwierig, die bis vor kurzem in scharfen Begrenzungen bestehenden Gegensätze zwischen «Ost» und «West» mit Hilfe von ein paar Charakteristiken zu skizzieren. Sehr leicht landet man dann bei folgenden Schlagworten: Freiheit und Demokratie bei «uns», totalitäre Bevormundung durch den Staat und Parteidiktatur bei «ihnen». Da der ausgeübte Druck nicht mehr aufrechtzuerhalten war - aus welchen Gründen auch immer -, rief der Westen die Völker und Regierungen der osteuropäischen Länder auf, den westlichen Wert der Freiheit zum Herzstück der gewünschten Reformen zu machen: Bewegungs- und Reisefreiheit, Freiheit der Information und Meinungsäußerung, Freiheit zu gesellschaftlicher und politischer Organisation und freie Marktwirtschaft. Falls diese Freiheiten völlig realisiert und zu Grundprinzipien der «neuen Ordnung» gemacht werden, wird die Folge davon sein: ideologischer und politischer Pluralismus, Dezentralisierung der Kontrolle über Ideen und Macht, Aufhebung des totalitären Zugriffs auf innere nationale und kulturelle oppositionelle Kräfte - mit anderen Worten: die Einführung der demokratischen Ordnung in der Gesellschaft. Im übrigen begreift jeder, daß eine neue Integration der Bestandteile der jetzt auseinanderplatzenden Systeme zu neuen kulturellen, gesellschaftlichen und politischen Einheiten ein Prozeß sein wird, der einen sehr langen Atem fordert.

Für Christen interessante Fragen lauten dann: Welche Werte werden im Mittelpunkt dieser Neuintegration stehen? Welcher Wertekonsens kann dabei entstehen, der den Aufbau einer neuen Gesellschaft beseelen könnte? Was wird demnächst die Menschen zusammenhalten, wenn die totalitäre Autorität der Partei und der Bürokratie, des Militär- und Polizeiapparats verschwunden oder auf Maßstäbe reduziert sein wird, die für die neuen Demokraten annehmbar sind? Welche Rolle sollen die kirchlichen Gemeinschaften beim Aufbau der neuen Gesellschaft spielen können? Die römisch-katholische Kirche in Polen und die evangelischen Kirchen in der Deutschen Demokratischen Republik waren sehr eng beteiligt an den kritischen Bewegungen. Wie aber soll sich diese Beziehung gestalten, wenn diese Bewegungen sich im freien Feld des säkularistischen demokratischen Pluralismus nach westlichem Zuschnitt bewegen können?

Und Christen, die in einem «westlichen» Milieu leben, müssen sich fragen: Was hat der Westen in dieser Sache zu bieten? Wie geht der Aufbau einer menschenwürdigen Gesellschaft hier eigentlich zu

Werke? Was ist für Europa nach 1992 in dieser Sache zu erwarten? Und kann das ein anregendes Vorbild sein für die Länder Osteuropas, Afrikas, Asiens und Lateinamerikas?

Die hier aufgeworfenen Fragen können auf eine einzige Frage etwa in dieser Form zurückgeführt werden: Sind Freiheit und Demokratie inhaltlich bestimmte Werte, oder sind sie bloß leere formale Prinzipien, die einmal angewandt und ein andermal nicht angewandt werden könnten, je nach dem, welchen Typ von Gesellschaft man verwirklichen will?

Aus vielen Analysen gewinnt man den Eindruck, daß im Westen die letztgenannte Betrachtungsweise vorherrscht. Die angepriesene Freiheit wird großenteils als ein formales, inhaltsloses, nichtideologisches Prinzip betrachtet. Der international zu beobachtende Umschwung, den früher marxistische Länder in Richtung auf eine marktorientierte Wirtschaft vollziehen, ist aber offensichtlich auch inspiriert von einer grundsätzlich anderen Werteorientierung. Der Bankrott des Marxismus als Wahrheitssystem erwies sich ja - entsprechend den Kriterien des wissenschaftlichen Marxismus - aus dem vollständigen und katastrophalen Scheitern der wirtschaftlichen, gesellschaftlichen und kulturellen Praxis. Und diese Erfahrung führte zu einer veränderten Auffassung von der Systematik von Gesellschaftskonstruktionen. Sie trieb die Bürger massenweise auf die Straßen - gegen die Diktatur der Partei.

Auch die Ideen der Intelligenzija von einem dritten Weg zwischen Kapitalismus und Kommunismus in Gestalt eines reformierten Staatssozialismus wurden, wie sich aus den Wahlergebnissen ergibt, abgelehnt. Man wollte Bürger im «westlichen» Sinn sein: Einzelmensch, der sein Leben in Würde und Verantwortlichkeit aufgrund von Menschenrechten einrichten kann, und dies innerhalb eines liberalen Rechtsstaates mit Gewaltenteilung, mit parlamentarischer Demokratie, in relativem Wohlstand, in internationaler Offenheit und Kommunikation sich einsetzend für die universalen Werte von Frieden, Gerechtigkeit und Bewahrung der Schöpfung.

Der Weg, der dorthin zurückgelegt werden muß, ist aber markiert durch die Notwendigkeit schneller Industrialisierung, wirtschaftlichen Wachstums und der Modernisierung und Sanierung der geschädigten Umwelt und einer akzeptablen Lösung für die Einfügung in ein umfassendes europäisches Sicherheitssystem. Wie werden diese jungen Demokratien in dieser komplizierten Übergangssituation die angezielte Neuorientierung der Wertmaßstäbe in Angriff nehmen? Die politische Aktivität dürfte sich nicht bloß aus einer Technik der Machtanwendung speisen, sondern müßte zugleich darauf ausgerichtet sein, Menschen in den Stand zu setzen, die genannten Werte als Lebensinhalt zu verwirklichen, ohne aufs neue in eine Vermischung von Ideologie und Politik zu verfallen.

Welche Rolle können die Kirchen dabei spielen? Die Antwort ist alles andere als selbstverständlich. Und mit Recht hat Papst Johannes Paul II. hier ein Thema gesehen für eine Sonderversammlung der Bischofssynode («Eurosynode»). Können die Kirchen in diesen Ländern mehr sein als die Hüterinnen der sittlichen Normen und Werte? Können sie in dem neuen nachmarxistischen Leben der Völker eine erneuerte Form der Anwesenheit in der Öffentlichkeit verwirklichen? Wie sollen sie auf die so gefürchtete «Säkularisierung», den großen Feind im Westen, reagieren? Und worin finden die Nationen ihren Zusammenhalt? Wie reagieren die Kirchen auf die gewünschte regionale Unabhängigkeit für Minderheitsstaaten und ethnische Gruppierungen? Niemand kann mehr von vornherein als Feind betrachtet werden, außer er wäre selbst intolerant und wollte die auf Consensus ausgerichtete Gesellschaftsordnung sprengen um einer allbeherrschenden Wahrheit willen. Das Spielfeld ist pluralistisch geworden. So wollen es die Menschen. Was haben die Kirchen dieser Länder in dieser Hinsicht von den «westlichen» Kirchen zu lernen, die schon so lange in einer Gesellschaftsordnung leben, die sie aber desungeachtet so lange im 20. Jahrhundert weder in politischer Hinsicht noch hinsichtlich ihres wirtschaftlichen und kulturellen Programms grundsätzlich akzeptiert haben? Dies ist eine Frage, die in beiden Welten gestellt werden kann: Wie können die christlichen Kirchen dem universalen Humanismus, der die ethische Grundlage der europäischen Gesellschaft sein wird (und sein muß), die Hand zur Versöhnung reichen?

Dies alles hat auch Rückwirkungen auf die innerkirchlichen Verhältnisse. Die Art des kirchlichen Zusammenhaltens, wie es in den Ostblockländern unter Druck zustande gekommen war, wird wegfallen. Mit der gesellschaftlichen Individualisierung wird auch die religiöse Individualisierung zunehmen. Und wieder kann man fragen: Wie sollen die Kirchen reagieren? Freie Individuen, die in Hülle und Fülle aus den weltweiten Informationsströmen schöpfen können, müßten

eigentlich in ihrem eigenen gut gebildeten Gewissen die Grundlage für ihr christliches Engagement finden. Es geht dabei um ein soziales Gewissen, das eingebettet ist in die Ordnung der weltlichen Gesellschaft und in die Kirche als Gemeinschaft. Nun, da die Kirche die Bürger ermutigt, sich am Aufbau einer neuen Gesellschaft zu beteiligen, wird sie begreifen müssen, daß sie selbst weder ein politisches Programm haben noch irgendeine politische Formation darstellen kann. Die Kirchen waren Zufluchtsort bei Unterdrückung und Ausgangspunkt für kritische Bewegungen, aber sie sind nicht geeignet als bleibende politische Plattform. In einer Demokratie nach westlichem Modell sollten Kirche und Staat voneinander getrennt sein, und die politische Verantwortung liegt bei den Bürgern. Die Kirche wird dafür sorgen müssen, daß Christen diese Verantwortung tragen können. Dazu bedarf es der Formung, der Bewußtseins- und Gewissensbildung, wie auch die 7. außerordentliche Bischofssynode über die Rolle und Sendung des Laien in der Welt erkannt hat.

Was in einer nachmarxistischen und zugleich nachmodernen Gesellschaft angesichts der zunehmenden Rationalisierung vonnöten ist, ist eine fortdauernde Aufmerksamkeit für die menschliche Person, für die eigene Identität von Menschen, die bestimmt wird durch ihre individuelle Lebensgeschichte, ihr Geschlecht, ihre Erziehung, ihre Sprache, ihr soziales Umfeld, ihren Glauben. Menschen machen Geschichte und Zukunft aus ihrer persönlichen Identität, und diese können sie nicht ausliefern an Kollektive, Programme und Ideologien. Allein Menschen sind Träger des Göttlichen.

Quellen:

Aufsätze in: Nieuwe Rotterdamse Courant/Handelsblad, namentlich von P. Schnabel (23.12.1989), H. Smeets (6.1.1990), B. Knappen (6.2. und 5.5.1990), J. van Doorn (8.2.1990), R. van den Boogaard (17.3.1990), G. Konrad (6.4.1990), M. Leyendekker (23.4.1990), P. Michielsen (23.4.1990).

Aus dem Niederländ. übers. von. Dr. Ansgar Ahlbrecht

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

Vorwort

James Provost/Knut Walf

Kollegialität auf dem Prüfstand

Eine der hauptsächlichen Leistungen des Zweiten Vatikanischen Konzils waren seine Lehraussagen über die bischöfliche Kollegialität. In dem Bemühen, die Arbeit des Ersten Vatikanums zu ergänzen und nach der Überbetonung des päpstlichen Primats das Gleichgewicht wiederherzustellen, suchte dieses Konzil die eigentümliche Beziehung der Bischöfe zu ihrem Oberhaupt, dem Nachfolger des Petrus, in ihrem bischöflichen Dienst für die Kirche wieder in ihre Rechte einzusetzen.

Die ersten Früchte dieser Einsichten des Konzils liegen klar vor Augen. Schon während des Konzils selbst und ganz deutlich in der Zeit danach hat die bischöfliche Kollegialität viel zur Entwicklung der Strukturen und der lebendigen Erfahrung der Kirche beigetragen. Die kollegiale Sorge von Bischöfen für notleidende Gebiete der Kirche hat zu einem Teilen der personellen und materiellen Ressourcen und vor allem zu einer neuen Einfühlung in die Lebensbedingungen von Christen in verschiedenen Teilen der Welt geführt, wo sie in Not oder unter gespannten Verhältnissen und Unterdrückung leben.

Die Strukturen, in denen diese Sorge ihren Ausdruck findet, sind selbst gereift, seitdem sie während des Konzils anerkannt und bestärkt worden sind: nationale und internationale Bischofskonferenzen, die Bischofssynode, verschiedene andere synodale Initiativen auf nationaler oder regionaler Ebene. All diese Initiativen haben sich engagiert in vielfältigen apostolischen Bemühungen von wichtigen Hirtenbriefen und Entscheidungen, die das Beten und den Gottesdienst der Kirche betrafen, bis hin zu Entscheidungen bezüglich disziplinärer Themen, die das Leben der Ortskirchen betreffen.

In den letzten Jahren jedoch wird in gewissen — zum Teil hochrangigen — kirchlichen Kreisen ein gewisses Zögern hinsichtlich der Kollegialität der Bischöfe bemerkbar. Es gibt Tendenzen, ihre Bedeutung einzuschränken, ihre strukturellen Ausdrucksformen zu schwächen und sogar die Bedeutung der Kollegialität selbst in Frage zu stellen. Es ist so, als wenn das Gleichgewicht, das das Zweite Vatikanische Konzil in der Kirche wiederherzustellen suchte, selbst in Frage gestellt würde, und zwar entweder im Namen eines neubetonten päpstlichen Zentralismus oder im Namen eines andernfalls zu befürchtenden Zusammenbruchs der katholischen Communio samt und sonders.

Dies ist keine in jeder Hinsicht unerwartete Entwicklung im Prozeß der Rezeption der Konzilslehren. Jedes bedeutendere Konzil, das für die Reform der Kirche gearbeitet hat, hat in der Phase der Rezeption eine Zeit des Zögerns und der Unsicherheit durchmachen müssen, besonders dann, wenn die Bischöfe, die am Konzil teilgenommen hatten, durch Männer ersetzt worden waren, die ihre Ausbildung in der Zeit vor dem Konzil erhalten und dann die konziliare Erfahrung nicht selbst mitgemacht hatten. Das Konzil von Chalkedon, das IV. Laterankonzil, das Konzil von Trient — sie alle haben solch eine Zeit nach Abschluß des Konzils selbst durchmachen müssen. Die Probe auf den Wert und die Gültigkeit der Lehraussagen eines Konzils ist seine Fähigkeit, diejenigen zu überleben, die selbst am Konzil teilgenommen haben, und Wurzeln zu fassen im Leben der Kirche der nachfolgenden Generationen.

So sollte es nicht weiter überraschen, daß jetzt auch die Kollegialität auf den Prüfstand gestellt wird. Dies ist jetzt tatsächlich die Zeit, in der die Lehraussagen des Konzils getestet werden müssen, in der wir sehen müssen, ob sie eine bedeutungsvolle Einsicht in das Wesen der Kirche darstellen, eine Einsicht, welche es verdient, praktischen Ausdruck in den Strukturen der hierarchischen Autorität zu finden. Bei diesem Test aber

geht es nicht bloß um Einfluß und Prestige, um Intrigen und politische Machenschaften. Es muß vielmehr ein Test auf das Evangelium hin sein, ob nämlich diese Lehraussagen tatsächlich vom Geist Gottes herkommen. Wenn Kollegialität auf diese Weise bewertet werden soll, muß sie im Zusammenhang der ganzen Sendung der Kirche und nicht bloß unter dem Aspekt ihres politischen Lebens eingeordnet werden; und zur Würdigung des Wertes der konziliaren Lehraussagen über die Kollegialität müssen diese von ihren Früchten her beurteilt werden und nicht bloß von ihren Freunden oder Feinden her.

Da wir uns dem Beginn des dritten christlichen Jahrtausends nähern, ist die Kirche mit der Aufgabe der Evangelisierung im Weltmaßstab und in einer ganz neuen Intensität konfrontiert. Es gibt heute keine «Missionsländer» im strengen Sinne mehr und auch keine im Vollsinne «katholischen Nationen» mehr. Evangelisierung ist heute an jedem Ort gefordert, unter allen Völkern, auch unter denen mit einer alten christlichen Tradition.

Aber dies ist noch nicht alles. Nicht nur die Zahl der Völker ist im Wachsen begriffen, sondern auch eine wachsende Zahl von Völkern und Menschen ist sich heute ihrer eigenen Würde, ihrer eigenen Kultur und ihrer eigenen Bestimmung bewußt geworden. Das Evangelium muß für sie nun zur «guten Nachricht» werden, die Christus allen Völkern zugedacht hat, aber mehr und mehr kann dies nicht geschehen, wenn das Evangelium als etwas zu ihnen kommt, das so arg beschränkt ist durch eine partikuläre kulturelle Geschichte und Ausdrucksform, daß es nicht als etwas begriffen werden kann, das wirklich ihr «Eigenes» werden könnte.

In diesem Sinnzusammenhang der Mission ist heute die Kollegialität — und damit die katholische Kirche selbst — auf den Prüfstand gestellt. Die derzeitige Herausforderung der Mission schreit nach wirksamen neuen Methoden einer Evangelisierung in Operationsfeldern, die weitere Bereiche umfassen als eine einzelne Diözese, die aber zugleich enger begrenzt sind und damit spezifischere Kennzeichen aufweisen als solche Bereiche, die aus einer weltumspannenden Sicht anvisiert werden können. Die Kirche bedarf also einer in wachsendem Maße wirksamen Kollegialität, um sowohl ihre Einheit als auch die ihr eigentümliche vielfältige Verschiedenheit bei der Ausübung ihrer Sendung aufrechtzuerhalten.

Wie kann die Kirche diesen Ansprüchen gerecht werden? In welchem Ausmaß wird die Kollegialität diesen Test bestehen und überleben? Es ist noch zu früh, um diese Frage beantworten zu können, und wir sind noch zu nahe mitten in dieser Erfahrung, um eine vollauf objektive Bewertung liefern zu können. Wir können aber zu einigen vorläufigen Hinweisen gelangen; wir sind in der Lage, einige der ersten Ergebnisse des Tests zu erkennen, dem die Kollegialität derzeit ausgesetzt ist. So haben wir für dieses Heft kenntnisreiche Gelehrte und Experten für kirchliches Leben gebeten, uns erste Berichte zu erstellen und die Gegebenheiten daraufhin auszuwerten, wie die Kollegialität bisher in den fünfundzwanzig Jahren seit dem Abschluß des Zweiten Vatikanums funktioniert.

Unser Bericht ist in drei Abschnitte unterteilt: Theorie, Strukturen und Praxis. Ein paar kurze Worte über jeden Abschnitt können helfen, einen Gesamteindruck zu gewinnen, der dann allerdings erst von einer sorgfältigen Lesung der einzelnen Beiträge bestätigt werden kann.

Die Theorie der Kollegialität in ihrer heutigen Ausdrucksgestalt findet sich in den Texten des Zweiten Vatikanums. Es gibt aber heute viele Weisen, das Zweite Vatikanum zu interpretieren. Herwi Rikhof führt uns in einem Rückgriff auf die Anfänge zu den Texten der Dogmatischen Konstitution «Lumen gentium» 23-24, die von zentraler Bedeutung sind für das Verständnis der konziliaren Lehraussagen, und erkundet sowohl die Entwicklung der Texte selbst als auch — was von größerer Bedeutung ist — die Intention, die im Prozeß der Arbeit an den Entwürfen deutlich sichtbar wird.

Die Theorie selbst ist ausdrücklich einem Test unterworfen worden durch die beiden außerordentlichen Tagungen der Bischofssynode, der ersten im Jahre 1969 und der letzten im Jahre 1985. Jan Grootaers untersucht, wie die Zusammenkünfte dieser kollegialen Körperschaft die Bedeutung der Kollegialität selbst zu verstehen versuchten. Es ist offenkundig, daß die Differenzen, die während des Konzils klar erkennbar waren, nicht verschwunden sind; aber die Synodaltagungen selbst sind doch bis zu einem gewissen Grade ein klarer Erweis des hohen Wertes der Kollegialität.

Die Theorie der Kollegialität wird weiterhin auf verschiedene Weisen erkennbar. Donato Valentini untersucht die Publikationen von Theo-

logen, um so die wichtigsten theologischen Betrachtungsweisen der Theorie der Kollegialität herauszuarbeiten. Remigiusz Sobański bedient sich offizieller kirchlicher Dokumente, die seit dem Konzil herausgekommen sind, um nach dem rechten Verständnis dessen zu suchen, was aus kirchenrechtlicher Sicht die Theorie der Kollegialität meint. Heiner Grote bietet noch eine andere Betrachtungsweise, nämlich die eines in Europa lebenden evangelischen Christen.

Vier Studien untersuchen die strukturellen Ausdrucksformen von Kollegialität in der Kirche fünfundzwanzig Jahre nach dem Zweiten Vatikanum. Ludwig Kaufmann wirft einen kritischen Blick auf die Entwicklung der Bischofssynode, besonders im Licht der Erwartungen, die während des Zweiten Vatikanums zu ihrer Errichtung führten. Peter Leisching untersucht die Debatte über das Wesen der Bischofskonferenzen als einer Struktur, die ihre Wurzeln in der Kollegialität hat. Joseph Hajjar untersucht aus dem Blickwinkel der katholischen Ostkirchen, was die «Patriarchalsynoden» in den Vorschlägen für einen neuen Ostkirchlichen Codex Iuris Canonici wirklich bedeuten. Pasquale Colella beschließt diesen Abschnitt mit einigen Erwägungen über das derzeit geltende Recht hinsichtlich der Bestellung von Bischöfen.

Was ist der sich bietende Gesamteindruck hinsichtlich der Strukturen der Kollegialität? Gemischt: Denn es scheint mehr Zögern bei der Schaffung von kollegialen Strukturen zu geben, als angesichts des hohen Grades von Übereinstimmung bezüglich der grundlegenden Theorie — selbst bei allen hier bestehenden Unterschieden — gerechtfertigt wäre.

Schließlich wenden sich fünf Autoren der praktischen Erfahrung mit der Kollegialität in der heutigen Kirche zu und untersuchen nacheinander die Erfahrungen in Nord- und Südamerika, Europa, Asien und Afrika. Der allgemeine Eindruck, den diese Studien vermitteln, ist, daß Kollegialität derzeit als wichtig für die Evangelisierung der Völker vor allem durch die Bischofskonferenzen verstanden wird.

Thomas Reese konzentriert seine Aufmerksamkeit auf die Entwicklung der nationalen Bischofskonferenz und liefert damit eine Fallstudie für «Kollegialität in Aktion» in den Vereinigten Staaten von Nordamerika. Gervásio Fernandes de Queiroga untersucht die Geschichte der brasilianischen Bischofskonferenz und weist dabei hin auf Erfolge und Spannungen in bezug auf die vorrangige Option für die Armen und sucht die Rolle zu bewerten, welche Gewalt und Herrschaft spielen.

Luc de Fleurquin zeichnet die Entwicklung nach, welche der Rat der Bischofskonferenzen in Europa (C.C.E.E.) genommen hat, eine multinationale Gruppe, die sich derzeit mit der Situation im neuerstehenden Europa konfrontiert sieht. Julio X. Labayen berichtet über eine andere Organisation einer Vielzahl von Bischofskonferenzen, die Föderation der Asiatischen Bischofskonferenzen, die daran arbeitet, die Evangelisierung in einem von anderen völlig verschiedenen Kontext zu fördern. Antoine Matenkadi Finifini untersucht die Ausdrucksformen der Kollegialität in der Situation Afrikas mit besonderer Beachtung der Bemühungen um die Einberufung eines Afrikanischen Konzils, für das man jetzt den Terminus «Afrikanische Synode» vorzieht.

Alles in allem machen unsere Berichte eine sehr gemischte Rezeption der Kollegialität heute sichtbar. Wie wir schon früher erwähnt haben, kommt so etwas nicht unerwartet. Es gibt jedoch manche ermutigende Zeichen, daß das Engagement der nachkonziliaren Generationen für die Kollegialität wirklich echt und tiefgehend ist. Dadurch, daß die Kollegialität, wie zu erwarten war, sich derzeit «auf dem Prüfstand» befindet, läßt sich dieses Engagement nicht entmutigen, sondern es wird in vielen Kreisen gekräftigt und macht einen Reifeprozeß durch. Aber nur die Erfahrung der nächsten fünfundzwanzig Jahre wird uns lehren, bis zu welchem Grade diese Hoffnungen gerechtfertigt sind.

Aus dem Englischen übersetzt von Dr. Ansgar Ahlbrecht

Zur Theorie:
Der status quaestionis

Herwi Rikhof

Das Zweite Vatikanum und die bischöfliche Kollegialität

«Lumen gentium» 22 und 23

Einleitung

Der Text selbst muß Vorrang haben bei der Suche nach der Bedeutung des Textes. Der Text selbst ist von ausschlaggebendem Interesse bei der Bestimmung dessen, was in diesem Text gesagt, beschlossen, angeregt, bezweckt, verschwiegen oder verneint wird. Im Rahmen der Suche nach der Bedeutung eines Textes werden aber auch Fragen aufgeworfen nach der Rolle, welche die Intention des Verfassers bei der Bestimmung dieser Bedeutung spielt: Ist diese wohl von Belang, kann sie in einzelnen Punkten klärend wirken oder bestimmt sie die Bedeutung? Und dieselben Fragen stellen sich hinsichtlich der Textentwürfe. Dies sind Fragen, auf die divergierende Antworten gegeben werden, wie z.B. aus der Diskussion um die historisch-kritische Methode in der Exegese erhellt.

Ohne jetzt ausführlich auf diese Fragen einzugehen, will ich bei der Erstellung der hier folgenden Lesehilfe davon ausgehen, daß Intention und Vorgeschichte für ein gutes Verständnis des Textes nicht überflüssig sind, daß sie vielmehr bei der Erläuterung von Merkmalen und Eigentümlichkeiten des Textes Hilfen bieten können und so die Bedeutung des Textes mitbestimmen können.

Wenn in den Dokumenten des Zweiten Vatikanums nach Texten gesucht wird, in denen die Kollegialität der Bischöfe zur Debatte steht, dann sind offensichtlich zwei Dokumente von besonderer Wichtigkeit: die Dogmatische Konstitution über die Kirche, «Lumen gentium» (1964), und das Dekret über die Hirtenaufgabe der Bischöfe in der Kirche, «Christus Dominus» (1965). Das erste dieser beiden Dokumente nimmt die wichtigste Stellung ein. Überdies sind bezüglich der inhaltlichen Aussagen zum Punkt der Kollegialität in «Christus Dominus» keine großen Unterschiede zu «Lumen gentium» festzustellen: «Lumen gentium» wird hier ausdrücklich und mit Zustimmung zitiert. Darum können wir uns im folgenden mit einer Lesung eines Teils von «Lumen gentium», nämlich der Paragraphen 22 und 23, begnügen.

Wie schon angegeben, werden für die Erschließung eines besseren Verständnisses dieses Textes auch Intention und Vorgeschichte in die Analyse einbezogen. Im Falle der Intention stellt sich hier eine Reihe von Problemen. Wer sind die Verfasser der Konstitution: die Kommissionsmitglieder, welche die Texte produziert haben, oder die Konzilsväter, welche die Texte besprochen, angenommen und unterschrieben haben? Im Blick auf die Konzilstheologie müssen die Konzilsväter als die Verfasser betrachtet werden. Dann aber ergibt sich das folgende Problem: Wer in den Konzilsakten die mündlichen und schriftlichen Interventionen der Konzilsväter in Augenschein nimmt, kann angesichts der großen Unterschiedlichkeit dieser Interventionen nur mühsam zu so etwas wie «der» Intention gelangen. Wegen der Eigenart des Konzilsgeschehens scheint es richtig, das Zutagetreten der Intention auf zwei Ereignisse zu beschränken: auf die Ablehnung des ersten Entwurfs während der ersten Sitzungsperiode und die Veröffentlichung der *nota explicativa praevia* während der Schlußdebatten.

Auch was die Vorgeschichte betrifft, müssen wir uns hier zu einer Eingrenzung entschließen. Wenn man die Vorgeschichte von «Lumen gentium» in einem weitgespannten Sinn nimmt, ist eine große Anzahl von Texten und Studien von Belang. Wenn diese Vorgeschichte aber in einem eingegrenzten Sinn verstanden wird, nämlich von den eigentlichen Entwürfen bis zum endgül-

tigen Text, dann sind nur fünf Texte relevant: Zuerst das Schema von G. Philips, daß in der ersten Sitzungsperiode zirkulierte. Dessen zweite Fassung wurde am 6. März 1963 von der damit betrauten Kommission als Ausgangspunkt ihrer Arbeit akzeptiert. Diese Arbeit hatte als Ergebnis die dritte Fassung, die im Sommer 1963 den Konzilsvätern zugeschickt und während der zweiten Sitzungsperiode diskutiert wurde. Aufgrund dieser Diskussion wurde in der Zeit von November 1963 bis April 1964 die erste Fassung eines neuen Schemas niedergeschrieben. Eine zweite Fassung enthält außerdem die Abänderungsvorschläge Papst Pauls VI., und diese Fassung wurde im Juli 1964 an die Konzilsväter verschickt. Der endgültige Test von «Lumen gentium» ist die dritte Fassung dieses dritten Schemas[1].

1. «Lumen gentium» über die Kollegialität der Bischöfe

Die Paragraphen 22 und 23, welche die Kollegialität der Bischöfe zum Thema haben, stehen im dritten Kapitel der Konstitution, und zwar nach drei Paragraphen, die den Ursprung des Bischofsamtes betreffen, und vor den Pragraphen über die dreifache Aufgabe der Bischöfe und den Paragraphen über Priester und Diakone. Das bedeutet, daß das Thema Kollegialität einen herausragenden Platz einnimmt: Das Gemeinsame kommt vor dem Individuellen (nämlich der Aufgabe) und vor dem Unterscheidenden (im Vergleich mit Priestern und Diakonen).

In diesem Aufbau spiegelt sich der Aufbau von «Lumen gentium» insgesamt wider. Mit anderen Worten: Das Kirchenbild der Konstitution insgesamt, das dadurch gekennzeichnet ist, daß das Gemeinsame Vorrang hat vor dem Unterscheidenden, findet seinen Niederschlag im Denken über das kirchliche Amt. Aber die Parallelen zu diesem Kirchenbild und sein Einfluß gehen noch weiter. In der Konstitution wird dieses Gemeinschaftliche innerhalb einer theologischen oder heilsgeschichtlichen Annäherung an die Kirche angesiedelt. Diese Annäherung wird theologisch oder heilsgeschichtlich genannt, weil darin die Verknüpfung mit dem Heilshandeln Gottes des Vaters, des Sohnes und des Geistes in der Geschichte eine zentrale Stellung einnimmt. Charakteristisch für diesen Ansatz ist einerseits die Aufmerksamkeit für die «Innenseite», nämlich für Gnade und Heil, und andererseits die Aufmerksamkeit für deren geschichtliche Erscheinungsweisen. Diese neue Sicht, die aber tatsächlich die ältesten und gewichtigsten Rechte in der Geschichte der Kirche hat, kann auch als eine Communio-Sicht charakterisiert werden.

Es ist nur logisch, daß, wenn eine gewichtige Frage im Rahmen einer solchen Sicht angesprochen wird, ebendiese Sicht sich bei der Fragestellung und Argumentation wirksam durchsetzt. Mit anderen Worten: Der heilsgeschichtliche Rahmen bestimmt schon, welche Aspekte sich bemerkbar machen und Aufmerksamkeit finden, und er bestimmt auch, was als Argument Geltung beanspruchen kann.

Nun wird in den ersten Paragraphen der Ursprung des Bischofsamtes sowohl in seinen historischen Wurzeln als auch in seinem sakramentalen Charakter gezeichnet, und damit wird der weitausladende theologische Rahmen der Communio-Sicht abgesteckt. Und dieser Rahmen wird dann wieder sichtbar, wenn ausdrücklich über das Bischofskollegium gesprochen wird: Der erste Teil von Paragraph 22 ist eine Wiederholung und Zusammenfassung der Paragraphen 19-21. Der Aufbau von «Lumen gentium» insgesamt mit seinen weitreichenden theologischen Konsequenzen bestimmt also bloß die Stelle, an der über das Bischofsamt gesprochen wird (nämlich erst nach dem Volk Gottes), er bestimmt auch die Art der Rede über das Bischofsamt selbst. Damit erlangt die Kollegialität großes Gewicht und eine besondere Fundierung: Die Kollegialität der Bischöfe ist nicht primär (oder weniger stark formuliert: nicht nur) eine die Bischöfe oder das Amt betreffende Frage, sondern primär (oder: auch) eine die Kirche oder das Kirchenbild betreffende Frage. Die Kollegialität von Bischöfen gehört in den Rahmen einer Kirche als Gemeinschaft, oder noch stärker: Diese beiden Themen sind eines ohne das andere nicht möglich.

Der Paragraph über das Bischofskollegium und sein Oberhaupt (22) kann in drei Abschnitte unterteilt werden: einen Abschnitt über seinen Ursprung, einen über Macht und Autoritätsbeziehungen innerhalb des Kollegiums und einen über die Machtausübung des Kollegiums. Im Abschnitt über den Ursprung wird eine Verbindung hergestellt zwischen dem Bischofskollegium und dem Apostelkollegium und wird an eine

Anzahl historischer Daten aus der Praxis der Kirche erinnert, aus denen die Existenz und die wichtige Rolle der Kollegialität erhellt.

Die ökumenischen Konzilien werden als der deutlichste Beweis genannt. Die Mitgliedschaft im Kollegium wird als in der Bischofsweihe und in der Gemeinschaft mit dem Oberhaupt und den anderen Mitgliedern des Kollegiums begründet dargestellt. Im Abschnitt über die Autorität wird sowohl vom Kollegium als vom Papst gesagt, daß das Kollegium keine Autorität besitzt ohne den Papst, welcher seine Vollmacht immer frei ausüben kann. Im letzten Abschnitt wird die Behauptung aufgestellt, daß das Kollegium sowohl Verschiedenheit wie Einheit zum Ausdruck bringt und seine Vollmacht im Ökumenischen Konzil ausübt, während auch andere Formen kollegialen Handelns möglich seien.

Der Paragraph über die Beziehungen innerhalb des Kollegiums (23) kann ebenfalls in drei Abschnitte unterteilt werden. Der erste Abschnitt handelt über das Band zwischen dem Bischof und der Ortskirche, wobei der Bischof das Fundament der Einheit der Ortskirche ist und diese in seiner Person vergegenwärtigt. Die eine katholische Kirche besteht durch die Ortskirchen und in ihnen, und das Bischofskollegium mit dem Papst repräsentiert die ganze Kirche. Der zweite Abschnitt behandelt die Sorge aller Bischöfe als Glieder des Kollegiums für die Gesamtkirche, wobei diese Sorge sich sowohl auf diejenigen richtet, die der Kirche nicht angehören. Im dritten Abschnitt gilt die Aufmerksamkeit der historisch gewachsenen Verschiedenheit von Traditionen und den heutigen Möglichkeiten von Kollegialität. Diese drei Abschnitte werden mit dem vorausgehenden Text verbunden durch die Feststellung, daß die kollegiale Zusammengehörigkeit auch in den Beziehungen der einzelnen Bischöfe untereinander zum Ausdruck kommt.

Wenn diese Paragraphen so kurz und formal betrachtet werden, führt das dazu, daß vor allem solche Themen und Züge in den Vordergrund rücken, die typischerweise zur Communio-Sicht hinzugehören. Außer der Wiederholung des allgemeinen Rahmens, worauf schon hingewiesen wurde, sind das: die Praxis der frühen Kirche, die als Beweis für die Existenz der Kollegialität gebraucht wird; die Mitgliedschaft im Kollegium aufgrund der sakramentalen Weihe, womit zurückgegriffen wird auf das, was im vorausgehenden Paragraphen über den primär sakramentalen Charakter des Bischofsamts gesagt wurde; der Dienst, den das Kollegium der Kirchengemeinschaft leistet; die vielen Formen, in denen dieser Dienst Gestalt angenommen hat und noch annehmen kann; die wichtige Funktion der örtlichen Kirchengemeinschaft.

Wenn die beiden Paragraphen auf diese Weise betrachtet werden, fällt weiter auf, daß die Strukturierung von Themen hinsichtlich ihres organischen Zusammenhangs ziemlich unordentlich angelegt ist und — was wichtiger ist — in einer gewissen Spannung steht zu dem vorher skizzierten Rahmen. Nun plötzlich beherrscht die Frage nach den Kompetenzen von Papst und Kollegium die gesamte Darstellung, während es doch eher in der Linie der vom heilsgeschichtlichen Rahmen geweckten Erwartungen gelegen hätte, daß diese Frage erst nach den Fragen bezüglich der Einheit und der gemeinsamen Sorge und innerhalb des damit abgesteckten Rahmens zur Sprache gekommen wäre. Man hätte ebenso oder sogar mit noch größerem Recht argumentieren können, daß dem Gang der Darlegung besser gedient wäre mit einer Umkehrung des zweiten Teils von Paragraph 22 mit Paragraph 23 und mit einer Integration von 23 in 22. In der Darlegung sollte dann nach Anmerkungen über den Ursprung zunächst den wechselseitigen Beziehungen im weitesten Sinne des Wortes, danach der Funktion des Kollegiums innerhalb der Kirchengemeinschaft Aufmerksamkeit gewidmet werden, wobei sowohl das Ökumenische Konzil als auch die anderen Formen der Kollegialität an die Reihe kämen als verschiedene Weisen, wie diese Funktion verwirklicht wird, um dann schließlich und endlich der besonderen Rolle des Papstes innerhalb dieses Ganzen Aufmerksamkeit zu schenken.

Die Spannung, die sich hier bemerkbar macht, ist auch auszumachen in der Einleitung, in der die Zielsetzung des Kapitels angegeben wird. Danach soll die Lehre hinsichtlich der Bischöfe im Anschluß an das Erste Vatikanische Konzil dargelegt werden, und namentlich im Anschluß daran, was dort über den Papst gesagt wird. Dieser Punkt ist wichtig, weil hier die Frage nach dem Rahmen in aller Schärfe gestellt wird. Wird die Lehre des Ersten Vatikanums, die durch eine apologetische, juridische und ahistorische Sicht von der Kirche charakterisiert ist, die überdies noch auf den Papst zugespitzt ist, nun ihren

Platz finden innerhalb einer kollegialen Sicht des Bischofsamtes, welche beheimatet ist in einer weiten heilsgeschichtlichen Auffassung der Kirche als Communio? Oder bleibt das Kirchenbild des Ersten Vatikanums weiterhin der Rahmen, wobei in untergeordneten Teilen andere Akzente gesetzt werden und wobei dort eventuell Ergänzungen Platz finden?

Für die Verbindung mit dem ersten Vatikanum wird die Formulierung *«in eodem incepto pergens»* gebraucht. Diese Formulierung kann auf zweierlei Weise gelesen werden. Man kann sie übersetzen mit «Das damals Begonnene fortführend...», wie G. Philips dies tut[2]. Dann wird damit angegeben, daß die Lehre des Ersten Vatikanums über den Papst den Rahmen bildet für die Lehre über die Bischöfe. Dann wird die Spannung deutlich sichtbar: Das Bischofskollegium ist von Anfang an und selbstverständlich ein Element der Konkurrenz. Aber man kann diese Formulierung auch neutral verstehen, im Sinne eines «im Gefolge dazu», «nach», «ergänzend» — wie derselbe G. Philips dies ebenfalls tut in seinem Kommentar zur Konstitution[3]. So verstanden bietet diese Formulierung aber keine Lösung. Sie verschleiert selbst nur die Probleme, weil die drängende Frage nach dem Rahmen zugedeckt wird. In beiden Fällen gibt es also Probleme und unaufgelöste Spannungen.

Auf der niedrigsten Ebene des Textes, d.h. innerhalb der einzelnen Abschnitte, kehrt ebendiese Spannung zurück, aber dann noch deutlicher. Im Teil über die Autoritätsausübung ist dies gut wahrzunehmen. Auf die Feststellung, daß das Ökumenische Konzil die feierliche Weise darstellt, wie das Bischofskollegium seine volle und höchste Macht über die Gesamtkirche ausübt, folgt unmittelbar eine Anmerkung über die Rolle und vor allem die Kompetenz des Papstes bei den Konzilien. Bei den anderen kollegialen Akten, die erwähnt werden, folgt man der gleichen Prozedur. Der Ton ist in beiden Fällen negativ und einschränkend. Auch in dem Paragraph über die Beziehungen innerhalb des Kollegiums kommen Anmerkungen gleicher Art vor, wenn es um die Verbreitung des Glaubens geht. Einerseits wird nachdrücklich — mit Berufung auf die Heilige Schrift und die Tradition — betont, daß die Sorge für die Verbreitung des Glaubens beim gesamten Kollegium liegt, andererseits wird gesagt, daß dem Petrus diese Sorge in ganz besonderer Weise anvertraut worden ist[4].

Am deutlichsten wird diese Spannung sichtbar in dem Teil über die Autorität des Bischofskollegiums. Formulierungen und Verlauf der Darlegungen sind enthüllend. Dieser Teil beginnt mit einem Satz, in dem durch die Verwendung eines «aber» («autem») ein Gegensatz zum Vorausgehenden angedeutet wird. In diesem vorausgehenden Absatz werden die Existenz und die wichtige Rolle des Kollegiums mit Hilfe von Verweisen auf Schrift und Tradition begründet. Überdies wird in dem dann folgenden Hauptsatz eine negative Formulierung verwendet: Das Kollegium hat keine Autorität... *(«auctoritatem non habet...»)*. Der Nebensatz, in dem dann angegeben wird, unter welchen Bedingungen doch von Autorität die Rede sein kann, wird beherrscht von der Formulierung «mit dem Bischof von Rom», welcher der Nachfolger Petri und Oberhaupt des Kollegiums genannt wird und von dem gesagt wird, daß seine primatiale Gewalt über alle Hirten und Gläubigen unangetastet bleibt. In diesem ersten Satz fällt auch auf, daß die Verben des Haupt- und Nebensatzes nicht wirklich zueinander passen: Autorität «haben» und «verstehen» («nur, wenn das Kollegium verstanden wird...»). Man würde in dem Nebensatz eher ein Verb wie «funktionieren» erwarten, oder aber auch im Hauptsatz anstelle von «keine Autorität haben» eine Formulierung, die mit Begrifflichkeit, mit Verstehen zu tun hätte.

Der folgende Satz handelt nicht vom Kollegium, sondern vom Papst; und er hat zum Ziel, die Anmerkungen aus dem Nebensatz des ersten Satzes zu stützen: Die Verknüpfung beider Sätze wird markiert durch ein «nämlich» *(«enim»)*. In diesem Satz herrschen Wörter vor, die etwas Absolutes andeuten und Beziehung oder Relativierung ausschließen: «Als des Hirten der ganzen Kirche» *(«totius Ecclesiae Pastoris»)*, «volle, höchste und universale Gewalt» *(«plenam, supremam et universalem potestatem»)*; «immer» *(«semper»)*, «frei» *(«libere»)*. Diese Charakterisierung wird noch unterstrichen durch die Bestimmung seiner Gewalt als ausgeübt «kraft seines Amtes» *(«vi muneris sui»)*.

Der folgende Satz handelt vom Kollegium und ist der zentrale Satz dieses ganzen Absatzes. Der Hauptsatz handelt über das Kollegium als Subjekt der höchsten und vollen Gewalt in der ganzen Kirche. In der Formulierung wird durch die Verwendung eines «Aber» *(«autem»)* ein Gegensatz gegenüber dem Vorausgehenden angezeigt,

während zugleich durch ein «Auch» *(«quoque»)* eine Gleichsetzung suggeriert wird. Die Verbform *«exsistit»* deutet an, daß im Gegensatz zum Papst hier keine Rede sein kann von einer völligen Identifizierung. Dieser Hauptsatz ist überladen mit Appositionen und Nebensätzen. Mit Hilfe von zwei Nebensätzen wird der Rahmen des Denkens über das Kollegium, wie er schon in den ersten beiden Paragraphen dieses Kapitels dargestellt und im ersten Absatz dieses Paragraphen nochmals wiederholt wurde, noch ein weiteres Mal wiederholt: «... die dem Kollegium der Apostel im Lehr- und Hirtenamt nachfolgt, ja, in welcher die Körperschaft der Apostel immerfort weiterbesteht». Gleichzeitig wird mit Hilfe einer einschränkenden Formulierung die Verbindung mit dem Papst zum Ausdruck gebracht, und zwar auf eine absolute Weise: «gemeinsam mit und niemals ohne» *(«una cum... numquam sine»)*. Dies wird nochmals unterstrichen in einem Nebensatz, in dem es heißt, daß diese Gewalt nur unter Zustimmung des Bischofs von Rom ausgeübt werden kann *(«nonnisi»)*.

Der Schlußsatz dieses Abschnitts ist ein Argument für diesen zentralen Satz und enthält Verweise auf die Heilige Schrift. Hier kehrt derselbe Aufbau wieder, der schon in den vorausgehenden Sätzen bemerkt worden ist. Die erste Beachtung gilt dem Petrus, und dieser wird von absoluten Wörtern umringt: «allein Simon» *(«unum Simonem»)*, «Hirte seiner ganzen Herde» *(«Pastorem totius sui gregis»)*. An zweiter Stelle kommt das Apostelkollegium zur Sprache, und dann nur mit der einschränkenden Formulierung «mit seinem Haupt verbunden» *(«suo Capiti coniuncto»)*. Wenn dann vom Kollegium gesprochen wird, wird von der Aufgabe zu binden und zu lösen zunächst behauptet, daß diese «dem Petrus verliehen» wurde, und erst dann wird gesagt: «auch dem Apostelkollegium». Die Verben, die in Verbindung mit Petrus verwendet werden, drücken Unmittelbarkeit aus: «hat bestellt» *(«posuit», «constituit»)*, während für das Kollegium eine distanzierende und mittelbare Formulierung verwendet wird: «steht fest, daß... zugeteilt worden ist» *(«tributum esse constat»)*, eine Formulierung, die Widerspruch und Zweifel vermuten läßt.

Diese unsere Lesung entdeckt also einen Text voller Uneindeutigkeiten, zueinander gegenläufiger Bewegungen und ungelöster Spannungen. Eine zentrale Stellung nimmt dabei der Rahmen ein, in welchem die Kollegialität zur Sprache kommt. Ist diese Feststellung das letzte Wort, oder kann und muß mehr gesagt werden, wenn Vorgeschichte und Intention des Textes in die Lesung einbezogen werden?

2. Die Entstehungsgeschichte

Dem, der die aufeinanderfolgenden Fassungen der Vorentwürfe betrachtet, dem fällt zuerst auf, daß der erste Entwurf von G. Philips (vom November 1962) nicht vollkommen anders ist als das offizielle Schema. Es gibt zwar wichtige Unterschiede in Themen und Ton, aber man kann auch feststellen, daß Anlage und Text zum Teil übernommen worden sind. Ein interessantes und relevantes Beispiel ist der Paragraph über Primat und Episkopat, in dem die Kollegialität angesprochen wird. Wenn man die Anlage des gesamten Kapitels betrachtet, erkennt man, daß Philips diese Anlage größtenteils von diesem Schema übernommen hat, sie aber aufgefüllt hat u.a. mit einleitenden Paragraphen über die biblischen Wurzeln von Episkopat und Bischofskollegium und daß er die Thematik noch ausgeweitet hat durch Paragraphen über das dreifache Amt. Dies erklärt den auffallenden Platz der Paragraphen über die Kollegialität erst ganz am Ende des Kapitels — ein Platz, der in Kontrast steht zu der neuen Aufmerksamkeit für das Kollegium am Anfang des Kapitels. Dadurch, daß er das Schema gerade an seinem Anfang mit neuen Paragraphen über die biblische Grundlegung des Bischofskollegiums aufgefüllt hat, ist einerseits die Anlage des offiziellen Schemas verändert worden, weil er aber andererseits an dieser Anlage festgehalten hat, ist diese Veränderung jedoch nicht konsequent durchdacht und durchgeführt.

Angesichts dieser Arbeitsweise, einerseits zu übernehmen und andererseits zu verändern, muß eine Reihe von Anmerkungen gemacht werden. Es ist unverkennbar, daß dadurch von vornherein eine Spannung zwischen zwei unterschiedlichen Interessen und Kirchenbildern in den Text eingebaut ist. Oder mit anderen Worten: Der Text ist von Anfang an ein Kompromißtext mit allen daher rührenden Vor- und Nachteilen. Daher wird auch deutlich, warum gerade dieser Text von der Kommission akzeptiert wurde und nicht einer der vielen anderen Entwürfe, die damals die Runde machten. Der Vorschlag,

ungeachtet der Kritik der Konzilsväter doch auf der Basis des offiziellen Schemas weiterzuarbeiten, wurde zwar verworfen, aber die radikale Alternative eines vollkommen anderen Einstiegs war offensichtlich nicht möglich. Daher wird auch deutlich, daß, weil die Beziehungen zwischen den unterschiedlichen Sichtweisen oder Interessen nicht wirklich aufgeklärt oder geregelt wurden, hier eine Quelle bleibender Spannungen und Uneinigkeit gegeben ist. Es ist bezeichnend, daß die Formulierung, welche in der Einleitung verwendet wird, um die Verbindung zum Ersten Vatikanum kenntlich zu machen, das ambivalente *«in eodem incepto pergens»* ist und daß diese Formulierung bis in den endgültigen Text bewahrt bleibt.

Dem, der die aufeinanderfolgenden Fassungen betrachet, fällt sodann auf, daß die Entwicklungen, Veränderungen und Ergänzungen derart sind, daß die Spannung nicht aufgelöst, sondern verstärkt wird. Die Entwicklungen gehen nämlich in zwei verschiedene Richtungen. So ist in der dritten Fassung Interesse an der Kollegialität festzustellen: Die Paragraphen über die Kollegialität sind nach vorne geholt worden, und anstelle von «Über Primat und Bischofsamt» heißt es jetzt: «Das Bischofskollegium und sein Oberhaupt». Auch in diesem Paragraphen selbst ist das Interesse am Kollegium jetzt verstärkt: Für die Feststellung, daß so etwas wie ein Bischofskollegium besteht, beruft man sich jetzt nicht auf die Heilige Schrift, sondern auf die alte liturgische Praxis der Beteiligung mehrerer Bischöfe an der Bischofsweihe. Danach wird ein Passus eingefügt, in dem eine Definition des Kollegiums gegeben wird. Der Passus über das Kollegium als Subjekt höchster Gewalt, der in der vorausgehenden Fassung noch in dem anderen Paragraphen über die Beziehungen der Bischöfe zur Gesamtkirche stand, ist nun in diesen Paragraphen aufgenommen.

Die Aktivitäten des Kollegiums sind auch erweitert worden: Es wird nicht nur das Ökumenische Konzil genannt, sondern es werden auch andere Möglichkeiten erwähnt (z.B. schriftliche Konsultation). Im Paragraph über die Beziehungen der Bischöfe innerhalb des Kollegiums bildet die «kollegiale Gesinnung» ein neues Element. Diese Gesinnung kann konkrete Gestalt annehmen in Verbänden für die Zusammenarbeit der Bischöfe. So gibt es in dieser Fassung eine gut sichtbare Linie, welche die Wichtigkeit des Kollegiums unterstreicht: Nach einer Feststellung historischer Daten folgt eine Definition des Begriffs und der Funktionen.

In der dritten Fassung (vom Mai 1963) ist aber im Paragraphen über das Bischofskollegium und sein Haupt eine Anzahl von Veränderungen angebracht worden. Diese Veränderungen beziehen sich auf die Gewalt und auf die Rolle des Papstes. Es geht um die folgenden Veränderungen: In der Begriffsbestimmung wird die Formulierung «Das Kollegium aber ist nicht authentisch, außer es werde... verstanden» ersetzt durch die Formulierung «Das Kollegium aber hat keine Autorität, außer...»[5]. Und dem folgenden Passus über die Funktion (Träger höchster Gewalt) wird die Aussage vorausgeschickt: «Der Bischof von Rom hat... in der Kirche aus sich selbst *(per se)* volle und universale Gewalt.» Auch in dem Passus über das Ökumenische Konzil wird der Rolle des Papstes mehr Aufmerksamkeit gewidmet. Anstelle der fast beiläufigen Bemerkung, daß keine Rede von einem Ökumenischen Konzil sein könne, außer der Papst habe es approbiert oder anerkannt, wird nun schon die Einberufung eines Ökumenischen Konzils ein dem Papst vorbehaltenes Recht genannt. Danach wird noch angemerkt, daß keine Rede von einem Ökumenischen Konzil sein könne, wenn es nicht als solches durch den Papst bestätigt oder anerkannt wird.

Auch in der Passage über andere Formen der Kollegialitätsausübung sind Veränderungen vorgenommen worden, die in dieselbe Richtung weisen. Der kollegialen Gewalt wird nun ein «Zusammen mit dem Papst» beigefügt, und die Elemente aus den Anmerkungen zu den Ökumenischen Konzilien kehren nochmals wieder: Der Papst lädt ein zu einer kollegialen Aktivität oder approbiert sie aus freien Stücken, damit sie zu einer echt kollegialen Aktivität wird. Durch diese Veränderungen ist es dazu gekommen, daß die dritte Fassung mehr als die zweite Fassung unter dem Vorzeichen der Gewaltausübung und vor allem unter dem Vorzeichen der Konkurrenz und Kompetenz steht.

So hat sich also in dem Augenblick, da die Konzilsväter das neue Schema erhalten, die bereits im ersten Entwurf vorhandene Spannung noch gesteigert dadurch, daß es sich nach den beiden genannten Seiten entwickelt hat. Diese Spannung wird noch größer, als im Sommer die Entscheidung getroffen wird, vor dem Kapitel

über die Hierarchie ein Kapitel über das Volk Gottes zu plazieren. Damit erhält das Gemeinschaftliche den Vorrang innerhalb des Kirchenbildes, obwohl weitreichende Konsequenzen daraus noch nicht gezogen worden sind.

Ein identisches Entwicklungsmuster ist in der folgenden Phase zu erkennen. In der ersten Fassung (vom April 1964), in der die Stellungnahmen und Veränderungsvorschläge der Konzilsväter verarbeitet sind, sind an verschiedenen Stellen Verstärkungen der Kollegialität zu finden. Neben dem Argument aus der liturgischen Praxis wird nun die historische Grundlage für die Existenz des Kollegiums verbreitert durch Verweise auf die Communio der Bischöfe untereinander und mit dem Papst, die u.a. in den Ökumenischen Konzilien zum Ausdruck kommt. Das Ökumenische Konzil wird nicht mehr als eine außergewöhnliche und feierliche Weise der Gewaltausübung charakterisiert, sondern nur noch eine feierliche Weise, also eine gewöhnliche Weise, genannt. Neu ist ein Passus über die Mitgliedschaft im Kollegium, wobei nicht bloß ein juridisches Argument angeführt wird, sondern an erster Stelle die sakramentale Weihe als Basis genannt wird. In dem Paragraphen über die Beziehungen der Bischöfe wird in einem neuen Stück die Eigenart der Ortskirche betont, indem auf die Verschiedenheit und den Reichtum der Traditionen hingewiesen wird.

Namentlich aber in der zweiten Fassung, in welche die Abänderungsanträge Pauls VI. eingearbeitet worden waren, kann in dem Passus über die Funktion und die Gewalt des Kollegiums eine Anzahl von Veränderungen vermerkt werden, die alle mit der Rolle des Papstes zu tun haben und welche diese alle verstärken und in einen Kontrast zu der des Kollegiums stellen. Es geht hier vornehmlich um die Qualifikationen, die uns bei der Lesung von «Lumen gentium» schon als solche absoluter Art aufgefallen sind: Die Primatsgewalt wird nicht angetastet; Hirte der ganzen Kirche; eine immer frei auszuübende Gewalt; allein dem Simon.

Die Analyse der Entwicklung läßt erkennen, daß die Spannung und die Gegensätze, die im endgültigen Text von «Lumen gentium» festzustellen sind, tiefe und starke Wurzeln haben. Obwohl in diesen Entwicklungen Anzeichen dafür zu finden sind (namentlich hinsichtlich Anlage und Struktur, wachsenden Interesses und Gewichtes), daß das Thema Kollegialität und der damit zusammenhängende heilsgeschichtliche Communio-Rahmen bestimmend sind, ist dies nicht ohne weiteres deutlich. Deutlich ist aber wohl, daß im Verlauf dieses Prozesses die ziemlich undoppelsinnigen Formulierungen hinsichtlich Kollegialität einer Bearbeitung unterlegen sind, wodurch die Spannung noch vergrößert wurde. Darum ist es auch nötig, die bei den Erwägungen wirksame Intention einzubeziehen und zu fragen, ob diese Vergrößerung der Spannung auch beabsichtigt war.

3. Die Intention

3.1 Die Ablehnung des ersten Schemas

Am 13. November 1962 wurde den Konzilsvätern das Schema über die Kirche ausgehändigt, an dem zwei Jahre lang gearbeitet worden war. In der ersten Dezemberwoche wurde die Debatte darüber geführt. Kardinal Ottaviani stellt es vor mit einer Rede, in der er sagt, daß die mittlerweile üblich gewordene Kritik wohl auch über dieses Schriftstück losbrechen werde. Die Aufnahme, die das Dokument findet, ist tatsächlich kritisch bis sehr kritisch. Während der Debatte wird immer deutlicher, daß die Mehrheit das Schema grundsätzlich nicht annehmen will und der Meinung ist, es solle zurückgewiesen werden, um total revidiert und radikal neu geschrieben zu werden[6].

Das Schema, das abgelehnt wurde, besteht aus 11 Kapiteln. Nach einem ersten Kapitel über das Wesen der streitenden Kirche folgen Kapitel über die Mitgliedschaft, über das Amt, die residierenden Bischöfe, über die evangelische Vollkommenheit, die Laien, die Lehrautorität, Gehorsam, Verhältnis zwischen Kirche und Staat, Ökumene. Im Kapitel über die residierenden Bischöfe kommen die Aufgabe des Bischofs, das Verhältnis zwischen Papst und Episkopat, das Verhältnis zwischen dem Bischof und der Gesamtkirche und das Bischofskollegium zur Sprache.

Aus dem Aufbau und den Titeln der Kapitel wird schon eine Sicht von Kirche erkennbar, die stark interessiert ist an juridischen und institutionellen Aspekten und welche die Kennzeichen des apologetischen Ansatzes aufweist, der Jahrhunderte lang das Denken über die Kirche beherrscht hat. Im ersten Kapitel geht das aus der totalen Identifizierung des geheimnisvollen Leibes Christi mit der römisch-katholischen Kirche

hervor. In den folgenden Kapiteln wird dann diese Kirche von oben nach unten betrachtet. Die Verhaltensweise innerhalb der Kirche wird zur Sprache gebracht nach dem Schema Reden (Amt) / Hören (Laien). Die Verhaltensweise nach außen kommt zur Sprache nach dem Schema «internationale Beziehungen». Im Kapitel über die residierenden Bischöfe wirkt sich diese Sicht der Kirche aus durch das fortwährende fast exklusive Interesse an Macht und juridischen Regeln.

Im Paragraph über das Bischofskollegium werden denn auch zwei Dinge geregelt: Gewalt und Gewaltausübung sowie Mitgliedschaft. Das Bischofskollegium wird Träger der höchsten und vollen Gewalt genannt, falls diese Gewalt auf außergewöhnliche Weise und in Unterordnung unter den Stellvertreter Christi legitim ausgeübt wird. Für diese Aussagen wird auf die Theologie der Ökumenischen Konzilien verwiesen und darauf, daß «geglaubt wird» («creditur»), daß das Kollegium Träger dieser höchsten und vollen Gewalt ist. Die Art seiner Gewaltausübung wird eine «besondere» genannt, weil — wie aus einer Fußnote hervorgeht — ökumenische Konzilien nicht nötig sind. Daran wird die Folgerung geknüpft, daß eine Aktivität des Kollegiums, insofern sie juridischer Art ist, nicht aus göttlicher Einsetzung hervorgeht.

Was die Mitgliedschaft im Kollegium betrifft, wird behauptet, daß alle residierenden Bischöfe, die in Frieden mit dem «Apostolischen Stuhl» leben, rechtens *(«suo iure»)* Mitglieder des Kollegiums seien. Niemand kann Mitglied sein ohne implizite oder explizite Zustimmung des Nachfolgers Petri.

Dieses Schema wird, wie schon gesagt, scharf kritisiert. Die meistsagende Kritik kommt vom Bischof von Brügge, De Smedt, der das Dokument als juridisch, triumphalistisch und klerikalistisch disqualifiziert. Diese drei Begriffe können gebraucht werden als eine negative Umschreibung der Intention der Konzilsväter, also dessen, was das Dokument eigentlich nicht sein sollte. Wenn man den gesamten Text von «Lumen gentium» nimmt und diesen mit dem ersten Schema vergleicht, kann man aus seinem Aufbau und seinen Themen die positiven Alternativen ersehen. Nicht der juridische Aspekt, nicht die Machtstrukturen stehen im Vordergrund, sondern das Mysterium Gottes, die Verbundenheit mit Vater, Sohn und Geist, die Geschichte des Heils und der Gnade für die Menschen. Die Kirche ist nicht in erster Linie die Hierarchie, und sie wird nicht gekennzeichnet durch einen doppelten Einbahnverkehr von Reden einerseits und Hören andererseits, sondern sie ist zuallererst das Volk Gottes, die Gemeinschaft der Gläubigen, die aufgrund ihrer Taufe teilhaben an den priesterlichen, königlichen und prophetischen Aufgaben Christi. Innerhalb dieser Gemeinschaft ist das Amt ein Dienst an dieser Gemeinschaft. Die Kirche steht hier nicht im Mittelpunkt und ist nicht Endzweck, sondern sie ist transparent und über sich hinaus verweisend auf Gott und die Welt. Sie ist Sakrament, d.h. ein Zeichen der Einheit von Gott und Menschen. Sie ist der Beginn des Reiches Gottes, sie ist unterwegs und bedarf immer neuer Reformen.

Selbst wenn es solche Alternativen nicht gäbe, müßte der negative Start ein Teil des Gegenstandes der Interpretation von «Lumen gentium» sein; nun aber, da es solche Alternativen gibt, müssen diese im Fall von Doppeldeutigkeit oder Uneindeutigkeit den Ausschlag geben bei der Feststellung der Bedeutung dieses Dokumentes als eines Konzilsdokumentes[7]. Zugespitzt auf die Frage der Kollegialität, muß aufgrund dessen gesagt werden, daß die Doppeldeutigkeit und die Spannung, die im endgültigen Text hervortreten und deren Wurzeln in der Entstehungsgeschichte sichtbar werden, mit Berufung auf die grundsätzliche Intention aufgelöst werden können und müssen. Nicht das Erste Vatikanum, sondern das Zweite Vatikanum ist der sinngebende Rahmen.

1.3.2 Die «nota explicativa praevia»

Die sogen. *«nota explicativa praevia»*, in welcher in vier Punkten die Interpretation von «Lumen gentium» 22 festgelegt wird, ist viel diskutiert und äußerst unterschiedlich beurteilt worden. Man kann den Text so interpretieren, daß die Nota in bestimmten Punkten eine Erhellung bringt, die wohl nicht überflüssig, aber nicht wirklich nötig ist und die in anderen Punkten tatsächlich dasselbe sagt wie «Lumen gentium» selbst. Man kann den Text aber auch so lesen, daß sich — namentlich bei der Stellung des Papstes — solche Verschiedenheiten gegenüber der Konstitution ergeben, daß eine Einschränkung

von «Lumen gentium» stattfindet. In Verbindung mit der Intention ist es wichtig, darauf kurz einzugehen.

Der dritte und vierte Punkt rühren an den Kern der Sache: das Kollegium als Träger höchster und voller Gewalt. Es werden hier zwei Unterscheidungen gemacht: einerseits zwischen dem Papst allein und dem Kollegium als ganzem (aus Papst und Bischöfen) und andererseits innerhalb des Kollegiums zwischen dem Papst als Oberhaupt und den Bischöfen. In beiden Fällen geht es um die Stellung des Papstes, die nicht zur Diskussion steht, und um die Ungleichheit in der Beziehung. Diese zwei Elemente treten hervor in den verschiedenen Bemerkungen, die direkt über den Papst handeln, und in der einzigen Bemerkung, die über das Kollegium handelt. Dem Papst ist die Sorge für die ganze Herde anvertraut, die er nach seinem Urteil *(«iudicium»)* persönlich oder kollegial ausüben kann. Bei der kollegialen Ausübung folgt er seiner eigenen Einsicht *(«secundum propriam discretionem»)*, was die Art und Weise, wie er handelt, betrifft. Das tut er im Blick auf das Wohl der Kirche. Er übt seine Gewalt jederzeit nach Belieben aus *(«ad placitum»)*, je nachdem, wie sein Amt es verlangt. Vom Kollegium wird bloß gesagt, daß dieses zwar immer besteht, aber nicht fortwährend als Kollegium aktiv ist.

Man kann, wie gesagt, diesen Text auf zweierlei Weise lesen und für beiderlei Weisen im Text Argumente finden. Für die Auffassung, daß es keine großen Unterschiede zwischen «Lumen gentium» und der Nota gibt, kann für das Kollegium auf zwei Sachverhalte verwiesen werden: Die Unterscheidung «besteht, aber es handelt nicht beständig in streng kollegialem Akt» macht das Bestehen des Kollegiums deutlich. Die Formulierung, daß das Kollegium nicht ohne Mitwissen des Papstes handeln könne, gibt an, daß es hier nicht um eine Abhängigkeit von einer ihm äußeren Autorität geht. Überdies kann argumentiert werden, daß in «Lumen gentium» und in der Nota der Papst die Sorge für die ganze Herde habe, daß er kraft seines Amtes frei handle und daß er das Oberhaupt des Kollegiums sei, das ohne ihn nicht tätig werden kann. Schließlich kann noch hingewiesen werden auf die Begrenzungen der Gewaltausübung der Kirche (durch Kriterien wie Wohl der Kirche, Erfordernisse des Amtes), die das im engeren Sinne Juridische in einen weiteren und gewichtigeren Rahmen sittlicher Normen einordnen und die z.B. Gehorsam gegen die Offenbarung beinhalten.

Für die Auffassung, daß es doch große Unterschiede der Nota gegenüber der Konstitution gebe, kann verwiesen werden auf das Hauptinteresse, das sich auf den Papst richtet. Der Rahmen für das Denken über die Kollegialität wird durch das Erste Vatikanum gebildet. Überdies wird die Abhängigkeit vom Papst hier nicht bloß in absoluten, sondern eher schon absolutistischen Begriffen zum Ausdruck gebracht: nach seinem Urteil, nach seiner eigenen Einsicht, nach Belieben. Dafür kann auch auf das folgende verwiesen werden. In einer ihrer letzten Revisionen beschloß die Kommission, einen Abänderungsvorschlag Pauls VI. nicht zu akzeptieren, weil er überflüssig sei und weil er zu vereinfachend sei. Es ging um die Formulierung: Der Papst, vollkommen vereinigt mit dem Herrn *(«uni Domino devinctus»)*, ruft die Bischöfe zu kollegialem Handeln auf. In der Nota wurde nicht bloß dieser Beschluß zurückgedreht; sondern hier wurde auch ein noch stärkerer Anspruch zum Ausdruck gebracht.

Schließlich kann hinsichtlich der Kollegialität festgestellt werden, daß diese nicht nur durch diesen Absolutismus eingeschränkt wird, sondern auch noch dadurch ausgehöhlt wird, daß nachdrücklich betont wird, daß das Kollegium nicht ständig aktiv ist. Die Kollegialität wird bloß in einer beschränkten, besonderen Form gesehen und gehört in dieser Form eher in das erste Schema als in die letzte Fassung. Und die Aushöhlung geht noch weiter, wenn argumentiert wird, daß das Kollegium Autorität besitze, weil dies zu leugnen auch bedeutete, die Macht des Papstes zu leugnen, der ja Oberhaupt des Kollegiums sei. Der Hinweis auf die Eigenständigkeit des Bischofs und der Ortskirche ist auf diese Weise völlig verschwunden[8].

An dieser Stelle scheint es wichtig, nicht nur die Nota selbst in die Überlegungen einzubeziehen, sondern auch die Umstände, d.h. nicht nur den Text, sondern auch die Tatsache, daß es die Nota überhaupt gibt. Zu Beginn der Nota wird deutlich gemacht, daß die Kommission die Verfasserin ist. Obwohl deutlich erkennbar ist, daß nicht die Kommission die Initiative zur Abfassung der Nota ergriffen hatte und daß auch bei der Vorbereitung der Nota die Kommission nicht allein gearbeitet hat, beseitigt das nicht die

Tatsache: Die Nota «ist und bleibt ein Text der Kommission, nicht ein Text des Konzils»[9].

Wenn diesen Gegebenheiten ihr volles Gewicht beigemessen wird, scheint die Interpretation der Nota als übereinstimmend mit «Lumen gentium» (und also überflüssig) die logischste. Der Belang der Nota scheint dann eher psychologisch zu sein als inhaltlich. Sie hat dann eine Rolle gespielt beim Zustandebringen des Konsensus, aber sie trägt nicht bei zu einer inhaltlichen Einsicht in den Konsensus. Sie ist wie eine Leiter, die beiseitegelegt werden kann, wenn das Ziel erreicht ist. Selbst wenn diese logische Lösung nicht gewählt wird, ist und bleibt die Nota ein Schriftstück der Kommission und kein Ausdruck der Intention der Konzilsväter.

Aber es gibt noch eine andere Seite der Nota. Sie wird nämlich eingeleitet durch die Mitteilung, daß diese von «einer höheren Autorität» komme; und sie ist nicht vom Vorsitzenden der Kommission, sondern vom Generalsekretär des Konzils unterzeichnet. Überdies wird die Nota als normative Interpretation von «Lumen gentium» vorgestellt und den Dokumenten des Zweiten Vatikanumen Konzils beigefügt. Als die Nota am 16. November 1964, einen Tag vor der letzten Einzelabstimmung über das 3. Kapitel, den Konzilsvätern vorgelesen wurde, ist dies das erste Mal, daß sie davon hören. Die Nota war im geheimen vorbereitet worden und war nicht auf Ersuchen der Konzilsväter zustande gekommen. Über die Nota konnte auch nicht diskutiert oder abgestimmt werden. Alles in allem also eine außergewöhnliche Prozedur. Diese Gegebenheiten weisen stark in die Richtung einer Interpretation der Nota, aus der sich eine inhaltliche Verschiedenheit der Nota gegenüber der Konstitution «Lumen gentium» ergibt, die schon vorher mit Zweidrittel-Mehrheit angenommen worden war. Denn warum sollte dieser Schritt neben der Spur getan worden sein, wenn die Nota inhaltlich mit «Lumen gentium» übereinstimmte? Und für eine bloß psychologische Beeinflussung zugunsten der allgemeinen Zustimmung scheint diese Prozedur wohl doch ein etwas zu schweres Geschütz gewesen zu sein.

Wenn die Nota so interpretiert werden muß, gibt sie — paradox genug — doch noch einen Hinweis her auf die Intention der Konzilsväter: Sie gibt an, was sie nicht wollten. Die einschränkende, zentralistische Interpretation der Kollegialität, wie sie in der Nota zum Ausdruck kommt, richtet sich gegen die Intention der übergroßen Mehrheit und muß auch dementsprechend betrachtet werden. Das zweite Moment, das für die Erschließung der Intention von Belang ist, liefert uns also dasselbe Ergebnis wie das erste.

Schlußüberlegung

Aus dieser Lesung von «Lumen gentium» 22–23 erhellt, daß der Text keine eindeutige und undoppelsinnige Sicht des Stellenwertes und des Inhaltes der Kollegialität gibt. Aus der Analyse der Vorgeschichte ergibt sich, daß es eine beständige Spannung gab und daß diese tiefe Wurzeln hat. Aus der Analyse der Intention erhellt, daß die entgegengesetzten Bewegungen aufgelöst werden müssen in Richtung einer Sichtweise, in der der zentrale Stellenwert der Kollegialität sein volles Gewicht erlangt. Aus der Geschichte seit dem Konzil muß sich erweisen, ob diese grundsätzliche Lösung auch Wirklichkeit geworden ist.

[1] Für die verschiedenen Texte siehe: G. Alberigo/F. Magistretti (Hgg.), Constitutionis Dogmaticae Lumen Gentium Synopsis Historica (Bologna 1975).

[2] So die deutsche Übersetzung in LThK, Das Zweite Vatikanische Konzil, I, 213 (Herder, Freiburg/Basel/Wien 1966), ganz entsprechend der niederländischen Übersetzung («in dezelfde opzet verdergaand») in: Constituties en Decreten van het Tweede Vaticaans Oecumenisch Concilie (Amersfoort 1975).

[3] L'Eglise et son mystère au IIe concile du Vatican. Histoire, texte et commentaire de la Constitution Lumen Gentium (Paris 1967).

[4] In einer Fußnote wird verwiesen auf die Enzyklika «Grande munus» Leos XIII., aber die Formulierung ist praktisch ein wörtliches Zitat aus der Enzyklika «Rerum Ecclesiae» Pius' XI.

[5] Hier liegt die Erklärung für die befremdliche Kombination von «Autorität haben» und «verstehen/verstanden werden», auf die wir oben hingewiesen haben. Diese Veränderung von «ist authentisch» zu «hat Autorität» mit der daraus folgenden verschrobenen Kombination ist vielleicht das sprechendste und charakteristischste Beispiel dafür, was während der Vorbereitungsarbeiten andauernd passiert ist.

[6] Um einige Konzilsväter zu nennen, die für eine radikale Revision des Schemas plädierten (die Ziffern verweisen auf die Seitenzahlen in den Acta Synodalia Sacrosancti Concilii Vaticani Secundi, Bd. I.): Alfrink (136), De Smedt (142–144), Döpfner (185–186), Marty (193), Huyghe (197),

Frings im Namen aller deutschsprachigen Bischöfe (220), Suenens (222-227), Bea (230), Montini (291-294), Ghattas (377), Volk (388).

[7] Man kann natürlich argumentieren, daß diese Sicht in ihrer Gesamtheit oder in einzelnen Teilen nicht der Wahrheit entspreche, aber man kann nicht argumentieren, daß diese Sicht nicht die Sicht des Konzils sei.

[8] Für eine ausführlichere Analyse der Nota und eine ausführlichere Argumentation für namentlich die zweite Betrachtungsweise siehe: Joseph Ratzinger, Die bischöfliche Kollegialität. Theologische Entfaltung; G. Baraúna (Hg.), De Ecclesia. Beiträge zur Konstitution «Über die Kirche» des Zweiten Vatikanischen Konzils. Bd. II (Herder, Freiburg/Basel/Wien, und Knecht, Frankfurt am Main 1966) 44-70. Ders., zur «nota explicativa praevia»: Kommentar zu den «Bekanntmachungen, die der Generalsekretär des Konzils in der 123. Generalkongregation am 16. November 1964 mitgeteilt hat»: LThK, Das Zweite Vatikanische Konzil, I, 348-359.

[9] J. Ratzinger, Die bischöfliche Kollegialität. Theologische Entfaltung: G. Baraúna (Hg.), De Ecclesia, aaO. 62.

Aus dem Niederländ. übers. von Dr. Ansgar Ahlbrecht

HERWI RIKHOF

1948 in Oldenzaal, Niederlande, geboren. Studium der Theologie in Utrecht und Oxford. 1981 Promotion zum Doktor der Theologie. 1983 zum Priester ordiniert. Universitätsdozent für Dogmatik an der Theologischen Fakultät der Katholischen Universität Nijmegen. Veröffentlichungen zur Ekklesiologie und zum Zweiten Vatikanum: The Concept of Church (London/Shepherdstown 1981; Diss.); Die Ekklesiologien 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 Inquiry 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: Dr. Herwi Rikhof, Nijmegensebaan 57, NL-6564 CD Nijmegen, Niederlande.

Jan Grootaers

Die Kollegialität auf den Bischofssynoden

Ein ungelöstes Problem

Auf den ersten Blick scheint es eine ziemlich einfache Sache zu sein, das, was die beiden außerordentlichen Synoden von 1969 und 1985 unter dem Wort «Kollegialität» verstanden, in raschem Zug zu analysieren. Ganz abgesehen davon, daß dann auch die Konsequenzen dargelegt werden müßten, welche die zwei Bischofsversammlungen daraus zogen, so ist die Antwort auf die Frage nach der Kollegialität doch sehr viel schwieriger, als sich voraussehen ließ, jedenfalls zu komplex, als daß sie in einem Zeitschriftenbeitrag erschöpfend behandelt werden könnte.

Unsere Absicht ist daher eine andere: Wir wollen einführend einen kurzen Vergleich zwischen den beiden Synoden versuchen und dann die Debatte von 1985 sowie einige ihrer Schlußfolgerungen eingehender analysieren.

I. Einführender Vergleich

Ein erster Eindruck läßt sich nicht abweisen: Ein schärferer Kontrast zwischen zwei kirchlichen Ereignissen als bei den beiden Synoden von 1969 und 1985 ist kaum vorstellbar. Das allgemeine kirchliche Klima und der geschichtliche Kontext unterscheiden sich tief. Auch das theologische Umfeld und das «Gemeinschaftsgedächtnis» waren nicht mehr dieselben. Den meisten Synodalvätern von 1985 blieben die Schlußfolgerungen von 1969 so gut wie unbekannt, und die verantwortlichen Leiter der Synode von 1985 hüteten sich, den Präzedenzfall 1969 in Erinnerung zu rufen.

Und doch bestehen zwischen den beiden Synodalversammlungen auch Gemeinsamkeiten. Beide waren «außerordentliche» Synoden (also lediglich Zusammenkünfte der Vorsitzenden der Bischofskonferenzen). Und beide widmeten sich der Frage, wie es mit der Rezeption des Zweiten Vatikanischen Konzils und da in erster Linie mit dem Thema der *Kollegialität* stehe.

Hier wäre dann auch zu unterscheiden zwischen der offiziellen Tagesordnung einerseits,

die 1969 ganz und 1985 teilweise die Frage der «Kollegialität in der Kirche» betraf, und andererseits der tatsächlich diese Synoden beherrschenden, zentralen Sorgen.

Auf der Synode von 1969 ging es vorrangig um die Frage, wie das päpstliche Amt genau abzugrenzen sei und eine gewisse Wechselseitigkeit zwischen den verschiedenen Bischofsgremien einerseits und dem Heiligen Stuhl andererseits geschaffen werden könne.

Bereits auf dem Zweiten Vatikanischen Konzil spielte die Frage nach den *Grenzen der Primatialgewalt* eine bedeutende Rolle. Schon im Mai 1964 ließ Paul VI. der Lehrkommission des Konzils einen Abänderungsantrag zukommen, demgemäß der Papst, wenn er das Bischofskollegium einberuft, «Gott allein Rechenschaft schulde» *(uni Domino devinctus)*. Dieser Vorschlag wurde als zu vereinfachend zurückgewiesen. Konzilstheologen wie Prof. G. Philips und Prof. J. Ratzinger hatten sich dazu geäußert[1]. Der einführende Bericht von Kard. Fr. Marty zur Synode von 1969 sieht «objektive Normen» vor, denen die Ausübung der Primatialgewalt unterworfen bleibt. Der Schlußbericht (Prof. A. Antón) dieser Synode übernimmt diesen Gedanken.

Was die *Wechselseitigkeit* zwischen «Zentrum» und «Peripherie» angeht, so waren sich die Synodalväter von 1969 fast alle darüber einig, auf ihrer effektiven Ausgestaltung in Zusammenwirken und Zusammenordnen von Bischofskonferenzen und Heiligem Stuhl (vor allem durch einen regelmäßigen Informationsaustausch) zu bestehen. Die Rolle der Bischofskonferenzen würde auf diese Weise außerordentlich stark unterstrichen, so meinte man.

Dazu kam noch folgendes: Die Väter von 1969 wünschten vor allem in den «Circuli minores» (Sprachgruppen), die Institution der Synode selbst möge aufgewertet werden, um so «der kollegialen Arbeit der Bischöfe einen neuen Weg zu bahnen».

Leider gelang es keinem dieser ausdrücklichen Wünsche, in den «Vota» der Synode von 1969 schließlich offiziell zu Wort zu kommen. Denn der amtliche Text dieser «Vota» wurde in letzter Minute ganz bedeutend abgeschwächt.

In den Debatten der Synode von 1985 haben sich andere Sorgen zu Wort gemeldet. Der ungebrochene Einklang des Zweiten Vatikanischen Konzils mit den vorausgegangenen Konzilien wurde stark, zuweilen einschlußweise unterstrichen, ebenso die enge Verbindung mit der jüngeren Tradition der Kirche (dies vor allem zur Beruhigung verunsicherter Gemüter). Man bemühte sich auch, die spirituellen Dimensionen der Ekklesiologie hervorzuheben, was zugleich die notwendige Reform der kirchlichen Strukturen relativierte.

Beide Synoden bedenken also die *Kollegialität*, jedoch aus je anderem Gesichtswinkel, was wiederum zeigt, wie tiefgehend sich die Dynamik des Synodalgeschehens selbst zwischen 1969 und 1985 gewandelt hat. Eines scheint uns sicher: Die 1969 von der Mehrheit der Väter aufgeworfenen Fragen bezüglich der kirchlichen Strukturen sind unbeantwortet geblieben. Auf der Synode von 1985 haben sich dieselben Fragen nun erneut gestellt. Mindestens unter dieser Hinsicht besteht zwischen beiden Synoden unbestreitbar ein enges Band.

Als Beweis diene der Schluß des Abschnitts über die Ekklesiologie im einführenden Bericht von Kardinal Gottfried Danneels (25. November 1985): «Es bleiben theologische Fragen zu beantworten: Welche Beziehung besteht zwischen der allgemeinen Kirche und den Ortskirchen? Wie soll man die Kollegialität fördern? (...) Die eingelaufenen Antworten enthalten übrigens den Wunsch, man möge die Beziehungen zwischen den Ortskirchen und der Römischen Kurie spürbar verbessern. Endlich fordern die Berichte eine verstärkte Information, eine gegenseitige Konsultation und Kommunikation.»[2] Diese paar Zeilen aus dem Jahre 1985 fassen ungewollt die auf der Synode von 1969 behandelte Tagesordnung treu zusammen!

II. Die Debatte von 1985 in der Vollversammlung

Die Bedeutung der Umfrage zur Vorbereitung der Synode von 1985 ist schwer zu unterschätzen. Es handelte sich für die Bischofskonferenzen um nicht weniger als darum, zwanzig Jahre Konzilsrezeption zu bewerten. Bedauerlicherweise wurde nur ein kleiner Teil dieser einzigartigen Dokumentation veröffentlicht.

Der Einführungsbericht

Kardinal G. Danneels, der Relator der Synode, von Sondersekretär Prof. W. Kasper geschickt beraten, stützt sich in seinem «Einführungsbe-

richt» im wesentlichen auf die Ergebnisse des Zweiten Vatikanischen Konzils, ohne deswegen einige negative Erscheinungen auszublenden, die aber freilich maßvoll behandelt werden. So wurde gleich zu Beginn der Synode der rechte Ton angeschlagen. Und dieser Ton kontrastiert ganz deutlich mit der einseitigen Interpretation der Nachkonzilszeit durch Kard. J. Ratzinger in seinem jüngst veröffentlichten Interview «Zur Lage des Glaubens»[3].

Kardinal Danneels bemühte sich in seiner Relatio, die bestehenden Spannungen nicht zu tragisch zu nehmen. Er versuchte, einer allzu heftigen Polemik nach Möglichkeit zuvorzukommen. In der angekündigten Tagesordnung spiegelt sich die «Architektur des konziliaren Werkes» wieder:

— 1. Das Geheimnis der Kirche *(Lumen Gentium)*
— 2. Die Quellen (Bibel und Liturgie)
— 3. Die Kirche als «Communio»
— 4. Die Sendung der Kirche heute *(Gaudium et Spes)*

Die gleiche Gliederung findet sich wieder im Zwischenbericht und im Schlußbericht.

Die Ekklesiologie nimmt in diesem einführenden Überblick den ersten Platz ein. Denn wenn auch die prophetische Sendung und die Verantwortung aller in der Zeit nach dem Konzil erneut kraftvoll zu Bewußtsein kamen, so bleibt es doch wahr, daß der Brennpunkt der Krise in der Lehre von der Kirche liegt. Diese Lehre ist einseitig und oberflächlich übernommen worden. Daraus entstand auch eine Krise des Vertrauens in die Kirche[4].

Hauptsorge der angefragten Bischofskonferenzen war allerdings die weitere Vertiefung der Konzilstexte mit dem Ziel einer echten, konkreten Anwendung im Leben der Kirche. Nach der Euphorie in der ersten Zeit nach dem Zweiten Vatikanum und der darauf folgenden Ernüchterung öffnet sich nun eine dritte Phase, nämlich die einer ausgewogeneren Neuentdeckung der Texte dieses Konzils.

Der lebendigste, lebhafteste und auch wirkungsvollste Moment des Synodalgeschehens ist zweifellos die Debatte in der Vollversammlung. 1985 hat diese Debatte der weitaus größten Mehrheit der Synodalen gestattet, ihrem Ja zu den großen Aussagen des Zweiten Vatikanischen Konzils und ihrem Wunsch nach besserer konkreter Verwirklichung seines Geistes und seines Buchstabens kräftig Ausdruck zu verleihen. Die Wogen des Glaubens und der Hoffnung, die da über die Versammlung hinweggingen, trugen eine frohe Zuversicht in die künftige «Rezeption» der Konzilstexte mit sich. Man war weit entfent von den «laudatores temporis acti».

Hauptthemen

Die *Kollegialität,* von der wir hier handeln, war der Hauptgegenstand in den Interventionen der Vertreter der westlichen Kirchen. In den Augen der Wortführer der Jungen Kirchen bedeutete die *Inkulturation* das drängendste Problem, zusammen mit deren Anwendungen in der Liturgie, der Katechese und auch der theologischen Reflexion.

Es zeigte sich übrigens, daß sich diese beiden Themen gegenseitig beeinflussen. Eine Inkulturation ist ja wesentlich nur machbar, wenn Ortskirche und Bischofskonferenz genügend Freiraum zugestanden wird. Man könnte so sagen: Die Sorge der Jungen Kirchen um eine mögliche Entfaltung ihrer Ortskirchen mündet in die größere Sorge um ein kollegiales Image der Kirche insgesamt. Dieser charakteristische «Umweg» hatte zur Folge, daß die Interventionen der Sprecher der Jungen Kirchen als sehr viel konstruktiver galten denn die gewisser Wortführer der nordatlantischen Hemisphäre, in deren Interventionen zuweilen ein ziemlich kritischer Ton den römischen Stellen gegenüber vernehmbar war.

Nebenbei gesagt war es nicht immer leicht, zwischen der Frage der Bischofskonferenzen und der Frage der Kollegialität sauber zu unterscheiden. Die Synodalväter, die sich für die Bischofskonferenzen oder die Bischofssynode einsetzten, bezogen ausdrücklich oder einschlußweise Stellung gegen eine Zentralisierung im Sinne Roms.

Umgekehrt konnte man aber auch feststellen, daß es in den Reden zugunsten der Zentralisierung nicht an kritischer Distanz fehlte hinsichtlich der Rolle des Bischofskollegiums und auch hinsichtlich gewisser Bereiche, in denen der Grundsatz der Kollegialität anzuwenden war. Natürlich war einer der umstrittensten Punkte in der Debatte über die Kollegialität im November 1985 die Frage nach dem *Status* der Bischofskonferenzen. Die diesbezüglichen negativen Stellungnahmen Ratzingers hatten auch die

friedlichsten Synodalen aufgerüttelt. Eine Minderheit der Väter verteidigte ein einschränkendes Verständnis von *Lumen Gentium;* ein wahres bischöfliches Lehramt war nach ihr nur in zwei Fällen gegeben: In einem allgemeinen Konzil und beim einzelnen Bischof in seiner Diözese. Diese Minderheit verlangte, man solle den theologischen «Ort» der Bischofskonferenzen prüfen sowie das Ausmaß ihrer Teilnahme am Lehramt der Kirche, falls eine solche Teilnahme überhaupt bestehe.

Es stellte sich aber schnell heraus, daß die Mehrheit ganz anderer Ansicht war. Auf Betreiben der nordamerikanischen und angelsächsischen Bischöfe verlangten sehr zahlreiche Väter, der Status der Bischofskonferenzen solle nicht nur auf Motive pragmatischer oder juridischer Natur gegründet werden, sondern auch auf solide theologische Fundamente.

In dieser Perspektive war einschlußweise anerkannt, daß der einzelne Bischof die Autorität der Konferenz zu beachten habe und diese bevollmächtigt sei, bestimmte öffentliche Stellungnahmen auszuarbeiten, wenn es besondere Umstände ihrer pastoralen Tätigkeit erforderlich machten, wie das ja in den Vereinigten Staaten schon der Fall war. Tatsächlich waren wir in den letzten Jahrzehnten Zeuge einer weitausgreifenden Vielfalt und einer außergewöhnlichen Vitalität des ordentlichen Lehramtes der Ortskirchen. Die Stellungnahmen der «Kirche» haben sich auf diese Weise der konkreten Wirklichkeit der Ortskirchen ganz bedeutend genähert. Diese vielfältige Ausgestaltung der «Lehre der Kirche» auf dem weiten Gebiet gesellschaftlicher Direktiven war möglich geworden, weil man das Prinzip der Kollegialität auf die Bischofssynoden, die Konferenzen einzelner Kontinente und die nationalen Bischofsversammlungen anwandte.

Die Zentralisierungstendenz, die schon im Schlußtext der Vota im Oktober 1969 durchgedrungen war, machte sich noch viel stärker bemerkbar in der Minderheitsgruppe im November 1985. Sollte sie eines Tages wirklich ins tatsächliche Leben der Kirche eindringen, wäre das ein schwerer Schlag gegen die doch so fruchtbare nachkonziliare Entwicklung.

Schon jetzt sei bemerkt, daß der Schlußbericht von 1985 zu einem «Studium» der Frage des theologischen Status der Bischofskonferenzen auffordert *ohne jeden Hinweis* weder auf die von einer großen Mehrheit verlangte Aufwertung noch auf die von der minoritären Tendenz gewünschte restriktive Interpretation.

Man hat den Verfassern der Schlußfolgerungen dieser Synode von 1985 vorgeworfen, sie hätten das bewegte Profil der Synode eingeebnet; das bewahrheitet sich sicher hier in diesen Fragen.

Beweisführung

Wie argumentierte man nun auf Seiten der Mehrheit für die Kollegialität? Hierzu einige Stimmen:

Der Vorsitzende der Amerikanischen Bischofskonferenz, Bischof James W. Malone, war der Auffassung, die Kollegialität müsse verstärkt und die Lehrautorität der Bischofskonferenzen im Blick auf eine wirksamere Verkündigung des Evangeliums gewährleistet werden; die Synode sei darum aufgerufen, sich hierzu auf den «*affectus collegialis*» von *Lumen gentium* zu stützen. Bischof Williams, Neuseeland, hielt ein besseres Gleichgewicht zwischen zentraler und örtlicher Kirchenleitung zum Zweck einer gesunden Pluralität in der Einheit für unumgänglich. Während das Zweite Vatikanische Konzil dazu beitrug, die Ortskirche als eigenständige Erfahrung von Kirche zu erneuern und ihr Eigensein zu entfalten, stelle man jetzt eine bedauerliche Rückkehr zur Zentralisierung fest. «Die Tendenz einer Rückkehr zu der Vorstellung, daß Diözesanbischöfe eher Repräsentanten Roms als Verwalter von eigenem Recht sind, ist nicht zu übersehen», so der Vertreter der Nordischen Bischofskonferenz, Bischof John Gran; die römische Kurie müsse im Gegenteil die Ortskirchen in der Entfaltung ihrer Eigenverantwortung ermutigen. Ähnlich sprachen Bischof Winning, Schottland, Erzbischof Carter, Jamaica, Bischof F. X. Hadisumarta, Indonesien, und Erzbischof Berg, Österreich.

Der Erzbischof von Bangkok, Kardinal Michael Michai Kitbunchu, drängte ebenfalls auf ein besseres Einverständnis und eine ausgedehntere gegenseitige Abstimmung zwischen den Ortskirchen und der römischen Kurie.

Zahlreiche Bischöfe, unter anderen Hermaniuk, Kanada, Schwéry, Schweiz, Marty, Frankreich, und McGrath, Panama, haben nachdrücklich darauf bestanden, daß die Synode selbst verstärkt werde, sowohl was ihre Zuständigkeit und Funktion als auch ihr Sekretariat betrifft.

Die Verfechter der Zentralisierung sind einmütiger und entschlossener als 1969 und erfreuen sich zudem der Unterstützung kurialer Instanzen, wenngleich sie zahlenmäßig deutlich in der Minderheit sind. Auf die extensive Tätigkeit der nachkonziliaren Kirche müsse jetzt eine intensivere Tätigkeit folgen. Diesbezüglich stehe es der Synode zu, die Kirche nicht vorrangig als Organisation (mit Ämterverteilung), sondern mehr als Geheimnis ins Licht zu stellen. So vor allem Kurienkardinal Ratzinger und der Bischof von Berlin, Kardinal Meißner: «Die Kirche als Mysterium und nicht als Apparat.»[5]

Als Antwort auf die Bedrohung durch zentrifugale Kräfte in der Kirche müsse nach Höffner (Köln), Lustiger (Paris) und Araujo Sales (Brasilien) die zentrale Autorität in der Kirche bekräftigt und gestärkt werden.

Zwischen diese beiden Standpunkte ist die Strömung zugunsten der *Inkulturation* einzuordnen. In dieser Geistesströmung kommen die Jungen Kirchen zur Sprache mit einer neuen Auffassung von Kollegialität, die sich auf die Solidarität und Fraternität der Ortskirchen untereinander ausrichtet. In diesem Sinne sprachen A.T. Sanon (Burkina Faso), F. Makouaka (Gabun), Kitbunchu (Thailand) und Myala (Tansania)[6].

III. Der Schlußbericht

Den Beobachtern ist der seit der Synode von 1969 eingetretene radikale Wandel im Ton nach der Phase der *«circuli minores»* nicht entgangen. Bereits im Zwischenbericht von Kardinal Danneels, dazu bestimmt, die Zusammenkünfte der Sprachgruppen einzuleiten, lag der Akzent auf dem, was noch zu tun bleibe: die Tagesordnung der *«circuli»* bewege diese zu einer mehr negativen Sicht, als das in der ersten Woche der Fall war. Es läßt sich nicht leugnen, daß auch der Schlußbericht nicht mehr die Konsistenz besitzt wie der Einführungsbericht, der diese Qualität in der Hauptsache dem Können und der Eingebung Prof. Kaspers verdankt. Im Schlußbericht spiegelt sich nicht mehr das Ganze der synodalen Gespräche wider[7].

Im Aufbau des Schlußberichts sind die erklärenden Abschnitte von den sie abschließenden «Empfehlungen» zu unterscheiden; nur über diese letzteren wurde abgestimmt.

Wir betrachten hier allein das Kapitel C: Die Kirche als «Communio». Hier wurde u.a. von der Kollegialität gehandelt. Einige erklärende Abschnitte sind von hohem Interesse. Ihnen ist ein vollkommen bedeutungsloser Abschnitt «Empfehlungen» angehängt.

Dort, wo die Rede von den Teilkirchen ist, in denen ein und dieselbe Eucharistie gefeiert wird, dort, so heißt es, ist die eine und allumfassende Kirche wirklich anwesend: «In ihnen und aus ihnen besteht die eine und einzige katholische Kirche» *(Lumen gentium 23)* — Prinzip der Vielfalt in der Einheit[8].

Im Abschnitt über die Kollegialität (II C 4) wird anerkannt: «Die Communio-Ekklesiologie bietet die sakramentale Grundlage der Kollegialität. Deswegen ist die Theologie der Kollegialität wesentlich umfassender als ihre rein juridische Betrachtung.» In der Folge jedoch wird eine radikale Unterscheidung eingeführt. Es wird unterschieden zwischen Kollegialität im engen Sinn, die ihren höchsten Ausdruck im Ökumenischen Konzil findet, und verschiedenen indirekten, kirchenrechtlich geregelten Teilverwirklichungen. Von den letzteren bietet der Text eine sonderbar anmutende Aufzählung: Bischofssynode, Bischofskonferenzen, Römische Kurie, *Ad-limina*-Besuche[9].

Die Hauptelemente dieses Abschnitts II C4 des Schlußberichts finden sich bereits in der zu wenig bekannten Ansprache Kardinal Hamers in der Vollversammlung des Kardinalkollegiums am Vorabend der Synode von 1985[10].

Anerkannt wird sodann im Schlußbericht, daß die kollegiale Gesinnung in den Bischofskonferenzen eine konkrete Verwirklichung erfährt (II C 5). Doch enden die beiden erwähnten Abschnitte in einem Vorbehalt: Sowohl die Kollegialität als auch die Bischofskonferenzen stehen im Dienst a) des Kollegiums mit dem Papst und b) der einzelnen Bischöfe, deren Verantwortlichkeit unveräußerlich bleibt. Dieser doppelte Vorbehalt begrenzt den Freiheitsraum und die Zuständigkeit der Bischofskonferenzen ausdrücklich nach oben und nach unten!

Der folgende Abschnitt scheint uns sehr viel positiver und aufgeschlossener. Er ist der «Teilhabe und Mitverantwortung in der Kirche» gewidmet (II C 6). Es handelt sich diesmal um Gemeinschaftsbeziehungen *innerhalb der Ortskirche:* Beziehungen zwischen dem Bischof und seinem Presbyterium, zwischen den Laien und dem Kle-

rus (Mitarbeit der Frauen!), Beziehungen aber auch im Schoß der neuen kirchlichen Basisgemeinschaften, die «eine große Hoffnung für das Leben der Kirche»[11] bedeuten. Das Prinzip des Synodalwesens selbst ist auf diese Weise geortet, ohne welches das Prinzip der Kollegialität in der Schwebe bliebe.

Was die drei abschließenden «Empfehlungen» angeht, so sucht man in ihnen vergebens nach der Pointe der synodalen Debatte. Man begnügt sich mit drei Wünschen: 1) Die Kodifizierung des Ostkirchenrechts soll möglichst rasch zu Ende geführt werden; 2) der theologische «Ort« und die Lehrautorität der Bischofskonferenzen sollen untersucht werden, wobei das Dekret *Christus Dominus* Nr. 38 und die Cann. 447 und 753 vor Augen zu halten sind (der Hinweis auf die beiden Canones wurde von unbekannter Hand dem Text des Relators beigefügt); 3) Empfehlung einer Studie zur Klärung der Frage, ob das Subsidiaritätsprinzip auch im Bereich der Kirche angewandt werden kann[12].

Im Zwischenbericht, den Kardinal Danneels am Vorabend der «circuli minores» vorgetragen hatte, fanden sich noch Spuren der Spannungen, auf die im Lauf der Debatte in den Plenarsitzungen der ersten Tage hingewiesen worden war und die zu klären Aufgabe der Synode sein sollte. Es war da die Rede von der «Kollegialität, die zahlreiche Väter gründlicher vertieft und wirksamer in der Praxis umgesetzt sehen wollten»[13]. In den «Empfehlungen» des Schlußberichts ist aber von *praktischer Verwirklichung*, wie sie die Mehrheit der Synodalväter gewünscht hatte, nicht mehr die Rede, wohl aber von einer *Infragestellung* der Lehrautorität der Konferenzen.

Während 1969 sogar in den abgeschwächten Vota noch vorgesehen war, daß die gewünschte Studie über die Lehre von der Kollegialität der neuen Internationalen Theologenkommission übertragen würde (und zahlreiche Väter wünschten damals, das Recht zur Einsicht in diese Arbeit zu behalten), hat die Synode von 1985 weder die mit dieser Studie beauftragte Instanz noch das Verfahren angegeben, das eine gewisse Kontrolle erlauben würde. Dem wohlbekannten «Trichter»phänomen entsprechend konnte man fürchten, daß der Schlußbericht hinter der Synode herhinke. Die Wirklichkeit war aber noch schlimmer: Das ganze Relief der Meinungsströmungen und sogar das der dem Schlußbericht vorausgegangenen Paragraphen war eingeebnet.

IV. Hauptversäumnisse der Synode von 1985

Der schwerste Mangel im Schlußbericht vom Dezember 1985 ist natürlich der Wille, die Bedeutung der kirchlichen Strukturen und der Verteilung der kirchlichen Gewalten zu relativieren, ganz im Gegensatz zum Einführungsbericht, der noch das ganze Gewicht dieser Fragen anerkannte.

Der Begriff der «Communio» zum Beispiel, so wie er im Verlauf der Synodaldebatten 1969 gefaßt war, dieser so überaus reichhaltige Begriff findet sich, wie wir vorausgeahnt hatten, im Schlußdokument von 1985 erneut in einem ganz besonderen Sinn orientiert. Folglich (so kann man lesen) läßt sich «die «Communio»-Ekklesiologie nicht auf rein organisatorische Fragen oder Probleme reduzieren, die lediglich die Gewalten in der Kirche betreffen» (II C 1)[14].

Auf diese Weise schreibt der Schlußbericht den Befürwortern einer wirklich gelebten Kollegialität willkürlich Absichten zu, die nicht die ihren sind, und kann zugleich die berechtigte Frage nach den Strukturen relativieren. Schon im Kapitel über die Kirche als *Geheimnis* war zu lesen: «Wir können die falsche, einseitig nur hierarchische Sicht der Kirche nicht durch eine neue, ebenfalls einseitige soziologische Konzeption ersetzen» (II A 3)[15].

Derartige falsche Dilemmata verkennen den Doppelcharakter der Kirche als einer zugleich göttlichen und menschlichen, mystischen und sozialen Wirklichkeit.

«Andere geben der Versuchung nach, alle menschlichen Aspekte der Kirche in der Herrlichkeit ihres übernatürlichen Ursprungs aufgehen zu lassen. Das Ende (. . .) ist, daß man das Geheimnis durch die Zerstörung ihrer irdischen Wirklichkeit ausscheidet.»[16] Mit diesen Worten hatte uns schon G. Philips vor jedem ekklesiologischen Monophysitismus gewarnt!

Man vermißt im Schlußbericht auch noch andere wichtige Themen, die in der Synodenaula zur Sprache gekommen sind, wie etwa die Bedeutung der Synode selbst oder die Inkulturation. Am deutlichsten zeigt sich aber die selektive Lektüre der Ekklesiologie des Zweiten Vatikanischen Konzils natürlich im fast gänzlichen Ausblenden der Kirche als *Volk Gottes.*

Das allgemeine Werturteil über das Synodalgeschehen von 1985 hing zum großen Teil von den Erwartungen ab, die man darauf setzte. Einige

Monate vor Eröffnung dieser Synode sagten viele, die Versammlung diene nur dazu, die pessimistische Sicht Kardinal Ratzingers über die Nachkonzilszeit der ganzen Kirche aufzuzwingen. Wir haben gesehen, daß der erste Bericht des Zweigespanns Danneels-Kasper und eine fast einstimmige Mehrheit von Bischöfen eine solche Auslegung von vornherein ablehnten.

Einige Vertreter der Ortskirchen hatten allerdings gehofft, die Synode von 1985 werde Gelegenheit bieten, auf die dringenden pastoralen Herausforderungen, denen sie sich gegenüber sahen, eine Antwort auszuarbeiten. Die Formulierungen des Schlußberichts waren jedoch derart restriktiv, daß auch diese Erwartungen enttäuscht wurden.

Letzten Endes stehen wir vor einem Kompromiß. Er hinterließ zunächst eine frohe Illusion — die Synode schloß in einer Stimmung allgemeiner Euphorie. Im nachhinein aber hinterließ sie dem einen oder anderen einen Eindruck der Enttäuschung, den bitteren Nachgeschmack einer verpaßten Gelegenheit.

V. Schlußgedanke: Eine Erfahrung gelebter Kollegialität

Im Begriff der Kollegialität, so wie ihn die Synode von 1969 verstand, lag noch der ganze Reichtum der Konzilsdiskussionen; aber auch das Unbestimmte, Fließende dieses Konzils hing ihm noch an. Und außerdem hatte sich 1969 die Mehrheit der Väter noch keinen wirklichen Begriff von der Bedeutung der «Nota explicativa praevia» gemacht; der intensive (und nach dieser Mehrheit abusive) Gebrauch, den man mit dieser «Nota» machen sollte, war noch nicht klar zu Bewußtsein gekommen[17]. Die Synodalmehrheit von 1969 suchte hauptsächlich, wenn nicht gar ausschließlich, die Festlegung praktischer Modalitäten für eine konkret gelebte Kollegialität durchzusetzen, und sei es auch auf Kosten einer theologischen Vertiefung. Aber schließlich erreichte diese Mehrheit weder die ausdrücklich gewünschten Modalitäten noch die angemessene Lehraussage; letztere hatte man einfach unter den Tisch fallen lassen.

Auf der außerordentlichen Synode von 1985 befindet sich die Mehrheit der Väter in Verteidigungsstellung. Es geht nicht mehr darum zu erobern, sondern zu bewahren. Selbstverständlich ist der allgemeine Kontext ein ganz anderer. Die Glaubenskongregation wird nicht mehr wie 1969 von Männern wie Kardinal Šeper und Bischof Moeller geleitet! Die führenden amtlichen Instanzen suchen die nachkonziliare Dynamik «einzudämmen» und legen den Akzent mehr auf die Krisenerscheinungen. Und die Bischofskonferenzen selbst, die 1969 noch als zukunftsträchtige Institutionen galten, mußten 1985 schließlich ihr Eigenleben zu retten suchen.

Der zwischen 1969 und 1985 durchlaufene Weg läßt sich auch an der schon erwähnten Ansprache Kardinal J. Hamers über «die ekklesiologische Bedeutung der römischen Kurie» ermessen. Da kann man etwa lesen, die Leiter der römischen Dikasterien seien *gleichsam* die Mittler des kollegialen Geistes zwischen dem Haupt und den Gliedern des Kollegiums; oft sei ihre Zusammenkunft *gleichsam* eine kleine ständige Synode (Hervorhebungen vom Vf.). Während also das unter den bekannten Umständen verfaßte Schlußdokument von 1985 versucht, die Mitglieder des Bischofskollegiums zu «individualisieren», bemüht sich hier einer der höchsten Kurienkardinäle seinerseits, die Leiter der kurialen Stellen zu «kollegialisieren»! Da sind wir doch von den Forderungen der Mehrheit der Synodalväter von 1969 weit entfernt!

Es ist bemerkenswert, daß sich die meisten Verfechter der «kollegialen» Tendenz auf den «Communio»begriff beziehen, der sich ja auf dem Zweiten Vatikanum als so bedeutsam erwies, als damals beschlossen wurde, das *Volk Gottes* als zweites Kapitel in die dogmatische Konstitution «De Ecclesia» einzubauen. Der Begriff verweist auf eine während des ersten Jahrtausends durchaus gewohnte Weise, eine zugleich sichtbare und unsichtbare Wirklichkeit, die Zugehörigkeit aller zur Welt der Glaubensgeheimnisse zu umschreiben. Nach O. Rousseau bedeutet die Idee der Communio vor allem die *koinonía*, den Kreislauf der gleichen geistlichen Güter unter christlichen Brüdern und Schwestern.

Will man die Kollegialität in einem weiteren Sinn auf das gemeinsame Priestertum der Gläubigen ausdehnen, so erweist sich der Begriff tatsächlich als unzutreffend. Nach dem Zweiten Vatikanischen Konzils ist er nämlich als Prinzip der Apostolizität auf das Bischofsamt beschränkt. Der Begriff der Communio bezeichnet diese gemeinsame Berufung aller zutreffender[18].

Seit der Synode von 1969 waren wir Zeuge einer ziemlich widersprüchlichen Verwendung des Begriffs «Communio». Er wurde in einem hierarchischen Sinn aufgefaßt, der seiner ursprünglichen, viel weiteren Bedeutung nicht entspricht. Dieses besondere Verständnis von «Communio» findet sich auf der Synode von 1985 im Schlußdokument wieder; aber diesmal ging man soweit, vom «Volk Gottes» überhaupt nicht mehr zu reden[19]!

Hätten die außerordentlichen Synoden von 1969 und 1985 nur die Aufgabe gehabt, das Problem einer praktischen Verwirklichung der Kollegialität im Sinne der Konzilstexte zu lösen, würde unsere Bilanz sicher negativ ausfallen. *Durch ihre Aufgabe einer kritischen Bewertung und kollegialen gegenseitigen Abstimmung, die dann tatsächlich zustande kamen, waren aber diese beiden Bischofsversammlungen doch bedeutsame Ereignisse.*

Die Synode von 1969 brachte eine erste klare Erkenntnis vom unschätzbaren Wert des Zweiten Vatikanischen Konzils zustande; denn dieses Konzil war unterdessen in den Ortskirchen über den Prüfstand des wirklichen Lebens gegangen. Als beredte Kundgebung der heilsamen Ergebnisse des Konzils und als deutlicher Ausdruck des Willens, seine Rezeption weiterzuführen, bedeutete dann die Synode von 1985 eine wichtige Etappe in der Entwicklung der nachkonziliaren Kirche.

Diese synodale Versammlung bleibt daher eine einzigartige Erfahrung *gelebter Kollegialität,* auch wenn die sowohl 1969 als auch 1985 vorgebrachte Bitte, der Bischofssynode Beschlußkraft zuzuerkennen, kein Gehör fand. So gesehen behält die synodale Institution hohen Wert für die Zukunft, selbst wenn die daraus entstehenden Texte im allgemeinen enttäuschen; sie stehen ja doch nie auf der Höhe der Vollversammlungen selber.

Wir halten es für notwendig, diese Möglichkeit einer in der katholischen Kirche wenn auch erst teilweise und vorübergehend gelebten Kollegialität zu betonen, in Erwartung einer Zeit, in der solche Kollegialität in ihrem vollen Umfang und in den kirchlichen Strukturen anerkannt wird. Wir sind der Ansicht, daß es nur in dieser dynamischen Perspektive möglich bleibt, die Rezeption des großen Entwurfs des Zweiten Vatikanischen Konzils auch in der konkreten Wirklichkeit des Lebens der Kirche wirksam voranzubringen.

[1] Vgl. G. Philips, L'Eglise et son mystère au IIe Concile du Vatican, Bd. 1 (Paris 1967) 304; J. Ratzinger, Kommentar zu den «Bekanntmachungen»: Lexikon für Theologie und Kirche — Das Zweite Vatikanische Konzil, Bd. 1 (Freiburg/Basel/Wien 1966) 355; zum Dossier über den Abänderungsantrag Pauls VI. im Mai 1964 vgl. J. Grootaers, Primauté et Collégialité — Le dossier de G. Philips sur la Nota Explicativa Praevia (Löwen 1986) 134-138.

[2] Vgl. Vingt ans après Vatican II (Paris 1986) 52f.

[3] Joseph Kardinal Ratzinger, Zur Lage des Glaubens. Ein Gespräch mit Vittorio Messori (Verlag Neue Stadt, München/Zürich/Wien 1985).

[4] Der Bericht von Kard. G. Danneels in: Vingt ans après Vatican II, aaO. 50.52.

[5] Im Schlußbericht heißt es (II C 1): «Deshalb kann man die «Communio»-Ekklesiologie nicht auf rein organisatorische Fragen oder Probleme reduzieren, die lediglich die Gewalten in der Kirche betreffen.» Vgl. Herder-Korrespondenz 40 (1986) 44. Kard. Ratzinger hat bei zahlreichen Anlässen erklärt, es sei unzulässig, ja ungeziemend, auf der Frage nach den Gewalten in der Kirche zu insistieren; ein wahrer Widersinn, wenn man selber leitende Funktionen innehat und sich in der gegenwärtigen Kirche einer hervorragenden Stellung erfreut.

[6] Auf der Synode von 1969 wurde von mehreren Bischöfen, unter ihnen der Erzbischof von Krakau, Kardinal K. Wojtyła, eine ähnliche Beweisführung entwickelt.

[7] Vgl. J. Komonchak, Die theologische Diskussion: CONCILIUM 22 (1986/6) 444-451; hier 444.

[8] Zusammenfassung der Arbeiten der Synode: Doc. Cath. Nr. 1909 (1986) 40. Vgl. Herder Korrespondenz 42 (1986) 34-48.

[9] Vgl. unsere Bemerkungen hinsichtlich der «ekklesiologischen Bedeutung» der römischen Kurie im Schlußabschnitt dieses Beitrags.

[10] Vgl. Synode Extraordinaire (Paris 1986) 598-602: zu Beginn stellt Kard. J. Hamer eine «radikale Unterscheidung» auf zwischen der *kollegialen Tätigkeit,* dem Kollegium als solchem mit dem Papst als Haupt vorbehalten, und der *kollegialen Gesinnung,* von der die Bischofskonferenz ein «geeigneter Ausdruck» ist; diese Bischofskonferenz ist kirchlichen Rechts und hat zum Ziel, den Bischöfen, die ihre Partikularkirchen kraft «göttlichen Rechts» leiten, Hilfe zu leisten.

[11] HK, aaO. 46.

[12] Ebd.

[13] Relatio post disceptationem, 29.11.1985, maschinengeschriebenes Dokument.

[14] Das vorbereitende Schema der Synode von 1969 versucht, seine Lehre über die «Communio» in der Kirche auf deren inneres Wesen (die geistlichen Güter, an denen die Gläubigen teilhaben) und auf ihr äußeres Wesen (zur gesellschaftlichen Struktur der Kirche gehörend) abzustützen. Diese Communio wird zuerst auf die Gläubigen und dann erst auf die Bischöfe bezogen. Sobald aber dieser zweite Aspekt ins Spiel kommt, wird der Begriff ganz deutlich auf die sichtbare Communio ausgerichtet, wobei dann die Ortskirche von Rom alle anderen Ortskirchen an Bedeutung

überwuchert. Man fällt zurück in vorkonziliares Denken. Vgl. Olivier Rousseau, Le deuxième synode des évêques. Collégialité et Communion: Irenikon Bd. 42 (1969) Nr. 4, 467-471.

[15] HK, aaO. 42.

[16] G. Philips, aaO. 117f.; vgl. auch J. Komonchak, aaO. 447: «Wiederum wirkt sich hier der Appell an den kollegialen Geist und seine sakramentale Grundlage relativierend auf die Bedeutung der Diskussionen zur Struktur der Kirche aus, während man doch ebenso fundiert argumentieren könnte, daß sich derartige Fragen gerade deshalb stellen, weil die sakramentalen und kollegialen Grundlagen angemessenerer Strukturen und Beziehungen bedürften.» Vgl. im selben Sinne U. Ruh: Konzilsbilanz nach 20 Jahren: HK, aaO. 38.

[17] Vgl. A. Acerbi, L'ecclésiologie à la base des institutions post-conciliaires, in: Les Eglises après Vatican II, Hg. G. Alberigo (Paris 1981) 226.

[18] Vgl. O. Rousseau, aaO.

[19] Es wäre übrigens aufschlußreich, die Ausarbeitung und Anwendung dieses besonderen Sinnes von «Communio» anläßlich bezeichnender Ereignisse, die den gegenwärtigen Pontifikat eingeleitet haben, nämlich bei der Versammlung des CELAM in Puebla (1979) und auf der der holländischen Kirche gewidmeten Sondersynode in Rom (1980), miteinander zu vergleichen. Der «Communio»-Begriff von Medellín (1968) wurde elf Jahre später in Puebla genauso eingeschränkt wie jetzt auf der Synode von 1985 der «Communio»-Begriff des Zweiten Vatikanischen Konzils. Eine bemerkenswerte, aber selten bemerkte Tatsache.

Aus dem Französischen übers. von Arthur Himmelsbach

JAN GROOTAERS

1921 geboren. Als Laientheologe war er in Rom Zeuge des Zweiten Vatikanischen Konzils und der Bischofssynoden. Zwanzig Jahr lang hat er an der Katholischen Universität Löwen einen Kurs über «Kirche und Welt» geleitet. Veröffentlichungen: Mehrere Studien über das Zweite Vatikanum und die Bischofssynoden, u.a. (zusammen mit J. Selling): The 1980 Synod on the Role of the Family (Peeters, Löwen 1983). Die Studien der Synode über die Laien hat er vertieft in: Le chantier reste ouvert (Ed. du Centurion, Paris 1988). Derzeit ist er dabei, das Sekretariat des Studienzentrums Zweites Vatikanum in Löwen zu übernehmen. Anschrift: Mijnheer Jan Grootaers, Lieveheersbeestjeslaan 49, B-1170 Brussel, Belgien.

Donato Valentini

Bischöfliche Kollegialität im Spiegel der Positionen verschiedener Theologen

Diese Untersuchung befaßt sich mit den Problemen und Lösungsvorschlägen, welche in der nachkonziliaren theologischen Literatur hinsichtlich der bischöflichen Kollegialität veröffentlicht worden sind. Dabei gehen wir nicht so vor, daß wir eine Reihe theologiegeschichtlicher Medaillons malen, sondern wir folgen der logisch-systematischen Anlage der verschiedenen Themen. Wir bemühen uns dabei, die Beiträge der einzelnen Autoren je nach Bedarf innerhalb dieser Anlage kritisch einzuordnen.

I. Methodische Erfordernisse

Wenn schon die formale Beziehung zwischen dem Papst und dem Bischofskollegium «eine ganze Traube von Problemen»[1] darstellt, so ist die bischöfliche Kollegialität als Ganzes mit noch größerem Recht so zu nennen. Im Interesse der Lösung der Probleme wird es daher gut sein, einigen methodischen Erfordernissen Aufmerksamkeit zu schenken. Vor allem muß man in Sachen bischöfliche Kollegialität deduktive Vorgehensweisen vermeiden. So wäre es irrig zu sagen: Die Apostel bilden ein Kollegium; die Bischöfe aber sind Nachfolger der Apostel; daher bilden auch die Bischöfe ein Kollegium. Um zu einer stimmigen geschichtlich-theologischen Gedankenführung zu kommen, muß man sich sowohl auf das Apostelkollegium als auch auf die normative hierarchische Struktur der Kirche beziehen. Ohne Rückgriff auf das Leben der Kirche — so bemerkt Joseph Ratzinger — wird es uns, theologisch gesehen, nicht gelingen, irgendeine ihrer grundlegenden Wirklichkeiten zu begründen[2].

Zweifelsohne können eine kritische Betrachtung der Geschichte und ein geschichtsbewußtes Denken uns helfen, auch die Probleme der bischöflichen Kollegialität auf ein erträglicheres Maß herunterzubringen. Es möge hier genügen, wegen ihrer zumindest indirekten Bedeutung für unser Thema an den «Mendikantenstreit» des 12. Jahrhunderts und die Entwicklung der Privatbeichte, an die Ideologie der Sakramentali-

tät des Kardinalats und die Neuinterpretation der Kategorie des «jus divinum» zu erinnern.

Zweitens muß man sich in einer Reflexion über die bischöfliche Kollegialität der bekannten Unterscheidung zwischen Glaubenslehre und Theologie bewußt bleiben. Diese Unterscheidung ermöglicht es, die Schwierigkeit zu überwinden, die in der Tatsache begründet liegt, daß das kirchliche Lehramt bisweilen Positionen aufgibt, die es früher gehalten hat. So lehrt Pius XII. in seinen Enzykliken «Mystici Corporis» (vom 29. Juni 1943), «Ad Sinarum gentes» (vom 7. Oktober 1955) und «Ad Apostolorum principis» (vom 29. Juni 1958), daß die bischöfliche Jurisdiktionsvollmacht, und zwar sowohl die Lehramts- wie die Leitungsvollmacht, unmittelbar vom Papst ausgehe. Das Zweite Vatikanische Konzil dagegen sagt z. B. in Nr. 25 des 3. Kapitels von «Lumen gentium» — was auch mir richtig erscheint —, daß diese Vollmacht dem Bischof kraft des Sakraments der Weihe unmittelbar von Gott zukomme. Die Position des Zweiten Vatikanums ist theologisch möglich, weil und in dem Maße, wie Pius' XII. Position keine Glaubenslehre darstellt.

Das dritte methodische Erfordernis betrifft die Beziehung zwischen juridischer Interpretation und theologischer Interpretation der bischöflichen Kollegialität. Gewiß, auch das Gesellschaftliche ist ein konstituiver Aspekt des Mysteriums der Kirche. Es begründet die Legitimität und die Notwendigkeit des juridischen Zugangs zur Kirche. Das bedeutet aber nicht, Denkwege gutzuheißen, die sich für eine Autarchie begeistern. In einer richtigen Sicht der Kirche hat das Juridische Dienstfunktion und muß sich in das größere Ganze des «Theologischen» einordnen. Dies schließt nämlich auch jenes in sich ein[3]. Daraus folgt, daß Auffassungen von bischöflicher Kollegialität, die sich einseitig am Juridischen orientieren, von vornherein dazu verurteilt sind, daß sie zu bloß teilweise stimmenden Schlußfolgerungen gelangen.

Die hier vorgelegten Anmerkungen können auch mit dem mehr allgemeinen und teilweise ganz andersartigen Problem der Beziehung zwischen der theologischen Wissenschaft und den Humanwissenschaften in Verbindung gebracht werden. Letztere finden in der theologischen Reflexion über die bischöfliche Kollegialität ihren Raum, wenn man der richtigen Sicht des multidisziplinären und interdisziplinären Austauschs Rechnung trägt. Das läßt sich am Beispiel der Kategorie der Subsidiarität aufzeigen.

Das vierte und letzte methodische Erfordernis betrifft die Art und Weise der logischen Anlage einer Behandlung der Kollegialität, die sich auf eine Weise darzustellen sucht, die auch aktuellen Perspektiven Rechnung trägt. Zweifellos ist es nicht leicht, diesem Erfordernis gerecht zu werden. Meines Erachtens ist in der Zeit nach dem Konzil immer mehr eine Denkbewegung festzustellen, die von der «Communio-Ekklesiologie» ausgeht, von dort her zur sakramentalen Begründung der Kollegialität fortschreitet, dann die Funktionen von Communio und Recht im Bischofskollegium nachzeichnet, sich mit der Reflexion über das Subjekt bzw. die Subjekte der obersten Gewalt in der Kirche befaßt und schließlich über die verschiedenen Formen der Kollegialität handelt.

II. Vorrang der «Communio-Ekklesiologie»

Der beherrschende Eindruck, der nach einer Untersuchung über die bischöfliche Kollegialität in der Theologie der Nachkonzilszeit in unserem Bewußtsein haften bleibt, ist vor allem anderen die weit verbreitete Überzeugung vom wahrheitsmäßigen und logisch-organisatorischen Vorrang der «Communio-Ekklesiologie». Eine peinlich genaue Analyse der konkreten Umstände ihres Auftretens im Umkreis des Themas bischöfliche Kollegialität würde sich schlecht mit dem knappen Rahmen dieser unserer Arbeit vereinbaren lassen. Statt dessen erscheint mir eine kurze Übersicht angemessen und nützlich, welche den systematischen und synthetischen Kriterien den Vorzug vor den chronologischen und analytischen Kriterien gibt. Eine solche Übersicht muß, Sachzwängen gehorchend, bisweilen auf einige Schriften zurückgreifen, die vor der Nachkonzilszeit erschienen sind.

Mir scheint, daß Yves Congars sakramentale Ontologie der Ausgangspunkt unserer Überlegungen zur «Communio-Ekklesiologie» sein kann. Congar setzt den Akzent auf Aspekte der sakramentalen Ontologie, die verbunden werden mit der sakramentalen Anthropologie der Bischofsweihe, und von daher entwickelt er die Folgerungen, die sich daraus in der Ebene der Kollegialität ableiten lassen. Im Werk dieses Autors erweist sich außer der patristischen Tradi-

tion auch das ökumenische Motiv als stark wirksam, im besonderen die Geschichte, das liturgische Leben, die Spiritualität und die Theologie der Kirche des Ostens[5].

Karl Rahner unterstreicht 1961 die Bedeutung der Ortskirche. Obwohl er die Gestalt des Bischofs nicht immer entschieden in Beziehung zur Teil- oder Diözesankirche setzt, erweist sich sein Vorstoß schließlich als siegreich. Das Thema Teilkirche / Gesamtkirche findet z. B. eine organische und verbindliche Interpretation in der «eucharistischen Ekklesiologie» Joseph Ratzingers und für einige Aspekte auch bei G. Dejaifve. Obwohl diese beiden Autoren sich in einigen Punkten ihrer Darlegungen unterscheiden, stimmen sie doch darin überein, daß sie die Eucharistie und den mystischen Leib Christi in den Vordergrund rücken und in ihnen eine der grundlegenden Ursachen gegenseitiger Integration von Einheit und Vielfalt erkennen.

Bekannt ist die nachdrückliche Betonung der Brüderlichkeit bei Ratzinger. Diese stellt einen unverzichtbaren Faktor dar für das rechte Verständnis der Gestalt des Bischofs und für das Verstehen des Begriffs der «Vergegenwärtigung» der Kirche durch das Bischofskollegium.

Eine Bemühung um die theologische Präzisierung unserer Thematik findet sich auch in dem Dokument der Internationalen Theologenkommission über «Ausgewählte Themen der Ekklesiologie»[6]. Die Unterscheidung zwischen der «Teilkirche», womit in erster Linie die Diözese gemeint ist, und der «Ortskirche» als der Gesamtheit der Teilkirchen einer Region sowie die Unterscheidung zwischen der «wesenhaften Struktur» der Kirche und ihrer «konkreten und veränderlichen Gestalt» und der theologische Raum, der hier der Kategorie «kirchliche Communio» gegeben wird, all dies sind Gewinne, mit denen sich die bischöfliche Kollegialität begründen und in ihren Existenzbedingungen beschreiben läßt. Es scheint uns nützlich, in Verbindung mit diesem Dokument auch auf einige theologische «Ausgrabungsarbeiten» wie die Schriften von A. Antón, H. Legrand und Walter Kasper hinzuweisen.

Der Ekklesiologe A. Antón spricht in seinen Schriften oft von der bischöflichen Kollegialität. So beginnt er in seinem wichtigen Bericht vor der Bischofssynode von 1969 mit der Theologie der Communio, wobei er von der Communio zwischen den Gläubigen, von der hierarchischen Communio und der Communio innerhalb des Bischofskollegiums handelt; von da her geht er auch auf die Theologie der Teilkirche ein[7]. Seine kritische theologische Bewertung der Nachkonzilszeit eröffnet Antón in aller Entschiedenheit mit einer Darstellung der Kirche als Geheimnis der Communio und als «communio ecclesiarum», und darauf gründet er seine Reflexion über die institutionellen Strukturen der Kirche, eingeschlossen die Struktur des Primats und des Bischofskollegiums.

H. Legrand widmet der Thematik Ortskirche großen Raum. Er versucht, die besondere Art der Beziehung des Ortsbischofs und des Bischofskollegiums zur Ortskirche genauer zu bestimmen, und er schließt nachdrücklich eine Denkweise aus, die fragt, ob zuerst die Ortskirche komme oder aber die Gesamtkirche. Zwischen beiden gibt es nämlich tatsächlich eine Art Perichorese oder wechselseitige Anwesenheit der einen in der anderen[8].

Walter Kasper widmet der Kategorie «Communio» große Aufmerksamkeit. Unter anderem behauptet er mit großer Entschiedenheit, daß nach katholischem Verständnis die Teilkirche wesenhaft immer offen sei zu den anderen Teilkirchen und zur Gesamtkirche und deswegen auch zum Amt des Papstes[9].

M. E. zeigen diese Akzentsetzungen zwar den Gegensatz zwischen der sogen. «universalistischen Ekklesiologie» und der «Ekklesiologie der Communio» auf, aber sie könnten doch versöhnt werden mit einem Denken, dem es — obwohl es von der Gesamtkirche ausgeht — schließlich gelingt, die wesentlichen Erfordernisse der theologischen Aspekte des Themas «Teilkirche» in sich zu integrieren.

Man sollte sich hier wohl auch an die ökumenisch engagierten Beiträge von Emmanuel Lanne und Jean-Marie Tillard erinnern, und zwar wegen der wichtigen Hilfen, die sie bei der Diskussion des Themas «Kollegialität» leisten können. Der erste betont die Teil- und Ortskirche und die eucharistische bzw. Communio-Ekklesiologie und setzt dabei Akzente, die seine tiefgründige Kenntnis der Orthodoxie bezeugen: Er läßt eine Gestalt des Primats und des Episkopats vor unseren Augen entstehen, die in der Lage ist, Elemente neuen Denkens in Kontinuität mit der unverfälschten Tradition anzubieten. Der zweite wertet neuere biblische Studien und einige Elemente patristischen Denkens aus,

und indem er sich bemüht, die Lehraussagen des Ersten und des Zweiten Vatikanums besser zu verstehen, stellt er den Petrusdienst des Bischofs von Rom vor allem als bedeutsames sichtbares Prinzip der Einheit der «einen, heiligen, katholischen und apostolischen Kirche» des Credo dar, und diese Einheit stellt er dar als Communio von Kirchen, die auf dem Fundament der Einheit und Vielheit beruht, die sich in der Heiligsten Dreifaltigkeit findet. In diesem Zusammenhang bietet er dann auch eine neue Rezeption des Begriffs «bischöfliche Kollegialität»[10].

Nicht wenige Autoren haben sich die Frage gestellt, was der Grund ist für das theologische Interesse an der bischöflichen Kollegialität in den Jahren nach dem Konzil. Diesen Grund fanden sie — je nach den unterschiedlichen Meinungen — in der Theologie der Ortskirche, in der Entdeckung der Sakramentalität des Bischofsamtes, in der auch symbolisch-eschatologischen Auffassung der apostolischen Sukzession, in den Erfordernissen der Mission und im Wiederaufblühen der «Communio-Ekklesiologie». Uns scheint die mit dem letzten Stichwort vorgeschlagene Begründung die beste zu sein.

III. Sakramentale Begründung der bischöflichen Kollegialität

Die Tatsache der Sakramentalität des Bischofsamtes wird vom Zweiten Vatikanischen Konzil klar ausgesprochen. Einige Punkte der damit verbundenen Konzilsaussagen werden dennoch nicht auf einmütige Weise interpretiert. Man denke nur an die Art und Weise, wie die Jurisdiktionsgewalt dem Bischof übertragen wird. Auch in der Zeit nach dem Konzil gibt es noch Autoren, die — wie etwa Ghirlanda auf der Linie von Ch. Journet, D. Staffa und A. Gutiérrez — behaupten, jene Vollmachten würden dem Bischof unmittelbar vom Papst verliehen[11]. Die Beweise dafür sind aber nach anderen Autoren nicht stichhaltig. So muß man im Text Leos des Großen (Ep. 10 an die Bischöfe der Provinz Vienne aus dem Jahre 445: PL 54, 629) unterscheiden zwischen der Verleihung der Jurisdiktion und der *missio canonica:* Der Papst interveniert erst auf dieser zweiten Ebene. Dann läßt sich auch die von G. Ghirlanda gebotene Exegese der unser Problem betreffenden Texte von «Lumen gentium» und der «nota explicativa praevia» nicht halten. Diese Exegese wird von qualifizierten Interpreten wie W. Bertrams, U. Betti, C. Colombo und G. Philips abgelehnt. Dieselben Autoren und auch andere wie Yves Congar und Jérôme Hamer zeigen auch, daß die Verneinung der Verleihung der Jurisdiktionsvollmacht durch den Papst nicht bedeutet, daß man ihm etwas von seiner Primatsvollmacht, wie sie im Ersten Vatikanum definiert ist, wegnähme.

Diese eher negativen Beobachtungen werden in der nachkonziliaren Theologie durch eine positive Gedankenführung ergänzt. In dieser Theologie behauptet man, daß das Sakrament des Ordo, indem es in die Nachfolge im apostolischen Amt eingliedert, eine wesentliche Beziehung schaffe zwischen dem Bischof und dem Bischofskollegium einerseits oder auch zwischen dem Bischof und der Teilkirche andererseits. In diesem Zusammenhang wird auch eine Reflexion entwickelt über den Begriff der «Repräsentanz» nicht nur Christi, sondern auch der Teilkirche und — mittels des Kollegiums — auch der Gesamtkirche.

Ohne die juridische Dimension der bischöflichen Kollegialität zu verkennen, die in vielen theologisch-juridischen Schriften von W. Bertrams mit einem Sinn für Gleichgewicht betont wird, bemerkt man doch, daß diese in der Ebene der Praxis von einer gewissen «Gebrechlichkeit» der Effektivität ist. Wenn man auch im allgemeinen die Position von Karl Rahner ablehnt, wenn dieser in bezug auf den Papst die Fülle der im Sakrament des Ordo empfangenen Vollmachten mit dem besonderen in der Kirche ausgeübten Amt vergleicht[12], so nimmt man doch die Gelegenheit wahr, innerhalb des Bischofsamtes die Vollmacht kraft Ordination und die pastorale oder jurisdiktionelle Vollmacht zu begründen und in gebührender Weise wechselseitig einander zuzuordnen. Ganz zu Recht betont man, daß die sakramentalen Vollmachten des Bischofs eine tragende Struktur von Kirchesein sind, und zwar auch, insofern sie ein strukturelles Zeichen jener wesentlichen Dimension der Kirche und in der Kirche sind, welche ihr Auftrag zum Dienst ist.

IV. Communio und Recht im Bischofskollegium

In dem Ausdruck «Bischofskollegium» dient der Begriff «Kollegialität» zur Bezeichnung einer Gruppe ungleicher Personen. Das Bischofskollegium hat überdies kraft des Willens Christi die

Nachfolge des Apostelkollegiums angetreten. Auch gibt es zwischen dem Apostelkollegium und dem Bischofskollegium eine Beziehung von Proportionalität. Schließlich ist die sakramentale Konsekration Ursache der Eingliederung in das Bischofskollegium. Die Teilhabe an der hierarchischen Communio ist deren notwendige Vorbedingung. Es handelt sich hier um sozusagen unbestrittene Aussagen. Andere Aussagen dagegen sind nicht unbestritten. Wir wollen Beispiele dafür anführen. Zur Überwindung des Kontrastes zwischen den verschiedenen Positionen kann bisweilen vielleicht die Beobachtung von Henri de Lubac helfen, daß die bischöfliche Kollegialität nicht aufgrund von «vorgefertigten Modellen» dargestellt werden darf[13].

Es gibt Autoren, die sich fragen: Macht die Bischofskonsekration den Bischof zunächst zum Mitglied des Bischofskollegiums und dann aufgrund dessen auch zum Oberhaupt einer Teilkirche, oder macht sie ihn zunächst zum Oberhaupt einer Teilkirche und dann aufgrund dessen auch zum Mitglied des Bischofskollegiums? Unseres Erachtens hat es in der Nachkonzilszeit drei Antworten auf diese Frage gegeben.

Die erste Antwort ist die von Autoren wie E. Schillebeeckx, U. Betti, W. Onclin, H. de Lubac und K. Rahner (wobei letzterer aber doch seine bekannte Position der Verteidigung der Ortskirche einnimmt), die den Vorrang des Bischofskollegiums vor der Teilkirche behaupten: Es gibt ja tatsächlich Bischöfe, die nicht Diözesanbischöfe sind.

Als zweite Hypothese vermerken wir die von L. Bouyer, welcher sich der Lösung der Orientalen anzuschließen scheint, die den Vorrang der Teilkirche vor dem Kollegium vertreten.

Die dritte Position ist die von H. Legrand und anscheinend letztendlich auch die von Y. Congar: Diese beiden schließen aus, daß das Reden von einem Vorrang entweder des Bischofskollegiums oder aber der Teilkirche theologisch sinnvoll zu begründen sei, und zwar wegen der besonderen «gegenseitigen Anwesenheit» der Teilkirchen in der Gesamtkirche und umgekehrt, wie sie nach der «Communio-Ekklesiologie» bestehe[14]. Dieser Meinung möchten wir zustimmen.

Ein anderes Problem ist das Auffinden der besseren Formen zur Stabilisierung des Gleichgewichts innerhalb des Bischofskollegiums, also zwischen dem «monarchischen» und dem «kollegialen» Prinzip. Dieses Problem unterstreicht, wie wichtig es ist, innerhalb der kirchlichen Communio den juridischen Aspekt, d.h. die Beziehung zwischen den verschiedenen Formen der Gewalten, richtig zu koordinieren mit dem moralischen Aspekt oder mit einem Handeln, das sich, um der Vielfalt der verschiedenen Begabungen und Entwicklungen in der Kirche Achtung zu verschaffen, wirklich von Klugheit inspirieren läßt. Es ist ein neues Verständnis dafür gewachsen, daß die einzelnen Bischöfe ihr Amt in ihrer Teilkirche verantwortlich ausüben und Mitverantwortung auf der Ebene der Gesamtkirche wahrnehmen müssen.

Es ist auch bekannt, daß der Petrusdienst des Bischofs von Rom *ad aedificationem Ecclesiae* besteht und daß er — in der Einheit des Glaubens und der Liebe — zur Förderung der persönlichen Kreativität der Brüder im Bischofsamt und der Körperschaften zwischen Gesamtkirche und Teil- oder Diözesankirche (ganz abgesehen von deren theologischem Status) dienen soll. Es handelt sich dabei um Erfordernisse, denen vor allem in bestimmten Situationen nur schwer gerecht zu werden ist, um Probleme, die Gegenstand vieler Untersuchungen nicht nur von Theologen, sondern auch von Kanonisten und Historikern sind.

Ohne hier näher auf die Verdienste jedes einzelnen einzugehen und ohne damit andere Namen ausschließen zu wollen, erinnern hier z.B. an folgende Autoren: H. U. von Balthasar, G. Philips, K. Rahner, J. Ratzinger, H. de Lubac, Y. Congar, J. Hamer, A. Antón, G. Thils, W. Kasper, P. Parente, J.-M. Tillard, A. Dulles, H. Legrand, W. Bertrams, J. Tomko, V. Fagiolo, C. Colombo, P. J. Saraiva Martins, G. Alberigo, J. Lecuyer, H. J. Pottmeyer, J. H. Provost, G. Mucci, S. Dianich, A. Garuti und G. Mazzoni.

Abgesehen von der einen oder anderen hartnäckig polemischen Wortmeldung scheint uns, daß bei diesen Autoren das Verständnis der im Bischofskollegium bestehenden Beziehung zwischen dem Papst und den anderen Mitgliedern sich immer auf die Einsicht hin bewegt, daß es bei dieser Beziehung um eine gegenseitige Bestärkung der Communio und der Teilhabe an der Verantwortung geht.

Der Papst ist Haupt des Bischofskollegiums, insofern er «Nachfolger» des Petrus in seinem apostolischen Dienst als Haupt des Apostelkollegiums ist. Als Haupt des Kollegiums ist er auf

die anderen Bischöfe, welche Mitglieder desselben Kollegiums sind, bezogen. Umgekehrt sind die Bischöfe in ihrer Eigenschaft als Mitglieder des Kollegiums als dem Papst zugeordnet und untergeordnet zu definieren. Die auf ein besonderes persönliches Charisma begründete primatiale Funktion und Autorität seines Oberhauptes ist es, die das Bischofskollegium erst in seiner juridischen Vollkraft handlungsfähig macht. Deswegen hat keine Entscheidung des Episkopats im wahren und eigentlichen Sinn den Wert eines kollegialen Aktes ohne die wenigstens einschlußweise geschehende Willenszustimmung des Papstes. Dieser kann — unbeschadet des göttlichen Rechtes und des Naturrechtes — zugunsten des Wohls der Kirche frei in der Kirche intervenieren.

Unabhängig also von der Antwort auf die Frage, ob der Primat des Bischofs von Rom als Funktion des Oberhauptes des Kollegiums oder aber des Oberhauptes der Kirche und des Stellvertreters Christi qualifiziert wird — Paul VI. hat seinen Primat mit Hilfe des Begriffs «Oberhaupt der Kirche» interpretiert —, und auch, wenn man die Überlegungen von G. Thils über die Formen, die «Grenzen» und die Art der Ausübung des römischen Primats gelten läßt, muß man um des Wohls der Kirche willen wirklich Raum lassen für freie und schnelle «persönliche» Eingriffe seitens des Papstes[15]. Dies gilt am meisten dort, wo andere Formen tatsächlich wirkungslos blieben.

Daraus folgt: Auch wenn man festhält, daß die Unterscheidung zwischen den Funktionen des Bischofs von Rom, des Primas von Italien, des Patriarchen des Westens und des Papstes immer praktisch wirksam bleiben muß; und wenn man auch zugeben muß, daß es in der Vergangenheit bisweilen Formen von Zentralismus gegeben hat, welche der Ausübung des Petrusdienstes nicht weniger als den Kirchen selbst geschadet haben, so ist es doch vernünftig zu sagen: Dennoch muß es eine zentrale Organisation geben, die fähig ist, das Wirken dessen, der in der Gesamtkirche Vorsteher im Liebesbund ist, wirksam zu vermitteln.

Die Geschichte der alten Kirche dokumentiert in reicher Fülle nicht nur das Vorhandensein des Geistes, sondern auch der «Mittel» der Communio zwischen den Kirchen. Wie es keine wahre Einheit ohne wirkliche Vielgestaltigkeit gibt, so gibt es auch keine Vielgestaltigkeit ohne wirkliche Einheit und daher ohne eine wirklich universale Struktur und eine wirksame Aktivierung der Einheit. Gerade also weil sich heute in der Kirche aufgrund eines vertieften kirchlichen Bewußtseins und auch unter dem Antrieb außertheologischer Faktoren mehr Reichtum, mehr Vielfalt und mehr Verschiedenheit darstellt, bedarf es in besonderer Weise des universalen Dienstes der Einheit und einer entsprechend wirksamen und zugleich doch die Katholizität respektierenden Organisation. Nur auf diese Weise werden die Geschichte und das Leben der Kirche sich durch alle Vielfalt der natürlichen und gnadenhaften Gaben, durch alle unterschiedlichen prophetischen Impulse, Ämter und Kulturen hindurch immer mehr als «Schöpfung des Heiligen Geistes» und in Raum und Zeit als Dokumente einer wunderbaren Ökumene individueller und kollektiver Subjekte erweisen.

V. Die oberste Autorität und ihre Träger

Gibt es nur einen Träger bzw. ein Organ, oder gibt es zwei Träger bzw. Organe der obersten Autorität, der obersten Gewalt in der Kirche? Man sollte diese Frage nicht, wie es leider bisweilen zu geschehen scheint, für das wichtigste Problem der bischöflichen Kollegialität halten. Zwei kurze Anmerkungen sollen einführen in die Untersuchung der theologischen Positionen zu diesem Punkt.

Für die Communio, die zwischen den Mitgliedern des Bischofskollegiums besteht, ist ein unbedachtes Reden von «vorher» und «nachher», von «absolut» und «ausschließlich» theologisch nicht überzeugend. In der Darstellung der Logik der Beziehung zwischen dem Haupt und den anderen Mitgliedern des Kollegiums sollte man von einer gewissen Komplementarität sprechen. Selbstverständlich sollte man eine Wechselseitigkeit im strengen Sinn ausschließen. Man sollte überdies unterscheiden zwischen oberster Autorität in der Kirche, zwischen den sie tragenden Trägern bzw. Organen und zwischen den verschiedenen Weisen, dieser Autorität Ausdruck zu verleihen.

Die oberste Autorität kann nicht anders als eine sein. In einer einzigen gesellschaftlichen Wirklichkeit sind zwei oberste Autoritäten undenkbar. Was die Träger der obersten Autorität in der Kirche betrifft, so gibt es — theologisch betrachtet — unhaltbare und haltbare Positio-

nen. Die ersteren sind einerseits das konziliaristisch-episkopalistische Konzept, wonach die oberste Autorität in der Kirche bei der Gesamtheit der zum Konzil versammelten Bischöfe liegt. Selbst der Papst ist diesem untergeordnet; andererseits das papalistisch-kurialistische Konzept, wonach allein der Papst die oberste Autorität in der Kirche besitzt; die Bischöfe empfangen sie von ihm.

Was die haltbaren Positionen betrifft, so sind es zunächst die, welche behaupten: Es gibt nur einen einzigen Träger der obersten Autorität, und dieser ist das Bischofskollegium. Dieses aber übt seine Autorität auf zweierlei Weise aus: entweder als Kollegium von Papst und Bischöfen oder durch den Papst, insofern er förmlich als Haupt des Kollegiums handelt, jedoch — so betonen die Autoren — in Form eines Aktes, der irgendwie auch ein kollegialer Akt ist.

Was ist die Begründung für diese Position? Sie ist analog zu der für die Einzigkeit der obersten Autorität angeführten Begründung: In einer einzigen gesellschaftlichen Körperschaft sind zwei tragende Subjekte derselben obersten Gewalt nicht denkbar. Vertreter dieser Position sind nach Karl Rahner z.B. T. I. Jimenez Uresti, G. Thils, A. Antón, O. Semmelroth, E. Schillebeeckx, Chr. Duquoc, Chr. Butler, P. Rusch, H. Legrand, B. Gherardini, R. P. McBrien und — wenn wir uns nicht irren — Y. Congar in den letzten Jahren.

Andere dagegen behaupten, es gebe zwei nur inadäquat unterschiedene Träger der obersten dienenden Autorität in der Kirche, nämlich einerseits den Papst allein und andererseits den Papst zusammen mit den anderen Mitgliedern des Bischofskollegiums. Zu dieser Gruppe gehören z.B. J. Hamer, U. Betti, A. Auer, W. Bertrams, K. Mörsdorf und F. Frost[16].

Beide Lösungen bieten offensichtlich sowohl Vorteile wie Nachteile. Vereinfachend könnten wir sagen: Die erste betont den Pol «Bischofsamt», aber sie hat es weniger leicht, dem besonderen Charisma des Petrusmates gerecht zu werden. Bei der zweiten Lösung verhält es sich umgekehrt. Das Erste Vatikanum orientiert sich an der Vorstellung von zwei unterschiedlichen Subjekten. Das Zweite Vatikanum ließ — nach Meinung der Mehrheit der Interpreten — die Lösung in der Schwebe. Ich persönlich neige mit der hier vorgetragenen *quaestio libere disputata* zur Lösung im Sinne eines einzigen Subjektes der obersten Autorität in der Kirche und zweier unterschiedlicher Weisen, sie auszuüben. Auch bei dieser Lösung gelingt es dem Denkansatz einer zugleich kritischen wie kirchlichen katholischen Theologie, die dogmatische Würde und die freie Ausübung des obersten Hirtenamtes des Bischofs von Rom unversehrt zu bewahren. Letzter Bürge eines wirklichen Gleichgewichts zwischen persönlicher Ausübung und kollegialer Ausübung der obersten Autorität in der Kirche wird jedoch immer der Heilige Geist sein und — in seiner Kraft — die Nachfolge der Jünger Christi zum Lobe Gottes und für den Dienst am Menschen.

VI. Formen der bischöflichen Kollegialität

Nicht selten kann man die Behauptung hören, daß die Ausübung der bischöflichen Kollegialität einer der bedeutsamsten Orte für die Bewährung der richtigen Art und Weise der Rezeption des Zweiten Vatikanischen Konzils sei. Diese Behauptung stimmt. Man muß sich aber doch auch vergegenwärtigen, daß ein kritisches Bewußtsein bezüglich der nachkonziliaren Rezeption der bischöflichen Kollegialität auch das Bewußtsein beinhaltet, daß diese außer Übereinstimmungen auch Probleme bezüglich der Terminologie und der theologischen Inhalte mit sich bringt. Da die neuen Formen der Ausübung der Kollegialität offensichtlich einen unverzichtbaren Teil unserer Argumentation darstellen, wollen wir uns aus Gründen der Vollständigkeit mit ihnen befassen. Angesichts dessen, daß andere Beiträge dieses Heftes ausführlich darüber sprechen werden, werden wir uns hier zu diesem Thema ganz kurzfassen.

Vor allem anderen ist man sich theologisch darin einig, daß ein kollegiales Handeln im eigentlichen und vollen Sinn sich im definierenden Akt eines Ökumenischen Konzils vollzieht. Die Internationale Theologenkommission behauptet, ein kollegiales Handeln im Vollsinn sei auch möglich, «wenn die in den verschiedenen Teilen der Welt weilenden Bischöfe auf einheitliche Weise handeln». Daß so etwas wirklich zustandekommt, hängt ab von der formalen, juridischen Dimension der Communio mit dem Papst. Auch die Bischofssynode kann — weil sie irgendwie alle katholischen Bischöfe repräsentiert — der genannten Kommission zufolge eine zwar partielle, aber doch echte Form der bischöf-

lichen Kollegialität sein. Aus demselben Grund können die Bischofskonferenzen dies nicht sein. Sie selbst und ihre kontinentalen Zusammenschlüsse sind nicht göttlichen Rechtes und üben als solche kein kirchliches Lehramt aus. Sie sind nützlich, ja notwendig, aber nur, «um miteinander die eine oder andere ihrer apostolischen und pastoralen Verantwortungen wahrzunehmen»[17].

Andere Theologen gehen in ihrem Versuch, die Konzilslehren zu vertiefen und weiterzuentwickeln, anders vor. Manche wünschen sich von der Bischofssynode, daß sie eine wirkliche Vertretung des gesamten Episkopats werde und damit eine Instanz einer formell kollegialen Entscheidungsebene, natürlich mit und unter dem Oberhaupt des Bischofskollegiums. Es gibt auch Theologen die — wie A. Antón — von einem theologischen Fundament der Bischofskonferenzen sprechen, von ihrer theologisch zu wertenden Rolle als Zwischeninstanzen zwischen den einzelnen Diözesanbischöfen und dem Bischofskollegium — und sei es auch nur, um Gefahren zu vermeiden, auf die mit Recht hingewiesen wird[18] — und als einer möglichen Form des ordentlichen kirchlichen Lehramtes[19].

Hier geht es um nicht leichte theologische Bewertungen. Einerseits gilt: Wenn man voraussetzt, daß das kollegiale bischöfliche Handeln im strengen Sinne grundsätzlich bedeutet, daß es in bezug zum gesamten Episkopat und zur gesamten Kirche geschieht, dann gibt es eine wahre und eigentliche Kollegialität nur dort, wo sich so etwas wahrnehmen läßt. Hier kann man sich folglich fragen, ob eine bischöfliche Kollegialität, die nicht von dieser Art ist, nicht bloß in analogem und uneigentlichem Sinne Kollegialität zu nennen ist. Man merke: Die Frage, welche Antwort man hier geben soll, sollte nicht aufgrund bloß formaler und allgemeiner Inhalte und aufgrund bestimmter Kategorien und Attribute entschieden werden, sondern indem man sich den realen Inhalt dieser Kategorien und Attribute vergegenwärtigt, den sie im Diskurs angenommen haben.

Wenn man sich andererseits auf eine theologische und juridische Ebene begibt, die sich von der eben geschilderten grundsätzlichen Option unterscheidet, wird nicht ersichtlich, inwiefern es nicht auch eine wahre, wenngleich nur partielle Kollegialität geben sollte. Zweifellos muß man dieses Problem noch weiter studieren.

Gerade auch Papst Johannes Paul II. besteht auf dem «affectus collegialis». Dieser ist gleichsam das Herzstück jeder Form von bischöflicher Kollegialität: Von jener im wahren, eigentlichen und vollen Sinne bis hin zum Wirken des Kardinalskollegiums und der Römischen Kurie sowie den Ad-limina-Besuchen. Er ist gleichsam auch das Herzstück jener außergewöhnlichen pastoralen Form, wie sie die apostolischen Reisen des Bischofs von Rom darstellen. Dem «affectus collegialis» ist letztlich die Zukunft jeder wirksamen Kollegialität selbst überantwortet.

Im Rahmen eines richtigen Verhältnisses zwischen Einheit und Katholizität, mit Hilfe des Wirkens des Heiligen Geistes und der Aufmerksamkeit für die Geschichte und die Kulturen wird die kollegiale Gesinnung die derzeitigen Formen der Kollegialität weiterentwickeln und neue Formen erfinden können. Die bischöfliche Kollegialität muß tatsächlich auf eine wirklich dynamische Weise gedacht werden. Das fordert eine Lösung der Probleme um das Verhältnis zwischen Teilkirche und Gesamtkirche, die sich an der «Communio-Ekklesiologie» orientiert.

[1] Vgl. Richard P. McBrien, Collegiality. State of the Question: The Once and Future Church. A Communion of Freedom. Studies on Unity and Collegiality in the Church. Hg. James A. Coriden (Staten Island, N. Y. 1971) S. 1 und 21.

[2] Vgl. Joseph Ratzinger, Das neue Volk Gottes. Entwürfe zur Ekklesiologie (Düsseldorf 1969).

[3] Vgl. Carlo Colombo, Risposta alla relazione di R. Sobańsky: Naturaleza y futuro de las conferencias episcopales. Actas del Coloquio Internacional de Salamanca, 3-8 enero 1988. Hgg. H. Legrand/J. Manzanares/A. García y García (Salamanca 1988). Italien. Ausgabe: Natura e futuro delle conferenze episcopali. Atti del Colloquio internazionale di Salamanca, 3-8 gennaio 1988 (Bologna 1988).

[4] Vgl. J. A. Komonchak, La sussidiarietà nella chiesa. Stato della questione: Natura e futuro delle conferenze episcopali, aaO. 321-369.

[5] Yves M.-J. Congar, Ministères et Communion ecclésiale (Paris 1971); La collégialité épiscopale. Histoire et théologie. Introduction de Y. Congar (Paris 1965). Zur Behandlung des Themas Kollegialität bei Congar, Ratzinger und Bertrams siehe: G. Mazzoni, La collegialità episcopale tra teologia e diritto canonico (mit Bibliograpien zu diesen drei Autoren) (Bologna 1986).

[6] Vgl. Commissio Theologica Internationalis, Themata selecta de ecclesiologia occasione XX anniversarii conclusionis concilii oecumenici Vaticani II (Vatikanstadt 1985) 30-31; 35-38.

[7] A. Antón, Primado y colegialidad. Sus relaciones a la luz del primer Sínodo extraordinario (Madrid 1970) 27-94.

[8] Vgl. H. Legrand, La réalisation de l'Eglise en un lieu: Initiation à la pratique de la théologie. Hgg. B. Lauret/F. Refoulé, Bd. 3 (Paris 1983) 143-345.

[9] Vgl. Zukunft aus der Kraft des Konzils. Die außerordentliche Bischofssynode '85. Die Dokumente mit einem Kommentar von W. Kasper (Freiburg i.B. 1986) 91; W. Kasper, Das Petrusamt als Dienst der Einheit. Die Lehre des I. und II. Vatikanischen Konzils und die gegenwärtige Diskussion: Das Papstamt. Dienst oder Hindernis für die Ökumene? (Regensburg 1985) 113-138.

[10] J.-M. Tillard, L'évèque de Rome (Paris 1982); ders., Eglise d'Eglises. L'écclésiologie de communion (Paris 1987) passim; vgl. auch: B. Forte, La Chiesa icona della Trinità. Breve ecclesiologia (Rom 1984) 44-59.

[11] G. Ghirlanda, «Hierarchica communio». Significato della formula nella «Lumen Gentium» (Rom 1980).

[12] K. Rahner hat seine Position verteidigt und präzisiert in: Der Bischof in der Kirche: Schriften zur Theologie VI (Einsiedeln/Zürich/Köln ^{2}1969) 369-455.

[13] Vgl. H. de Lubac, Les Eglises partulières dans l'Eglise universelle (Paris 1971).

[14] Vgl. zumindest Y. Congar, Ministères et communion écclésiale, aaO. 105-120.

[15] Siehe Congars Rezension des Buches Primauté et collégialité. Le dossier de Gérard Philips sur la Nota Explicativa Praevia. Hg. Jan Grootaers (Löwen 1986). Diese Rezension ist erschienen in: Rev. de Sciences Philosophiques et Théologiques 71 (1987) 159; G. Thils, La primauté Pontificale. La doctrine de Vatican I, Les voies d'une révision (Gembloux 1972) 206-251.

[16] Hier sei unter allen diesen vielen Autoren wenigstens einer genannt: Jérôme Hamer, I soggetti della suprema potestà nella Chiesa. Visione teologica: Il nuovo codice di diritto canonico. Novità, motivazione e significato (Rom 1983) 139-149.

[17] Vgl. Commissio Theologica Internationalis, Themata selecta de ecclesiologia, aaO. 32-35. Man achte auch auf die unterschiedlichen theologischen Positionen in: La collegialità episcopale per il futuro della Chiesa. Hgg. V. Fagiolo/G. Concetti (Florenz 1969) 3-78; außerdem in: Sinodo dei Vescovi. Natura, metodo, prospettive. Hg. J. Tomko (Vatikanstadt 1985).

[18] Vgl. Joseph Ratzinger, Zur Lage des Glaubens. Ein Gespräch mit Vittorio Messori (Verlag Neue Stadt, München/Zürich/Wien 1985).

[19] Siehe A. Antón, ¿Conferencias episcopales Instancias intermedias? El estado teológico de la cuestión (Salamanca 1989). Vgl. auch: Die Bischofskonferenz. Theologischer und juridischer Status. Hgg. H. Müller/H. J. Pottmeyer (Düsseldorf 1989); G. Alberigo, Istituzioni per la communione tra l'episcopato universale e il vescovo di Roma: Cristianesimo nella Storia 2 (1981) 235-266; A. Garuti, La collegialità oggi e domani (Bologna 1982); P. Granfield, The Limits of the Papacy. Authority and Autonomy in the Church (New York 1987) 77-106.

Aus dem Italienischen übers. von Dr. Ansgar Ahlbrecht

DONATO VALENTINI

1927 in Javrè di Villa Rendena, Italien, geboren. Doktorat in Philosophie in Padua, Doktorat in Theologie in Rom. Professor für Ekklesiologie und Ökumenische Theologie an der Päpstlichen Salesianer-Universität in Rom. Ehemaliger Direktor des Instituts für Dogmatische Theologie dieser Universität. 1987 als Gastprofessor an der Graduate Theological Union in Berkeley, Kalifornien. Mitglied des Präsidialrates der «Associazione Teologica Italiana» (ATI) und seit September 1989 dessen Sekretär. Wichtigste Veröffentlichungen: La teologia della storia nel pensiero di Jean Daniélou, con Bibliografia generale dal 1936 al 1968 (Rom 1970); (als Hg.:) Dialoghi ecumenici ufficiali. Bilanci e prospettive (Rom 1983); Il nuovo Popolo di Dio in cammino. Punti nodali per una ecclesiologia attuale (Rom 1984); (als Hg.:) La teologia. Aspetti innovatori e loro incidenza sulla ecclesiologia e sulla mariologia (Rom 1989). Anschrift: Prof. dott. Donato Valentini, Istituto di Teologia Dogmatica, Facoltà di Teologia, Università Pontificia Salesiana, Piazza dell'Ateneo Salesiano, 1, I-00139 Roma, Italien.

Remigiusz Sobański

Kirchenrechtliche Implikationen bei der Verwendung des Begriffs «Kollegialität» im theologischen Kontext offizieller kirchlicher Aussagen

Methodologische Vorbemerkungen

Kollegialität gehört zu den Termini, mit denen eine ekklesiale Wirklichkeit bezeichnet wird. Es ist daher ein ekklesiologischer — also theologischer — Bergriff. Seine kirchliche Anwendung erwies sich als möglich, als sein frühchristliches Verständnis wiederentdeckt wurde. Damit wurde der Begriff *collegium* von der Assoziation mit der *societas aequalium,* die noch die Väter des I. Vatikanums schreckte, befreit. Der aus der Rechtssprache stammende Begriff erlangt — wie die theologischen Begriffe überhaupt — im kirchlichen Gebrauch einen modifizierten, zu den außerkirchlichen Sachverhalten analogen Inhalt. Der Gebrauch eines Begriffes bedeutet gar nicht, daß damit seine immanenten rechtlichen Inhalte eingesehen werden. Von der Einsicht in diese Inhalte führt wiederum ein oft langer Weg zu ihrer positiven Erfassung. Die rechtlichen Inhalte theologischer Begriffe unterliegen einem kontinuierlichen Prozeß ihrer Erkenntnis und Artikulierung. Allerdings verläuft dieser Prozeß keineswegs linear. Das Festlegen rechtlicher Normen kommt nicht einfach auf deduktivem Weg zustande, nicht zuletzt auch wegen des oft offenen Charakters theologischer Aussagen. Die Diskussionen in der Konzilsaula und auf der Bischofssynode 1969 bewiesen, daß bei den rechtlichen Implikationen der Kollegialität die Meinungen an einen Scheideweg gelangen. Beim Aufklären der rechtlichen Inhalte ekklesiologischer Begriffe darf man jedoch nicht mit fixierten Rechtsvorstellungen arbeiten. Das den Strukturen der Kirche zugrundeliegende System der interpersonalen Kommunikation läßt sich nicht immer mit der in anderen Rechtsbereichen ausgebildeten Begrifflichkeit ausdrücken und gestalten (der Begriff des Kollegiums bietet hierfür ein Beispiel). Außerdem muß man in Betracht ziehen, daß selbst im kirchlichen Bereich derselbe Begriff nicht immer denselben Inhalt hat[1].

Der Begriff der Kollegialität

Nach der Lehre des II. Vatikanums bildet den Inhalt des Begriffes der Kollegialität die Tatsache, daß, «wie nach Verfügung des Herrn der heilige Petrus und die übrigen Apostel ein einziges apostolisches Kollegium bilden, so in entsprechender Weise der Bischof von Rom, der Nachfolger Petri, und die Bischöfe, die Nachfolger der Apostel, untereinander verbunden sind» (LG 22,1). Kollegialität bezeichnet also die «kollegiale Natur und Beschaffenheit des Episkopates». In der Konstitution *Lumen gentium* und im Dekret *Christus Dominus* werden wesentliche rechtliche Implikationen der Kollegialität erläutert, nämlich das Erlangen der Gliedschaft im Kollegium der Bischöfe, die Rolle des Hauptes, die höchste und volle Gewalt des Kollegiums sowie die Bedingungen und Arten ihrer Ausübung (LG 22,2; CD 4). Diese Implikationen werden auch in den «Erläuternden Vorbemerkungen» angesprochen.

Von der «kollegialen Natur und Beschaffenheit des Episkopates» ausgehend stellt das Konzil fest, daß die kollegiale Einheit auch in den wechselseitigen Beziehungen der einzelnen Bischöfe zu den Teilkirchen wie zur Gesamtkirche in Erscheinung tritt (LG 23,1). Es zieht auch den praktischen Schluß, daß die Bischofskonferenzen «vielfältige und fruchtbare Hilfe» leisten können, «um die kollegiale Gesinnung zur konkreten Verwirklichung zu führen» (LG 23,4). Diese Feststellung läßt folgern, daß die Kollegialität in der Tatsache, daß die Bischöfe ein Kollegium bilden, begründet ist, aber als Beschaffenheit des Episkopates sich nicht nur auf Akte des Bischofskollegiums — im Sinne seiner Gesamtheit zusammen mit dem Haupt — beschränkt. Die Kollegialität als Eigenschaft des Bischofsamtes wird vom Konzil also sowohl in der vertikalen wie auch in der horizontalen Dimension gesehen. Damit steht der Weg offen, die Kollegialität im breiteren ekklesialen Kontext zu sichten. Diese

Richtung wurde sowohl in den Aussagen des Lehramtes wie auch in der nachkonziliaren Literatur eingeschlagen[2].

Der Begriff der Kollegialität wird vor allem mit dem der Communio in Verbindung gebracht. In seiner Ansprache zur Eröffnung der außerordentlichen Bischofssynode 1969 betont Paul VI., daß die Kollegialität nichts anderes sei als *quaedam communio*[3]. In dieser Schilderung der Kollegialität werden außerdem solche Begriffe gebraucht wie *animorum coniunctio, fraternitas, unitas, caritas* — alle mit dem Verb *«est»*[4]. Die Bischöfe werden *fratres, confratres, collegae* genannt. Die bischöfliche Kollegialität ist nach Paul VI. ein besonderer Ausdruck der kirchlichen Communio: in der Gemeinschaft der Bischöfe bildet sich die Communio als Kollegialität aus[5] und gelangt da zur größeren Fülle, weil die Bischöfe Erben aller den Aposteln eigenen Titel und Aufgaben sind[6]. Die Verknüpfung der Kollegialität mit dem Begriff der Communio wird im Schlußbericht der Bischofssynode 1985 stark betont: Die Ekklesiologie der Communio gibt der Kollegialität eine sakramentale Grundlage (II C 4). Es war klar, daß man «die Communio-Ekklesiologie nicht auf rein organisatorische Fragen oder Probleme, die Gewalten in der Kirche betreffen,» reduzieren darf. Aber ebenso klar war es, daß «die Communio-Ekklesiologie die Grundlage für die Ordnung in der Kirche und besonders für die rechte in ihr bestehende Beziehung zwischen Einheit und Vielfalt» bildet (II C 1). Die «theologische» und «rechtliche» Sicht dürfen nicht auseinanderklaffen noch darf eine auf Kosten der anderen hochgespielt werden.

Dasselbe gilt von der Kollegialität als Ausprägung der Communio auf bischöflicher Ebene. «Die Theologie der Kollegialität ist wesentlich umfassender als ihre rein juridische Betrachtung» (II C 4). Diese Feststellung darf jedoch die Tatsache nicht verdecken, daß die Kollegialität als «Beschaffenheit des Episkopates» und — damit — als besonderer Ausdruck der Communio von ihrer Natur aus rechtliche Implikationen beinhaltet, ohne deren Berücksichtigung man von der Kollegialität nicht sachgerecht sprechen kann.

Die rechtlichen Implikationen stehen auch im Hintergrund der Unterscheidung zwischen affektiver und effektiver Kollegialität[7]. Sie führt jedoch leicht zur Versuchung, die Kollegialität im wahren Sinn des Wortes auf die *collegialitas effectiva* zu reduzieren und der *collegialitas affectiva* rechtliche Konsequenzen abzusprechen[8]. Beispiele eines solchen Verständnisses der Kollegialität finden wir im Dokument der Internationalen Theologischen Kommission von 1985[9] und im römischen Entwurf über die Bischofskonferenzen[10].

Anderseits erlaubt diese Unterscheidung, den Begriff der Kollegialität auch dann zu gebrauchen, wenn er rechtlich ausgehöhlt ist und mit ihm nur ein «unbestimmtes Gefühl» gemeint wird.

Hinter der Unterscheidung zwischen der effektiven und affektiven Kollegialität steht zwar ein berechtigtes Anliegen, nämlich die Sorge um klare Merkmale eines formalen Aktes des Bischofskollegiums, doch es zeigt sich, daß damit der Weg gebahnt wird sowohl zur Einengung des Begriffes wie zu seiner fast inhaltsaushöhlenden Ausweitung. Indessen darf die affektive Kollegialität «nicht als eine rein emotionale Größe, als eine bloße kollegiale Gesinnung verstanden werden»[11]. Als Ausdruck der ontologisch-sakramentalen Realität bildet sie die Grundlage der effektiven Kollegialität, genauso wie die Communio — deren Ausprägung die Kollegialität ist — eine «organische Wirklichkeit» bildet, die «eine rechtliche Gestalt verlangt und zugleich von der Liebe beseelt ist» (Nota expl. praev. 2).

Die Verwendung des Begriffs Kollegialität

Welche Bedeutung wird dem Terminus Kollegialität in offiziellen nachkonziliaren kirchlichen Aussagen beigemessen? Wenn wir dieser Frage nachgehen, können wir die das Ökumenische Konzil betreffenden Aussagen beiseite lassen, weil es keinen Zweifel gibt, daß auf dem Konzil die Kollegialität effektiv ihre Verwirklichung findet. In den nachkonziliaren Aussagen werden als Verwirklichung der Kollegialität erwähnt[12]: die Bischofssynode, das Kardinalskollegium, die Bischofskonferenzen, die Partikularkonzilien, die Römische Kurie, die Pastoralreisen des Papstes, die Ad-limina-Besuche. Im Schlußbericht der Bischofssynode 1985 werden diese Formen als wirkliche, aber teilhafte Verwirklichungen der Kollegialität eingestuft, und es wird auch gesagt, daß sie nicht direkt aus dem theologischen Prinzip der Kollegialität abzuleiten sind, sondern durch das Kirchenrecht geregelt werden (II

C 4). Damit kann aber nur gemeint sein, daß diese Formen sich nicht zwingend aus der Kollegialität ergeben, denn — einerseits — auch das Ökumenische Konzil ist eine kirchenrechtlich «geregelte» Institution und — andererseits — als Teilverwirklichungen der Kollegialität bilden sie keinen Fremdkörper in der Kirche, der einer theologischen Begründung entbehren würde. Es geht nicht darum, ob sie sich zwingend aus der Kollegialität ergeben, sondern darum, was mit dem Begriff Kollegialität gemeint ist, wenn diese Institutionen als ihre Verwirklichung dargestellt werden.

Um den Sinn des Begriffes Kollegialität im Kontext dieser Institutionen aufzuklären, scheint es notwendig, die Aussagen mit deren rechtlichem Status im neuen Codex zu konfrontieren. Wir wollen bei den «vorkonziliaren» Institutionen beginnen. Dabei ist zu bemerken, daß die Tatsache selbst, daß eine Institution schon vor der «Entdeckung» der Kollegialität wirksam war, nicht ihrem Verständnis als Verwirklichungsform der Kollegialität im Wege steht, denn die kanonischen Institutionen entwickeln sich meistens, noch bevor ihre theologische Begründung klargelegt ist. Die Frage ist allerdings, inwiefern sich ihr kollegialer Aspekt im neuen Recht widerspiegelt und in welchem Sinne diese Institution als Verwirklichung der Kollegialität zu verstehen ist.

1. Das Kardinalskollegium. Es wird unter den «signa collegialitatis» aufgezählt. Seine Verbindung mit dem universalkirchlichen Dienst des Papstes wird nicht nur mit der historischen Rolle des Kollegiums, sondern mit der Entwicklung der Kollegialität begründet. Es wird betont, daß die Aufwertung des Kardinalskollegiums den kollegialen Charakter des bischöflichen Dienstes nicht verdunkle, sondern noch klarer ins Licht bringe[13]. Der Dienst des Kardinalskollegiums wird sowohl in päpstlichen Ansprachen wie im c. 349/1983 als Hilfe in der täglichen Sorge für die Gesamtkirche bezeichnet. Der gesamtkirchliche Aspekt wird mit Hinweis auf die Zusammensetzung des Kollegiums, sein Bezug zur Ausübung der bischöflichen Kollegialität mit Hinweis auf die Einberufung des Konsistoriums betont[14].

2. Die Römische Kurie ist nach c. 360 eine Institution, «durch die der Papst die Geschäfte der Gesamtkirche zu besorgen pflegt». Die Aufnahme etlicher Diözesanbischöfe wurde von Paul VI. als Zeichen der Förderung der Kollegialität erwähnt[15]. Obwohl die Römische Kurie des öfteren einfach unter den Verwirklichungen der Kollegialität aufgezählt wird, wird dies in der Konstitution *Pastor bonus* dahin präzisiert, daß sich die Römische Kurie durch einen gewissen Grad der Kollegialität auszeichnet und mit keiner anderen kollegialen Institution verglichen werden kann. Neben der ihren Begriff bestimmenden Rolle als direktes Instrument des Papstes wird in der Konstitution auch der Dienst der Kurie für das Bischofskollegium vermerkt[16]. Auch innerhalb der Kurie wird auf eine «Kollegialität sui generis» hingewiesen, die auf einer ergebenen Zusammenarbeit und Mitverantwortung aller Bediensteten beruht[17].

3. Die Bestimmungen der cc. 399-400/1983 über die Ad-limina-Besuche decken sich mit den cc. 340-341/1917. Im Horizont der Kollegialität wird diese Pflicht der Bischöfe als gegenseitge Bereicherung gedeutet: des Papstes durch die Bischöfe und der Bischöfe durch den Papst, vor allem in individuellen Gesprächen und kollegialen Treffen[18]. Sowohl der Papst wie die Bischöfe stärken sich dadurch im Bewußtsein, nicht allein zu sein[19]. Derselbe Sinn wird den Pastoralreisen des Bischofs von Rom beigemessen: Sie sollen den Ort der Lokalkirchen in der Gesamtkirche unterstreichen, und dies auf dem Hintergrund der Brüderlichkeit aller Menschen[20].

4. Vom Tag ihrer Einführung an wird wiederholt und stark betont, daß die Bischofssynode ein effektiver Ausdruck der bischöflichen Kollegialität sei[21]. Trotz der klaren Aussagen über die Synode als Verwirklichung der Kollegialität gehen in der Literatur die Meinungen darüber auseinander. Der Synode sind andere Beiträge in diesem Heft gewidmet. Hier soll nur angedeutet werden, daß weder im Motu proprio *Apostolica sollicitudo* noch in den cc. 342-348 der Terminus Bischofskollegium zu finden ist und — von der anderen Seite — daß im Artikel über das Bischofskollegium (cc. 336-341), vor allem aber im c. 337 § 2 (wo von den außerkonziliaren Akten des Bischofskollegiums die Rede ist) die Synode nicht erwähnt wird.

5. «In den Bischofskonferenzen wird die kollegiale Gesinnung konkret verwirklicht»[22]. Aber in der Erklärung der Theologenkommission von 1985 und im «römischen Entwurf» von 1987 wird behauptet, daß man in bezug zu den Konferenzen nur «im analogen, theologisch un-

eigentlichen Sinn von Kollegialität sprechen kann».

6. Im Zuge einer Wiederbelebung der Kollegialität kommen auch die Partikularkonzilien und andere Formen der kollegialen Zusammenarbeit der Bischöfe — z.B. innerhalb der Metropolien — zur Sprache[23].

Der Terminus Kollegialität wird auch ohne Bezug zu konkreten Institutionen gebraucht. Es wird mit ihm eine (kollegiale) Gesinnung bezeichnet, die das Wirken angesprochener Gremien beseelen soll. So wird z.B. in der Promulgationsbulle des Codex 1983 «mit aller Klarheit betont», daß seine Erarbeitung «in einem ausgesprochen kollegialen Geist» zustande gekommen ist und sein Entstehungsprozeß sich durch das «Merkmal der Kollegialität (...) in hervorragender Weise auszeichnet». Seine Promulgation ist zwar ein Akt der päpstlichen Autorität und hat daher «primatialen Charakter», dennoch widerspiegelt er der Sache nach «die kollegiale Sorge» der Bischöfe und «muß als Frucht kollegialer Zusammenarbeit angesehen werden, die aus dem Zusammenwirken von fachkundigen Menschen und Einrichtungen aus der ganzen Kirche entstanden ist»[24]. In der modernen Welt bildet jede Kodifikation ein Ergebnis des Zusammenwirkens von fachkundigen Menschen. Deswegen kann der Terminus Kollegialität in diesem Kontext nicht mehr als Verantwortungsgefühl bezeichnen, das jedem Gläubigen eigen sein sollte[25].

Der Überblick zeigt klar, daß mit Kollegialität immer zunächst der *affectus collegialis* gemeint ist. Er bestimmt die Haltung der Communio und in der Communio, der *affectus* ist «die Seele der Zusammenarbeit zwischen Bischöfen auf regionaler, nationaler und internationaler Ebene»[26]. Sollte es sich aber nur darum handeln, wäre der Begriff Kollegialität überhaupt nicht notwendig, es geht doch nicht um ein modernes Wort, denn eine der affektiven Kollegialität entsprechende Haltung erwiesen die Männer der Kirche Jahrhunderte hindurch, ohne diesen Begriff zu kennen. Sein Gebrauch soll vielmehr die mit ihr gemeinten Inhalte im Bewußtsein tiefer verankern und zu ihrer Verwirklichung beitragen. Deshalb betonen die Päpste den Bischöfen gegenüber, daß die Kollegialität nicht nur affektiv, sondern gleichzeitig effektiv ist[27]. Um die effektive Kollegialität ging es bei der Konzilsdebatte, und wegen seiner rechtlichen Konsequenzen hat sich der Begriff Kollegialität durchgesetzt (und bereitete auch Schwierigkeiten). Davon, daß es sich von Anfang an um einen rechtsbeladenen Begriff handelt, zeugt auch die Tatsache, daß die Bischofssynode — als eine der Formen der Verwirklichung der Kollegialität — am Eröffnungstag (14.9.1965) der letzten Konzilsperiode angesagt und am nächsten Tag errichtet wurde. Diese Tatsache bezeugt aber auch, daß, sooft von der Kollegialität im Kontext verschiedener Institutionen die Rede ist, nicht nur eine affektive Kollegialität (an der es nie fehlen sollte), sondern die effektive angesprochen ist und ihre rechtlichen Implikationen ins Visier genommen werden. Die «alten» Institutionen werden nämlich als Verwirklichung der Kollegialität nicht minder betont als die Bischofsynode oder die Bischofskonferenzen.

Bei aller Beteuerung der Verwirklichung der Kollegialität in diesen Institutionen wird jedoch zugegeben, daß sie in dieser Hinsicht verbessert werden können. Hinsichtlich der Bischofssynode sagte es sowohl Paul VI.[28] wie Johannes Paul II.[29]. Im neuen Licht wird der Dienst des Kardinalskollegiums gesehen[30]. Die Römische Kurie wurde bereits vor dem Konzil zweimal reformiert. Die Frage ist immer, wie die rechtlichen Konsequenzen der Kollegialität effektiv in die Praxis einbezogen werden können: Die Solidarität (der Bischöfe mit dem Papst und des Papstes mit dem Bischöfen), die Mitverantwortung, die Pflicht zur Zusammenarbeit auf verschiedenen Ebenen werden immerfort beschworen. Mit Recht; denn als ekklesiale Realität ist das alles Gegenstand der kirchlichen Lehre, des Ansporns, der Ermutigung und auch Zurechtweisung. Gleichzeitig aber ist es Aufgabe des Kirchenrechts, Institutionen zu errichten, die es ermöglichen, dieser Mitverantwortung nachzukommen.

Die gesetzliche Erfassung

Freilich drängt die kollegiale Gesinnung zur gegenseitigen Hilfe. Das Kardinalskollegium, die der römischen Kurie eingefügten Diözesanbischöfe helfen dem Papst in der Ausübung seines universalkirchlichen Dienstes, die Ad-limina-Besuche und die Pastoralreisen des Papstes leisten den Bischöfen Hilfe. Doch die Kollegialität als Beschaffenheit des Episkopates bedeutet weit mehr. Es ergibt sich aus ihr eine Mitverantwor-

tung für die Gesamtkirche, die die Bischöfe (außer ihrem Beitrag als Leiter ihrer [Teil-]Kirche) «zum Wohl des ganzen mystischen Leibes» nicht nur durch einen strikt kollegialen Akt am Ökumenischen Konzil, sondern auch in anderer Weise, wenn auch «nicht durch einen hoheitlichen Akt» wahrnehmen (LG 23,2).

Einrichtungen, die nicht nur die Gewährung der im kollegialen Geist geleisteten Unterstützung sicherstellen sollen, müssen dem «Junctim» zwischen dem primatialen und dem kollegialen Prinzip[31] Rechnung tragen und dabei berücksichtigen, daß, obwohl das Bischofskollegium nicht immer «in voller Tätigkeit» ist, doch alle Bischöfe kraft der Weihe immer und ständig zur Sorge für die Gesamtkirche verpflichtet und für sie mitverantwortlich sind.

Niemand bezweifelt, daß das primatiale Prinzip sowohl am Ökumenischen Konzil wie auch in allen im Blickfeld der Kollegialität gesichteten Institutionen rechtlich völlig abgesichert ist. Das kollegiale Prinzip fand auf gesamtkirchlicher Ebene — vom Ökumenischen Konzil abgesehen — seine rechtliche Auswirkung in der beratenden Funktion. Es sind Institutionen, denen der Papst nicht angehört und die — wie die Bischofssynode, das «wirksamste Instrument der Kollegialität» — sich letztlich als Hilfsorgane des Bischofs von Rom darstellen[32].

Damit gelangen wir an die Grenzen des Rechts. Fraglos können die existierenden Institutionen verbessert werden, man kann mit Recht die Frage nach kollegialen Leitungsorganen[33] stellen und Hoffnungen auf rechtliche Anwendung einer vertieften Lehre von der *communio ecclesiarum* setzen, doch ohne Besinnung auf die verfügbaren Rechtskategorien kann man dem «cum Petro et sub Petro» nicht begegnen, ohne in einseitige, also der ekklesialen Wirklichkeit nicht voll entsprechende, Lösungen zu fallen. Außer dem Konzil, auf dem das Bischofskollegium in feierlicher Weise seine Gewalt ausübt (LG 22,2), sind alle als Verwirklichung der Kollegialität gedachten Institutionen der Alternative beschließendes-beratendes Votum verhaftet und können wegen des primatialen Prinzips nur ein beratendes Organ bilden. Sosehr aber die Beratung wichtig ist, nicht in ihr ruht der Sinn der Kollegialität. Das Bischofskollegium steht nicht dem Papst gegenüber, es wirkt *una cum capite.*

Den Ausganspunkt für die rechtliche Ausgestaltung der Kollegialität sollte nicht die Furcht vor einer Beschränkung der Kompetenzen, sondern die kollegiale Gesinnung darstellen. Die theologische und rechtliche Sicht der Kollegialität dürfen nicht auseinanderklaffen, etwa in dem Sinne, daß die theologische die Gesinnung umfaßt, während in der rechtlichen Machtfragen vorherrschen. Die Theologie der Kollegialität muß immer auf die rechtlichen Implikationen bedacht sein, das juristische Denken bei der ekklesialen Wirklichkeit ansetzen. Wenn das theologische und das kirchenrechtliche Denken von verschiedenen Ansätzen ausgehen, besteht die Gefahr, daß die Theologie ins Vage gerät und das Recht ekklesial ausgehöhlt bleibt. Die Dichotomie des theologischen und kanonischen Denkens führt zur Ausgestaltung von Institutionen, die der ekklesialen Wirklichkeit nicht voll gerecht werden können: die theologischen Daten werden anhand von Rechtskategorien bearbeitet, die einem anderen Umfeld entstammen und mit denen das zu regelnde Objekt nicht zu fassen ist. Es geht nicht um ein juristisches Bearbeiten der ekklesialen Wirklichkeit, sondern um die Erfassung ihres rechtlichen Inhaltes.

Die Kollegialität mit ihrem Junktim zwischen dem primatialen und dem kollegialen Prinzip bietet hierfür ein belehrendes Beispiel. Bei ihrer rechtlichen Umsetzung scheitert das Kompetenzdenken, das letztlich unausweichlich entweder zur Beschränkung des Primates oder zur Aushöhlung der Kollegialität führt. In den Vordergrund müßte die Kategorie der Partizipation treten, von der aus sich die Kompetenzen festlegen lassen. Sie hütet vor einem Denken, das das Recht als interpersonale Struktur der Kommunikation isoliert von den kommunizierten Werten erfaßt. Für die rechtliche Umsetzung der Kollegialität («Communio auf bischöflicher Ebene») ist entscheidend, daß sie auf einer Partizipation an der gesamtkirchlichen Sendung und der Mitverantwortung beruht. Die Stimme der Bischöfe ist nicht als Meinungsäußerung oder Ausdruck ihres Willens, sondern als qualifiziertes Glaubenszeugnis zu bewerten: des von ihnen und ihren Kirchen gelebten einen Glaubens der Kirche Christi. Diese Präsumption erlaubt nicht, das bischöfliche Votum als Beratung abzuwerten, andererseits hat es seine Kraft aus der Einheit des Glaubens, also aller Bischöfe mit ihrem Haupt.

Es ist nicht schwer, den zweiten Aspekt rechtlich aufzugreifen (letztens vor allem dank dem primatialen Prinzip, da es ohne den Papst oder

gar gegen ihn kein Zeugnis des Glaubens der Kirche geben kann). Schwierigkeiten bietet die rechtliche Umsetzung der Kraft der Stimme der Bischöfe in universalkirchlicher Perspektive. Davon zeugen die institutionelle Absicherung des primatialen Prinzips einerseits und die Hinweise auf den *affectus collegialis* andererseits. Unabhängig von der Einschätzung der heute funktionierenden Einrichtungen (die historisch bedingt und verbesserungsfähig sind), gibt es keine prinzipiellen Schwierigkeiten, die Ausübung des Rechts und der Pflicht der Meinungsäußerung, des Meinungsaustausches und die Bildung des gemeinsamen Votums institutionell abzusichern. Es läßt sich aber auf seiten des Papstes keine Pflicht statuieren, dieses Votum anzunehmen. Es ist weder als beratendes abzuwerten noch als beschließendes aufzuwerten.

Die rechtliche Wertung muß beim ekklesialen Sinn des Zeugnisses ansetzen. Es ist ein qualifiziertes Zeugnis der Hirten in der *communio ecclesiarum.* Diese *manifestatio sententiae* hat ihren tiefsten Sinn nicht in der Feststellung der Tatsachen, sondern im lebendigen Prozeß der *traditio* und *receptio,* in dem die Wahrheit vermittelt, assimiliert und auf die Praxis bezogen wird. Dem Zeugnis wohnt ein Aufruf zur Annahme inne, gleichzeitig aber ist es an das Zeugnis des ganzen Kollegiums gebunden. Hier liegt der rechtliche Anspruch, der dem «unter den Kollegen» abgelegten Zeugnis innewohnt. Der Anspruch hat seinen Grund in der Verpflichtung der Glaubenslehrer gegenüber der Wahrheit und den Hörern des Wortes. Diese Verpflichtung wird von allen Bischöfen getragen, daher ist der Anspruch nicht zu trennen von der Pflicht des hör- und lernbereiten Mitwirkens an der Ausformung des gemeinsamen Zeugnisses, das der Wahrheit und den Bedürfnissen der Zeit (sowohl in der Formulierung wie in den praktischen Auswirkungen) entsprechen würde. Eben darum geht es in der Ausübung der Kollegialität. Der unveräußerliche Dienst der Bischöfe am «einzigartigen Einklang» (DV 10) der *communio ecclesiarum* bestimmt alle historisch entwickelten Institutionen der Kollegialität, von den ersten Synoden bis zu ihren neuesten Ausprägungen. Ihr Sinn beruht darin, daß die Kollegialität kein abstrakter oder sentimentaler Begriff bleibt und ihre Ausübung nicht von subjektiver Disposition abhängt, sondern daß die *communio ecclesiarum* effektiv zum Ausdruck kommt.

Bei der rechtlichen Regelung der Ausübung der Kollegialität kann und soll man von der Erfahrung der politischen Institutionen der Mitverantwortung und Mitbestimmung lernen. Doch der Auswertung dieser Erfahrung werden Grenzen gesetzt durch das einmalige Wesen der katholischen Kirche, die nicht nur aus Teilkirchen, sondern gleichzeitig auch in ihnen besteht (LG 23, 1)[34]. Auch hier zeigt sich, daß die Interferenz des kirchlichen und des «anderen» Rechts auf eine differenzierte Weise erfolgen muß. Da die Kirche und diejenigen ihrer Einrichtungen, die wir als iuris divini betrachten, eine (Heils-) Gabe ist, sollte man sich vor allem nach den entfaltenden und fördernden Möglichkeiten des Rechts umsehen. Die Verwirklichung der Kollegialität geschieht nicht durch Kompromiß oder Beschneiden des Rechts des einen auf Kosten des anderen. Im Gegenteil, die Verwirklichung der Kollegialität führt durch Erforschung und Proklamation der Rechte des Kollegiums, d.h. des Papstes und der anderen Bischöfe. Es geht hier um Rechte, die in ihrer Sendung begründet und deshalb zugleich auf die Einheit des Glaubens und seinen geschichtlichen Vollzug orientierte Aufgaben und Pflichten sind. Die Gesetze haben hier vor allem eine bewußtseingestaltende, aktivitätsfördernde, integrierende Rolle auszuüben.

Positive Lösungen werden immer der ekklesialen Wirklichkeit hinterherlaufen. Sie sind geschichtlich bedingt, die Akzente verlagern sich verschieden (Betonung des primatialen oder des kollegialen Prinzips); auch hinsichtlich der heutigen Akzentuierungen könnte man verschiedene Desiderate vorlegen[35]. Denn als Ausprägung der Communio gehört die bischöfliche Kollegialität zum *mysterium Ecclesiae,* dessen Erforschung, Verwirklichung und rechtliche Ausgestaltung immerfort eine Aufgabe bildet.

[1] So bezeichnet *collegium* im c. 115 — Ulpians Definition folgend — eine Gesamtheit gleichberechtigter Personen, während *collegium* im c. 331 gemäß seiner an LG 22,1 anknüpfenden gesetzlichen Definition zu verstehen ist.

[2] Unsere Erwägungen beschränken sich auf die Kollegialität auf gesamtkirchlicher Ebene.

[3] Alloc. 11.10.1969: AAS 61 (1969) 717.

[4] Ebd.

[5] Alloc. 12.11.1969: Osserv. Rom. 13.11.1969, 1.

[6] Alloc. 11.10.1969: AAS 61 (1969) 717.

[7] G. Alberigo, Istituzioni per la communione tra l'episcopato universale e il vescovo di Roma: Cristianesimo nella Storia 2 (1981) 235-266 (249f.).

[8] G. Alberigo, ebd.

[9] Commissio Theologica Internationalis: Themata selecta de ecclesiologia, Libr. Vaticana 1985, 34 (Documenta 13).

[10] Vgl. darüber u.a. die Beiträge in: Die Bischofskonferenz. Theologischer und juridischer Status, Hg. H. Müller/H. J. Pottmeyer (Düsseldorf 1989).

[11] W. Kasper, Der theologische Status der Bischofskonferenzen: ThQ 167 (1987) 1-6 (3).

[12] Z.B. die Ansprache Pauls VI. vom 11.10.1969: AAS 61 (1969) 717; die erste Enzyklika Johannes Pauls II. «Redemptor hominis» vom 4.3.1979 n. 5: AAS 71 (1979) 264f.; bes. die Ansprache vom 28.6.1980: AAS 72 (1980) 644-665; der Bericht der außerordentlichen Bischofssynode vom 7.12.1985, II C (deutsche Übersetzung: Herder Korr. 40 (1986) 44f.).

[13] Johannes Paul II., alloc. 23.11.1982: AAS 75 (1983) 136f; alloc. 26.11.1982: AAS 75 (1983) 143.

[14] Johannes Paul II., alloc. 28.6.1980: AAS 72 (1980) 647.

[15] Alloc. 11.10.1969: AAS 61 (1969) 717.

[16] N. 10: AAS 80 (1988) 853.

[17] Johannes Paul II., alloc. 28.6.1980: AAS 72 (1980) 649.

[18] Johannes Paul II., alloc. 28.6.1980: AAS 72 (1980) 649.

[19] Johannes Paul II., alloc. 28.5.1982: AAS 74 (1982) 917.

[20] Johannes Paul II., alloc. 28.6.1980: AAS 72 (1980) 649-651.

[21] «Synodus Episcoporum est singularis excellens ostensio collegialitatis Ecclesiae et eius instrumentum peculiari modo efficax» — Johannes Paul II., alloc. 29.10.1983: AAS 76 (1984) 287. Vgl. u.a. die Ansprachen: Paul VI., 1.5.1969: L'Osserv. Rom. 2.-3.5.1969, 2; 11.10.1969: AAS 61 (1969) 7171; Johannes Paul II., alloc. 23.11.1982: AAS 75 (1983) 136f.; 26.11.1982: AAS 75 (1983) 142f.

[22] Schlußbericht der Bischofssynode 1985, II C 5. Vg. u.a. Paul VI., alloc. 11.10.1969: AAS 61 (1969) 717; Johannes Paul II., enc. «Redemptor hominis» n. 5; alloc. 28.6.1980: AAS 72 (1980) 647; 28.5.1982: AAS 74 (1982) 917.

[23] Johannes Paul II., enc. Redemptor hominis, n. 5.

[24] Lateinisch-deutsche Ausgabe, XIII u. XVII.

[25] Auch in der Promulgationsbulle des CIC/1917 wird die Zusammenarbeit vieler Fachkundiger gewürdigt ebenso wie die Früchte der Beratung «cunctorum in Episcopatu venerabilium Fratrum».

[26] Synode 1985, Schlußbericht II C 4.

[27] Johannes Paul II., alloc. 15.6.1984: AAS 77 (1985) 54.

[28] Alloc. 11.10.1969: AAS 61 (1969) 717.

[29] Alloc. 29.10.1983: AAS 76 (1984) 287.

[30] Johannes Paul II., alloc. 26.11.1962: AAS 75 (1983) 143.

[31] Johannes Paul II., alloc. 28.6.1980: AAS 72 (1980) 645.

[32] A. Acerbi, L'ecclesiologia sottesa alle istituzioni ecclesiali postconciliari: Cristianesimo nella Storia 2,1 (1981) 203-234 (212-221).

[33] A. Acerbi, ebd. 221; G. Alberigo, Istituzioni per la communione tra l'episcopato universale e il vescovo di Roma: Cristianesimo nella storia, 2,1 (1981) 235-266 (257).

[34] K. Rahner in: K. Rahner / J. Ratzinger, Episkopat und Primat (Freiburg/Basel/Wien [2]1961) 32; W. Aymans, Die communio ecclesiarum als Gestaltgesetz der einen Kirche: Arch. f. kath. Kirchenrecht 139 (1970) 69-90.

[35] Z.B. daß verschiedene Angelegenheiten den nicht streng kollegialen Akten der Bischöfe oder den Teilverwirklichungen der Kollegialität überlassen werden. Vgl. die Vota der Teilnehmer der Bischofssynode 1969 (J. Saraiva Martins, De collegiali Ecclesiae Postconciliaris itinere: Divus Thomas (Piacenza) 76 (1973) 3-49, (37-48), und die Suggestionen u.a. von G. Alberigo, Im Dienst an der Gemeinschaft der Kirchen: CONCILIUM 15 (1979) 432-444.

REMIGIUSZ SOBAŃSKI,

1930 in Tarnowskie Góry geboren (deutsch: Tarnowitz, Woiwodschaft Kattowitz, Oberschlesien). Dr. theol., Dr. habil. iuris. Seit 1958 Professor f. Kirchenrecht im Priesterseminar der Diözese Kattowitz und seit 1971 Professor für Theorie des Kirchenrechts an der Kanonistischen Fakultät der Akademie f. Kath. Theologie in Warschau. 1981-1987 Rektor der Akademie, 1976-1984 Konsultor der Kleruskongregation. Veröffentlicht hauptsächlich in «Prawo Kanoniczne»; Beiträge auch in Archiv f. kath. Kirchenrecht u.a. Bücher aus dem Bereich der Theorie/Theologie des Kirchenrechts, letztes Buch: Grundlagenproblematik des katholischen Kirchenrechts (Wien/Köln 1987). Anschrift: ul. Lazurowa 6/26, Pl 01-314 Warszawa, Polen.

Heiner Grote

Die katholische Auffassung von Kollegialität, betrachtet aus europäisch-reformatorischer Sicht

Der Ausdruck «Kollegialität» hat sich in vielen Sprachen eingebürgert. Das Kirchenlatein aber hat «collegialitas» erstaunlicherweise noch nicht in Gebrauch genommen — und dies, obwohl das Kirchenlatein Jahr für Jahr einige neue Wörter und Wendungen schafft, um mit einer sich verändernden Welt weiterhin kommunizieren zu können. Auf diesem Hintergrund und nach vielen geführten Gesprächen sei hier zusammengefaßt, wie sich der Begriff in etwa bestimmt. «Kollegial/Kollegialität» bezeichnet:

— *Teilaspekt A* — die Zugehörigkeit zu einer formellen Gruppe, die in der Regel aus einer überschaubaren Zahl von Mitgliedern besteht. Zugang verschafft ein qualifizierendes Merkmal der Berufs-, Fach- oder Amtsgenossenschaft oder sonstiger Art, das allen Mitgliedern gemeinsam ist und sie üblicherweise gleichberechtigt sein läßt.

— *Teilaspekt B* — einige Verhaltensweisen, die als das Herzstück von «Kollegial/Kollegialität» zu betrachten sind, nämlich Ergänzungs- und Hilfsbereitschaft, Verträglichkeit auch im Widerspruch, Achtung eines Vorsitzes, sobald er nötig ist, Verschwiegenheit, wann immer das Kollegium sie für erforderlich hält, und anderes mehr.

— *Teilaspekt C* — das gedeihliche innere Zusammenwirken. Anlaß sind bestimmte Anliegen und Herausforderungen, Arbeiten und Aufgaben, Rechte und Pflichten, die eine übergreifende Gemeinschaft, aus der die Mitglieder kommen oder von der sie entsandt sind bzw. für die sie tätig sind, nicht selber wahrnehmen kann.

— *Teilaspekt D* — die von dieser formellen Gruppe ausgehenden Beschlüsse und Handlungen. Da sie der Grund schon für das Entstehen des Kollegiums, aber auch für dessen Fortbestand sind, ist es nötig, daß die Mitglieder möglichst viele geklärte Erkenntnisse von außen einbringen und einmal getroffene Entscheidungen nach außen einträchtig vertreten, zumindest mittragen, jedenfalls nie von außen mit Hilfe informeller Gruppen zu hintertreiben versuchen.

Diese Begriffsbestimmung umfaßt viele Einzelerscheinungen, weist aber auch einen Zug ins Idealtypische auf. Ihre Aufgabe soll nur die sein, davor zu bewahren, irgendwelche angeblich oder tatsächlich reformatorischen Begriffe selbstherrlich auf die römisch-katholische Kirche zu beziehen. Eigentlich sollten alle benötigten Leitlinien, Vorstellungen und Maßstäbe allein aus der Heiligen Schrift und von der christlichen Botschaft her erwachsen. Das von dort her zu gewinnende Verständnis des erlösungsbedürftigen Menschen in seiner Gemeinschaft wird früher oder später auch die Kirchenordnung bestimmen. Lehrreich ist schon, daß die Heilige Schrift dürre Begriffe gar nicht kennt. Wer sich aber in sie hineinhört, erhält Weisungen auch für Kollegialität. Das sei hier nur eben angedeutet:

Die «zwölf Stämme Israels», von denen jeder «einen besonderen Segen» erhielt (Gen 49,28), lassen sich sehr wohl als ein Kollegium begreifen. Desgleichen die Leviten, die «weder Anteil noch Erbe mit ihren Brüdern» erhielten, «denn der Herr ist ihr Erbteil, wie der Herr, dein Gott, ihnen zugesagt hat» (Dtn 10,9). Unübersehbar vermitteln sich wesentliche Konkretionen des Feiertagsgebots und des Gottesdienstes über solche Kollegien. Ihr Wirken nach innen und außen hat, wo es gelingt, den Freudenruf zur Folge: «Siehe, wie fein und lieblich ist's, wenn Brüder einträchtig beieinander wohnen» (Ps 133,1).

Die Verheißung: «Wo zwei oder drei versammelt sind in meinem Namen, da bin ich mitten unter ihnen» (Mt 18,20), meint die *ek-klesía* überhaupt. Aber als Heraus-Gerufene ist sie ein Kollegium. Ihr Auftrag und ihr Vorrecht ist es, als eine kleine Schar für viele einzutreten, d.h. kollegial tätig zu werden. Sie darf auch Subkollegien aus sich heraussetzen und diese eine subsidiäre Kollegialität als die Gemeinschaft der Apostel Jesu Christi. Kurz erwähnt sei noch die christliche Trinitätslehre, die nicht zuletzt auf Kollegialität hin meditiert sein will.

Wiewohl das Wort fehlte, hat Kollegialität die Christenheit durch ihre ganze Geschichte begleitet. Insbesondere waren es Konsilien und Konzilien, Kurien und Domkapitel, Ordensgemein-

schaften, Klerikerkreise und Laienbünde, die — mitunter auch schwersten Widerständen entgegen — ein Bewußtsein von Kollegialität und ein von ihr geprägtes kirchliches Leben weitervermittelten.

Was die Reformation an struktureller Innovation gebracht hat, läßt sich wie folgt knapp umschreiben: Es war die Erfahrung der erwachenden und sich begegnenden Kleingemeinden und der sich zusammenfindenden Landeskirchen; zugleich war es eine vertiefte Erfahrung von Kollegialität. Die Reformation hatte alsbald Gewißheit, daß auch die *episkopé* kollegial ausgeübt werden könne, ja müsse. Sie fand mehrere Begriffe und Vorgehensweisen dafür: Konsistorien, Presbyterien und Synoden, auch Ephorien, Superintendenturen, Sprengel und Kammern. In all diesen Einrichtungen kam, vermengt mit anderem, Kollegialität zum Zuge. Auch der landesherrliche Summepiskopus und «Notbischof» wurde (das will bedacht sein) nur in Verbindung mit einer solchen kollegialen *episkopé* tätig.

Das 17. und 18. Jahrhundert brachten Fortentwicklungen und Veränderungen. Nun kommt es einerseits zu den staatskirchenrechtlichen Systemen von Samuel Pufendorf († 1694) und Christoph Matthäus Pfaff († 1760), die «collegium» zu einem wichtigen theoretischen Begriff erhoben. Der Pietismus andererseits, vertreten durch Philipp Jakob Spener († 1705) und August Hermann Francke († 1727), ist bestrebt, Keimzellen christlichen Glaubens und kirchlichen Lebens zu bilden, die er als praxisbezogene «collegia» versteht. Beides brachte den Reformationskirchen wichtige neue Anregungen. Die römisch-katholische Kirche aber sah nur um so mehr Anlaß, Abstand zu halten von allen Nomina des Stammes «colleg».

Das für das Erste Vatikanische Konzil vorbereitete (dann aber nicht behandelte) Schema «Supremi pastoris» enthält das Anathem: «Wer sagt, die Kirche sei nicht eine vollkommene Gesellschaft, sondern ein Kollegium, oder sie sei innerhalb der bürgerlichen Gesellschaft, des Staates, der weltlichen Gewalt unterstellt, der sei ausgeschlossen» (Mansi Bd. 51 Sp. 552 Can. 10). Der Codex Iuris Canonici von 1917 gebraucht die Begriffe *corpus* und *senatus,* läßt *collegia* aber als dem Wesen der Kirche nicht entsprechend erscheinen. Er kennt sie fast nur rechtstechnisch als *«personae morales collegiales»* (was schlicht «Verein» bedeutet).

Nach Anregungen, die schon den 20er Jahren entstammten, kündigten sich in den 50er Jahren Änderungen an. Die Entwicklung seither war nicht immer eindeutig. Auch gab und gibt es Gegenbewegungen. Das ist erkennbar an der Wahl bestimmter Begriffe. Beachtet sein wollen aber dazu alle Aussagen und Vorgänge, die Kollegialität der Sache nach meinen, die diese fördern — oder eben nicht —, und zwar auf mehreren Ebenen und in verschiedenen Bereichen. Den kirchlichen Alltag uns vor Augen und einige wichtige Verlautbarungen und Bestimmungen zur Hand haltend, möchten wir nun die derzeitige Lage beschreiben und bewerten. Dabei wird auf die Dokumente des Zweiten Vatikanischen Konzils und den Codex Iuris Canonici von 1983 mit den gebräuchlichen Kürzeln verwiesen.

Teilaspekt A

Die römisch-katholische Kirche legt Wert darauf, daß in ihr gültige Kollegialität nicht ohne einen deutlichen sakramentalen Bezug zustande kommt. Schon die Kollegialität auf unterer Ebene hat nicht nur die Taufe (Can. 849), sondern auch das Firmsakrament (Can. 879) zur Voraussetzung. Auf dieser Grundlage kann, ja soll jeder Christgläubige (Can. 294 § 1; 208), sofern er über die ansonsten noch erforderliche Qualifikation verfügt, ein Mitglied vielerlei formeller Gruppen in der Kirche werden. Auch als Laien (Can. 207 § 1; 225 § 1) — und zwar als Mann und als Frau weitgehend gleichberechtigt — steigen sie heute auf bis in höhere Gremien der kirchlichen Verwaltung und des kirchlichen Gerichtswesens. Wo aber der Bezug zu weiteren Sakramenten, insbesondere zum Ehesakrament, nicht in der Weise gewahrt bleibt, wie die Kirche das wünscht, hat sie kirchengesetzlich und vertragsrechtlich vorgesorgt, daß die Betreffenden sich dadurch für Kollegialität in der Kirche disqualifizieren.

Die Kollegialität wirkt geweiht, sobald «geistliche Amtsträger, die im Recht auch Kleriker genannt werden» (Can. 207 § 1), diese teilweise oder gar ganz gestalten. Das Weihesakrament (Can. 1008) und die mit ihm verbundene Inkardination (Can 265) führen zu Kollegialität in bestimmten Bereichen und auf höheren Stufen. Ein in jedem Bistum zu bildendes und vom Bischof pflichtgemäß zu hörendes Klerikergremi-

um vertritt den Klerus und fördert das Wohl jenes «Teiles des Gottesvolkes» (Can. 495 § 1).

Die Bischöfe empfangen «die Fülle des Weihesakraments» (LG 21). Deshalb heißt die Ordnung *(ordo)* oder Körperschaft *(corpus),* welche die Bischöfe bilden, seit dem Zweiten Vatikanischen Konzil auch ausdrücklich ein Kollegium *(collegium):* «Wie nach der Verfügung des Herrn der heilige Petrus und die übrigen Apostel ein einziges apostolisches Kollegium bilden, so sind in entsprechender Weise der Bischof von Rom, der Nachfolger Petri, und die Bischöfe, die Nachfolger der Apostel, untereinander verbunden» (LG 22). Durch alle Zeiten hindurch ist dieses Kollegium getragen von «einer besonderen Ausgießung des herabkommenden Heiligen Geistes». «Die Bischofsweihe überträgt mit dem Amt der Heiligung auch die Ämter der Lehre und der Leitung, die jedoch ihrer Natur nach nur in der hierarchischen Gemeinschaft mit Haupt und Gliedern des Kollegiums ausgeübt werden können» (LG 21; Can. 375). Die Mitglieder des Bischofskollegiums als solche sind gleichberechtigt; auch der Bischof von Rom hat nur eine Stimme. Das macht deutlich: In der römisch-katholischen Kirche ist bischöfliche Kollegialität Kollegialität schlechthin; alle Kollegialität leitet sich aus der bischöflichen ab oder führt zu dieser hinauf.

Jene Männer, die der Papst «frei auswählt, um sie zu Kardinälen zu erheben» (Can. 351 § 1), haben zumeist schon die Bischofsweihe empfangen. Zu Kardinälen «kreiert», stehen sie «dem Papst zur Seite», «entweder durch kollegiales Handeln» «oder als einzelne in Ausübung verschiedener Ämter». Auch haben sie einmal als Kontinuitätsorgan für die Wahl des nächsten Papstes zu sorgen. Es entspricht durchaus ihrer tatsächlichen Bedeutung und der ihnen anvertrauten Macht, die zu Kardinälen «kreierten» Männer als ein «besonderes Kollegium der heiligen römischen Kirche» zu bezeichnen (Can. 349). Das Mehr aber, welches das Kardinalskollegium gegenüber dem Bischofskollegium auszeichnet, leitet sich nicht aus einem sakramentalen Bezug, sondern aus dem dogmatischen Rang des Papstamtes ab.

Wohl besteht das Kardinalskollegium, nicht aber das Bischofskollegium aus einer überschaubaren Zahl von Mitgliedern. Die Unüberschaubarkeit ist ein Problem, das laut nach Lösung ruft, wenn denn Kollegium ein zutreffender Begriff bleiben und Kollegialität Gestalt gewinnen soll. Daß hier Handlungsbedarf besteht, wird seit den 50er Jahren von nicht nur einer Seite her immer wieder einmal mit Nachdruck gesagt. Das Konzil beschränkte sich auf Andeutungen. Es ist letzthin mehrfach versucht worden, diese mahnenden Stimmen als altbekannten Antiromanismus abzutun. Doch so simpel läßt sich das angezeigte Problem nicht aus der Welt schaffen.

Naheliegend wäre es, daß die Riesenschar der Bischöfe eine Repräsentanz aus sich heraussetzte. Doch würde die dogmatisch so hoch gewürdigte Bischofsweihe gebieten, daß das auf dem Wege einer Entsendung erfolgt — nicht anders. Das Kardinalskollegium, so wie es entstanden und zusammengesetzt ist, kann diese Repräsentanz nicht sein. Genau benannt als Wirkweisen der apostolisch-bischöflichen Kollegialität sind bislang nur: das Konzil aller Bischöfe an einem bestimmten Ort — was heute kaum noch in Überschaubarkeit möglich ist — und «eine vereinte Amtshandlung der auf dem Erdkreis verstreut weilenden Bischöfe» — wo bereits die Legaldefinition Unüberschaubarkeit ausdrückt (Can. 337 § 2). Der Papst kann weitere Möglichkeiten bestimmen (Can. 337 § 3); sein Wort steht aus.

Teilaspekt B

Der Papst ist — *sit venia verbo* — der geborene Vorsitzende des Bischofskollegiums. Jeder andere Vorsitz wäre mit dem Wesen der römisch-katholischen Kirche einfach nicht in Übereinstimmung zu bringen. Der Papst wäre auch der vorgegebene Präsident eines apostolisch-bischöflichen Repräsentanzgremiums. Dieses hätte in jedem Fall den Umfang, der einen Vorsitz erforderlich macht.

Die persönlichen Prärogativen und Kompetenzen des Papstes sind während des Zweiten Vatikanischen Konzils niemals und von niemandem bestritten worden. Getadelt wurden aber einige Verhaltens- und Vorgehensweisen «Roms», d.h. des Vatikans, der Kurie und ihrer Nuntien — also des Papsttums. Dies ist der Hintergrund dafür, daß eine «höhere Autorität» darauf bestand, der Kirchenkonstitution eine «erläuternde Vorbemerkung» beizugeben, die besagt: «*Kollegium* wird nicht im *streng juridischen* Sinne verstanden, das heißt nicht von einem Kreis von Gleichrangigen, die etwa ihre Gewalt auf ihren Vorsitzenden übertrügen, sondern als fester

Kreis, dessen Struktur und Autorität der Offenbarung entnommen werden müssen.» Es bestehe «selbstverständlich auch nicht eine *Gleichheit* zwischen Haupt und Gliedern des Kollegiums», «sondern nur eine *Verhältnisgleichheit* zwischen der ersten Beziehung (Petrus-Apostel) und der zweiten (Papst-Bischöfe)». Das Verhältnis sei zu verstehen «nach Art eines Kollegium oder eines *festen Kreises*».

Daß Kollegiumsmitglieder zwar gleichberechtigt, aber nicht gleichrangig sind, sprengt den Kollegialitätsbegriff nicht. Schlichten Menschen wurde das von der zitierten Vorbemerkung Gemeinte seinerzeit erläutert als eine Kette gleicher Glieder mit *einem* besonders wertvollen und schmückenden Edelstein. Der Vergleich hätte aber schon damals vervollständigt werden müssen: Der Edelstein umfaßt auch die Schließe; wenn diese nicht schließt, bleibt zwar die Kette eine Kette, kann aber die Kirche — um im Bilde zu bleiben — sie nicht als Kette tragen; ihr Schmuck ist dann eine Brosche, bei der ein großer Brillant von vielen kleineren Steinen umgeben ist.

Eine Konzilsaussage aufgreifend, wurde folgendes zum Gesetz: «Der Papst steht bei Ausübung seines Amtes als oberster Hirte der Kirche stets in Gemeinschaft mit den übrigen Bischöfen, ja sogar mit der ganzen Kirche; er hat aber das Recht, entsprechend den Erfordernissen der Kirche darüber zu bestimmen, ob er dieses Amt persönlich oder im kollegialen Verbund ausübt» (Can. 333 §2; vgl. LG 21). Hier besteht die Gefahr, daß christliche Kollegialität als eine von zwei Verwirklichungsweisen einer Alternativstruktur erscheint. Teil einer Alternative zu sein, behindert aber die Entfaltung christlicher Kollegialität. Zumindest für die römisch-katholische Kirche ist es unvermeidlich, daß sich diese Gefahr von oben nach unten fortzeugt.

Ein Beispiel dafür bieten die derzeit gebräuchlichen Eide. Der Treueid der Bischöfe ist ganz eindeutig auf den «Nachfolger des seligen Apostels Petrus im Primat und Stellvertreter Christi» ausgerichtet. Der Bischof gelobt, «die Rechte und die Autorität der Päpste zu fördern und zu verteidigen», «ebenso die Vorrechte iher Gesandten und Vertreter». Von den Diensten *(munera)* bekennt er nicht, daß die Weihe sie ihm überträgt *(confert)*, sondern daß sie ihm anvertraut *(commissa)* sind; eifrigst bemüht will er sein, diese Dienste «in hierarchischer Gemeinschaft mit dem Stellvertreter Christi und den Gliedern des Bischofskollegiums» (erst jetzt findet es sich erwähnt) zu erfüllen (Ochoa: Leges post CIC, Bd. 5, Sp. 6440, Nr. 4161).

Der seit dem 1. März 1989 gültige Glaubenseid und der neue Treueid für alle Untergebenen des kirchlichen Mittelbereichs haben zur Folge, daß nach oben hin manches gelobt wird, was eigentlich Gegenstand kollegialer Beratung und notfalls des Widerstreits der Meinungen sein müßte. Hier wird die Kollegialität vieler vorhandener oder auch zu stiftender formeller Gruppen in der Kirche anscheinend nicht sonderlich hoch eingeschätzt (vgl. MdKI [Materialdienst des Konfessionkundlichen Instituts] 40, 1989, 81ff).

Eine Zusammenschau aller verwendeten Begriffe und Bildwörter und ein Vergleich ihrer Häufigkeit zeigen, daß der Petrus-Apostel-Typologie eine Christus-Apostel-Typologie parallel läuft. Das Konzil sagte: «In den Bischöfen, denen die Priester zur Seite stehen, ist also inmitten der Gläubigen der Herr Jesus Christus, der Hohepriester, anwesend. Zur Rechten des Vaters sitzend, ist er nicht fern von der Versammlung seiner Bischöfe, sondern vorzüglich durch ihren erhabenen Dienst verkündet er allen Völkern Gottes Wort und spendet den Glaubenden immerfort die Sakramente des Glaubens» (LG 21). Das gilt für die Ortskirche.

Für die Gesamtkirche aber und immer im Widerspruchsfall gilt: «Der Bischof der Kirche von Rom» «ist Haupt des Bischofskollegiums, Stellvertreter Christi und Hirte der Gesamtkirche hier auf Erden» (Can. 330). Geht es aufs Ganze, so heißt es — wohlgemerkt frei umschrieben —: Im Papst, dem die Bischöfe zur Seite stehen, ist also inmitten der Gläubigen der Herr Jesus Christus, der Hohepriester, anwesend. Diese Haltung hängt zusammen mit einer alten und erfahrungsgeprägten Abneigung gegen bloßen Spiritualismus. Auf dem Wege von der Lehre zum Leben hält sie für erforderlich, daß real greifbar wird, wo Christus spricht. Doch ist es so, daß christliche Kollegialität an einem Realismus solcher Art Schaden nehmen kann. Sie bleibt immer ein Wagnis, unternommen aufgrund der Verheißung von Jesu Christi spiritueller Gegenwart (Mt 18,20).

Diese Spiritualität gelangt auf mancherlei Weise zum Ausdruck, nicht zuletzt in vereinbartem Schweigen. Jeder Priesteramtskandidat wird sorgfältig im Beichtsiegel unterwiesen, jeder

Kandidat für ein kirchliches Ehrenamt oder Amt über Schweigepflicht und Amtsgeheimnis belehrt. Im Nebeneffekt sind das auch wertvolle Anleitungen zu Kollegialität. Nur wo Schweigepflicht in Geheimniskrämerei umschlägt, leidet darunter wieder die Kollegialität. Das war etwa vor dem Erscheinen des neuen CIC der Fall, als «interessierte Bischöfe sich den weltweit in Fotokopie gehandelten Entwurf auf Umwegen besorgen mußten» (Winfried Aymans). Es keimte der Argwohn, als sollten unkollegial vollendete Tatsachen geschaffen werden. Dabei ist doch der CIC der Rahmen, innerhalb dessen die Ortsbischöfe und alle ihnen gleichgestellten Oberen selber als Gesetzgeber tätig werden müssen — natürlich kollegial.

Teilaspekt D

Die Römische Kurie macht möglichst wenig Aufhebens von sich und läßt immer nur die Papstgestalt in den Vordergrund treten. Sie ist bis heute eine vergleichsweise kleine Behörde geblieben. Die Präfekten der einzelnen Dikasterien behalten den Überblick über ihre eigene Teilbehörde allemal, haben aber auch einen hinreichenden Einblick in ein bis zwei weitere Teilbehörden. Viele kuriale Vorgänge sind kollegialer Art. Die Nuntiaturen arbeiten weltweit zu bzw. führen die kurialen Weisungen aus. Die Römische Kurie hat das Vorrecht, daß sie in jede formelle Gruppe der Kirche Besucher entsenden kann und sie alle sich ihrer Beobachtung öffnen müssen. Das einzige geschlossene Gremium in der Kirche ist sie selber. Das gilt auch angesichts der Tatsache, daß seit über zwei Jahrzehnten in bestimmte Dikasterien residierende Ortsbischöfe als Mitglieder berufen werden. Die Kollegialität der einzelnen Dikasterien wie der Kurie insgesamt ist dadurch internationaler geworden. Sie verfügt zweifellos über eine sehr effektive Kollegialität.

Den Ausdruck effektive Kollegialität modifizierend, ist — sachlich zutreffend — die Kollegialität der Römischen Bischofssynoden als eine affektive bezeichnet worden (u.a. von René Laurentin). Anregungen des Konzils aufgreifend (vgl. CD 5), hat Papst Paul VI. den Rahmen für künftige Bischofssynoden abgesteckt. Doch füllte bereits eine Geschäftsordnung von 1966 ihn nicht ganz aus. Nach 25 Jahren und bald zehnmaligem Durchgang kann als die genaueste Beschreibung folgende erachtet werden:

Die Bischofssynoden sind «eine Versammlung von Bischöfen» bzw. ihnen gleichgestellten Personen, «die, aus den verschiedenen Gegenden der Erde ausgewählt», «zusammenkommen, um die enge Verbundenheit zwischen Papst und Bischöfen zu fördern und um dem Papst bei Bewahrung und Wachstum von Glaube und Sitte, bei Wahrung und Festigung der kirchlichen Disziplin mit ihrem Rat hilfreich beizustehen und um Fragen bezüglich des Wirkens der Kirche in der Welt zu beraten» (Can. 342).

Die Bischofssynoden ereignen sich zudem als ein Symposion von Vertretern aller Bischofskonferenzen und wirken dadurch — wenn auch jeweils nur für einen Monat — als eine weltumspannende kollegiale Klammer. Eine überschaubare Zahl (zumeist etwa anderthalb Hundert) von Teilnehmern trifft sich zu einem pastoralen Hearing und einer Lernbewegung, der sowohl die jeweilige Heimatkirche als auch die Gesamtkirche vor Augen steht. In mehreren Schüben — die Vorbereitung nimmt derzeit zwei Jahre in Anspruch — gelangt eine Fülle geklärter Erkenntnisse nach Rom. Von einer gelegentlichen «Botschaft an das Volk Gottes» abgesehen, fassen die Bischofssynoden keine Beschlüsse, die dann kollegial nach außen hin zu vertreten wären. Das jeweils behandelte Thema findet vielmehr einige Zeit später seine vorläufig letzte Zusammenfassung in einem päpstlichen Lehrschreiben.

Eine der konziliaren Vorgaben, aufgrund derer ein Grundgesetz der Kirche (Lex Ecclesiae Fundamentalis) erstellt werden sollte, lautete: die Patriarchatsstruktur neu zu beleben (vgl. LG 23) und auch die lateinische Kirche in effektive Patriarchate zu untergliedern. Gedacht war dabei nicht zuletzt an Kollegialität im multiregionalen und supranationalen Bereich. Das Vorhaben wurde auf Eis gelegt, besagte Kollegialität aber nicht verworfen. Es bedarf, so heißt es, weiterer Erfahrungen, die nun u.a. im Lateinamerikanischen Bischofsrat (CELAM) und im Rat der Europäischen Bischofskonferenzen (CCEE) gesammelt werden.

Gewünscht ist und gefördert wird internationale Kollegialität sowieso, etwa indem ein deutscher Prälat in den Rang eines Weihbischofs einer lateinamerikanischen Erzdiözese tritt oder indem Vertreter afrikanischer und europäischer Bischofskonferenzen sich treffen oder binationa-

le Bischofsberatungen geführt werden. Ohne europäische Priester in Lateinamerika oder indische Priester in Deutschland (um nur diese Beispiele zu nennen) wäre die Seelsorge schon mancherorts zusammengebrochen. Die fraglichen Bischöfe und Priester fühlen sich auch in der Fremde heimisch, weil sie Kollegialität erleben. Solche kollegialen Klammern darf und soll es viele geben, nur sollen sie personen- und aufgabenbezogen oder zeitweilig sein und dürfen sie kein Eigengewicht entwickeln.

Das Konzil hat betont, daß die Bischofskonferenzen «in unserer Zeit» «vielfältige und fruchtbare Hilfe leisten» können, «um die kollegiale Gesinnung zu konkreter Verwirklichung zu führen» (LG 23). Obwohl für viele Länder neu, bilden die Bischofskonferenzen inzwischen eine überall eingeführte Struktur und ist ihre Arbeit aus dem Leben der Kirche überhaupt nicht mehr wegzudenken. In beeindruckender Weise gelangen sie zu den heute auf nationaler oder territorialer Ebene nötigen Abklärungen und Übereinstimmungen. Der neue CIC verweist geradezu leitmotivisch auf die weitervermittelnde Kompetenz der Bischofskonferenzen.

Doch war letzthin von Rom ein Nein zu hören, wenn Bischofskonferenzen über ihr kollegial-administratives Wirken hinaus und aufgrund ihrer eigenen Erfahrungen kollegial-doktrinal zu sprechen versuchten. Auch ist es schon zu Bischofssynoden der dritten Art (vgl. Can. 345) gekommen, wo eine ganze Bischofskonferenz nach Rom geladen wurde und dort zu beraten hatte, bis sie als zu vertretende Haltung annahm, was bis dahin nur die Überzeugung *eines* ihrer Kollegen oder weniger Kollegen gewesen war.

Getreu einem Wunsch des Konzils (vgl. CD 36), wurden Ende der 60er und Anfang der 70er Jahre auf dem Gebiet von fünf mitteleuropäischen Bischofskonferenzen synodale Vorgänge abgehalten. Statuten und Geschäftsordnungen waren verschieden, das Charakteristikum aber stets: Es tagten, weihin im selben Raum und zur selben Zeit, die Bischofskonferenz als Mittelgruppe und gewählte oder ernannte Vertreter von Klerus und Kirchenvolk als umgebende größere Gruppe. Die Kollegialität aller Synodalen wirkte nicht abgestuft.

Es wurden umfangreiche Bestandsaufnahmen erstellt und wichtige Beschlüsse gefaßt. Zu bestimmten Fragen aber durften nur Meinungsbilder erhoben werden und war der Bescheid Roms abzuwarten, der dann in der Mehrzahl der Fälle abschlägig erfolgte. Das hat dazu geführt, daß die bei den synodalen Vorgängen erlebte Kollegialität im nachhinein von so manchem Teilnehmer als ein abgesondertes und eigentlich nicht statthaftes Ereignis empfunden wurde.

Ähnlich enttäuscht hat der neue CIC die Kollegialität des Gottesvolkes, wo sie in Diözesanpastoralräten zu keimen begann. Günstiger verliefen Diözesansynoden — es waren wenige —, die unter dem Bischof als «einzigem Gesetzgeber» (Can. 466) stattfanden.

Nach wie vor einen erfreulichen Eindruck macht jene Kollegialität, die auf der Pfarreiebene lebt und webt. Übliche menschliche Mißhelligkeiten nicht gerechnet, erfahren auf dieser Ebene auch neun von zehn jener Christgläubigen, die sich zur Kirche halten, was denn das ist: christliche Kollegialität. Sie erfüllt Pfarrgemeinderäte, Firmvorbereitungskreise und andere formelle Gruppen mehr. Unter mancherlei Namen haben sich auch Kerngemeinden gebildet, deren Geheimnis verläßliche Kollegialität nach innen und gewinnende Offenheit nach außen ist. Solche kollegialen Kerngemeinden führen nicht selten zum Wiedererwachen von Kirche überhaupt.

Teilaspekt C

Das Thema dieses Beitrags wäre verfehlt worden, wären nicht auch einige vorhandene Dissonanzen angeklungen. Bewußt an den Schluß gestellt, darf aber gesagt werden: Die römisch-katholische Kirche lebt von Kollegialität und ist ein großer Hort von sowohl technischer als auch spiritueller Kollegialität. Keine zweite Institution auf dieser Erde erbringt Kollegialität in diesem Umfang und Ausmaß.

Es ist bekannt, daß zahllose Katholiken ihrer Kirche *dieser* und keiner anderen Eigenschaft wegen die Treue halten. Sie hoffen auf eine weitere und eine noch deutlichere Entfaltung der Kollegialität und sind überzeugt, daß nur mit ihrer Hilfe all die Völker und Länder, Sprachen und Kulturen, Mentalitäten und Religiositäten integriert werden und bleiben können. Das gilt für die Gemeinde am Ort wie den ganzen Weltkreis. Und von einer bestimmten Größe an werden Gebilde menschlicher Gemeinschaft schlicht

unregierbar, wenn das Regiment nur durch hierarchische Direktiven ausgeübt werden soll.

So gesehen bedeutet ein Mehr oder Weniger an Kollegialität nichts anderes als ein Mehr oder Weniger an Katholizität.

HEINER GROTE

1934 in Leipzig geboren. Studium der evangelischen Theologie in Leipzig, Bethel bei Bielefeld, Tübingen und Münster (bis 1963). Studium der Sozialgeschichte in Amsterdam und Tübingen (bis 1967). Dr. theol. Tübingen (1967). Wissenschaftlicher Referent am Konfessionskundlichen Institut des Evangelischen Bundes in Bensheim/Bergstraße; hierzu freigestellt als Pfarrer der Evangelischen Landeskirche in Württemberg. Veröffentlichungen zur Sozialgeschichte des 19. Jahrhunderts. Zahlreiche Veröffentlichungen zur Konfessionskunde. Mitarbeit an evangelischen Lexika; Mitherausgeber der Reihe «Kirche und Konfession». Anschrift: Dr. Heiner Grote, Konfessionskundliches Institut des Evangelischen Bundes, Eifelstraße 35, D-6140 Bensheim 1.

Zur Praxis: Einige Fallstudien

Ludwig Kaufmann

Bischofssynode: Weder Consilium noch Synodus

Fragmente einer Kritik aus der Sicht der «synodalen Bewegung»

Wenn hier Erinnerungen eines Publizisten gefragt sind, so müßte an erster Stelle von der Öffentlichkeitsscheu die Rede sein. Was im Laufe von vier Konzilssessionen mühsam an Öffnung errungen worden war, schien 1967, als die *Synodus Episcoporum* erstmals zusammentrat, alles wieder vergessen zu sein. Die Mauern des *secretum* um die Vorgänge im vatikanischen Gewölbe der «zerbrochenen Köpfe» *(teste rotte)* war so abweisend, daß die römische Stadtpresse zwei Tage lang die Synode bestreikte. Wenn es dann nach Jahren doch die Verbesserung gab, daß die Synodalen über ihre eigene Intervention im Plenum eine Zusammenfassung für die Presse einzureichen aufgefordert wurden, so gab es auch Verschlechterungen: insofern sogar die Ergebnisse bzw. Vor-Ergebnisse der offiziellen Geheimhaltung verfielen. Auf die bisher letzte Synode (1987) hin haben deshalb 14 Zeitschriften-Redaktionen eine Eingabe um bessere Information gemacht. Der Gesamteindruck seit der ersten Synode ist der einer *Nicht-Kommunikation:* Die Bischöfe sollten unter sich bleiben.

Das begann damit, daß die Rolle der *Theologen,* die am Konzil nicht wegzudenken war, auf ganz wenige von der Kurie bestellte Experten oder Sondersekretäre beschränkt wurde. Ferner wurden die *Beobachter* der anderen Kirchen ausgeschaltet. Für deren Nicht-Einladung hatte Paul VI. 1967 mindestens noch ein Bedauern übrig. Auf derselben ersten Synode bot sich schließlich die Gelegenheit zur vorübergehenden Öffnung zu dem vom Papst auf einige Tage desselben Monats Oktober anberaumten «3. internationalen Kongress für Laienapostolat». Die Begegnung beschränkte sich aber auf einen Gottesdienst und einen Empfang, und als der Kongreß zwei aus Konsens geborene Eingaben (je zum Thema Mischehen und Geburtenkontrolle) an die Synode machen wollte, gab es dafür nicht einmal einen Briefkasten, geschweige daß eine offizielle Überreichung und Entgegenahme ermöglicht worden wäre.

Wenn der Publizist die Aufgabe hat, das Interesse für eine Sache zu wecken, so hängt er nicht zuletzt von den Erwartungen ab, die sich an sie heften, wie es ja auch Erwartungen sind, die die Geschichte vorantreiben. Die Erwartung nährte sich zu Anfang von der noch lebhaften Erinnerung an das Konzil als Symbol von Wandlung (heute «Perestroika» genannt) einer für unwandelbar gehaltenen Institution in ihrer monarchischen Verfaßtheit: daß sie in Frage gestellt wurde durch eine Versammlung, die sich als solche auf die älteste Tradition (Ostkirchen, Urkirche, Evangelium) berufen konnte und zugleich moderner demokratisch-parlamentarischer Auffassung von der Führung einer Gemeinschaft entgegenkam. Die Frage von Interesse lautete: *Was wird vom Konzil weitergehen?*[1]

Daß die altchristlich-synodale Tradition überhaupt noch aktualisierbar war, bewies die authentische *synodale Bewegung*[2], die das Konzil im ersten Jahrzehnt nach seinem Abschluß ausgelöst hat und die wir Publizisten als Kommunikationsvorgang auf orts- und regionalkirchlicher Ebene miterleben und vermitteln durften. Papst Johannes XXIII. hatte ja bei der Eröffnung des Konzils ausdrücklich darauf hingewiesen, daß, wie ihn die Geschichte lehre, alle, nicht nur die großen «ökumenischen», sondern auch die Provinzial- und Regionalkonzilien die Lebenskraft der Kirche bezeugten. Einzelne Bischöfe, so im deutschsprachigen Raum diejenigen von Hildesheim, Meißen (DDR) und Wien, sagten denn auch sofort eine *Diözesansynode* an, wozu es juristisch nur der Treue zum CIC-1917 bedurfte, der in den Canones 356-62 und 283 vor-

schrieb, «wenigstens alle zehn Jahre eine Diözesansynode und mindestens alle zwanzig Jahre eine Provinzialsynode abzuhalten».

In Wirklichkeit waren diese Bestimmungen ein Relikt aus «besseren» Zeiten, das längst nicht mehr urgiert worden war, und so konnte 1966 der Erzbischof-Koadjutor von Wien, Franz Jachym, auch die negative Lehre aus der Geschichte ziehen, welche Bedeutung das Nicht-Abhalten von Synoden für das Glaubensleben der Kirche hatte. Jedenfalls hatte seit der Gründung der Erzdiözese Wien 1469 nur eine einzige Diözesansynode stattgefunden. Wenn es jetzt zur Erneuerung des «demokratischen Elements» (Jachym) kam, so offensichtlich nicht aufgrund von Vorschriften, sondern aus *Bedürfnis nach Dialog* (Vertreter verschiedener Seelsorgebereiche untereinander und mit dem Bischof) und nach dialogischen Strukturen. Zugleich war man sich bewußt, daß zur Verwirklichung und Weiterführung des Konzils auch die *Laien* zu Wort kommen müßten, man berief sich auf *Lumen gentium* 35 (ihr Prophetenamt und ihren *sensus fidei)* und erreichte ein fifty-fifty von Priestern und Laien. Man begann auch, so in Wien und in der Schweiz, mit einer recht erfolgreichen Basisumfrage: Zahlreiche Gläubige beteiligten sich bzw. schrieben ihren «Brief an den Bischof».

Die *Schweizer Synode 1972-75* war eine originelle föderalistische Kombination von Diözesansynoden und interdiözesan-nationaler Experten- und Ausgleichsarbeit. Zeitlich voraus ging das *niederländische Pastoralkonzil.* Um den Einbezug der Laien zu erleichtern, erfand die Kirchenprovinz diesen Namen, weshalb Paul VI. (Brief an Kard. Alfrink vom 23.11.1966) von einem «anspruchsvollen und delikaten Unternehmen», ja von etwas «ganz Neuem und Einmaligem» sprach. Dabei blieb die Beschlußfassung ganz bei den Bischöfen. Trotzdem kam in Rom Mißtrauen auf: Man schätzte es dort nicht, daß an *Tabus* wie Zölibat, Priestertum der Frau u.a. gerührt wurde. Erklärten auch in der Schweiz die Bischöfe, es werde an der Synode «keine Tabus» geben, und wagten sich die Schweizer sogar weiter als andere auf die Äste hinaus — sie sandten einen sorgfältig erarbeiteten Antrag zur Reform der Lehrprüfungsverfahren an den Papst — so mußten sie — ebenso wie die gleichzeitig (1972-75) abgehaltene *Gemeinsame Synode der BRD-Bistümer* in Würzburg — erleben, daß die große Mehrzahl aller nach Rom gerichteten Wünsche und Anträge ohne jedes positive Echo blieb. Da zudem im Falle der Schweiz eine von der Synode beschlossene Nachfolgeinstitution — ein interdiözesaner Pastoralrat — von Rom ausdrücklich verboten wurde, endete die für die Bischöfe nicht minder als für die übrigen Synodalen positive Dialog-Erfahrung mit nicht wenig Frustration, die auch daran zu messen ist, daß man in keinem der drei genannten Länder — hinzuzufügen wäre noch der mit weniger Aufwand durchgeführte *«Synodale Vorgang» in Österreich*[3] — auf die Absicht zurückkam, nach einem Intervall von zehn Jahren ein neues synodales Unternehmen zu starten.

War somit das Aufblühen der synodalen Bewegung von kurzer Dauer, so hielt sie doch während des ersten Jahrzehnts in den betreffenden Regionen[4] das Bewußtsein und die Hoffnung wach, daß etwas von Geist und Praxis des Konzils weitergehe. Kein Wunder, daß von den engagierten Kreisen auch in die *römischen Bischofssynoden* dieselbe Erwartung gesetzt und daß sie daran gemessen wurden[5]. Denkbar wird man es ja «an sich» in der Tat bezeichnen dürfen, daß man für die Durchführung dieser Bischofssynoden von den genannten Unternehmungen etwas gelernt hätte, zumal zwischen den Leitungsinstanzen der erwähnten Synoden ein internationaler (europäischer) Erfahrungsaustausch gepflegt wurde, an dem jeweils auch ein römischer Vertreter (Bischofskongregation) teilnehmen konnte.

Erst recht hätte man doch wohl erwarten dürfen, daß eine so effiziente, geschichtsmächtige Bischofsversammlung eines ganzen Kontinents wie die von *Medellín 1968,* die ja vom Papst persönlich eröffnet wurde, zu einer Erfahrungsbasis für die Kommunikationsstruktur der Bischofssynode geworden wäre, und zwar nicht zuletzt ob ihrer induktiven Methoden der Situationserfassung. Auch die Dialogstruktur von *Puebla (1979)*[6] hätte nochmals einen wertvollen Impuls für eine Reform der Arbeitsweise der Bischofssynoden geben können, wenn dafür bei den maßgebenden Instanzen — konkret beim damals neugewählten Papst — Interesse bestanden hätte. In Wirklichkeit kam die bescheidene Dynamik zur Fortentwicklung der Aussagekraft dieses Weltforums der Bischöfe, soweit davon in der Spannung eines noch irgendwie offenen Erwartungshorizonts für uns «Externe» etwas zu spüren war, schon nach der Synode 1974 an ein En-

de. Doch worin gründeten diese im ersten Jahrzehnt noch wirksamen Erwartungen? Welche Strukturvorstellungen rangen da noch miteinander?

Für Synoden auf Weltebene gab es keine kirchenrechtliche Tradition und auch kein Vorbild, es sei denn in den «Ökumenischen» Konzilien, wie wir sie aus der Geschichte der kaiserlichen «Reichskonzilien» und der mittelalterlichen Papstkonzilien kennen. Daß das Zweite Vatikanische Konzil das erste katholische «Weltkonzil» war, ist nicht erst von Karl Rahner, sondern schon, einen Monat vor Beginn, von Papst Johannes XXIII. betont worden. Seit seiner Vorbereitung erhob sich die Frage, wie daraus konkret eine sich häufiger wiederholende, weniger riesige und weniger kostspielige, allenfalls permanente und doch nicht erstarrende Vertretung der Kirche «aus allen Enden der Welt» herauswachsen könnte. Die erste Erfahrung für eine solche zahlenmäßig beschränkte Repräsentation, die *neben* der Kurie dem Papst zuarbeitete, war die Zentrale Vorbereitungskommission des Konzils, ein etwa hundertköpfiges Gremium. Unter Berufung auf diese Erfahrung verteidigte denn auch Kardinal *Alfrink* am 21. Februar 1962 in der 4. Session eben dieser Kommission[7] das Projekt eines *concilium in forma contracta,* das er im Sinne eines «Kronrats», d.h. eines Rates von gewählten Bischöfen mit *legislativer Kompetenz* schon seit dem Dezember 1959 vertrat. Wie aber sollte diese Wahl aus dem über die ganze Welt verstreuten und immer noch zahlreicher werdenden «Bischofskollegium» zustande kommen?

Ein erster Fingerzeig auf dem Konzil selber war die «Selbststrukturierung», die das Plenum der anfänglich gegen 2500, später rund 2300 Konzilsväter in der ersten Generalkongregation am 13. Oktober 1962 vornahm. Im Hinblick auf die Wahlen für die Kommissionen wurde ein Aufschub beschlossen, damit, ausgehend von bestehenden oder zu bildenden Gliederungen (nationale Bischofskonferenzen und mögliche größere Zusammenschlüsse) Listen aufgestellt und mögliche Listenverbindungen eingegangen werden könnten. Diese Selbststrukturierung entwickelte neben den offiziellen Konzilsgremien (Plenum und Kommissionen) ihre eigene Dynamik in so und so vielen Zusammenkünften, die teils sehr diskret, teils mit einer relativen, auch Journalisten nicht ausschließenden Öffentlichkeit stattfanden. Ich denke da an Versammlungen der französisch- und englischsprechenden Afrikaner, auf denen diverse Theologen oder auch Konzilsväter wie Kardinal Suenens Vorträge hielten und zu einer gemeinsamen Meinungs- und Bewußtseinsbildung halfen. All dies trug dazu bei, daß aus dem amorphen Haufen nicht nur profilierte Einzelpersönlichkeiten, sondern immer mehr Gruppierungen hervortraten. Und so kam der Tag, als ein Konzilsvater im Plenum sagen konnte: «Ich spreche im Namen aller Bischöfe Afrikas.» In diesem Moment wurde im Raum der Kirche sozusagen ein Kontinent geboren, oder besser gesagt, er hatte ein Gesicht, eine Stimme bekommen und mußte als solcher zur Kenntnis genommen werden.

Dieses Phänomen einer wachsenden kontinentalen Solidarität, für die man zuerst in Lateinamerika im Jahre 1956 mit der Gründung des CELAM eine episkopale Dachorganisation geschaffen hatte und für die auch — neben dem europäischen Bischofssymposium (1965: Noordwijkerhout) bzw. Bischofsrat (seit 1971) — eine asiatische Föderation der Bischofskonferenzen steht, hat in verschiedener Weise auf die Institution der Bischofssynode eingewirkt: Handgreiflich wird die kontinentale Struktur in der Zusammensetzung des sogenannten «ständigen Rats» der Bischofssynode, für den je drei Vertreter für je einen von vier Kontinenten (Afrika, beide Amerikas, Asien und Europa) gewählt werden. Sodann kommt sie in dem Maße zum Zug, als in den permanenten kontinentalen Gremien eine gemeinsame Vorbereitung der Bischofssynode und allenfalls eine Absprache hinsichtlich einer «Ballung» von sich ergänzenden Voten stattfindet. An den jüngsten Synoden hat man das zum Beispiel von der asiatischen Föderation erfahren. Nach Kontinenten gegliedert war der auf den Synoden der siebziger Jahre jeweils zur Eröffnung verlesene «Panorama»-Bericht. Er gründete in einer Umfrage bei den Bischofskonferenzen über aktuelle Entwicklungen und Probleme in den drei verflossenen Jahren. Man versprach sich davon Anregungen für die Wahl des Themas der nächsten Synode[8].

Den Höhepunkt einer auch in den inhaltlichen Schwerpunkten der Voten zu Tage tretenden «Kontinentalität» brachte die Aussprache über Erfahrungen in der Evangelisation auf der Synode 1974. Die Schwerpunkte waren: Inkulturation (Afrika)[9], Nichtchristliche Religionen (Asien), Befreiung (Lateinamerika), Säkularisie-

rung (Europa/Nordamerika). Auf dieser Synode hatte zudem die «Dritte Welt» ihr größtes Gewicht, nachdem schon 1971 beim Thema «Gerechtigkeit» vor allem Lateinamerika (speziell der peruanische Episkopat) den Akzent «Befreiung» eingebracht und nachdem erstmals 1969 sowohl die zahlenmäßige Stärke der Dritte-Welt-Episkopate wie deren ziemlich einmütige Kritik an einer gewissen eurozentrischen bzw. «westlichen» Überheblichkeit offenbar geworden war.

All dies hat mit «horizontaler» und partnerschaftlicher Katholizität bzw. Kollegialität zu tun, und in ihrer Förderung durch die Bischofssynode — so wenig darüber die juristischen Strukturen sagen — sehe ich bei weitem die größte, produktivste Bedeutung dieser Institution. Sie hat mit der Wirklichkeit des Lebens und mit der Wirklichkeit der Welt zu tun, spielt sich fast wie von selber ein und könnte noch viel wirksamer werden, würde nicht die merkwürdige Vorstellung einer Beratung für (nicht mit) dem Papst, der selber weder fragt noch antwortet, aber im Plenum mithört, sowohl den juristischen Rahmen wie den konkreten Ablauf bestimmen.

Tatsächlich nimmt auch in der Berichterstattung über die Synode die Frage der Zuordnung zu Papst und Kurie einen breiten Raum ein. Praktisch geht es in all den Jahren immer noch darum, was seinerzeit Papst Paul VI. aus den auf dem Konzil vorgebrachten Anregungen gemacht, wie er sie in eigene Regie genommen und entsprechend umfunktioniert hat: Die Bischofssynode durfte nicht aus dem Konzil herauswachsen, durfte nicht durch Konzilsbeschluß und somit durch einen kollegialen Akt *kat' exochén* entstehen, sie mußte sich einseitig auf eine «Eigenregung» *(motu proprio)* der päpstlichen Primatialgewalt zurückführen lassen. Es gab somit weder Zeugung noch Geburt, sondern der Mutterschoß des Konzils war gerade gut genug, in Nr. 6 der Dekrets *Christus Dominus* «über die Hirtenaufgabe der Bischöfe» zu registrieren, daß es da etwas gebe, das den *Namen* «Bischofssynode» erhalten habe, das aber schlicht ein «Rat» sei, in dem «ausgewählte Bischöfe» dem «obersten Hirten» eine «wirksamere Hilfe» leisteten. Wirksamer als was? — möchte man fragen, vielleicht wirksamer als die Kurie? Der Kontext klärt unsere Neugier nicht auf. Aber jedenfalls wird hier — ohne jede Erfahrung nicht ein Soll-Zustand, sondern ein Ist-Zustand behauptet. Und im gleichen Stil geht es weiter in dem einzigen, fünfzeiligen lateinischen Satz, den das Konzil an das Gebilde «Hilfsrat/Bischofssynode» verschwendet. Man weiß darüber immerhin noch zu sagen, daß es auch etwas *bedeute* oder zum Ausdruck bringe *(significat):* «Als Vertretung des gesamten katholischen Episkopats» bedeutet es «gleichzeitig» — ist das nun Tatsache oder Theorie? —, daß «alle Bischöfe in der hierarchischen Gemeinschaft an der Sorge für die Kirche teilhaben» *(participes esse).*

Eine gequälte Sprache spiegelt hier also das ungelöste Problem einer Doppelfunktion: Einerseits haben wir es mit einem *Consilium* zur «operativen» Hilfe für den Papst, andererseits mit einer *Synodus* zur «signifikanten» (symbolischen?) Vertretung des gesamten Episkopats zu tun. Wie sich die Symbolfunktion zur Instrumentalfunktion verhält, läßt der Text offen, aber während für jene auf *Lumen gentium* 23 verwiesen wird, hängt diese in der Art und Weise, wie sie ausgeübt wird, davon ab, was der Papst darüber «bereits bestimmt oder noch zu bestimmen hat». Nur die Anmerkung mit dem Datum des Motu proprio, 15. September 1965, läßt erkennen, daß es noch vor Verabschiedung des Dekrets der «Papst war, der Name und Gestalt verordnet hat für ein Wunschkind des Konzils, das bis dahin eher in den Umrissen eines (beständigen?) «Rats» *(coetus vel consilium)* gesehen worden war. Mit anderen Worten: Der Papst griff ein, ohne daß der Meinungsbildungsprozeß der Konzilsväter zuvor zu einem klaren Ende gekommen wäre.

Begonnen hatte dieser Prozeß im Plenum im Rahmen der Debatte über das Bischofs-Schema während der 2. Konzilssession (5.–15.11.1963). Das Schema enthielt nur einen minimalistischen Niederschlag der schon Ende 1962 gemachten Anregungen, und auch die «Relatio» von Bischof Carli — ohnehin nicht als Freund von Neuerungen bekannt — war in dieser Hinsicht nicht besser. Die allgemeine Kritik betraf sowohl die Ignorierung der bereits als Doktrin sich abzeichnenden «Kollegialität» als auch den Mangel an induktiver Erhebung der konkreten Bedürfnisse, so daß das Schema nicht einmal als Problemkatalog tauge. Der Versuch, dem abzuhelfen, indem ein spezielles Kapitel über den «Bischofsrat» und die Bildung einer diesbezüglichen Petitionskommission, ja eine sofortige Abstimmung dar-

über vorgeschlagen wurde, blitzte ab. Kardinal Liénart, der dies gleich am ersten Tag der Debatte beantragte, drang nicht durch, obwohl er einer der zwölf Präsidenten des Konzils war. Lag es daran, daß Anträge zum Prozedere bzw. zur Geschäftsordnung auf dem Vatikanum II nicht vorgesehen waren, wie dieses Recht ja auch heute noch auf den Bischofssynoden fehlt?

Unter den verschiedenen Voten für einen «Rat» oder «Senat» der Bischöfe ging dasjenige des griechisch-melchitischen Patriarchen *Maximos IV.* am weitesten. Nach seiner Sicht, die ob ihrer historisch-theologischen Kompetenz große Eindruck machte, sollte eine Repräsentanz der Patriarchate und Bischofskonferenzen als wahres «Heiliges Kollegium» an die Stelle des (im Ursprung lokal-römisch konzipierten) Kardinalskollegiums treten. Ferner sollte es (nach dem Vorbild der ständigen Synode in den Ostkirchen) einen «Obersten Rat der Kirche» geben, der dem Papst zur Seite stünde und dem alle Ämter der Kurie unterzuordnen seien.

Auch die mittelalterlich-abendländische Tradition des Konsistoriums wurde ins Feld geführt (Lercaro, Bologna); aber in jener ersten Runde[10], bei der es auch um die Kurienreform ging, konnte es noch zu keiner Klärung der verschiedenen Funktionen kommen. Als auch keine eigene Subkommission für diese Frage gebildet wurde — sie hätte allenfalls zwei alternative Vorschläge ausarbeiten können — entschloß man sich zu einer Petition an den Papst, die 500 Unterschriften auf sich vereinigte. Nachdem dann die 3. Session ungenützt verstrichen war[11], überraschte Paul VI. in Person das Plenum zu Beginn der 4. Session mit der Ankündigung dessen, was schon tags darauf, am 15. September 1965 als fix und fertiges Statut verlesen wurde. Die Konzilsväter applaudierten, weil von gewählten Vertretern der Bischofskonferenzen die Rede war, aber sie begaben sich zur gleichen Zeit der (psychologisch schon kaum mehr gegebenen) Gelegenheit, weitergehende Wünsche anzumelden bzw. auf früher vorgebrachten zu insistieren.

Daß die neue Institution *keine* effektive Ausübung von Kollegialität im Sinne einer Mitverantwortung und Mitbestimmung in Legislative und Exekutive brachte, war für den aufmerksamen Leser des Motu proprio[12] bald klar. Immerhin sah Paul VI. eine mögliche Entwicklung «aufgrund von Erfahrungen», während er es gleichzeitig dem päpstlichen *beneplacitum* überließ, der Synode zu einem bestimmten Thema das Recht zur Beschlußfassung zu erteilen.

Im vollen Sinn der Rechtsgültigkeit wie auf dem Konzil hat es bisher noch nie eine solche Beschlußfassung gegeben, d.h. juristisch ist es immer bei einem «Rat» für den Papst geblieben. Aber auch als «Consilium» ist die Synode nur selten bis zu einer klaren Meinungäußerung gelangt. Den Höhepunkt für die Öffentlichkeit bildete in dieser Hinsicht die Synode von 1971: einerseits durch das *als* Synodendokument verabschiedete Dokument über die «Gerechtigkeit in der Welt», anderseits durch die weltweit mit Interesse verfolgte Abstimmung zum Thema Zölibat, die in Wirklichkeit ein Entscheid gegen die Freiheit der Bischofskonferenzen war, über die Zulassung von (verheirateten) *viri probati* zum Priestertum zu befinden. Die Erwartung, daß auch die Synode 1974 ein Dokument über die Evangelisierung veröffentliche, wurde nicht erfüllt. Die Synode bewies aber immerhin einen gewissen Eigenstand, als sie ein Mischwerk aus zwei Entwürfen, einem induktiv und einem deduktiv konzipierten, verwarf. Hinter dem Mischwerk stand ein dschungelhaft undurchsichtiges und kompliziertes Vorgehen verschiedener, teils ihrerseits «vermischter» Gremien. Zweierlei ließ sich draus folgern: Erstens wurde die (schon für die «Priesterfrage» an der 71er Synode praktizierte) Doppelspur «theologischer (doktrinärer) Teil» und «empirischer Teil» *ad absurdum* geführt[13]; zweitens konnte kaum mehr jemand die Mangelhaftigkeit des ganzen Prozedere zumal in seiner Schlußphase übersehen.

Nun hatte es *Kritik an der Geschäftsordnung* von Anfang an gegeben. Deren erste Fassung vom 8. Dezember 1966 war einseitig von der Kurie (Kardinal Felici?) erarbeitet worden, wonach auf der Synode (1967) die Bischöfe dazu ihre Eingaben und Anregungen einreichen konnten. Eines der Probleme war, wie der Synode eine gewisse Permanenz verschafft werden könne. Zunächst setzte der Papst lediglich einen «Generalsekretär» ein, und im Grunde ist das Sekretariat der Synode bis heute deren einzige permanente Institution. Aufgrund des Wunsches der (außerordentlichen) Synode 1969 ließ Paul VI. dann die Wahl des schon oben erwähnten «Rats» beim (bzw. für das) Synodensekretariat zu. Diese Wahl war jeweils der autonomste Akt der Synode. Aber der Rat ist nur *zwischen* den Synodenversammlungen im Amt. Er kann allenfalls bei der

Auswahl von Themen mitreden und hat an sich auch etwas zu den Vorbereitungsdokumenten zu sagen, die als Konsultationspapier oder Fragebogen («Lineamenta») und — nach Eingang der Antworten der Bischofskonferenzen — als «Instrumentum laboris» (Arbeitsunterlage) bezeichnet werden. Daß es keineswegs unwichtig ist, wie die Fragen und Probleme gestellt werden, liegt auf der Hand, aber von einem mehrmals widergewählten Ratsmitglied habe ich mir sagen lassen, daß der Einfluß des Rats gering sei und daß bei seinem Zusammentritt jeweils die meisten Traktanden schon präjudiziert seien.

Das größte Handicap ist wohl dies, daß der Rat seine Arbeit nicht selber vor dem je neuen Plenum vorstellen und erklären kann und daß er keine Rechenschaft darüber abgeben muß. Sobald nämlich das Plenum zusammentritt, ist er erloschen. Der Synodenrat bedeutet auch nicht so etwas wie eine «Kleine Synode» zur laufenden Beratung des Papstes neben oder gar über der Kurie. Seine «Mitverantwortung» erschöpft sich praktisch im Vorbereiten der jeweils nächsten Synode, auf der dann vor allem die vom Papst jeweils ernannten «Sondersekretäre» das Sagen zu haben scheinen. Der Ablauf ist (seit Abschaffung des «Panaoramaberichts» [siehe oben] trotz klar formulierter Reformvorschläge[14] auf den Synoden des zweiten Jahrzehnts bzw. von 1977 bis 1987 kaum mehr geändert worden: 1. Breite «Aussprache», d.h. Verlesen der Voten der Bischofskonferenzen bzw. ihrer Delegierten zum Thema, wie es im «Arbeitsinstrument» dargestellt ist; 2. Zusammenfassung in einigen Punkten durch den Sondersekretär; 3. Diskussion in den nach Sprachen aufgeteilten *circuli minores* und Erarbeitung von «Propositionen»; 4. Berichterstattung der Zirkel im Plenum; 5. Kombination der Zirkel-Propositionen zu einer gemeinsamen Propositionenfolge durch den/die Sondersekretär(e) mit den Zirkelsprechern; 6. Abstimmung über die Schlußpropositionen.

Nach meiner Erinnerung hat jeweils der Vorgang 5 am meisten Kritik gefunden, weil er a) undurchsichtig und für Manipulationen offen ist und weil er b) zur Neutralisierung der Aussagen und Vorschläge der Zirkel führt, so daß oft nur noch Nichtssagendes übrig bleibt. Die Kritik setzt aber manchmal schon beim Mangel an Freiheit und/oder Freimut innerhalb der Zirkel und einem allgemeinen Klima der «Zensur» ein[15]. Eine solche spontane Kritik habe ich auf der Synode 1980 über die «Familie» hinsichtlich der Fest- oder Fortschreibung von «Humanae Vitae» vernehmen müssen: «Hier gibt es keine Meinungsäußerungsfreiheit», sagte ein keineswegs unbedeutender Bischof, der gerade aus einem Zirkel kam. Wo es sie doch gibt und ein Zirkel zu einer profilierten Äußerung findet, gelangt diese mit Sicherheit nicht in die Schlußpropositionen. Diese stellen für Papst und Kurie überhaupt keine Herausforderung mehr dar, mit der sie sich auseinandersetzen müßten.

In Wirklichkeit ist der Ablauf des Ganzen ein Leerlauf, der damit beginnt, wie realitätsfremd und kurial gesteuert die Fragen gestellt bzw. nicht gestellt werden. Deshalb ist der Name «Synode» irreführend, würde er doch bedeuten, daß sich beide, Bischofsdelegierte und der Papst mit seinem Stab partnerschaftlich und gleichberechtigt auf den Weg der Wahrheitsfindung und Willensbildung begäben. Aber auch eine echte Beratungsfunktion kann das Gremium nicht wahrnehmen, weil das Prozedere kaum je darauf angelegt ist, eine Entscheidung zwischen Alternativen anzubahnen. Das sich eins ums andere Mal wiederholende Malaise, daß «der Berg eine Maus gebiert» wirkt sich aber lähmend und enttäuschend auch auf andere Gremien innerhalb der Kirche aus. Leider sehe ich keine Anzeichen, daß der Papst und sein Kurienapparat daran etwas zu ändern wünschten.

[1] Vgl. dazu Titel und Untertitel von R. Laurentin: L'enjeu du Synode. *Suite* du Concile (Ed. du Seuil, Paris 1967). Gemessen an der Buchproduktion haben die Bischofssynoden unterschiedliches Interesse gefunden: So ausführlich in Frankreich, so spärlich ist das Echo im deutschen Sprachraum. Die wichtigste Arbeit eines deutschen Autors anläßlich der ersten Synodenversammlung ist der Aufsatz von Johannes Neumann, Die Bischofssynode: ThQ 147 (1967) 1–27: Sie gibt Aufschluß über die Vorgeschichte und analysiert das Dokument ihrer Errichtung und ihre (erste) Geschäftsordnung, kann sich aber noch auf keine Erfahrung stützen.

[2] Vgl. L. Kaufmann, Ohne Synoden stirbt das Konzil: Orientierung 30 (1966) 49f. (u.a. Erzb. F. Jachym zitierend); J. Neumann, Synodales Prinzip (Freiburg i.B. 1973), S. 59f.; K. Hartelt, Die Diözesan- und Regionalsynoden im deutschen Sprachraum nach dem Zweiten Vatikanum (Leipzig 1979).

[3] Zu erwähnen wäre auch die Pastoralsynode in der DDR, an der ich leider nicht teilgenommen habe, die auch

nicht jedermann zugänglich und «von einem seltsam antiquiert anmutenden ‹Gegenüber› von Hierarchie und ‹Volk Gottes› geprägt» war (J. Neumann, aa O. 88, W. Trilling zitierend). In keiner anderen Synode wurde so sehr die «kirchenrechtliche Verbindlichkeit» der Beschlüsse und die Inkraftsetzung durch die Bischöfe herausgestrichen. Vgl. Konzil und Diaspora (Leipzig ^{2}1988).

[4] Ich habe mich seinerzeit gefragt, wie weit die Synoden, mindestens die inter/überdiözesanen, ein nordeuropäisches Phänomen waren: Vgl. L. Kaufmann, Il sinodo svizzero: punto d'incontro delle culture europee, in: Rassegna di teologia 17 (1967) 622-636.

[5] J. Neumann, aa O., setzt die «Bischofssynode» in Anführungszeichen, reiht sie — mangels autonomer Gesetzgebungs- und Urteilskompetenz — unter die «quasi-synodalen Organe» ein und widmet ihr nur noch knappe zwei Seiten (47f.) Über die drei ersten Versammlungen (1967, 1969, 1971) urteilt er, sie hätten «nicht nur die in sie gesetzten Hoffnungen weitgehend enttäuscht», sondern auch das nicht zu leisten vermocht, «was ihres Auftrags gewesen wäre».

[6] Gemeint ist vor allem der Lernprozeß in den Kommissionen, der durch gegenseitige Besuche von Kommissionsdelegierten dermaßen angeregt wurde, daß es öfters zu Zweitredaktionen des eigenen Papiers kam: vgl. Orientierung 43 (1979) 45-47 (hier 46). Auf der Bischofssynode ist man aber noch nicht einmal so weit, sich zwischen den Circoli die Entwürfe für die Propositionen auszutauschen, so daß alle von allen Kenntnis erhielten.

[7] Vgl. Conc. Vat. II, AP II/2, S. 559ff, bes. 560., das abschließende Votum von Kard. Alfrink: AP II/2, S. 572.

[8] Über die Panorama-Berichte siehe: Orientierung 35 (1971) 206 (M. v. Galli); 38 (1974) 193-196 (Zusammenhang mit Themawahl) und 206ff (Pannen bei der «Einteilung» der Welt); 41 (1977) 203-206, besonders 204, wo man erfährt, daß nicht einmal die Hälfte aller Bischofskonferenzen auf die Panorama-Umfrage geantwortet haben, daß dann aber die Interventionen zum Thema (Katechese) ein «sehr viel plastischeres ‹Panorama›» entstehen ließen (207).

[9] Virulent wurde das Thema unter dem Stichwort «Afrikanisierung» (Kard. Malula): Vgl. Orientierung 38 (1974) 208. Die damals geweckten Hoffnungen haben sich bis heute nicht erfüllt, weil sich — z. B. in Familienfragen — afrikanische Bischöfe als zu abhängig von Rom erwiesen; auch ein eigenständiges «afrikanisches Konzil» ist bisher nicht zustande gekommen.

[10] Die Voten folgten sich ab 6. November 1963: Conc. Vat. II. AP II/4, S. 479ff, bes. 480: Alfrink; ebda 494ff, bes. 496: Schäufele u.a., ebda 513-16, bes. 515: Hermaniuk (Rückverweis auf De ecclesia); ebd. 516-521: Maximos; ebd. 618-621, bes. 619: Lercaro.

[11] D.h. die beiden ersten Kapitel (und somit Abschnitt 5) unterlagen keiner Debatte mehr, obwohl sie noch keine Zweidrittelsmehrheit erlangt hatten. Es blieb also beim oben zitierten Entwurf für Nr. 5 *(coetus vel consilium)* von 1963: Vgl. Exkurs I im Kommentar von K. Mörsdorf zum Bischofsdekret: LThK, Das II. Vat. Konz. II, S. 164, Anm. 2.

[12] AAS 57 (1965) 775-780 («Apostolica sollicitudo»). Da die Bestimmungen fast unverändert vom CIC/1983 (cc. 342-348) übernommen wurden und so leicht zugänglich sind, erübrigt sich eine Beschreibung (vgl. auch Annuario Pontificio 1989, S. 1604). Überrascht hat die vorgesehene dreifache Form: Ordentliche (bisher 7), außerordentliche (bisher 2) und spezielle Synode (bisher eine: Niederlande)

[13] Auf der Synode 1974 («Evangelisierung») hatte man immerhin den «empirischen» Teil vorangestellt. Aber der «theologische», statt daraus herauszuwachsen, war schon zum voraus konzipiert worden, und die Vereinigung der beiden mußte scheitern. Eine ausführliche Darstellung des ganzen Prozedere siehe in Orientierung 38 (1974) 228-232 (Bischofssynode ohne Manifest).

[14] Vorschläge zur Revision im Verfahren und Ablauf der Synode machte aufgrund der Schwierigkeiten von 1974 und fast gleicher Klagen im Jahre 1971 der Jurist Kardinal Staffa (Orientierung aa O. 231). Beim Abschluß der Synode 1977 wurde eine halbe Stunde für die Äußerung von Revisionswünschen eingeräumt. Was dabei zusammenkam, siehe Orientierung 21 (1977) 234 und 24 (1980) 181 (Wunschzettel).

[15] Schon aufgrund von Zwischenfällen, die den Ablauf der Synode 1969 belasteten, schrieb J. Grootaers: «Die Stellungnahmen, die die Synode dem Papst vorlegen soll, werden zunächst vom Papst selbst zensiert. Mit anderen Worten: Der Pontifex Maximus ist gewissermassen der Ko-Redakteur der ihm vorgelegten Stellungnahmen. Wenn es sein muß, legt er sich selbst Stellungnahmen vor. . .». Vgl. den Beitrag von J. G. in: G. Alberigo u.a., Kirche im Wandel. Die empfindlichste Ohrfeige von 1969 wurde aber m.E. den Bischöfen zum voraus erteilt, indem der Papst im Vorfeld einer Synode, die die Beziehungen Bischofskonferenzen/Rom klären sollte, von sich aus das Statut der Nuntien änderte und ihnen ausgerechnet eine neue Rolle bei den Bischofskonferenzen zuschob.

LUDWIG KAUFMANN

1918 in Zürich geboren. Abitur ebendort. Sprachstudium in Italien und England. 1938 Eintritt ins Noviziat der Jesuiten (Feldkirch). Philosophie im exilierten Canisianum (Sitten). Theologie in Lyon-Fourvière (1945-1949). Jugendseelsorge und Redaktionsarbeit in Basel (1951-1962). Berichterstattung am II. Vatikan. Konzil. 1963 Eintritt in die Redaktion der ORIENTIERUNG. Seit 1973 Chefredakteur. Veröffentlichungen: Christenheit, Israel und Islam. Begegnung im Heiligen Land (Luzern 1964). Damit wir morgen Christ sein können. Vorläufer im Glauben: Johannes XXIII., Charles de Foucauld, Oscar Romero (Freiburg i.Br. 1984). Ein ungelöster Kirchenkonflikt: Der Fall Pfürtner. Dokumente und zeitgeschichtliche Analysen (Freiburg i. Uechtland 1987). Anschrift P. Dr. Ludwig Kaufmann SJ, Redaktion Orientierung, Scheideggstraße 45 CH-8002 Zürich.

Peter Leisching

Bischofskonferenzen als Ausdrucksformen der Kollegialität innerhalb einer Teilkirche

Theoretische und praktische Ergebnisse der heutigen Diskussion

In der heutigen Verfassungsstruktur der Kirche haben die Bischofskonferenzen als Erscheinungsform der Teilkirchenverbände neben den Kirchenprovinzen, Kirchenregionen und Partikularkonzilien ihren Platz gefunden. Ihre theologische Grundlage liegt in der Kollegialität des Episkopats, wie diese ihren Grund in der Kirche als *communio* hat[1]. Die Communio-Ekklesiologie des II. Vatikanums kennt neben den beiden Strukturebenen Gesamtkirche und Teilkirche (vgl. can. 368 CIC) in den Teilkirchenverbänden eine dritte eigenwertige Strukturierung, um zwischen Einheit und Vielheit zu vermitteln. Die Bischofskonferenz erscheint auf dieser Ebene als eine ekklesiologisch begründete hierarchische Zwischeninstanz mit der Aufgabe, die *Communio ecclesiarum* zu verwirklichen[2].

Die neuere Entwicklung begann auf dem II. Vatikanum. Während der Zeit des Konzils wurden zunächst Einzelkompetenzen der Bischofskonferenzen festgelegt, diese betrafen das Recht der Veräußerung von Vermögensgegenständen, vor allem aber die Liturgieerneuerung. Diese Regelungen erweckten die Erwartung, das Konzil werde die Bischofskonferenzen zu einer kollegial strukturierten Zwischeninstanz zwischen Primat und Episkopat mit allgemeinen Kompetenzen aufwerten. So mancher erhoffte sich, daß hierdurch die Grundlage zur Bildung weitgehend autonomer Teilkirchenverbände geschaffen würde.

Piet Fransen sah 1963 in der Neuregelung der Bischofskonferenzen das Kernproblem des Konzils und verwies auf *H. Fesquet,* der meinte, die Frage der Konferenzkompetenz könnte überhaupt die entscheidende Frage des Konzils werden. Eine Anzahl von namhaften Theologen und Kanonisten, darunter *Klaus Mörsdorf* und *Karl Rahner,* traten vorbehaltlos für eine allgemeine Zuständigkeit der Bischofskonferenzen ein. *Mörsdorf* verstand darunter die Kompetenz in allen Fragen, die in der betreffenden Region für das Leben der Kirche von Wichtigkeit seien und einer für alle Diözesen einheitlichen Ordnung bedürfen. *Rahner* zog den Gedanken des Subsidiaritätsprinzips zur Umschreibung der natürlichen Zuständigkeit der Bischofskonferenz gegenüber dem Aufgabenkreis des einzelnen Bischofs heran[3].

Das Konzil erfüllte solche Hoffnungen jedoch nicht. Die Mehrzahl der Konzilsväter befürchtete von einer Strukturierung dieser Art eine der Gesamtkirche schädliche Wirkung. Die Gefahr einer Dezentralisierung und eines Partikularismus erschien ihnen zu bedrohlich, um den Bischofskonferenzen eine allgemeine Kompetenz zuzuerkennen. Eine solche blieb traditionellerweise den Partikularsynoden vorbehalten, während jenen nur eine allgemeine Kompetenz zugebilligt wurde. *Mörsdorf* stellte hiezu fest, das Konzil habe «die Entscheidungsgewalt der Bischofskonferenzen auf ein Minimum eingeschränkt, das schlechterdings nicht zu unterbieten war»[4]. So wurde die rechtliche Stellung der Bischofskonferenzen in den Konzilsdokumenten wesentlich anders gestaltet, als ursprünglich konzipiert.

Die dogmatische Konstitution über die Kirche, *Lumen gentium,* die im Herbst 1964 abgeschlossen wurde, erwähnt die Bischofskonferenzen am Ende des Artikel 23. Nach Eingehen auf die alten Patriarchatskirchen erklärte das Konzil: «In ähnlicher Weise können in unserer Zeit die Bischofskonferenzen vielfältige und fruchtbare Hilfe leisten, um die kollegiale Gesinnung zu konkreter Verwirklichung zu führen.»

Die maßgebenden Stellen finden sich dann in den Artikeln 37 und 38, Absätze 1 bis 5, des Dekrets *Christus Dominus* von 1965 über die Hirtenaufgabe der Bischöfe in der Kirche. Nach langen Diskussionen und zahlreichen Abänderungen des Entwurfs wurde es im Oktober jenes Jahres abgeschlossen. Das Konzil hält es «für sehr angebracht», daß sich die Bischöfe desselben Landes oder Gebietes zu einem Gremium (in *unum coetum)* zusammenfinden, «damit durch den Austausch von Kenntnissen und Erfahrung und durch gegenseitige Beratung ein heiliges Zusam-

menwirken der Kräfte zum gemeinsamen Wohl der Kirche zustandekommt» (Art. 37).

Art. 38 fährt fort: «Die Bischofskonferenz ist gleichsam ein Zusammenschluß *(coetus)*, in dem die Bischöfe eines bestimmten Landes oder Gebietes ihren Hirtendienst gemeinsam ausüben *(coniunctim exercent)*, um das höhere Gut, das die Kirche den Menschen bietet, zu fördern...» (Abs. 1); es werden die Teilnehmer festgelegt, das Stimmrecht geregelt sowie die Abfassung von Statuten angeordnet (Abs. 3). Abs. 4 enthält die Bestimmung über die Kompetenz der Bischofskonferenzen, verpflichtende Beschlüsse zu fassen; sie wird auf die Fälle, in denen es entweder das allgemeine Recht vorschreibt oder es eine besondere Anordnung, die der Apostolische Stuhl *motu proprio* oder auf Bitten der Konferenz erlassen hat, beschränkt; in diesem Absatz wird auch der Abstimmungsmodus für eine Beschlußfassung bestimmt und ihre Anerkennung *(recognitio)* durch die Römische Kurie angeordnet. Mit Zustimmung des Apostolischen Stuhles können die Bischöfe mehrerer Länder eine gemeinsame Konferenz bilden; weiters sollen die Beziehungen zwischen den Bischofskonferenzen verschiedener Länder gepflegt werden (Abs. 5).

Diese Sätze bildeten die Grundlage für die weitere Entwicklung in dem seither vergangenen Vierteljahrhundert; sie sollen daher wieder in Erinnerung gebracht werden. Sie wurden zunächst durch das MP *Ecclesiae Sanctae* von 1966 (Nr. 41 und 42) ausgeführt und bildeten die Grundlage für die canones 447 bis 459 des CIC 1983. Nach can. 447 ist die Bischofskonferenz als ständige Einrichtung der Zusammenschluß *(coetus)* der Bischöfe einer Nation oder eines bestimmten Gebietes, die gewisse pastorale Aufgaben für die Gläubigen ihres Gebietes *(pro christifidelibus sui territorii)* nach Maßgabe des Rechts gemeinsam ausüben. Der Wortlaut entspricht inhaltlich Art. 38 Abs. 1 *Christus Dominus.*

Papst Johannes Paul II. bezeichnete die Konferenzen als ein «den Erfordernissen unserer Zeit» entsprechendes und «wirksames Werkzeug zur Sicherung der notwenigen Aktionseinheit der Bischöfe»[5].

Die 2. Außerordentliche Bischofssynode von 1985, die zwanzig Jahre nach Abschluß des Konzils eine Bilanz der nachkonziliaren Zeit ziehen sollte, hatte der Frage der Bischofskonferenzen und ihres theologischen Status besondere Aufmerksamkeit zugewandt. Sie betonte ihre Notwendigkeit und ihren pastoralen Nutzen in der heutigen Zeit. Ihrer speziellen Beachtung wurde der Dienst an der Einheit und die Verantwortung jedes einzelnen Bischofs gegenüber der Weltkirche und seiner Teilkirche empfohlen. Auf Wunsch der Bischofssynode, die ein umfassendes und tieferes Studium des theologischen Status und des Problems der Lehramtsautorität der Bischofskonferenzen verlangt hatte, beauftragte der Papst die Kongregation der Bischöfe, ein Dokument zum «theologischen und juristischen Status der Bischofskonferenzen» auszuarbeiten. Dessen Entwurf steht seit 1. Juli 1987 zur Diskussion und ist Gegenstand zahlreicher Einwände.

In diesem Kongregationsentwurf werden eingangs die beiden Begriffe *Communio* und *Kollegialität* dargelegt: Eine Thematik, die hier näher untersucht werden soll. In dem Entwurf wird das Bischschofskollegium, das mit seinem Haupt, dem Römischen Papst, das äußere Prinzip der sichtbaren Communio darstellt und in dem die Einheit des Glaubens, der Sakramente und des gemeinschaftlichen Lebens unter der Leitung des Petrusnachfolgers und der in Gemeinschaft mit ihm stehenden Bischöfe zum Ausdruck kommt, von den auf den Bischofskonferenzen im Namen ihrer pastoralen Anliegen versammelten Bischöfen streng unterschieden. Solche Versammlungen gelten im Entwurf als eine «nicht notwendige Struktur», die vom Recht geregelt wird, aber nicht jene dogmatischen Grundlagen besitzt, deren sich die Strukturen göttlicher Einsetzung erfreuen, wie dies beim Bischofskollegium *cum et sub Petro* der Fall ist.

Kanonisten stehen jedoch auf dem durchaus begründeten Standpunkt, daß die bischöfliche Kollegialität nicht nur im gemeinsamen Handeln des gesamtkirchlichen Bischofskollegiums zum Ausdruck kommt, sondern jeder Handlung, die der Sorge eines Bischofs für andere Einzelkirchen, deren Leitung ihm nicht anvertraut wurde, entspringt, zu Grunde liegt. Umsomehr äußere sich diese bischöfliche Kollegialität in jeder gemeinsamen Handlung, die mehrere Bischöfe zusammen hinsichtlich mehrerer Teilkirchen vornehmen, die innerhalb einer Kirchenprovinz, einer Nation oder eines umfassenden Territoriums eine Einheit bilden. Die Bischofskonferenz erscheint heute nach dem allgemeinen Kirchenrecht als Rechtsinstitution, als Rechtssubjekt, und als solches auch als echte hier-

archisch-kollegiale Instanz. Auch von «Mittelinstanz» oder «hierarchischer Zwischeninstanz» wird gesprochen. Hiedurch hat sie ihren ursprünglichen Charakter als Beratungsversammlung nicht verloren. Diese eine Einrichtung weist eben zwei Seiten auf, als Institution mit bestimmten Kompetenzen, verbindliche Beschlüsse zu fassen, und als Forum der kollegialen Beratung. Die «Kerngruppe» der Konferenzteilnehmer gehört kraft der sakramentalen Weihe und ihrer Zugehörigkeit zur hierarchischen Gemeinschaft mit dem Haupt und den Gliedern des Kollegiums dem gesamtkirchlichen Bischofskollegium an (can. 450 § 1 und 454 in Verbindung mit can. 336). Darum kann die Konferenz «Organ» der bischöflichen Mitverantwortung im Bereich der Teilkirchen und darüber hinaus sein.

Den Konferenzen kommt ohne Zweifel eine bedeutende praktische Aufgabe zu, Formen und Methoden des Apostolats den zeitlichen und örtlichen Umständen in geeigneter Weise anzupassen (vgl. Art. 38 Abs. 1 *Christus Dominus*, dazu can. 447 CIC). Das II. Vatikanum hat aber darüber hinaus den entscheidenden Schritt unternommen und den auf den Bischofskonferenzen versammelten Bischöfen die Möglichkeit zuerkannt, «ihren Hirtendienst gemeinsam aus(zu)üben» (Art. 38 Abs. 1 *Christus Dominus*), damit «ein heiliges Zusammenwirken der Kräfte zum gemeinsamen Wohl der Kirche zustande kommt» (Art. 37 *Christus Dominus*). Aus diesem Grunde wurde der Bischofskonferenz als Institution eine — wenn auch sachlich beschränkte — Jurisdiktionsvollmacht eingeräumt.

An dieser Stelle soll auf die im Entwurf der Bischofskongregation durchaus zu Recht betonte Unterscheidung zwischen dem Bischofskollegium der Gesamtkirche und den Bischofskonferenzen noch einmal zurückgekommen werden. Akte der bischöflichen Kollegialität im strengen Sinn sind auf das Handeln des Bischofskollegiums in seiner Gesamtheit beschränkt. Die Bischofskonferenz kann nicht als Organ des gesamtkirchlichen Bischofskollegiums verstanden werden, auch sind die auf den Konferenzen versammelten Bischöfe nicht als dessen Vertreter anzusehen. Obwohl eine gewisse Analogie zwischen den Bischofskonferenzen und dem gesamtkirchlichen Bischofskollegium besteht, muß hervorgehoben werden, daß die Konferenzbischöfe auf der Konferenz eine eigenberechtigte, in dieser Institution begründete, ordentliche Hirtengewalt über das Konferenzgebiet ausüben. Sie vollziehen hier also nicht Vollmachten, die sie als Angehörige des einen Bischofskollegiums, das alle Bischöfe vereint, über die gesamte Kirche innehaben. Aus diesem Grunde sind die auf den Bischofskonferenzen gefaßten Beschlüsse weder direkt noch indirekt Akte des Bischofskollegiums.

Insoweit die Bischofskonferenzen als hierarchische Zwischeninstanzen tätig werden können, wird in ihnen das Kollegialitätprinzip wirksam. Im Hinblick auf ihre Stabilität können sie daher als teilkirchliche Bischofskollegien angesehen werden, deren Mitglieder, zumindest ihrem wesentlichen Teil nach, Mitglieder des gesamtkirchlichen Bischofskollegiums sind. Ihre Mitgliedschaft am teilkirchlichen Bischofskollegium ergibt sich einerseits aus dieser Zugehörigkeit, andererseits aus der Zuordnung zu dem betreffenden Teilkirchenverband durch Überantwortung der Leitungsgewalt über eine diesem eingegliederte Teilkirche.

Die theologische Grundlage des kollegialen Handelns liegt in der Eigenart des im theologischen Sinn als kollegial verstandenen Bischofsamtes. Diese Form der Teilverwirklichung von Kollegialität in einem bestimmten Gebiet wird gekennzeichnet durch die Verbindung der Bischofskonferenzen mit dem Apostolischen Stuhl und die allgemeine Mitverantwortung der der Konferenz angehörigen Bischöfe gegenüber den zu einem rechtlichen Verband zusammengefaßten Teilkirchen.

Joseph Ratzinger sieht zu Recht in den Bischofskonferenzen «eine der möglichen Spielformen der Kollegialität, welche darin Teilrealisierungen erfährt, die ihrerseits auf das Ganze verweisen[6]. Dieser Meinung war auch die Außerordentliche Bischofssynode von 1985[7].

Die bischöfliche Kollegialität wird also in jeder Handlung, in der sich die Sorge der Bischöfe für andere Teilkirchen als die ihnen anvertrauten äußert, wirksam. Nochmals soll betont werden, daß die Bischöfe als Mitglieder des Bischofskollegiums eine allgemeine Verantwortung gegenüber der Gesamtkirche haben und damit auch eine solche gegenüber jeder Teilkirche, aus denen diese besteht. Diese Verantwortung wird im besonderem Maße kraft des Naheverhältnisses als Nachbarbischöfe innerhalb des zu einer rechtlichen Einheit zusammengefaßten Konferenzgebietes aktualisiert.

Hier üben die Konferenzbischöfe gewisse Aufgaben ihres bischöflichen Amtes in einer im kirchenrechtlichen Sinne kollegialen Weise aus. Die Sorge um die Einheit der gesamten Kirche ist eine zentrale Aufgabe des universalen Bischofskollegiums. Auf der Ebene des Teilkirchenverbandes stellt sich die gleiche Aufgabe. Im Geist der dogmatischen Konstitution über die Kirche *Lumen Gentium* leisten die Bischöfe dadurch die verlangte Hilfe, den *affectus collegialis*, die kollegiale Gesinnung, zur konkreten Verwirklichung zu führen.

Es ist Aufgabe des Bischofskollegiums, alle Teilkirchen in die eine Gesamtkirche zu integrieren, wobei sich diese Integration in der Regel nicht unmittelbar, sondern über Teilkirchenverbände vollzieht. Diesem gemeinsamen Einsatz der Bischöfe im Dienste mehrerer Teilkirchen dienen die Partikularsynoden und durch ihre Ständigkeit im besonderen Maße die Bischofskonferenzen. Diese Integrationsaufgabe ist der wesentliche Auftrag der Bischofskonferenzen. Zur Erfüllung dieses Auftrages besitzen sie eine eigenberechtige Autorität, unabhängig von der Hirtengewalt ihrer Teilnehmer in deren einzelnen Teilkirchen. Innerhalb ihres Zuständigkeitsbereiches ist die Bischofskonferenz eine Institution, die ihre Teilnehmer zu einer eigenen rechtlichen Einheit zusammenfaßt. Die Leitungsgewalt ist der Konferenz als Institution kraft positiv-rechtlicher Normen gegeben.

Sie ist die Grundlage für Rechtsakte auf überdiözesaner Ebene. Durch das positive kirchliche Verfassungsrecht sind die Bischofskonferenzen in die Organisationsstruktur der Gesamtkirche hineingestellt und mit Vollmachten ausgestattet. Da diese Einrichtungen für das Leben der Kirche durch ihren Integrationsauftrag eine fundamentale Bedeutung erhalten haben, erkennt man heute ihr göttlich-rechtliches Fundament. So «sind die Bischofskonferenzen *iure ecclesiastico*, aber *cum fundamento in iure divino*»[8].

Der Teilkirchenverband der Bischofskonferenz ist durch das kollegiale Element strukturiert, da es, anders als bei der Kirchenprovinz, in ihrem Gebiet keinen hierarchischen Oberbischof gibt. Innerhalb ihres Kompetenzbereiches bildet daher die Konferenz die hierarchische synodal-kollegial strukturierte Instanz des teilkirchlichen Verbandes, deren verbindliche Beschlüsse durch das kollegiale Zusammenwirken ihrer Mitglieder nach dem qualifizierten Mehrheitsprinzip zustandekommen. Diese Beschlüsse verpflichten daher unabhängig vom Willen jedes einzelnen.

Die Kompetenz reicht soweit als der Bischofskonferenz Jurisdiktionsvollmacht durch das allgemeine Recht oder durch eine besondere Anordnung des Apostolischen Stuhles eingeräumt ist (can. 455 § 1 CIC). Die Vollmacht ist ordentliche eigenberechtigte Leitungsgewalt *(potestas ordinaria propria)* des Kollegiums. Dazu kommt, daß der Zuständigkeitsbereich der ordentlichen Leitungsvollmacht durch den Apostolischen Stuhl durch delegierte Gewalt noch erweitert werden kann.

Wie oben bemerkt, wurde den Bischofskonferenzen keine — den nicht ständigen Partikularsynoden entsprechende — legislative Kompetenz allgemeinen Charakters zuerkannt. Hinsichtlich der ordentlichen Hirtengewalt besteht der Grundsatz der normativen Zuständigkeit, die nur in beschränktem Maße eingeräumt wurde. Die Beschränktheit zeigt sich weniger im Umfang des Aufgabenbereichs als hinsichtlich der Bedeutung der zuerkannten Kompetenzen für das ortskirchliche Leben.

Die legislativen Akte der Bischofskonferenzen ergehen in Form von *decreta generalia* (can. 455 § 1 CIC), die durch kollegiale Beschlußfassung nach dem allgemeinen Grundsatz der Willensbildung in kollegial strukturierten juristischen Personen (can. 115 § 2 CIC) zustandekommen. Die Beschlüsse bedürfen zu ihrer Gültigkeit wenigstens zwei Drittel der Stimmen der Konferenzmitglieder mit *votum deliberativum* (can. 455 § 2 CIC).

Entsprechend dem Prinzip der kollegialen Mitverantwortung der Bischöfe für andere ihnen nicht anvertraute Teilkirchen wird die Autorität des einzelnen Bischofs über seine persönliche Autonomie hinaus, unabhängig von seiner Hirtengewalt in seiner Teilkirche, in die Autorität der Bischofskonferenz als einer eigenen von ihren Mitgliedern unabhängigen bischöflichen Instanz eingebunden.

Unabhängig von der Beschlußfassungskompetenz bleibt die bloß beratende und koordinierende Tätigkeit auf den Konferenzen. Hier können nur einstimmige und die Teilnehmer nicht bindende Übereinkommen beschlossen werden. Es handelt sich hierbei um gemeinschaftliche bi-

schöfliche Akte, die die eigenberechtigte Hirtengewalt des Diözesanbischofs nicht beschränken können.

Bei Ausübung der ordentlichen Leitungsgewalt durch die Konferenzen wird die *potestas iurisdictionis* also nicht aus der bischöflichen Hirtengewalt ihrer Teilnehmer abgeleitet. Sie besteht nicht in einer Summe von Einzelgewalten. Da die Amtsvollmacht des einzelnen Diözesanbischofs nur auf sein eigenes Territorium bezogen ist, reicht sie auch in gemeinschaftlicher kollektiver Ausübung in ihrer Summe nicht aus, Jurisdiktionsakte zu setzen, die unmittelbar ein anderes Gebiet betreffen als das eigene. Die Bischofskonferenz übt vielmehr ihre Leitungsvollmacht als eigenberechtigtes Kollegium, als eine von ihren Mitgliedern zu unterscheidende Gesamtheit, aus. Ihre kollegialen Akte sind Rechtsakte auf überdiözesaner Ebene. Ihre Wurzeln liegen in einer nach dem allgemeinen Kirchenrecht erteilten Bevollmächtigung. Durch die Notwendigkeit der *recognitio* ihrer rechtsverbindlichen Beschlüsse sind sie durch den Apostolischen Stuhl mit der Gesamtkirche verbunden (can. 455 § 2 CIC) — hierin besteht eine Analogie zu den von Partikularkonzilen beschlossenen Dekreten (can. 446 CIC).

Durch Zuerkennung einer Entscheidungsgewalt an die Bischofskonferenz wird der Entscheidungsumfang des einzelnen Diözesanbischofs in der ihm anvertrauten Teilkirche eingeengt. Hierzu bestimmt can. 455 § 4 CIC, daß in allen anderen Angelegenheiten die Zuständigkeit des einzelnen Diözesanbischofs ungeschmälert erhalten bleibt und daß dann weder die Konferenz noch ihr Vorsitzender im Namen aller Bischöfe handeln kann, wenn nicht alle Bischöfe einzeln ihre Zustimmung erteilt haben.

Pragmatisch ist hiezu festzuhalten, daß in der Praxis den Großteil der Beschlüsse der Konferenzen die nichtverbindlichen koordinierenden Übereinkommen, die erst auf dem Wege über die Diözesangesetzgebung ihre rechtliche Konkretisierung erlangen, bilden. Die Bischofskonferenz stellt sich sohin tatsächlich vielfach als nur beratendes und koordinierendes Gremium dar. Diese Tatsächlichkeit ändert aber nichts an der ekklesiologisch begründeten universalen Verantwortung des Bischofs sowohl für die Gesamtkirche als auch für den Teilkirchenverband, dem er angehört.

Für *Karl Rahner* konkretisierte sich die universelle Verantwortung des Einzelbischofs für die Gesamtkirche in besonderem Maße in seiner Mitsorge in den Nachbardiözesen. Aus diesem Grunde entspringt für ihn die «Idee der Bischofskonferenz» aus dem Wesen der Kirche selbst, sie erscheint ihm als unbedingt notwendige Gestalt eines Wesenselements der Kirche. Die Idee der Bischofskonferenz liegt ihrer kirchenrechtlichen Konkretisierung voraus. So stellt die Bischofskonferenz «eine menschlichrechtliche Vermittlung dessen dar, was im göttlichen Recht grundgelegt ist»[9].

Die kompetenzmäßige Abgrenzung zwischen der ordentlichen und eigenberechtigten legislativen Jurisdiktionsvollmacht *iure divino* des Diözesanbischofs und der ordentlichen und eigenberechtigten Gesetzgebungsgewalt *iure mere ecclesiastico* der Bischofskonferenz müßte nach dem Subsidiaritätsprinzip geschehen. In Papst Pius' XII. Enzyklika *Mystici Corporis Christi* ist die Geltung dieses gesellschaftsethischen Grundsatzes der Enzyklika *Quadragesimo Anno* für die Kirche erkannt worden. Dieses naturrechtliche Prinzip gilt «für alle Stufen des sozialen Lebens, auch für das Leben der Kirche ohne Nachteil für deren hierarchische Struktur». Das Subsidiaritätsgesetz kann daher als Zuständigkeitsprinzip zwischen den hierarchischen Stufen angesehen werden. Folgerichtig nahm die CIC-Reformkommission in die *Principia quae Codicis Juris Canonici recognitionem dirigant* den Leitsatz auf: Das Subsidiaritätsprinzip soll bei der Neugestaltung des CIC voller und stärker berücksichtigt werden. *Karl Rahner* sah in der Anwendung des Subsidiaritätsgedankens auf die Bischofskonferenz eine «natürliche Zuständigkeit» dieser für den Aufgabenkreis, der einerseits dem einzelnen Bischof, der zur nationalen Bischofskonferenz gehört, kraft seines Amtes und seiner ordentlichen Jurisdiktionsgewalt zukommt, andererseits aber von ihm praktisch nicht wahrgenommen werden kann, außer im Einvernehmen und in Zusammenarbeit mit den übrigen Bischöfen desselben Staates. Wurde den Bischofskonferenzen auch nur eine normative Kompetenz im Sinne des can. 455 § CIC eingeräumt, bleibt doch das naturrechtlich begründete Strukturprinzip der Subsidiarität bestehen. Es verankert den Bestand dieses Organs in der hierarchischen Verfassung der Kirche[10].

[1] Vgl. H. J. Pottmeyer, Der theologische Status der Bischofskonferenz — Positionen, Klärungen und Prinzipien H. Müller/H. J. Pottmeyer (Hgg.), Die Bischofskonferenz, Düsseldorf 1989) 65f., 84. Zur gesamten Thematik s. auch P. Leisching, Die Bischofskonferenz (Wien/München 1963); ders., Der Rechtscharakter der Bischofskonferenz: ÖAKR 16 (1965) 162-185; ders., Die Grenzen der heiligen Gewalt. Erwägungen über die Bischofskonferenz als hierarchische Zwischenstruktur ÖAKR 36 (1986) 203-222; ders., Die Bischofskonferenz in der kirchlichen Kodifikation von 1983: Müller/Pottmeyer 158-177 (s. oben) und die jeweils bezogene Literatur.

[2] Pottmeyer aaO. 45, 81.

[3] Nachweise bei Leisching: Müller/Pottmeyer (Anm. 1) 160f.

[4] K. Mörsdorf, über die Zuordnung des Kollegialitätsprinzips: FS M. Schmaus (München/Paderborn/Wien 1967) 1445.

[5] Papst Johannes Paul II., Ansprache an die chaldäischen Bischöfe v. 6. Okt. 1980: Insegnamenti II,2,799; ebd. III,2,1657f.; ebd. VII,2,1108; vgl. Leisching: Müller/Pottmeyer (Anm. 1) 162.

[6] J. Ratzinger, Das neue Volk Gottes. Zur Theologie des Konzils (Düsseldorf 1969) 222.

[7] Pottmeyer aaO. 65f.

[8] W. Kasper, Der theologische Status der Bischofskonferenzen: ThQ 167 (1987) 3.

[9] P. Krämer, Theologisch-rechtliche Begründung der Bischofskonferenz: ZevK 32 (1987) 406; vgl. Pottmeyer aaO. 80.

[10] Nachweise bei Leisching: Müller/Pottmeyer (Anm. 1) 176f.

PETER LEISCHING

Geboren am 8.10.1933 in Wien, wo er 1957 das Doktorat der Rechtswissenschaften erwarb und sich 1964 mit einer Arbeit über die Bischofskonferenz an der Rechts- und staatswissenschaftlichen Fakultät der Universität Wien habilitierte. Seit 1967 o. Universitätsprofessor und Vorstand des Instituts für Kirchenrecht und Rechtsphilosophie an der Rechtswissenschaftlichen Fakultät der Universität Innsbruck. Er veröffentlichte u. a.: Der Ursprung der Leitungsgewalt in der Communio (La Chiesa dopo il Concilio II/2) (1972); Kirche und Staat in den Rechtsordnungen Europas (1973); Beiträge zur Geschichte des mittelalterlichen Eherechts (1978); Die röm.-kath. Kirche in Cisleithanien (Die Habsburgermonarchie 1848-1918, Bd. IV) (1985). Anschrift: Schneeburggasse 15, A-6020 Innsbruck, Österreich.

Joseph Hajjar

Die Patriarchalsynoden im neuen Codex Canonicus für die katholischen Ostkirchen

So lautet der von CONCILIUM vorgeschlagene Titel. Ist diese mit den Patriarchalsynoden in den Ostkirchen gegebene repräsentative Form echter Kollegialität ein Testfall, ein Prüfstein für die Praxis der Kollegialität in der gesamten Kirche?

Das wird gemeinhin behauptet. Unseres Erachtens zu Unrecht. Wir wollen zeigen, warum. Zuerst aber zwei Vorbemerkungen. Das (neubearbeitete) Ostkirchenrecht ist noch nicht veröffentlicht. Auf vertraulichem Weg ist sein für endgültig gehaltener Text freilich schon bekannt geworden. Sodann muß man wissen, daß der frühere Kodex immer nur stückweise und allmählich zwischen dem 22. Februar 1949 und dem 2. Juni 1957 veröffentlicht worden war. Er enthielt die Ehegesetzgebung, das Prozeßrecht, das Ordensrecht, die Gesetzgebung betreffs Kirchengüter, die Rechtsterminologie und schließlich die Canones über die orientalischen Riten und den Klerus. Die drei ersten Teile wurden zwar, so scheint es, ohne allzu viel öffentliche Kritik angenommen. Der letzte Teil dagegen, der von der patriarchalen und synodalen Struktur handelt, rief im unierten griechisch-melchitischen Patriarchat eine heftige Reaktion hervor. Sie kam auf einer vom 6. bis zum 11. Februar 1958 in Kairo versammelten außerordentlichen Synode durch den Mund des energischen Patriarchen Maximos IV. (Sayegh) treffend zum Ausdruck. Und die Gründe für diese Reaktion wurden in einem Hirtenbrief des Partriarchen, datiert in Damaskus am Samstag, den 7. März 1959, näher erklärt. Zu diesem Zeitpunkt aber trat Johannes XXIII. die Nachfolge Pius' XII. an. Der neue Papst gab sogleich seine Absicht bekannt, ein Ökumenisches Konzil einzuberufen und die Veröffentlichung des noch unvollendeten Ostkirchenrechts fortzusetzen (sic), was aber nie geschah.

Es ist wohl überflüssig, auf die hauptsächlichen Kritiken dieses ersten Entwurfs einer Kodifizierung des Ostkirchenrechts zurückzukommen. Die Entwicklung der Arbeiten des Zweiten Vatikanischen Konzils auf dem Gebiet der Lehre, des Kirchenverständnisses und der Ökumene machte eine Revision des Kirchenrechts möglich. Für die lateinische Kirche ist es bereits in Kraft. Für die katholischen Ostkirchen dagegen bleibt es vorerst noch ein bloßes Projekt. Der durch Nuntia Nr. 24f. publizierte, aber noch vertrauliche Text des *Schema codicis canonici orientalis* wurde mit Zustimmung Johannes Pauls II. durch Brief vom 17. Oktober 1986 den zuständigen Autoritäten zugeschickt. Der Text hat die Form eines organisch aufgebauten und vollständigen Entwurfs nach dem Vorbild des lateinischen Kirchenrechts. Er ist lateinisch geschrieben und umfaßt 1561 in 30 Titel unterteilte Canones: der künftige Kodex des «revidierten» Ostkirchenrechts. In welchem Maße wird dieses Rechtsbuch neu sein, neu im ökumenischen Geist des Zweiten Vatikanischen Konzils? Eine rasche Analyse der die Patriarchalsynode betreffenden Canones wird uns ein Urteil darüber erlauben. Wir gehen so vor: Wir vergleichen diese Canones mit den entsprechenden der von Pius XII. am 2. Juni 1957 in seinem Motu Proprio: *De Ritibus orientalibus — De Personis pro Ecclesiis orientalibus* veröffentlichten früheren Gesetzgebung.

1. Die Patriarchalsynode im Motu Proprio von 1957

Die Einrichtung einer solchen *Patriarchalsynode* — ein feststehender, vor allem vom byzantinischen Recht inspirierter Begriff — bedeutete eine wesentliche Neuerung. Sie war das sowohl in ihrer Übernahme als auch in ihrer Ausbreitung auf alle unierten Kirchen. Diese Patriarchalsynode wird ausdrücklich erwähnt in Canon 218, § 1, 2 (es ist die Rede vom Patriarchalsitz) sowie in den Canones 238 (Jurisdiktionsgewalt noch vor päpstlicher Bestätigung), 248 (Zuständigkeit) u.a. Diese Synode unterscheidet sich von der *Ständigen Synode*, die dem Patriarchen als obligatorisches Ratsgremium dient. Die Patriarchalsynode dagegen ist struktureller Art. Sie gehört zur wesentlich synodalen und kollegialen patriarchalen Regierungsform, was der patriarchalen Jurisdiktion die entsprechende Zuständig-

keit und Rechtmäßigkeit ihrer über-episkopalen Tätigkeit ganz im Sinne der antiken Tradition der ersten Ökumenischen Konzilien und der tausendjährigen ostkirchlichen Praxis verleiht. Das wird genügend bezeugt auf den Ökumenischen Konzilien von Nikaia (325), Canon 6, von Konstantinopel (381), Canones 2, 3 und 6, von Chalkedon (451), Canones 9 und 17, und auf dem Regionalkonzil von Antiochien (341), Canon 9. Gewisse Kirchenrechtsgeschichtler qualifizieren diese *Patriarchalsynode* mit Recht als *de regimine*. Tatsächlich bezeugt die Geschichte Existenz und Tätigkeit dieser Sondersynode sowohl für das byzantinische Patriarchat von Konstantinopel als auch für die sogenannten melchitischen Patriarchate von Antiochien und Jerusalem, mindestens bis zum Konzil von Konstantinopel 869/870, Canon 17.

Alles das, so versichern einige Kanonisten der römischen Kurie, gehört der vergangenen und jetzt überholten Geschichte an. Das sogenannte orientalische Schisma des 11. Jahrhunderts, so meinen sie, habe alles in Frage gestellt. Die Frage ist, ob die jüngeren unierten Patriarchate den geschichtlich begründeten Zusammenhang mit den ersten, durch die großen Ökumenischen Konzilien vorgesehenen Primatialsitzen und deren kanonische (ökumenische) Legitimität innehaben. Tatsächlich wird die Theorie der Kurienkanonisten durch die römische Praxis seit dem Pontifikat Pius' IX. und besonders seit dessen beiden durch die vorbereitenden Beschlüsse des Ersten Vatikanischen Konzils bestätigten Konstitutionen *Reversurus* (Armenier) und *Cum Ecclesiastica* (Chaldäer) gestützt. Und das sogar unter Leo XIII. Die Verträge des Unionskonzils von Florenz (1439), die den Weiterbestand der «Rechte und Privilegien» der vier großen Patriarchatssitze von Konstantinopel, Alexandrien, Antiochien und Jerusalem bejahten, sind praktisch negiert und neutralisiert durch einen neuen Grundsatz, den nämlich einer Vereinigung und Gleichschaltung aller orientalischen Patriarchate, ganz gleich, um welche es sich handeln mag, seien sie auch häretischen Ursprungs oder neueren Datums. Nach diesem Prinzip haben die Gesetzgeber des ersten Ostkirchenrechts einen einheitlichen Text für alle Kirchen verfaßt. Dabei ließen sie einen freilich unbedeutenden, winzig kleinen Spielraum frei, um den Wunsch nach gewissenen Besonderheiten zufriedenzustellen. Auf diese Weise wurden die «kleinen» Patriarchate zum Schaden der großen, sogenannten apostolischen Patriarchate des frühen Christentums begünstigt. Die Raktionen des griechisch-melchitischen Patriarchats sind daher vollkommen gerechtfertigt. Die mit Johannes XXIII. und der Ankündigung eines Konzils geweckten großen Hoffnungen waren also durchaus begründet.

2. Der doktrinale und ökumenische Beitrag des Zweiten Vatikanischen Konzils

Die Bedeutung der Ortskirche und der bischöflichen Kollegialität als komplementärer Wirklichkeiten der Gesamtkirche wurde durch dieses Konzil neu entdeckt und aufgewertet. Gleichzeitig hat es auch die ökumenische Dimension der Katholizität ans Licht gebracht. Der Geist dieser konziliaren Beschlüsse mußte auch die Revision des sowohl lateinischen als auch orientalischen Kirchenrechts erfassen. Für das Ostkirchenrecht beschränkt sich der Beitrag des Konzils nicht auf die Dekrete über den Ökumenismus *(Unitatis redintegratio)* und über die katholischen Ostkirchen *(Orientalium Ecclesiarum)*. Andere Dokumente sind beizuziehen, vor allem die Dogmatische Konstitution über die Kirche *(Lumen gentium)* und das Dekret über die Hirtenaufgabe der Bischöfe in der Kirche *(Christus Dominus)*. Es finden sich in diesen Texten unumgängliche Elemente der Reflexion und des Engagements. Zum Beispiel werden in der Dogmatischen Konstitution über die Kirche das Volk Gottes und die bischöfliche Kollegialität ganz neu gesehen. Im Abschnitt 23 dieser Konstitution wird dem ostkirchlichen Patriarchat ein besonderer Platz eingeräumt und durch die ersten Ökumenischen Konzilien zu Recht legitimiert. Diese alten Patriarchatskirchen, so kann man da lesen, sind gleichsam «Stammütter des Glaubens» im Sinne der Unionsverträge von Florenz; das Konzil von Ferrara-Florenz wird ausdrücklich genannt.

Sollte man diese Lehre bei der Neufassung des Ostkirchenrechts übersehen können? Und doch scheint dies der Fall zu sein. Sodann ist im Dekret über die Hirtenaufgabe der Bischöfe die Rede von der *Bischofssynode* als einem Rat, der dem obersten Hirten der Kirche ordnungsgemäß zur Seite stehen soll, und zwar im Namen des gesamten katholischen Episkopats. Bekanntlich verdankt man diese neue, kollegiale Institution einer kühnen Initiative des Partriarchen Maximos

IV., der sich dabei von der Institution der byzantinischen *Ständigen Synode (Endemousa)* inspirieren ließ. In diesem Rahmen anerkennt das Dekret «die Rechte (...), die den Patriarchen oder anderen hierarchischen Autoritäten rechtmäßig zustehen» *(Christus Dominus* 11). Das Patriarchalregime ist aber bekanntlich undenkbar ohne den synodalen Beistand. Etwas weiter kommt das Dekret auf diese besonderen primatialen und synodalen Rechte der orientalischen Patriarchalverfassung zurück. Es ging hier um die *Bischofskonferenzen.* Sie unterscheiden sich von den ostkirchlichen (d.h. patriarchalen) Synoden im eigentlichen Sinn und können sie also nicht ersetzen (vgl. *Christus Dominus* 5, 11, 36, 38).

Das Dekret über den Ökumenismus bestärkt dieses Synodalverständnis des ostkirchlichen Patriarchats. «Mit Freude» möchte hier das Konzil die Patriarchalkirchen in Erinnerung rufen, die unter den orientalischen Kirchen «den ersten Rang einnehmen und von denen nicht wenige sich ihres apostolischen Ursprungs rühmen» *(Unitatis redintegratio* 14). Es wird ihnen eine eigene Kirchenordnung zuerkannt, «die von den heiligen Vätern und Synoden, auch von Ökumenischen, sanktioniert worden sind» (UR 16). Sie haben das Recht, «sich nach ihren eigenen Ordnungen zu regieren» (ebd.), im Rahmen der wesentlichen Einheit, nämlich des gemeinsamen Glaubens. Diese Vollmacht wird sogar zu einem ökumenischen Erfordernis. Denn «die vollkommene Beobachtung dieses Prinzips, das in der Tradition vorhanden, aber nicht immer beachtet worden ist, gehört zu den Dingen, die zur Wiederherstellung der Einheit als notwendige Vorbedingung durchaus erforderlich sind» (ebd.). Diese Berechtigung und Forderung besitzen ihren Daseinsgrund in einer dem neuen Sinn für Patristik und Kirchenrecht zu verdankenden Neuentdeckung. Das orientalische Erbe gehört «zur vollen Katholizität und Apostolizität der Kirche» (UR 17). Im Dekret über die Ostkirchen werden diese Erklärungen noch verstärkt. Aus ihnen zieht das Dekret in aller Form die Konsequenzen. Wir haben allen Anlaß, daran zu erinnern. Zuerst daran, daß die «Kirchen des Ostens (...) das volle Recht und die Pflicht (haben), sich jeweils nach ihren eigenen Grundsätzen zu richten» *(Orientalium Ecclesiarum 5).* Ist die Patriarchalverfassung nicht durchaus fundamental? Und hierzu lesen wir am Beginn des 7. Abschnitts dieses Dekrets den erfreulichen Satz: «Seit den ältesten Zeiten besteht in der Kirche die Einrichtung des Patriarchates, die schon von den ersten Ökumenischen Konzilien anerkannt worden ist.» Der Patriarch, der diese Einrichtung verkörpert, wird definiert als ein «Bischof, dem im Rahmen des Rechtes, unbeschadet des Primates des Bischofs von Rom, die Regierungsgewalt über alle Bischöfe, die Metropoliten einbezogen, sowie über den Klerus und das Volk seines Gebietes oder Ritus zukommt» (ebd.). Und obwohl das Dekret voll ist von Vorstellungen der römischen Kurie und daher auf der Gleichheit aller ostkirchlichen Patriarchate besteht, erklärt es doch, daß die «Rechte und Privilegien (sic) (der Patriarchen) nach den alten Traditionen einer jeden Kirche und nach den Beschlüssen der Ökumenischen Konzilien wiederhergestellt werden sollen» (OE 9). Es handelt sich natürlich um «jene Rechte und Privilegien, die galten, als Ost und West noch geeint waren» (ebd.), also zur Zeit des ersten Jahrtausends. Gleichsam als Krönung aller dieser grundsätzlichen Aussagen folgt in der gleichen Nummer des Dekrets ein Absatz, den wir ganz zitieren müssen, weil er einen zentralen und entscheidenden Punkt unseres Themas berührt: «Die Patriarchen bilden mit ihren Synoden *(Patriarchae cum suis synodis)* die Oberbehörde für alle Angelegenheiten des Patriarchates; nicht ausgenommen ist das Recht zur Errichtung neuer Eparchien und zur Ernennung von Bischöfen ihres Ritus innerhalb der Grenzen des Patriarchalgebietes, unbeschadet des Rechtes des Bischofs von Rom, in Einzelfällen einzugreifen.»

Das Gewicht dieser Aussage kann nicht übersehen werden. Es handelt sich sehr wohl um *Patriarchalsynoden.* Der Ausdruck ist den Ostkirchen eigentümlich, traditionell und durch einen über tausend Jahre alten Gebrauch gesichert. Er bezeichnet eine unauflösliche Wirklichkeit. Daran erinnert das Dekret in seiner Zusammenfassung dieser Lehre absichtlich. Nach ihm ist die Einrichtung des (synodalen) Patriarchates in den Ostkirchen «die überlieferte Form der Kirchenregierung» (OE 11). Der Patriarch verwaltet zusammen mit *seiner* Synode die wichtigen Angelegenheiten im Gesamtumfang seines Rechtsbereichs. Die Frage ist nun: Werden diese so bedeutsamen Konzilserklärungen anläßlich der Neubearbeitung der Ostkirchenrechts zur Anwendung kommen? Der letzte Teil unseres Beitrags soll helfen, sich darüber ein wohlüberlegtes Urteil zu bilden.

3. Das endgültige Schema des Ostkirchenrechts

Gewiß, es handelt sich erst um einen Entwurf, der aber doch schon seine endgültige Form gefunden hat. Dieses Schema läge also für eine Veröffentlichung bereit. Der Papst hat sich nur das Recht vorbehalten, sein Inkrafttreten zu gegebener Zeit zu veranlassen. Was das Thema unserer Analyse betrifft, so scheint uns aber eine besser beratene Neubearbeitung unabdingbar. Wir wollen daher unsere Ansicht darüber mit allem Freimut aussprechen. Dies umso mehr, als man uns von den vorbereitenden Arbeiten ferngehalten hat, uns und andere, ukrainische Kollegen sowie auch Leute, deren Kompetenz und Kenntnis allerseits anerkannt sind. Nebenbei gesagt, befanden sich unter der großen Zahl der Berater von mittelmäßigem, recht gewöhnlichem oder ganz einfach mangelhaftem Wissen, die natürlich aufgrund ihrer kurialen Untertänigkeit ausgewählt worden waren, doch einige Persönlichkeiten von unbestreitbarer Befugnis. Allerdings hätte man gewünscht, ihr Charakter und ihr Sinn für ökumenische Verantwortung wären auf der Höhe ihres Wissens gewesen. War der Druck, den man auf sie ausübte, deshalb unüberwindbar oder sogar verlockend, weil es auch um Karrieren ging? Es sind ja Fälle bekannt, wo der eine oder andere Bischof mit anerkennenswertem Mut widerstehen mußte und dann einem für sein autoritäres Verhalten wohlbekannten hohen Würdenträger der Kurie erklärte: «Haben Sie uns deswegen gerufen, damit wir einfach Ihre Beschlüsse unterschreiben, oder lassen Sie uns selber mit bestem Wissen und Gewissen mitbeschließen?» Wir durften diesen psychologisch-moralischen Faktor nicht verschweigen, wollen aber jetzt zu einer objektiven Analyse übergehen.

Dieser Kodex hat allein die unierten Kirchen als einen geschlossenen Block gegenüber der lateinischen (sic) Kirche im Auge. Ist damit nicht die ökumenische Sicht des Konzils verkannt? Es wäre höchst angezeigt gewesen, sich den nichtrömischen oder nicht-kurialen Standpunkt anzuhören und also entweder orthodoxe Beobachter zu den Vorbereitungsarbeiten beizuziehen oder, besser noch, sie zu einer wirklichen Mitarbeit einzuladen, wie das in den Ausschüssen für zweiseitige Verhandlungen geschieht. Dieser Mangel erklärt, warum die Canones so engläufig auf die unierten Ostkirchen zugezimmert sind, besonders dort, wo es um die Einrichtung der Patriarchalsynode geht. Diese unglückliche Tatsache macht auch die Verwendung der lateinischen Sprache verständlich, in der die Canones verfaßt sind, ja auch den Aufbau des Kodex selbst. Er ahmt das lateinische Modell nach, dessen Form und Formulierungen ja bereits ernsthafte Kritik wachriefen.

Was die patriarchale synodale Verfassung betrifft, so ist nach dem Maße, wie das Zweite Vatikanische Konzil unüberhörbar eine Neubewertung der synodalen Struktur wünscht (vgl. Bischofsdekret 36), ein Mehrfaches anzumerken.

Zuerst dies: Der feststehende Ausdruck *Patriarchalsynode* verschwindet offenkundig aus dem Schema des neuen Ostkirchenrechts. Es ist nur noch die Rede von der *Bischofssynode* der *Patriarchalkirche: De Synodo Episcoporum Ecclesiae patriarchalis* (Titulus IV, caput III, can. 102–112). Dieses Kapitel steht zwischen dem über Rechte und Pflichten des Patriarchen und dem über die Patriarchalkurie. Und in diese Kurie wird die *Ständige Synode* eingefügt. Diese wird somit eine Art regelmäßiger Rat des Patriarchen, zusammengesetzt aus bestimmten Bischöfen mit dem Auftrag, konsultativ oder in genau vorgeschriebenen Fällen auch ihre verpflichtende Meinung zu sagen. Wir wollen gar nicht einmal die Tatsache ankreiden, daß diese Synode ihrer wesentlichen geschichtlichen Funktion entleert ist. Nur dies eine wollen wir betonen, daß man ihr durch das Einfügen in die Kurie des Patriarchen eine organisch in die patriarchale Verwaltung versetzte Rolle zugewiesen hat. Die neue Einrichtung der *Bischofssynode* dagegen steht dem Patriarchen selbtständig gegenüber, besitzt einen von ihm unterschiedenen Standort, eine besondere Autorität, deren Ziel anscheinend klar ist, nämlich die des Patriarchen zu begrenzen. Diese *Bischofssynode* ist keineswege mit jener vergleichbar, die von Paul VI. als konsultatives Ratsgremium des Papstes geschaffen wurde und in regelmäßigen Abständen zur Besprechung und Prüfung eines bestimmten Themenkreises zusammentritt. Die in der Patriarchalkirche errichtete Bischofssynode erweist sich als einem Patriarchensitz inhärente, auf formelle, kirchenrechtliche Weise an ein System gebundene Synode, unabhängig vom Inhaber des betreffenden Sitzes, dem Patriarchen. In Wirklichkeit bedeutet diese Synode also eine Art Gegengewalt, über die die Bischöfe des Patriarchalsitzes verfü-

gen; kollegial stehen sie dem Patriarchen gegenüber, ihm und seiner Jurisdiktionsgewalt, die ihm durch sein Amt selbst zukommt, und dies nach alter Tradition, nach dem Konzilsdekret und sogar nach dem Canon 55 des Schemas selbst.

Dieser Synode käme praktisch die Aufgabe zu, die Kollegialität der Bischöfe des Patriarchates dem Patriarchen gegenüber zu bestärken und zu behaupten, dem eventuellen Mißbrauch seiner Autorität und Willkürakten in seiner Verwaltung zuvorzukommen. Gewiß bleibt der Patriarch rechtmäßig der Vorsitzende der Synode, obgleich er verpflichtet ist, sie einzuberufen und ihrer Meinung in manchen genau umschriebenen Fällen zu folgen. Diese Synode wählt ihren Patriarchen. Sie besitzt ausschließlich das Gesetzgebungsrecht. Sie ist auch die höchste richterliche Instanz des Patriarchates. Als gesetzgebende Behörde bestimmt die Synode die Weise und den Zeitpunkt der Veröffentlichung der Gesetze, überläßt freilich dem Patriarchen die Vollmacht der Veröffentlichung selbst. Sie stellt ihre eigenen Satzungen auf. Unter diesen Bedingungen erscheint das *Amt des Patriarchen,* seiner Definition nach über-episkopal, in der Praxis aber diesem Schema gemäß sehr gemindert zugunsten der *Bischofssynode* der Patriarchalkirche (Patriarchalsitz). Der *Patriarch* erfreut sich nur mehr einer, sagen wir Ehrenautorität der Repräsentation und Vollzugsgewalt in seiner Kirche. Die eigentliche, wirkliche kirchliche Gewalt liegt in den Händen der *Bischofssynode.* Die neue Lage bedeutet einen Bruch mit der mehr als tausendjährigen Tradition und auch mit den Texten und dem Geist des Zweiten Vatikanischen Konzils. Zugleich wird dadurch die *Ständige Synode* ihrer geschichtlichen Stellung und Zuständigkeit entfremdet; die *Patriarchalsynode* ist in aller Form unterdrückt. Sie wird durch die *Bischofssynode* der Patriarchalkirche ersetzt.

Der gegenwärtige Pontifikat scheint für die katholischen Ostkirchen eine neue Art von Synode schaffen zu wollen, deren gesamte Zuständigkeit ihre Quelle in den Kurienbehörden hat. Hier liegt ein Umbau kirchenrechtlicher Lehre und Autorität von regelrecht uniatischem Charakter im wörtlichen Sinne vor. In diesem neuen kirchlichen System werden sich die orthodoxen Patriarchate nicht wiedererkennen. Eine ausführliche Aufzählung der zahlreichen Fälle, in denen der Patriarch notwendig die Billigung dieser Bischofssynode seines Patriarchalsitzes einholen muß, wäre wahrhaft aufschlußreich. Und man würde verstehen, warum das Schema den so bezeichnenden Begriff der patriarchalen *Jurisdiktion* nicht mehr kennt, den die Ökumenischen Konzilien gebrauchten, den das Motu Proprio Pius' XII. (Can. 216, § 2) wieder aufnahm und das Dekret über die Ostkirchen (OE 2) erneut verwendet. An seiner Stelle spricht man jetzt von patriarchaler *Autorität,* ein viel allgemeinerer Begriff. Darüber hinaus hatte das Motu Proprio Pius' XII. den *patriarchalen Privilegien* einen eigenen Artikel gewidmet, ein Nachklang des Unionsvertrags von Florenz, der die *Rechte und Privilegien* der vier Hauptpatriarchatssitze ausdrücklich wahrte. Das Schema unterdrückt sowohl den Begriff selbst als auch die den Privilegien geltenden Canones, die doch in ihrer wirklichen Tragweite so harmlos waren. An ihrer Stelle ist jetzt die Rede von *patriarchalen Pflichten.* Die Canones 77-101 beziehen sich auf die *Rechte und Pflichten* des Patriarchen. Eine Anzahl von Canones bestimmen die Gewaltenbegrenzung zugunsten der *Bischofssynode.* Wir können hier nicht alle Fälle aufzählen, in denen für die gültige Entscheidung des Patriarchen die Zustimmung und die Meinung der *Bischofssynode* oder der *Ständigen Synode* oder auch *aller beiden zusammen* im voraus einzuholen ist; von jenen Fällen, in denen sich «die höchste kirchliche Autorität», die der Kurieninstanzen, das Entscheidungsrecht vorbehält, gar nicht zu reden.

Das neue Schema vermehrt sogar die früher der *Patriarchalsynode* und der *Ständigen Synode* zustehenden Rechte. Um sie festzulegen und auszuweiten, übernehmen mehrere Canones die schon einschränkenden Restriktionen des Motu Proprio Pius' XII. Die Kritik auf der Synode von Kairo im Februar 1958 scheint nicht gehört worden zu sein. Und auch die ökumenische oder auch nur orientalische Öffnung hat sich in den vorbereitenden Arbeiten für das neue Ostkirchenrecht vor allem hinsichtlich des uns hier beschäftigenden Themas ganz und gar nicht niedergeschlagen. Zur natürlichen und theologalen Klugheit in der Regierung der Kirche gesellen sich jetzt Verpflichtungen zwingenden und kirchenrechtlichen Charakters. Man vergleiche etwa den Canon 246 des Motu Proprio mit dem Canon 82, § 2 des Schemas hinsichtlich des Pastoralbesuchs der Eparchien im Patriarchat. Ein anderer Vergleich wäre der zwischen dem Canon

248 des Motu Proprio und dem Canon 84 des Schemas betreffs der Rolle, die die *Ständige Synode innehat.* Ebenso lehrreich ist ein Blick auf die Form dieser gleichen Canones 248, § 1 und 84, § 1 in Bezug auf die Benennung der Synode und das Eingreifen der Kurie. Einerseits kann man da lesen: «*Patriarcha, de consensu Synodi Patriarchalis vel Episcoporum (. . .) gravi ex causa, valet . . .*»; andererseits heißt es: «*Patriarcha, gravi de causa, de consensu Synodi Episcoporum et consulta Sede Apostolica, potest . . .*» Ein deutlicher Rückschritt zum Schaden der (unterdrückten) *Patriarchalsynode* und zum Nutzen der (allein festgehaltenen) *Bischofssynode* und der (neu eingeführten) *Kurie* springt in die Augen. Wir haben das schon erwähnt.

Diese neue Ausrichtung, die dahin tendiert, Person und Amt des Patiarchen zu mindern, obwohl sie doch zuinnerst zum kollegialen oder synodalen System gehören, geht sicher auf den Pontikfikat Pius' IX. zurück. Es ist eine Taktik, die hartnäckig ihren Weg verfolgt und sich durch nichts abhalten läßt, sich freilich mit einer taktischen Geschmeidigkeit an die Schwierigkeiten des Weges anpaßt. Die so trefflichen Deklarationen des Zweiten Vatikanischen Konzils sind dafür ein schlagender Beweis. Einige Leute mögen wohl versucht sein, von böswilliger Täuschung zu sprechen. Sie kennen aber die lange, bewegte, ja stürmische Geschichte der römisch-byzantinischen und römisch-uniatischen Beziehungen schlecht. In Wirklichkeit handelt es sich um die strenge Logik der Lehre vom Primat mit allen ihren seit dem Ersten Vatikanischen Konzil entwickelten Folgen. Die Canones 42-47 (Caput I. De Romano Pontifice) des Schemas entfalten die ganze Weite dieser Folgen vor unseren Augen. Der Papst behält sich das Interventionsrecht vor, selbst in Einzelfällen, wenn er es für gut hält. So erklärt sich das Verschwinden der in der Tradition berühmten *causae majores,* die das Motu Proprio Pius' XII. beibehalten hatte (Can 164). Die Einschränkungen der patriarchalen synodalen Jurisdiktion sind daraus zu erklären. Da die *Patriarchalsynode* formell nicht mehr existiert, werden ihre Jurisdiktionsgewalten unter Zwischeninstanzen, untergeordnete, obwohl synodale Autoritäten *(Bischofssynode der Patriarchalkirche* und *Ständige Synode)* oder unter die Dikasterien und Institute der vatikanischen Kurie aufgeteilt (Con. 47 des Schemas).

Wir kennen nicht die Einzelheiten der Arbeiten, die den Text des gegenwärtigen Schemas vorbereitet haben. Über die Studie von C. Korolevskij «De Patriarchis. Studio di diritto comparato su l'odierna legislazione» (Codificazione canonica orientale. Prot. N. 88/31. Vatikan 1936) zur Vorbereitung der Canones des Motu Proprio Pius' XII. über die Patriarchen sind wir besser unterrichtet. Es drehte sich in der Hauptsache um die Frage der Weiterdauer und Rechtmäßigkeit der derzeitigen unierten Partriarchen hinsichtlich der von den ehemaligen Ökumenischen Konzilien festgehaltenen geschichtlichen Patriarchatssitze. Korolevskij wurde zwischen seinem soliden geschichtlichen Wissen und den Anforderungen seiner Stellung an der Kurie hin- und hergerissen. Er löste das Problem auf eine Weise, die in den folgenden Zeilen zum Ausdruck kommt: «Le Schema (de 1936) mette il consenso di Roma come termine finale, io lo metto come mezzo indispensabile, ma lascio l'apparenza (unterstrichen!) della decisione al Concilio orientale. Spesse volte gli Orientali sanno accontentarsi di apparenze» aaO. 256): «Das Schema (von 1936) setzt den Konsens Roms als Endpunkt, ich setze ihn als unverzichtbares Mittel, überlasse aber dem orientalischen Konzil den Anschein. Oftmals verstehen die Orientalen sich darauf, sich mit scheinbaren Lösungen zufriedenzugeben.»

Aber die Zeiten haben sich überall gewandelt. Inzwischen wollte nämlich das Zweite Vatikanische Konzil aufrichtig — so glauben wir — den providentiellen und königlichen Weg des ökumenischen Dialogs betreten. Und die Orientalen, seien sie orthodox oder uniert, lassen sich nicht mehr durch den trügerischen Schein foppen. Die gegenseitige Kenntnis und die Einsicht in das, was für die Glaubwürdigkeit des Christentums auf dem Spiele steht, fordern auf allen Seiten Wahrhaftigkeit und ungeheuchelten Einsatz für die Wiederherstellung der Einheit. Das Dekret über die Ostkirchen (OE 9) bestätigt den Willen des Konzils, den Patriarchen «ihre Rechte und Privilegien nach den alten Traditionen einer jeden Kirche und nach den Beschlüssen der Ökumenischen Konzilien» wiederzugeben (wieder in Kraft zu setzen). Gestützt auf diese Erklärung versuchten die Synoden der unierten griechisch-melchitischen und der maronitischen Patriarchalkirchen allsogleich, die römische Kurie zu testen, indem sie den Schritt wagten, «frei»

Bischöfe zu wählen, das heißt ohne Rücksicht auf die mit Zustimmung der römischen Stellen im voraus aufgestellten Bischofskandidatenlisten. Der Versuch schlug fehl. Und die im Sinne des Motu Proprio Pius' XII. vom 2. Juni 1957 festgelegten einschränkenden Vorschriften bleiben weiterhin in Geltung.

Wir sind der Ansicht, daß die *Bischofssynode*, die die traditionelle *Patriarchalsynode* abgelöst hat, das ursprüngliche und bleibende Synodalwesen der orthodoxen Ostkirchen nicht darstellen kann. In dem von Rom aufgestellten uniatischen Patriarchalsystem können diese Kirchen ihre synodale patriarchale Institution nicht wiedererkennen. Das gilt, auch wenn da in Rom im Kirchenrecht bewanderte Fachleute und Berater mitwirkten, von denen man annahm, daß sie in der Ostkirchenfrage zu Hause seien und zu ihrer Lösung beitragen wollten. Denn das derzeitige Schema für das erneuerte Ostkirchenrecht kann, so wie es jetzt ist und auf vertraulichem Weg bekannt wurde, meines Erachtens nicht als Text und Modell für das authentische und traditionelle Verständnis der Ostkirchen und deren Praxis dienen.

Seit Oktober 1986 wartet dieses Schema auf die Veröffentlichung durch Johannes Paul II. Wir kennen nicht die Absichten des Papstes. Wir möchten aber für das Thema unserer Studie und vielleicht noch für andere Teile des Schemas, ja eventuell für die gesamte Struktur und die Fassung selbst eines solches Ostkirchenrechts eine neue Lesart wünschen, die über das fortan veraltete uniatische System hinausgeht. Die ökumenische Erneuerung, die durch den schon fruchtbaren und verheißungsvollen Dialog auf dem Wege ist, scheint es wohl zu fordern.

Aus dem Französischen übers. von Arthur Himmelsbach

JOSEPH HAJJAR

1923 in Damaskus, Syrien, geboren. 1946 in Jerusalem zum Priester ordiniert. Mitglied des Klerus des griechisch-melchitischen katholischen Patriarchats. Doktorat in kirchlichem und bürgerlichem Recht. Docteur ès-lettres. Historische Studien und akademische Lehrtätigkeit an Universitäten. Veröffentlichungen u.a.: Le Synode Permanent de l'Eglise byzantine, des origines au XI. siècle: Orientalia Christiana Analecta Nr. 164 (Rom 1962); Les chrétiens uniates du Proche-Orient (Paris 1962); Le Vatican, la France et le catholicisme oriental. Diplomatie et Histoire de l'Eglise, 1878-1914 (Paris 1979); In der «Nouvelle Histoire de l'Eglise», Bd. IV und V, von 1700 bis heute, die Kapitel über die orientalischen Kirchen. Seit seiner Emeritierung gibt er im Verlag Editions Tlass, Damaskus, 1988ff. eine Reihe historischer Studien unter dem Reihentitel «L'Europe et les destinées du Proche-Orient» heraus: Bd. I: Mohammad Ali d'Egypte et ses ambitions syro-ottomanes (1815-1848); Bd. II (in 3 Faszikeln): Napoléon III et ses visées orientales (1848-1870); Bd. III (in 2 Faszikeln): Bismarck et ses menées orientales (1870-1882). Anschrift: Prof. Dr. Joseph Hajjar, Schareh Halab, 1, Boîte Postale 4823, Damas, Syrien.

Pasquale Colella

Erwägungen zu den Normen über die Bischofsernennungen im geltenden kanonischen Recht

I. Das vom Codex von 1917 vorgesehene Verfahren

Der alte C.I.C., der die Zentralisierung der katholischen Kirche zu Ende führte und zudem kraftvoll auf der «libertas Ecclesiae» bestand, sagte in Can. 329 § 2 wörtlich: «Eos (Episcopos) libere nominat Romanus Pontifex.»

Mit dieser Bestimmung brachte man einen jahrhundertelangen Prozeß zum Abschluß, der schon zur Zeit Gratians (12. Jh.) seinen Anfang genommen hatte. Damals schrieb der Begründer der Wissenschaft des kanonischen Rechts: «Die Wahl der Bischöfe ist Sache der Kleriker, die Zustimmung Sache des Volkes» (D. 62)[1].

Die Gesetzgebung des Codex schließt zwar die noch verbleibende Möglichkeit von Wahlen und von politischen Einflüssen auf die Ernennungen, die sich aufgrund von Konzessionen, die einzelnen Staaten in Konkordaten gewährt wurden, ergeben, nicht aus. Mit G. Caputo ist jedoch zu sagen, daß sie eine entschiedene Tendenz aufweist: «Obwohl die Bischöfe auf der Ebene der Hierarchie und der Ausübung der Weihegewalt dem Papst gleichgestellt und ihm nur auf der Ebene der Ausübung der Jurisdiktionsgewalt untergeordnet sind, verdanken sie kraft der ‹missio canonica› ihre Gewalt dem Papst und verlieren das Wissen um den gemeinschaftlichen, kollegialen Charakter ihrer Zugehörigkeit zum ‹coetus episcoporum›.»[2]

In diesem Sinn beschränken sich die Normen des C.I.C. von 1917 darauf, die Verfahrensweisen festzulegen, an die man sich beim Informativprozeß und bei der Vorlegung von Kandidatenlisten zu halten hat, während sie das Prinzip der freien Ernennung von seiten des Papstes außer Diskussion lassen. Dieser rechtstheologische Ansatz, der in der vorkonziliaren Kirche nach nicht wenigen Widerständen und Auseinandersetzungen durchgesetzt wurde, hat zu einem vertikalen Abhängigkeitsverhältnis der Bischöfe vom Papst geführt zum Nachteil einer horizontalen, kollegialen Beziehung, so daß man sagen konnte: «Die Bischöfe gerieten in eine Stellung der Abhängigkeit vom Papst, die sich mit der in den Verwaltungsordnungen napoleonischen Gepräges bestehenden Abhängigkeit der Präfekten von der Zentralregierung vergleichen läßt.»[3]

II. Die durch das Zweite Vatikanum gegebenen konziliaren Hinweise

Das Zweite Vatikanische Konzil hat weder in der Konstitution «Lumen gentium» noch im Dekret «Christus Dominus» das Problem direkt behandelt. Es hat jedoch betont, daß das Prinzip der Ernennung der Bischöfe durch den Papst restriktiv zu verstehen sei und vor allem darauf ausgehe, die Bischofsernennungen den verschiedentlich vorgekommenen Einmischungen der Staatsgewalt zu entziehen. In diesem Sinn werden die Staaten aufgefordert, im Einverständnis mit dem Heiligen Stuhl oder von sich aus auf die ihnen insbesondere mit den Konkordaten gewährten Rechte auf Präsentation, vorausgehende Konsultation, Genehmigung usw. zu verzichten, um mögliche Behinderungen der Ausübung der «libertas Ecclesiae» zu vermeiden. Zu Modalitäten der Teilnahme des Klerus und der Laienschaft an der Ernennung von Bischöfen nimmt man nicht Stellung, hebt jedoch hervor, daß demgegenüber keine Schwierigkeiten dogmatischer Ordnung bestehen. Mit A. Longhitano ist allgemein zu sagen, «daß die Bejahung des charismatischen Charakters einer Kirche, die in erster Linie auf das Heil zuschreitendes ‹Gottesvolk› und erst in zweiter Linie Institution ist, und die Wiederentdeckung der zentralen Bedeutung der Ortskirche es erfordern, auch dieses (vorsichtig offengelassene) Problem wiederzuerwägen im Blick darauf, daß die strukturelle Organisation der Kirche so vorgenommen werden muß, daß man das Göttliche und das Menschliche, das Geschichtliche und das Eschatologische, das Strukturrecht und das normative Recht sich einheitlich vor Augen hält. Diese Aufgaben lassen sich nur dann leisten, wenn man der Methode der ‹totalen› Ek-

klesiologie des Zweiten Vatikanums folgt. Der Mensch, das Sichtbare, das Gesellschaftliche, das Normative sind ja nur Aspekte einer viel reicheren und bedeutungsvolleren Wirklichkeit, die das Neue und Spezifische der Kirche ausmacht.»[4]

III. Die nachkonziliare Gesetzgebung und die Normen des Codex von 1983

Obwohl die nachkonziliare Gesetzgebung ausdrücklich erklärt, sie wolle die vom Zweiten Vatikanischen Konzil, zumal in den Konzilsdebatten formulierten «desiderata» aufgreifen, erscheint sie uns nicht allzu zufriedenstellend. Sowohl das Motu proprio «Ecclesiae Sanctae» Pauls VI. vom 6. August 1966 (in: A.A.S., 1966, 763ff) als auch das Motu proprio «Sollicitudo omnium ecclesiarum» ebenfalls Pauls VI. vom 14. Juni 1969 (in: A.A.S., 1969, 445ff) und auch das vom «Consilium pro publicis Ecclesiae negotiis» herausgegebene Dekret «Episcoporum delectum» vom 21. Mai 1972 (in: A.A.S., 1972, 386ff) bleiben im großen und ganzen beim Moment der Präsentation der Kandidaten für das Bischofsamt stehen und sprechen insbesondere von den Rechten und Pflichten der Diözesanbischöfe, von den nationalen und regionalen Bischofskonferenzen, von den päpstlichen Legaten, von der Konsultation von Klerikern und weiteren Gläubigen. Auch präzisieren sie, daß die Vorschläge und die eingereichten Kandidatenlisten in keiner Weise für die Ernennungen verbindlich sind, sondern daß diese stets in der freien, vollen Zuständigkeit des Papstes bleiben. Es ist sogar zu bemerken, daß in bezug auf die Befragungen des Klerus und der Laienschaft nichts Genaues gesagt und das Vorschlagsrecht der päpstlichen Abgesandten erweitert wird, so daß es größeres Gewicht hat als das Gutachten der Ortskirche und der Wille der Bischofskonferenzen[5].

Der Codex von 1983 regelt das Problem in Buch II «De populo Dei» in den Canones 375ff — eine Regelung, die im wesentlichen die des Codex von 1917 bestätigt. Can. 377 § 1 sagt denn auch: «Der Papst ernennt die Bischöfe frei oder bestätigt die rechtmäßig Gewählten.» Die weiteren Verfügungen beschränken sich auf das Ernennungsverfahren und zeigen so, daß sie den Prinzipien der Mitverantwortung und der Gemeinschaft, die sich aus der Konstitution «Lumen gentium» und aus den Dokumenten des Zweiten Vatikanums ganz allgemein ergeben, wenig Rechnung tragen. Vor allem geben sie keine konkreten Möglichkeiten an, über die Gepflogenheiten der Vergangenheit hinauszukommen und nach neuen Wegen und Lösungen zu suchen, die der evangelischen Spontaneität und der christlichen Freiheit sowie der Tatsache eher entsprechen, daß die Ortskirche von Wesen her «die erste, ursprüngliche Äußerung des Evangeliums Chrsti ist, das sich an einem bestimmten Ort als Kirche äußert — ein Geschehen, das mit dem Band der Gemeinschaft unter den verschiedenen Kirchen zusammenhängt und auch durch seine universale Dimension charakterisiert wird»[6]. Auch ist zu erwägen, daß in der geltenden Gesetzgebung das Erfordernis einer direkten und aktiven Beteiligung des Klerus und der Laienschaft, d.h. des Gottesvolkes, an der Verleihung der kirchlichen Dienstämter und zumal an der Bischofswahl gänzlich außer acht gelassen wird und unbefriedigt bleibt. Man vergißt, daß in der frühen Kirche Papst Cölestin I. kategorisch erklärt hat: «Man dränge dem Volk nicht einen Bischof auf, von dem das Volk nichts wissen will» (Epist. 4,5, in: P.L. 50, 434), und daß der heilige Leo I. der Große die Gläubigen ermahnt hat: «Wer allen vorstehen soll, muß von allen gewählt werden; man weihe niemand zum Bischof entgegen dem Wunsch der Christen und ohne daß diese ausdrücklich darum ersucht haben.»[7]

IV. Abschließende Bemerkungen

Wir dürfen wohl sagen, daß die geltende kanonische Gesetzgebung recht unbefriedigend ist und das Problem einer direkten Einbeziehung des Gottesvolkes in die Wahl der Bischöfe nicht löst. Es gelingt ihr auch nicht, eine Synthese herzustellen zwischen der Fülle der Gewalt des Papstes und dem Bewußtsein der Ortskirchen, wahre Kirchen mit im Grunde gleichen Rechten und gleicher Würde zu sein, ohne daß dies die Vollmacht und Pflicht des Papstes ausschließt, einen nicht bloßen Ehrenvorsitz, sondern auch einen mit Rechten versehenen Vorsitz zu haben, der «in christlicher Liebe» und bloß dazu ausgeübt werden soll, «um die Strukturen [der Ortskirche] aufrechtzuerhalten, und nicht, um sie zu schwächen»[8].

Wir müssen sogar bemerken, daß in diesen letzten Jahren in der Frage der Bischofsernen-

nungen die Befugnisse, die den Bischofskonferenzen zukommen, noch mehr eingeschränkt und die Vollmachten der päpstlichen Abgesandten noch erweitert wurden; überdies wurden die den Ortskirchen noch eingeräumten Wahlrechte geschmälert. Damit sind die Grundsätze des Konzils nicht rezipiert und wird das alte, schon von Gratian bejahte kanonistische Prinzip mißachtet: «Quod omnes tangit, ob omnibus tractari et approbari debet.»[9] Die Ausmerzung jeder staatlichen Einmischung in die Bischofsernennungen, die auch in den kürzlich abgeschlossenen Konkordaten angestrebt wird, ist gewiß ein positives Anzeichen dafür, daß man das Eingreifen der staatlichen Gewalt in das Leben der Kirche ausschalten will, genügt aber zweifellos nicht, um das Erfordernis der Gemeinschaft, der Mitbeteiligung und des Einbezogenwerdens zum Ausdruck zu bringen, auf die das Gottesvolk auch im Leben der institutionellen Kirche ein Anrecht hat. In dieser sind die sichtbaren und Rechtsstrukturen stets für den Dienst an den Gläubigen und für das «bonum commune omnium» da; sie dürfen die Charismen eines jeden nie einengen, auch wenn diese innerhalb der kirchlichen Gemeinschaft und von ihr als authentisch und dem Willen Gottes entsprechend anerkannt werden müssen.

Die Diskussion über das Problem hat sich im letzten Jahrzehnt auf verschiedenen Ebenen zugespitzt. Kürzlich haben Gruppen von Intellektuellen (Kleriker und Laien) es beklagt, daß die Konzentrierung auf Rom die Ortskirchen und die Gläubigen auch in der Konsultationsphase ausschließt und oft zu Ernennungen führt, die den von den Organen der Ortskirche formulierten Vorschlägen offen zuwiderlaufen oder ihnen keinerlei Rechnung tragen, indem Kandidaten entweder direkt oder vor allem aufgrund von Hinweisen der Nuntien ausgesucht und ernannt werden[10]. Diesbezüglich ist zu bemerken, daß es ein schwerwiegender Eingriff ist, widerum Handlungskriterien zu übernehmen, die auf Geheimhaltung beruhen, und nicht wenigstens in den Anfangsphasen die allgemeine Vorschrift von Can. 211 § 3 zu respektieren, die den Gläubigen ausdrücklich «das Recht und bisweilen sogar die Pflicht» zuerkennt, «ihre Meinung in dem, was das Wohl der Kirche angeht, den geistlichen Hirten mitzuteilen und sie unter Wahrung der Unversehrtheit des Glaubens und der Sitten und der Ehrfurcht gegenüber den Hirten... den übrigen Gläubigen kundzutun»[11].

Diese — weithin mißachtete — Praxis sollte tatsächlich bestehen und, zumal bei Bischofsernennungen, weite Äußerungsmöglichkeiten haben, so daß alle dem, was ihre Aufgabe ist, besser entsprechen können. Dabei muß man sich vor Augen halten, daß diesbezüglich keine Wahl- oder Auswahlweisen durch göttliche Offenbarung festgelegt sind. Die Geschichte der Kirche lehrt uns, daß die Auswahlverfahren nicht geringe Schwierigkeiten und Probleme mit sich gebracht haben. Da es sich jedoch nicht um dogmatische Fragen handelt und es dabei nicht um heilsnotwendige Mysterien geht, müssen die Bewertungskritierien dem Urteil der Geschichte und der Kritik ihrer Gültigkeit unterzogen werden. Und vor allem sind neue Formen zu erproben, die eine angemessenere und wirkungsvollere Beteiligung des Klerus und der Laienschaft zulassen, zumal in der Phase der Vorschläge und Konsultationen. Damit soll auch die Wiederentdeckung der Bedeutung gewürdigt werden, die den Ortskirchen zukommt, und dem Sachverhalt Rechnung getragen werden, daß diese nicht einfach «portiones» der Gesamtkirche sind, sondern «durch das Band der Gemeinschaft vereinte Schwesterkirchen», die, wie der hl. Ignatius von Antiochien in seinem Brief an die Römer schrieb, der Kirche Roms die Aufgabe zuerkennen, ihnen «in der Liebe vorzustehen»[12].

[1] Vgl. J. Gaudemet, Von der Bischofswahl zur Bischofsernennung: CONCILIUM 16 1980/8-9 468-472.

[2] Vgl. G. Caputo, Introduzione allo studio del diritto ecclesiastico moderno, Bd. I, Lo jus publicum ecclesiasticum (Padua 1987) 114-115; F. Zanchini, Appunti sulla costituzione della Chiesa (Rom 1986) 7ff; C. Cardia, Il governo della Chiesa (Bologna 1989) 266ff (mit weiteren Angaben).

[3] So äußert sich G. Caputo, aaO., 114.

[4] A. Longhitano, La Chiesa locale dal Vaticano II al Codice: Sammelband, Il Codice del Vaticano II: chiesa particolare (Bologna 1985) 14. Vgl. im allgemeinen den Sammelband, Vatican II: La charge pastorale des évêques (Paris 1969), darin insbesondere H. M. Legrand, Nature de l'Eglise particulière et rôle de l'évêque dans l'Eglise, 10ff, und den neueren Sammelband, L'ecclesiologia del Vaticano II, dinamismi e prospettive (hrsg. von G. Alberigo) (Bologna 1981) und auch die Hefte 8/9 der Jahrgänge 1972 und 1980 von CONCILIUM, die sich mit verschiedenen Aspekten dieser Probleme befassen.

[5] Vgl. H. Müller, De episcoporum electione iuxta Concilium Vaticanum Secundum: Sammelband, Investigationes theologico-canonicae (Rom 1978) 317ff; H. Zapp, Die Bi-

schofsernennung nach dem geltenden Recht und nach dem Entwurf des «liber II de populo Dei» von 1977: CONCILIUM 16 (1980/8-9) 500-504; J. Remy, Beteiligung des Gottesvolkes an der Wahl und Ernennung eines Bischofs: ebd. 507-514.

[6] Vgl. A. Longhitano, La Chiesa locale..., aaO., 13-14. Vgl. zum Thema auch K. Mörsdorf, L'autonomia della Chiesa locale: Sammelband, La Chiesa dopo il Concilio (Mailand 1972), Bd. I, 163ff, sowie P. Huizing-K. Walf, Ortskirche und Bischofswahl: CONCILIUM 16 (1980/8-9) 461-462; A. M. Rouco-Varela, Iglesia universal — Iglesia particular: Jus canonicum (1982) 221ff; V. Mondello, Quali Vescovi per il futuro? La dottrina dell'episcopato nella Chiesa (Rom 1984) und wiederum A. Longhitano, Le Chiese particolari: Sammelband, Il Codice del Vaticano II..., aaO. (Anm. 4), 39ff und die dortige Bibliographie.

[7] Vgl. H.-M. Legrand, Der theologische Sinn der Bischofswahl nach ihrem Verlauf in der alten Kirche: CONCILIUM 8 (1972/8-9) 494-500, und die neueren Veröffentlichungen: C. Cardia, Il governo della Chiesa, aaO.; F. Zanchini, Appunti sulla costituzione della Chiesa..., aaO., sowie auch G. Feliciani, Le basi del diritto canonico dopo il Codice del 1983 (Bologna 1984) 96ff mit Bibliographie.

[8] G. Cereti, Die ökumenische Bedeutung einer Mitwirkung der Gläubigen an der Bischofswahl: CONCILIUM 16 (1980/8-9) 495-499; hier: 497, unter Verwendung eines Zitats aus dem Dialogdokument der anglikanisch-katholischen Kommission über «Die Autorität in der Kirche».

[9] Vgl. dazu Y.-M. Congar, Quod omnes tangit ab omnibus tractari et approbari debet: Rev. hist. de droit français et étranger (1958) 210ff; O. Giacchi, La regola «Quod omnes tangit» nel diritto canonico: Chiesa e Stato nell'esperienza giuridica (Mailand 1981) Bd. I, 163ff; F. Zanchini, Appunti sulla costituzione della Chiesa, aaO. (Anm. 2).

[10] Vgl. dazu die Erklärungen der 163 deutsch- und französischsprachigen Theologieprofessoren vom 6. Januar 1989 («Kölner Erklärung») und der 63 italienischen und 62 spanischen Professoren von April-Mai 1989, erschienen in: Il Regno Att. (1989), Nr. 4, 71ff; Nr. 10, 244; Nr. 311ff, die in der Folge von weiteren Professoren nachträglich unterzeichnet wurden und heftige Polemiken auslösten, in denen man «eine offene und vor allem nicht entmündigte Katholizität» fordert.

[11] Zum Problem vgl. auch noch J. Provost/K. Walf, Macht in der Kirche: CONCILIUM 24 (1988/3) 170-171; N. Greinacher/N. Mette, Wider die Entmündigung: CONCILIUM 25 (1989/2) 95-96.

[12] Vgl. G. Cereti, Die ökumenische Bedeutung einer Mitwirkung der Gläubigen an der Bischofswahl: aaO. (Anm. 8) 497-498.

Aus dem Italienischen übersetzt von Dr. August Berz

PASQUALE COLELLA

Geboren in Neapel. Richter am Kassationsgerichtshof. Lehrt Kirchenrecht und Recht der öffentlichen Institutionen an der Universität Salerno. Ebendort ist er auch Direktor des Instituts für allgemeines öffentliches Recht. Regelmäßige Mitarbeit an verschiedenen Zeitschriften, u.a.: Il Foro Italiano; La Giurisprudenza italiana; Diritto e giurisprudenza; Il diritto ecclesiastico; Il diritto della famiglia e delle persone. Chefredakteur der Zeitschrift «Il Tetto». Veröffentlichungen u.a.: Il diritto di libertà religiosa nell'ordinamento canonico (Jovene, Neapel 1985); Art. «Populus Dei» in: Enciclopedia del diritto (Giuffrè, Mailand 1985); Art. «Divorzio» (Abschnitt «diritto canonico») in: Enciclopedia Giuridica Treccani (Rom 1989); außerdem verschiedene weitere Aufsätze in der Enciclopedia del diritto und in der Enciclopedia Giuridica Treccani und in wissenschaftlichen Sammelbänden. Anschrift: Prof. dott. Pasquale Collella, Piazza Cariati, 2, I-80132 Napoli, Italien.

Thomas J. Reese

Kollegialität in Aktion: Die Praxis in den Vereinigten Staaten von Amerika

Die ersten Beiträge dieser Ausgabe haben die Kollegialität von theologischer und kirchenrechtlicher Perspektive aus untersucht. In diesem Artikel werde ich betrachten, wie Kollegialität tatsächlich von den Bischöfen in den Vereinigten Staaten praktiziert wird.

Amerikanische Bischöfe üben Kollegialität auf mindestens zwei Ebenen aus: miteinander in den Vereinigten Staaten und auf internationaler Ebene mit anderen Bischofskonferenzen und mit dem Heiligen Stuhl.

Bischofskonferenzen auf der Ebene der einzelnen Bundesstaaten

Aufgrund der Größe und der föderativen Regierungsstruktur der Vereinigten Staaten gehen die Bischöfe nicht nur auf nationaler, sondern auch auf bundesstaatlicher Ebene kollegial miteinander um. Die Bischofskonferenzen einiger Bundesstaaten haben mehr Mitglieder als manche nationale Bischofskonferenz, z.B. New York (31 Bischöfe), Kalifornien (28) und Texas (24). Diese Bischofskonferenzen verhandeln in erster Linie mit der Regierung ihrer Bundesstaaten über Fragen des Verhältnissen zwischen Kirche und Staat und der öffentlichen Politik. Bundesstaatliche Bischofskonferenzen haben sich zu Todesstrafe, Abtreibung, staatlicher finanzieller Unterstützung katholischer Schulen, Bio-Ethik, Sexualerziehung, Zivilrecht und zu Fragen der ökonomischen Gerechtigkeit geäußert. Häufig verfügt eine Bischofskonferenz über einen Stab von Mitarbeitern, einschließlich eines Lobbyisten, der ihre Interessen gegenüber der Regierung des Bundesstaates vertritt. Einige Bischofskonferenzen haben sich ebenfalls bemüht, die Kirchenpolitik mit der gleichzeitigen Wahrung der Rechte jedes Diözesanbischofs zu koordinieren[1].

Der Erfolg einer bundesstaatlichen Bischofskonferenz hängt in hohem Maße von dem örtlichen Erzbischof ab, der normalerweise den Vorsitz der Versammlungen der Konferenz führt. Wenn er es versteht, einen Konsens herbeizuführen, kann viel geleistet werden. Selten wird eine Bischofskonferenz etwas tun, was er ablehnt. Die texanische Bischofskonferenz ist wegen des kollegialen Stils von Erzbischof Patrick Flores von San Antonio sehr erfolgreich.

Die Nationale Konferenz der katholischen Bischöfe

Auf nationaler Ebene stehen den Bischöfen für ihre kollegialen Aktivitäten zwei Konferenzen zur Verfügung: die Nationale Konferenz der Katholischen Bischöfe (NCCB) und die Katholische Konferenz der Vereinigten Staaten (USCC). Die NCCB ist das 1966 organisierte kanonische Gremium, während die USCC eine bürgerliche Vereinigung darstellt, deren Ursprünge auf die 1917 gegründete Nationale Katholische Wohlfahrts-Konferenz (NCWC, ursprünglich Nationales Katholisches Kriegskomitee genannt) zurückgehen[2].

Die NCWC wurde in erster Linie eingesetzt, um mit der nationalen Regierung über Fragen bezüglich Kirchen und Staat, Regierungshilfen für katholische Schulen, Aufnahme von Flüchtlingen und soziale Gerechtigkeit zu verhandeln. Sie befaßte sich nicht mit kircheninternen Problemen. Als die Konferenz 1966 neuorganisiert wurde, sollte die USCC die Arbeit der NCWC fortsetzen, während die NCCB sich mit internen Kirchenfragen zu beschäftigen hatte (Lehre, Liturgie, Katechetik, Kirchenrecht, usw.).

De facto hat es sich als schwierig erwiesen, diese Differenzierung beizubehalten. Die Bischöfe haben die NCCB benutzt, um Fragen der sozialen Gerechtigkeit in Hirtenbriefen anzusprechen, da die USCC als nichtkanonische Institution pastorale Themen nicht behandeln darf. Außerdem weisen einige Themen, wie Erziehung, sowohl eine religiöse (Katechetik) als auch eine politische Dimension (Unterstützung von seiten der Regierung) auf. Ein maßgeblicher Unterschied zwischen den beiden Organisationen besteht darin, daß die USCC-Ausschüsse Laien als Mitglieder einschließen, während die NCCB-Ausschüsse ausschließlich aus Bischöfen bestehen.

Bei der 1966 durchgeführten Neuorganisation der Konferenz vertraten viele Bischöfe die Meinung, die Konferenz solle kollegialer strukturiert werden, was bedeutet, daß alle Bischöfe gleich behandelt werden sollten. Die Kardinäle saßen z.B. bei NCWC-Sitzungen zusammen an der Stirnseite des Versammlungstisches den anderen Bischöfen gegenüber. Die Kardinäle waren auch *ex officio* Mitglieder der Verwaltungsausschüsse. Außerdem ermöglichte das Recht zur wiederholten Wiederwahl der Auschußvorsitzenden einigen wenigen Bischöfen, bestimmte Gebiete des Geltungsbereiches der Konferenz über große Zeiträume hinweg zu beherrschen. All dies wurde geändert. Kardinäle wurden wie alle anderen Bischöfe auch behandelt, und Ausschußvorsitzende wurden einmalig für eine dreijährige Amtsperiode gewählt.

Die Gleichberechtigung der Bischöfe ist noch nicht perfekt. Obwohl die Hilfsbischöfe gleiches Stimmrecht (außer in finanziellen Fragen) besitzen, werden sie selten zu Vorsitzenden gewählt und spielen in der Konferenz keine maßgebliche Rolle. Die Erzbischöfe neigen dazu, die treibenden Kräfte der Konferenz zu sein, aber ihr Einfluß hängt von ihrer Glaubwürdigkeit bei den anderen Bischöfen ab. Der Rang garantiert noch keine Macht. Die Kardinäle Francis Spellman, Timothy Manning, Humberto Medeiros und John Carberry z.B. übten bisher nur wenig Einfluß in der Konferenz aus.

In der letzten Zeit wurde die Rolle des Verwaltungsausschusses der NCCB und der Verwaltungsbehörde der USCC häufig diskutiert. Diese beiden aus den gleichen 51 Mitgliedern bestehenden Institutionen besitzen die Autorität, in der Zeit zwischen den Sitzungen und den Vollversammlungen für ihre Konferenzen zu handeln. Sie planen die Tagesordnung für die Konferenzsitzungen. Sie müssen außerdem Verlautbarungen anderer Konferenzausschüsse approbieren, bevor sie veröffentlicht werden.

Als die Verwaltungsbehörde der USCC einstimmig eine Stellungnahme zu AIDS angenommen hatte, wurde ein Abschnitt daraus, der sich mit öffentlichen Aufklärungsprogrammen und u.a. mit Informationen über Kondome befaßte, von den Kardinälen von Boston und New York, die dem Gremium nicht angehören, verurteilt. Einige der Ausschußmitglieder, die dafür gestimmt hatten (z.B. Erbischof Anthony Bevilacqua und Kardinal James Hickey), stellten ihn später in Frage. Als die Vollversammlung der Konferenz das Problem wiederaufnahm, ließ sie die Verlautbarung bestehen, entschloß sich aber außerdem, eine eigene Stellungnahme zu verfassen.

Einzelne Bischöfe, die ihre Wünsche in den Ausschüssen nicht durchsetzen können, haben sich schon immer beklagt, jedoch sind sie auch in den Vollversammlungen der Konferenz normalerweise nicht erfolgreicher. Oft ist die Tagesordnung der Konferenzen so lang, daß einige Entscheidungen dem Verwaltungsausschuß überlassen werden müssen. Im allgemeinen gilt das Prinzip, daß die Bischöfe es nicht gern sehen, wenn die Ausschüsse sich auf neuem Boden bewegen. Verlautbarungen, die die bereits existierende Politik der Konferenz in angemessener Weise wiederholen oder betonen, bieten in der Regel keinen Anlaß zu Kontroversen. Aber neue Richtungen und Programme werden am besten in kollegialem Stil von den Vollversammungen beschlossen. Die AIDS-Verlautbarung ist ein seltenes Beispiel dafür, daß der Ausschuß über eine Verlautbarung in Streit gerät.

Zuweilen wünschen die Bischöfe jedoch, daß sich der Verwaltungsausschuß mit einer kontroversen oder komplexen Fragestellung beschäftigt, da er hinter verschlossenen Türen tagt, während die Konferenz normalerweise in für die Presse öffentlichen Sitzungen berät. So mißfiel beispielsweise vielen Bischöfen die Vorstellung, in Anwesenheit der Presse über Kondome zu verhandeln, und sie waren froh, es dem Verwaltungsausschuß überlassen zu können. Auf ähnliche Weise verabschiedete der Ausschuß eine Stellungnahme zu der komplexen Frage der Verschuldung der Dritten Welt.

Wenn die Vollversammlung der Konferenz tagt, wird die bischöfliche Kollegialität öffentlich an den Tag gelegt. Die Bischöfe, die 1966 die Konferenz organisierten, versuchten, der konziliaren Umgestaltung zu folgen, die sie beim Zweiten Vatikanischen Konzil erlebt hatten. Aber ohne einen Papst oder eine Kurie konnten konziliare Prozesse niemals ganz auf eine Bischofskonferenz übertragen werden. Außerdem würden konziliare Strukturen dem Vorsitzenden und den Ausschüssen der Konferenz mehr Macht einräumen als die Bischöfe zulassen wollten. Nach und nach entfernten sich die amerikanischen Bischöfe von konziliaren Verfahrensregeln und wandten sich *Robert's Rules of Order* zu, den weithin anerkannten parlamentarischen

Richtlinien für die Durchführung von Versammlungen[3]. Die amerikanischen Bischöfe fanden, daß sie unter *Robert's Rules of Order* kollegialer miteinander arbeiten könnten als unter konziliaren Verfahrensregeln.

Wenn z.B. ein Ausschuß der Konferenz ein Dokument vorlegte, würde es unter konziliaren Verfahrensregeln diskutiert werden, und danach könnte der Ausschuß den Text ändern, wie er es für richtig hielte. Die Versammlung könnte «placet» (ja), «placet iuxta modum» (ja mit Verbesserungen) oder «non placet» (nein) entscheiden. Wenn der Ausschuß Vorschläge von der Basis ignorierte, würden sie nicht in den Text aufgenommen. Diese Vorgehensweise garantierte den Ausschüssen ein großes Maß an Macht und gestaltete die Beurteilung der eigentlich existierenden Unterstützung für bestimmte Verbesserungsvorschläge sehr schwierig.

Unter *Robert's Rules* steht ein Dokument, wenn es der Konferenz einmal vorliegt, den Verbesserungsvorschlägen jedes der 300 Bischöfe offen. Somit ist jedem Mitglied die Möglichkeit gegeben, einen Einfluß auf den Text auszuüben, wenn er seine Mitbischöfe überzeugen kann, ihn zu unterstützen. Normalerweise nehmen die amerikanischen Bischöfe selten Verbesserungsvorschläge an, die von dem Ausschuß, der das Dokument entworfen hat, abgelehnt werden. Dies liegt teilweise an dem Vertrauen, das die Bischöfe in ihre Ausschüsse setzen. Bevor die Ausschüsse sich an die Allgemeinheit wenden, ist es wichtiger, daß sie die Verbesserungsvorschläge vorwegnehmen und ihre Dokumente diesen angleichen, um unter den Bischöfen größere Unterstützung zu finden.

Der Konsens ist für die amerikanischen Bischöfe entscheidend. Obwohl eine Veränderung unter *Robert's Rules* durch eine Mehrheitsentscheidung beschlossen werden kann, werden die Bischöfe nervös, wenn es zu einer geheimen Wahl kommt. Ist die Meinung der Konferenz geteilt, suchen die Bischöfe nach Formulierungen, die eine Ausweitung der Zustimmung ermöglichen.

Die Entwicklung eines kollegialen Konsenses ist außerdem durch ein System vorangetrieben worden, wonach sich die Bearbeitung maßgeblicher Dokumente der Diskussion einer Reihe von Entwürfen unterziehen muß, die sowohl von den Bischöfen als auch von der Öffentlichkeit diskutiert und kritisiert werden. Bei der Vorbereitung der Entwürfe werden die Ausschüsse von dem Mitarbeiterstab der Bischofskonferenz und anderen Fachleuten beraten. Aber die erfolgreichen Ausschüsse sind sich immer bewußt, daß es die Bischöfe sind, die den Entwürfen letztlich zustimmen müssen. Bei ihren Endabstimmungen über Verlautbarungen der Konferenzen haben die amerikanischen Bischöfe in der Tat eine bemerkenswerte Einigkeit bewiesen.

Von den 94 NCCB/USCC Versammlungs-Verlautbarungen, die in den *Pastoral Letters of the United States Bishops* von 1966 bis 1983 abgedruckt sind[4], finden sich nur 19, gegen die 10 oder mehr Bischöfe stimmten[5]. Von den 19 wurden nur 7 trotz mehr als 30 Gegenstimmen in der Endausscheidung beschlossen. Nur eine Verlautbarung wurde von weniger als $^2/_3$ der Stimmberechtigten für gut gefunden: die 1974 verabschiedete, in einem Satz formulierte USCC Resolution gegen die Todesstrafe erhielt 108 zu 63 Stimmen. Die Legitimität dieser Resolution wurde nie in Frage gestellt, obwohl die Konferenzregeln für die Aufnahme eines Dokumentes in die Veröffentlichungen von Pastoralbriefen, Verlautbarungen und Resolutionen eine Zweidrittelmehrheit verlangen.

Kollegialität auf internationaler Ebene

Die Bischöfe der Vereinigten Saaten versuchen auch, sich anderen Bischofskonferenzen gegenüber kollegial zu verhalten. Den lateinamerikanischen Kirchen wird z.B. durch die Lateinamerika-Kollekte finanzielle Unterstützung gewährt. Über Briefkontakte und durch Treffen mit Vertretern anderer Konferenzen werden Informationen ausgetauscht. Auf Einladung des Vatikans hin beriet die NCCB mit der französischen und der deutschen Hierarchie über den Entwurf des Pastoralbriefes über den Frieden.

Als allgemeine Regel gilt, daß die amerikanischen Bischöfe sich nicht zu einem Problem eines anderen Landes äußern, ohne sich vergewissert zu haben, daß ihre Aussage die Meinung der örtlichen Hierarchie wiederspiegelt. Auf diese Weise haben die Bischöfe die Positionen der Hierarchie in Mittelamerika, Südafrika und im Nahen Osten übernommen und ihnen Widerhall in der Öffentlichkeit verschafft. Die amerikanischen Bischöfe haben sich nie zu den «Verschwundenen» geäußert, da sonst ihr Hilfsange-

bot von der argentinischen Hierarchie abgelehnt worden wäre. Genausowenig haben sie eine Stellungnahme zu Nordirland abgegeben, weil die irischen Bischöfe sie nicht dazu aufgefordert haben.

Oft werden Stellungnahmen auf den Wunsch anderer Episkopate hin aufgesetzt. Dritte-Welt-Bischöfe möchten, daß sich die U.S.-amerikanische Bischofskonferenz zur Verschuldung der Dritten Welt äußert. Die panamaischen Bischöfe fordern die Unterstützung der U.S.-amerikanischen Bischöfe für die Rückgewinnung der Rechte Panamas am Panamakanal. Die Bischöfe des Mittleren Ostens und der Vatikan haben die Einmischung der Konferenz in die Probleme des Mittleren Ostens vorangetrieben. Zuweilen werden die amerikanischen Bischöfe gebeten zu sprechen, wenn der Vatikan oder die jeweilige lokale Hierarchie es nicht kann. Die vietnamesischen Bischöfe und der Vatikan wünschten sich von der Konferenz ein Eintreten für die Normalisierung der Beziehungen zwischen Amerika und Vietnam. In ähnlicher Weise haben der Vatikan und osteuropäische Episkopate die amerikanischen Bischöfe zu einer Stellungnahme zur Religionfreiheit aufgefordert. Die U.S.-amerikanischen Bischöfe waren nicht erpicht darauf, sich zu komplexen und kontroversen Fragen wie zum Panamakanal, zur Verschuldung der Dritten Welt und zur Normalisierung der diplomatischen Beziehungen mit Vietnam zu äußern. Sie taten es, weil sie darum gebeten wurden.

Bei all ihren Handlungen ist die amerikanische Bischofskonferenz sehr vorsichtig hinsichtlich der vom Heiligen Stuhl eingenommenen Positionen. Die Gültigkeit von Ausschußdokumenten wird durch die Allgemeinheit bekräftigt, um ihre Übereinstimmung mit päpstlichen Positionen zu verdeutlichen. Das letzte, was die amerikanischen Bischöfe wollen, ist, von der Presse als Opposition zu Rom dargestellt zu werden. Details aus Plenarsitzungen sowie Entwürfe von Dokumenten werden mit dem Vatikan ausgetauscht. Bringt Rom bestimmte Fragen auf, so werden selbst wichtige Dokumente, wie «Verantwortlichkeiten der Lehre» (über die Beziehungen zwischen Bischöfen und Theologen) von der Tagesordnung gestrichen, um der Beratung mit dem Vatikan Zeit einzuräumen. Der Pronuntius nimmt an den Sitzungen der Konferenz teil, und zweimal jährlich besuchen die NCCB-Mitarbeiter Rom, um sich mit dem Papst und anderen offiziellen Vertretern des Vatikans zu treffen.

Trotz der ausgedehnten Zusammenarbeit kommen Unstimmigkeiten über liturgische (die tridentinische Messe, die Trägheit bei der Übernahme von liturgischen Übersetzungen) und kirchenrechtliche Fragen (die Zahl der Annullierungen, das Alter für die Firmung, der Gebrauch der Generalabsolution, die Entäußerung von kirchlichem Eigentum) auf. Bezüglich sozial-politischer Probleme gab es bisher nur wenig Konflikte. Da die weltliche Presse auch über die kirchlichen Angelegenheiten berichtet, gestaltet es sich für die amerikanischen Bischöfe und den Vatikan schwierig, verschiedene Meinungen zu vertreten und die Differenzen unbeachtet von der Öffentlichkeit zu diskutieren. Als Konsequenz aus dieser Situation werden die Unstimmigkeiten öffentlich schriftlich ausgetragen, aus Angst, die Gläubigen durch Skandalmeldungen zu erschrecken.

Die U.S.-amerikanischen Bischöfe empfinden ihre Kollegialität als angenehm. Die meisten sind stolz auf ihre Konferenz, obwohl sie ihr weniger Arbeit wünschen. Die Mehrzahl der 300 Mitglieder hört bei Sitzungen eher zu als selbst etwas beizutragen, aber niemand kann ihre Meinung ignorieren. Am einflußreichsten in den Sitzungen sind Bischöfe mit Team-Geist, die die Meinung ihrer Kollegen respektieren. Kollegialität in Aktion ist nicht perfekt, sondern vielmehr ein sich selbst immer wieder korrigierendes System, das sich durchkämpft.

[1] Elizabeth McKeon, War and Welfare: American Catholics and World War I (Garland Publishing, New York, 1988); dies., Apologia for an American Catholicism: The Petition and Report of the National Catholic Welfare Council to Pius XI, April 25, 1922: Church History 43 (1974) 514-28. Gerald P. Fogarty, The Vatican and the American Hierarchy from 1870 to 1965 (Anton Hiersemann, Stuttgart 1982 und Michael Glazier, Wilmington, Delaware, 1985) 214-239.

[2] Siehe Angaben in Anm. 1!

[3] Thomas J. Reese, Conflict and Consensus in the NCCB/USCC: Episcopal Conferences: Historical, Canonical and Theological Studies, Hg. Thomas J. Reese (Georgetown University Press, Washington, DC, 1989) 120-27.

[4] Hugh J. Nolan (Hg.), Pastoral Letters of the United States Bishops, vol 3-4 (U.S. Catholic Conference, Washington, DC, 1983). Von den 13 Versammlungsstellungnahmen, die Nolan für die Aufnahme in den nächsten Band vorsieht, wurden 8 nicht einstimmig beschlossen. Die restlichen wur-

den einstimmig oder mit weniger als 10 Gegenstimmen beschlossen (nach Nolans brieflicher Mitteilung an mich, 19. Mai, 1988).

[5] Reese, Conflict and Consensus in the NCCB/USCC, 11-19.

Aus dem Englischen übersetzt von Andrea Verhoeven

THOMAS J. REESE

Mitglied des Jesuitenordens. Fellow des Woodstock Theological Center an der Georgetown University, Washington, D.C. Arbeitet derzeit an einem Buch über die US-amerikanische nationale Bischofskonferenz. Veröffentlichungen: Archbishop: Inside the Power Structure of the American Catholic Church (Harper & Row, San Francisco 1989); (als Hg.:) Episcopal Conferences: Historical, Canonical and Theological Studies (Georgetown University Press, Washington, D. C., 1989). Mitarbeit bei der Zeitschrift «America», für die er vor allem auch über die Arbeit der nationalen Bischofskonferenz berichtet. Anschrift: Father Thomas J. Reese S.J., Woodstock Theological Center, Georgetown University, Washington, D.C. 20057, USA.

Gervásio Fernandes de Queiroga

Die Nationalkonferenz der Brasilianischen Bischöfe als besondere Form der Verwirklichung des Kollegialitätsprinzips

Der geschichtliche Rahmen

Am 14. Oktober 1952 begründeten die (damals) zwanzig Erzbischöfe Brasiliens die Nationalkonferenz der Brasilianischen Bischöfe (Conferência Nacional dos Bispos do Brasil = CNBB). Als Johannes Paul II. an dieses Ereignis erinnerte, hob er zwei Aspekte hervor, die bei der gegenwärtigen Diskussion über die Bischofskonferenzen eine Rolle spielen: Episkopalität und Kollegialität[1]. Es gibt jedoch noch einen anderen vielleicht einzigartigen Umstand beim Entstehen der CNBB: Ihre Gründung wurde nicht von Bischöfe beschlossen und in die Wege geleitet, sondern von einem Priester, dem stellvertretenden Nationalkaplan der Brasilianischen Katholischen Aktion (ACB) Pater Hélder Câmara, zusammen mit dem von Laien gebildeten Leitungsteam der ACB. Als sie sich mit Themen des Ersten Weltkongresses für das Laienapostolat (Rom 1951) befaßten, stellten sie fest, daß die Schlußfolgerungen in Brasilien, einem riesigen Land mit zahlreichen, weit verstreut lebenden Bischöfen, ohne ein Organ des Episkopats zur Koordinierung und Verstärkung undurchführbar waren. P. Hélder Câmara führte die Geschäfte beim Staatssekretariat Pius' XII., nachdem Msgr. Montini die Sache gefördert hatte. Mit Unterstützung der Nuntiatur organisierte Dom Hélder Câmara (der im April 1952 Bischof geworden war) vor der Gründung der CNBB zwei regionale Bischofsversammlungen (in Amazonien und im Nordosten) — um die Bischöfe für die CNBB zu gewinnen —, mit dem Ziel, das Handeln der Kirche in diesen von Regierungsprogrammen anvisierten Zonen zu planen und die Pastoral an den gegenwärtigen Zeitpunkt der historischen und sozialen Entwicklung anzupassen.

Von der ACB übernahm die CNBB als Erbe: den ursprünglichen organisatorischen Rahmen, die Methodik *(Sehen-Urteilen-Handeln),* die ihre Versammlungen und Dokumente prägt, die ersten Laienräte und die prophetische Gestalt Dom Hélder Câmaras, der damals gleichzeitig Nationalkaplan der ACB und Generalsekretär der CNBB in den ersten zwölf Jahren ihres Bestehens war. Diese Anfänge und dieses Erbe prägen das Gesicht der CNBB, deren pastorale Optionen und ihre Handlungsweise.

Einen starken Einfluß auf Struktur und Wirken der CNBB übten außerdem das Zweite Vatikanische Konzil, die Planung der «pastoral de conjunto» («Gesamtpastoral») und die politische Situation Brasiliens aus. Das Konzil vermittelte der CNBB die Ekklesiologie der Gemeinschaft und gemeinsamen Verantwortung und entfaltete ihr Selbstbewußtsein als Organismus, der die Kollegialität auf nationaler Ebene verwirklicht.

Der Entwurf der «pastoral de conjunto» verlangte eine strukturelle Anpassung. Das Militärregime, das 1964 an die Macht kam, bis 1985 offensichtlich herrschte und dessen Vormundschaft immer noch andauert, förderte die Entfaltung prophetischen Mutes und die Entstehug von Initiativen gemeinschaftlichen und partizipatorischen Charakters.

Die Organisation im Hinblick auf die Pastoral

Die CNBB läßt sich nur von ihrer «pastoral de conjunto» her verstehen, die bereits seit ihren Anfängen ihr bestimmendes Anliegen war[2]. Ihre eigentliche Planung beginnt allerdings erst 1962 mit dem *Dringlichkeitsplan* (Plano de Emergência), der eine Antwort auf die in den Jahren 1958 und 1961 an Lateinamerika gerichteten Appelle Johannes' XXIII. darstellt. 1965 verabschiedete die CNBB ihren postkonziliaren *«Gesamtpastoralplan»* (Plano de Pastoral de Conjunto), den sie bis heute kontinuierlich fortsetzt. Von der nationalen Ebene bereitete sich der Prozeß der Planung in der gesamten brasilianischen Kirche aus und wurde zu einem Bestandteil ihres Lebens. Die Gesamtpastoral wirkt wie eine einigende, verlebendigende Achse der CNBB, von der sie eine angemessene Strukturierung verlangt, damit nationale und regionale Programme koordiniert und angeregt werden können. Sie förderte auch die Planung und Organisation der Seelsorge in den Diözesen und Gemeinden, wodurch der Fluß der Entscheidungen und Bewertungen in beiden Richtungen ermöglicht wird, der, ohne sich gleichzeitig und in institutionalisierten Bahnen zu vollziehen, mit Gewinn geschieht.

Zusammen mit der konziliaren Ekklesiologie der Gemeinschaft und der gemeinsamen Verantwortung ist der Prozeß der Planung, der eine ständige Infragestellung und Zielsetzung im Hinblick auf die zu verändernde Wirklichkeit erfordert, zu einem Faktor der Einheit und Komplementarität zwischen den verschiedenen hierarchischen oder von Laien wahrgenommenen Diensten, zu einem Faktor wachsenden Realitätssinnes bei den Entscheidungen, der Anpassung und Relativierung von Methoden und zu einem Faktor einer immer größeren Einheit geworden, die die Vielfalt der Charismen und der regionalen Unterschiede respektiert.

Soziales Handeln und die Option für die Armen

Indem die CNBB die unheilvolle Trennung zwischen Evangelisierung und menschlicher Entwicklung überwand, war sie im gesellschaftlichen Bereich immer auf prägende Weise präsent. Ihr Verdienst ist es, Glauben und Leben, Verkündigung und Kritik, eschatologisches Heil und Aufbau einer solidarischen und geschwisterlichen Welt eng miteinander zu verbinden. Dies geschah schrittweise, indem sie sich von der Vorstellung von einer Kirche, die außerhalb der Welt stand, ihr übergeordnet, ja sogar entgegengesetzt war, hin zu der Vorstellung von einer Kirche bewegte, die den Menschen dient und Sauerteig der Welt ist. Eine große Hilfe auf diesem Weg waren ihr die Soziallehre der letzten Päpste und die Lehre des Zweiten Vatikanums ebenso wie das Zeugnis einiger hervorragender Seelsorger. Medellín und Puebla machten sich die brasilianische Erfahrung mit der Pastoral zu eigen und bestätigten damit die Option der CNBB. Da das Militärregime die Hoffnungen auf die von der CNBB befürworteten grundlegenden Gesellschaftsreformen enttäuschte und die Verletzungen der Menschenrechte, die Konzentration des Reichtums und die skandalöse Armut und Marginalisierung des Volks nur noch weiter trieb, ließ sie die Kirche zum beinahe einzigen Ort der Freiheit und Partizipation, zur Stimme der Chancenlosen, zur Verteidigerin der Verfolgten und zur Verfechterin der Gerechtigkeit und der Grundrechte werden[3]. Die Übergriffe auf Mitglieder des Klerus, Ordensleute und Laien brachten die — anfangs zögernden und uneinigen — Bischöfe zu einer immer stärkeren Einheit im Handeln. Aus dieser Zeit stammen einige historische Dokumente der gesellschaftsbezogenen Pastoral.

Dennoch wäre es falsch, sich die CNBB ausschließlich oder vorrangig im sozialen Bereich tätig vorzustellen. Man braucht lediglich darauf hinzuweisen, daß nur eine der sechs «Linien» oder Dimensionen der «pastoral de conjunto» sich auf soziale Aktivität bezieht. Wenn man die Tagesordnungen der Versammlungen aller Organe der CNBB sowie die von ihr publizierten Dokumente durchsieht, stellt man fest, daß die allermeisten Themen sich mit der kirchlichen Gemeinschaft, dem Klerus, den Seminaren, den Basisgemeinden, Familie, Jugend, der Bildung der Laien, Evangelisierung und Katechese, Liturgie, Ökumene usw. beschäftigen. Allerdings nötigt

die äußerst schwierige gesellschaftliche Situation zur Betonung der Dimension der Befreiung, und in einem Prozeß der «circumincessio», der gegenseitigen Durchdringung, der die «Gesamtpastoral» kennzeichnet, schließen sich die Dimensionen gegenseitig ein, denn es gibt ja nur ein einziges umfassendes Heilshandeln.

«Die Kirche Basiliens... tut gut daran, sich als Kirche der Armen, als Kirche der ersten Seligpreisung zu zeigen...»[4] Und darum ist sie auch die Kirche der letzten Seligpreisung, des Unverständnisses, der Beleidigungen und Verfolgungen um der Gerechtigkeit willen. Die Option des Evangeliums für die Armen bestimmt die brasilianische Kirche in ihrem Sein und Tun und hat ein neues Modell des Hirtenamtes hervorgebracht. Viele hätten etwas zu sagen über die «Bekehrungen eines Bischofs», über den Kontakt mit dem leidgeprüften Volk und über das Bemühen, dem Beispiel Jesu, des Guten Hirten, zu folgen[5].

Nicht zufällig weist der Papst gerade diesem Episkopat die wichtige und heikle Aufgabe zu, «den Raum und die Bedingungen dafür zu schaffen», damit sich die «nicht nur opportune, sondern nützliche und notwendige ‹Theologie der Befreiung› entwickeln kann, die eine neue Etappe — in enger Verbindung mit den vorherigen Etappen — der mit der apostolischen Tradition begonnenen theologischen Reflexion» sein soll und die mit der ständigen Soziallehre der Kirche völlig übereinstimmt, einer Reflexion, «die geeignet ist, zu einer wirksamen Praxis im Sinne von Gerechtigkeit und Gleichheit zu inspirieren...»[6]. Diese Aufgabe ist nach Aussage des Papstes ein Dienst, der nicht nur Lateinamerika, sondern auch anderen Teilen der Welt erwiesen wird[7].

Gemeinschaft mit dem Heiligen Stuhl und anderen Bischofskonferenzen

Eines der satzungsgemäßen Ziele der CNBB lautet: «Sorge tragen für die Gesamtkirche durch die Gemeinschaft und Zusammenarbeit mit dem Apostolischen Stuhl und mit den anderen Bischofskonferenzen»[8]. Von Beginn an erkennen wir das Bemühen, die Bischöfe aus ihrer Isolierung zu befreien und sie zu informieren und mit dem Heiligen Stuhl Übereinstimmung herzustellen. Daher veröffentlicht die CNBB ohne Unterbrechung seit dem ersten Monat ihres Bestehens ihr offizielles Organ *Communicado Mensual*, dem sie 1970 das wöchentlich erscheinende Mitteilungsblatt *Notícias* hinzufügte. In beiden Publikationen gilt das Hauptinteresse den Informationen und Dokumenten des Apostolischen Stuhles. Das Eintreten der CNBB in den Prozeß der Pastoralplanung ist der Tatsache zu verdanken, daß die brasilianische Bischofskonferenz gemeinsam mit den anderen lateinamerikanischen Kirchen den Appellen Johannes' XXIII. Folge leistete. Ein Verdienst der CNBB ist es, sie ernst genommen zu haben, was zu segensreichen pastoralen Konsequenzen führte.

Dialog und Gehorsam sind der Tenor dieser intensiven, manchmal leidvollen, aber immer respektvollen und dem Verhältnis Tochter-Mutter angemessenen Beziehung der CNBB zum Stuhl des hl. Petrus gewesen. Ein typisches Beispiel dafür erlebten wir mit der Episode der *«Internationalen Tagung für eine die Unterdrückungen überwindende Gesellschaft»*, die eine Antwort auf das Dokument der Bischofssynode von 1971 über die Gerechtigkeit in der Welt geben wollte. Die Initiative der CNBB stand unter der gemeinsamen Schirmherrschaft der Bischofskonferenzen der USA, Kanadas und Frankreichs, erhielt Unterstützung von seiten der Bischofskonferenzen der Bundesrepublik Deutschland, Belgiens, Thailands, Kameruns und der wichtigsten internationalen katholischen Organisationen und die Sympathieerklärung von mehr als tausend Körperschaften und qualifizierten Persönlichkeiten aus allen Kontinenten. Aber dann wurden beim Heiligen Stuhl Beschwerden und Einsprüche erhoben. Das Staatssekretariat Pauls VI. äußerte nach einer Reihe von Gesprächen seine Mißbilligung, nicht hinsichtlich des Inhalts, der in seinen Zielen legitim sei, sondern wegen des Präzendenzfalles, der dadurch geschaffen worden wäre, daß eine Bischofskonferenz eine internationale Aktion durchführte, mit der Gefahr der Einmischung in die Angelegenheiten anderer Konferenzen und des Verlustes der Kontrolle von seiten der CNBB. Diese gab das Projekt mit der Veröffentlichung der ersten Resultate auf.

Bereits seit ihrer Gründung, in ihrer Vorbereitungsphase, unterhält die CNBB Kontakte zu anderen Konferenzen, zunächst zu denen Frankreichs und der USA. Zu einigen von ihnen besteht eine stärkere Verbindung, vor allem was Europa und Amerika anbelangt.

Die Erfahrung der CNBB und deren Leitung durch Dom Hélder Câmara, ihren damaligen Generalsekretär, wirkten sich prägend auf das Entstehen des CELAM aus, ein Ergebnis der ersten Generalversammlung des lateinamerikanischen Episkopats 1955 in Rio de Janeiro (Brasilien). Dom Hélder selbst kämpfte seit den Anfängen der CNBB darum, zu erreichen — wie dies schon seit der Zeit vor dem Zweiten Vatikanum der Fall ist —, daß die Vertreter der lateinamerikanischen Hierarchie mit der der USA und Kanadas über gemeinsame Probleme und gegenseitige Hilfe Gespräche führen. Über die aufgrund unterschiedlicher Optionen nicht immer problemlose Verbindung mit dem CELAM hinaus unterhält die CNBB regelmäßige und quasi institutionalisierte Kontakte zu den Bischofskonferenzen angrenzender Länder wie Bolivien und Paraguay im Hinblick auf die Behandlung sozioreligiöser Probleme. Die explosive Lage in Mittelamerika und im Libanon fand bei der CNBB größte Aufmerksamkeit und brachte zahlreiche Gesten geschwisterlicher Solidarität hervor. Jetzt wendet sich die CNBB immer stärker Afrika zu, besonders dem portugiesisch sprechenden Teil, um seine missionarische Arbeit zu verstärken und die historische Schuld gegenüber diesem leidgeprüften Kontinent wiedergutzumachen.

Verwirklichung der Kollegialität

Mit ihrer Konferenz antworten die brasilianischen Bischöfe solidarisch auf die nationalen und regionalen Herausforderungen, die die Grenzen der jeweiligen Ortskirche und die Kräfte eines einzelnen Bischofs übersteigen. In ihr tragen sie *(con-ferunt)* die Bürde des Bischofsamtes gemeinsam, oder, wie es das Zweite Vatikanum definiert, sie «üben ihren Hirtendienst gemeinsam aus» (DC 38). Die gesamte Praxis der CNBB bekräftigt diese Konzilslehre. Darin erreichen die Bischöfe die unverzichtbare Einheit ohne die Zwangsjacke einer unerwünschten Uniformität, mit dem Ziel einer größeren Wirksamkeit der organischen Pastoral[9].

Die CNBB hat einen wirklich kollegialen Arbeitsstil, der eine einseitige oder willkürliche Entscheidung oder auch ein isoliertes Vorgehen irgendeines Organs oder Funktionsträgers sehr erschwert. Die Verantwortlichkeiten jedes einzelnen werden mit denen des anderen verglichen und müssen das Sieb der Bewertung durch Organe mit unterschiedlicher Zusammensetzung und Kompetenz passieren. Das heißt nicht, daß es keine internen Meinungsverschiedenheiten gäbe; in ihrer Freiheit, sich zu äußern und zu handeln, trägt die — zahlenmäßig geringe — Opposition zur Ausgewogenheit der Entscheidungen bei und bringt die vielfältige Einheit um so eindrucksvoller zur Geltung. Tatsache ist, daß die brasilianischen Bischöfe, von seltenen Ausnahmen abgesehen, ihre Konferenz sehr schätzen, sich durch sie mit den anderen verbunden fühlen, die kollegialen Entscheidungen respektieren und sie gegen Versuche, sie zu diskreditieren oder herabzusetzen, in Schutz nehmen.

Nach all dem Gesagten tritt die Rolle der CNBB als Faktor der Verwirklichung der bischöflichen Kollegialität auf nationaler und regionaler Ebene klar zutage. Diese gelungene Erfahrung, die auf siebenunddreißig Jahre zurückblickt, eine Frucht des Heiligen Geistes und menschlicher Anstrengung, kann durchaus als eine besondere Gabe der Kirchen Brasiliens beim Festmahl der universalen Gemeinschaft dargeboten werden, um sie mit den Schwesterkirchen zu teilen.

[1] «Der geradezu pionierhafte Charakter dieser Konferenz bleibt mir unvergeßlich. Sie entstand — bereits mit der Bezeichnung Bischofskonferenz... lange, bevor das Zweite Ökumenische Vatikanische Konzil die Lehre der bischöflichen Kollegialität in ein neues Licht rückte und gerade die Bischofkonferenzen als spezifischen Ausdruck und besonders geeignetes Organ dieser Kollegialität empfahl» (Johannes Paul II. an die brasilianischen Bischöfe in Fortaleza am 10. Juli 1980).

[2] Vgl. Johannes Paul II. aaO.

[3] «...die Kirche, die Ihr, die Bischöfe Brasiliens, leitet, beweist, daß sie auf der Seite des Volkes steht, vor allem auf der Seite der Armen und Leidenden, der Kleinen und Im-Stich-Gelassenen, denen sie eine Liebe schenkt, die nicht ausschließlich ist, die anderen nicht ausschließt, aber diese einen bevorzugt. Denn sie zögert nicht, unerschrocken die gerechte und edle Sache der Menschenrechte zu verfechten und mutige Reformen zu unterstützen..., sie erfreut sich der Wertschätzung und des Vertrauens weiter Kreise der brasilianischen Gesellschaft» (Johannes Paul II. an die brasilianischen Bischöfe am 9. April 1986).

[4] Johannes Paul II. an die brasilianischen Bischöfe in Fortaleza am 10. Juli 1980.

[5] «Ich meine das Bild, das Ihr brasilianischen Bischöfe in der ganzen Kirche und in der ganzen Welt hinterlaßt: ein Bild von Armut und Einfachheit, von ganzer Hingabe, Nähe zu Eurem Volk und voller Teilhabe an seinem Leben und seinen Problemen. Ein Bild von zutiefst aus dem Evangeli-

um lebenden Bischöfen . . .» (Johannes Paul II. a a O.). Ähnliche Aussagen in der Botschaft vom 9. April 1986.

[6] Johannes Paul II., Botschaft an die brasilianischen Bischöfe vom 9. April 1986.

[7] Vgl. ebd.

[8] Kirchenrechtliches Statut der CNBB, Art. 1d.

[9] «. . . Jede öffentliche Äußerung der Bischofskonferenz ruft um so größere Wirkung hervor. . ., je mehr sich in ihr die Einheit widerspiegelt als die Seele der bischöflichen Kollegialität, die in dieser Gruppe von Bischöfen konkrete Gestalt annimmt. Seht, Brüder, die Erfahrung einer effektiven Kollegialität wird um so leichter möglich, je mehr sie mit einer affektiven Kollegialität einhergeht. . .» (Johannes Paul II. an die brasilianischen Bischöfe in Fortaleza am 10. Juli 1980).

Weiterführende Literatur:

S. Bernal, CNBB — Da Igreja da cristandade à Igreja dos pobres (Edições Loyola, São Paulo 1989).

T.C. Bruneau, Religião e Politização no Brasil: A Igreja e o Regime Autoritário (Edições Loyola, São Paulo 1979).

Comunicado Mensual (offizielles Organ der CNBB) 1952-1989.

G.F. de Queiroga, Conferência Nacional dos Bispos do Brasil. Comunhão e Corresponsabilidade (Edições Paulinas, São Paulo (1977).

Aus dem Portugies. übers. v. Victoria M. Drasen-Segbers

GERVÁSIO FERNANDES DE QUEIROGA

1934 in Uiraúna-PB, Brasilien, geboren. 1961 zum Priester ordiniert. An der Päpstlichen Universität Gregoriana in Rom erlangte er Magistergrade in Philosophie, Pastoraltheologie und Kirchenrecht, dann das Doktorat in Kirchenrecht. Bakkalaureat in Rechtswissenschaften an der Bundesuniversität Paraíba, Brasilien. Dann Professor für Ethik an der Bundesuniversität von Rio Grande do Norte (Natal, Brasilien) und Professor für Ekklesiologie und Kirchenrecht am Seminário Maior in Natal (Rio Grande do Norte). Berater für Rechtsfragen bei der nationalen Bischofskonferenz von Brasilien (CNBB). Wichtigstes veröffentlichtes Werk: Conferência Nacional dos Bispos do Brasil. Comunhão e Corresponsabilidade (Edições Paulinas, São Paulo 1977), 503 Seiten (Diss.). Anschrift: Prof. Dr. Gervásio Fernandes de Queiroga, CNBB, Caixa Postal, 13-2067. 70-259 Brasília, DF, Brasilien.

Luc de Fleurquin

Bischöfliche Kollegialität im erweiterten Europa

I. Europa, ein Kontinent auf der Suche nach neuer Einheit

Das Wachsen und die Ausgestaltung der bischöflichen Kollegialität im neuen Europa können nicht betrachtet werden ohne eine klare Einsicht in die eine historische Wende ausmachenden Ereignisse, die in den letzten Monaten des Jahres 1989 und in den ersten Monaten des Jahres 1990 die Situation auf diesem Kontinent gekennzeichnet haben. Europa erholt sich derzeit, bisweilen mit übermütiger Hast, von der tiefgreifenden politischen, wirtschaftlichen und ideologischen Spaltung, welche den gesamten Kontinent seit 1945 gekennzeichnet hat. In beinahe allen Ländern Mittel- und Osteuropas gehören Presse- und Meinungsfreiheit zu den neuen Errungenschaften, sitzen seit einigen Monaten mehr und mehr Nichtkommunisten in Regierungen, plant man Wirtschaftsreformen, werden fieberhaft neue Parteien gegründet und freie Wahlen in Aussicht gestellt. Die Vereinigung Deutschlands scheint eine Sache zu sein, bei der nur das Datum noch ungewiß ist, und das Parlament der Sowjetunion hat selbst einen Gesetzentwurf erarbeitet, durch den das legale Ausscheiden von Teilrepubliken aus der Union ermöglicht wird.

Europa wird wieder, wenn vielleicht auch mit vielen Kinderkrankheiten und noch unvermuteten Wachstumsschmerzen, eine dynamische Ganzheit von Ländern, die sich vom fernen Island bis zum Ural, vom kalten Nordkap bis zum warmen Kreta erstreckt. Mehr als 355 Millionen Westeuropäer, unter ihnen gut 320 Millionen in den zwölf Ländern der «Europäischen Gemeinschaft», entdecken zu ihrem großen Erstaunen,

daß das geographische Zentrum des Kontinents als eines Ganzen sich außerhalb ihres Territoriums, nämlich in Mittelpolen befindet. Und mehr als 190 Millionen Einwohner im europäischen Teil der Sowjetunion zusammen mit etwa 135 Millionen anderer in Mittel- und Osteuropa halten von neuem Ausschau nach ihren gemeinsamen europäischen Wurzeln.

Die Herausforderung einer erneuerten geistigen Einheit und eines «gemeinsamen Hauses Europa» faszinieren 680 Millionen Europäer und führten in wenigen Monaten zu den bereits erwähnten beeindruckenden Veränderungen, die vor noch nicht einmal einem Jahr niemand für möglich gehalten hat. In mehr als dreißig Ländern mit noch viel mehr Sprachen und einem verwirrenden Reichtum an unterschiedlichen Kulturen träumen Gläubige aus allen christlichen Traditionen zusammen mit ihren sinnsuchenden Zeitgenossen nach einem neuen Stil gemeinsamen Lebens und Arbeitens in Wahrheit und vor allem anderen in Freiheit.

Nicht in einem Vakuum, sondern im Rahmen dieser Situation, die von atemberaubenden Stromschnellen gekennzeichnet ist, müssen wir uns hier auf die Möglichkeiten und Grenzen von Formen bischöflicher Kollegialität auf diesem Kontinent besinnen.

II. Der Rat der Bischofskonferenzen in Europa

Zweifellos unter dem Einfluß ihrer reichen Erfahrungen während des Zweiten Vatikanischen Konzils beschlossen am 18. November 1965 Vertreter von Bischöfen aus dreizehn europäischen Ländern die Errichtung eines Ausschusses, welcher der künftigen Zusammenarbeit der Bischöfe in Europa Gestalt geben soll. Dieser Ausschuß von sechs Bischöfen erhielt den Auftrag, nach möglichen Formen einer mehr strukturellen Zusammenarbeit zu suchen und der Frage nachzugehen, auf welchen pastoralen Gebieten ein kollegiales Zusammenwirken auf europäischer Ebene wünschenswert sei. Dies führte zu zwei großen Symposien: 1967 in Noordwijkerhout (Niederlande) über «Nachkonziliare diözesane Strukturen» und 1969 in Chur (Schweiz) über «Dienst und Leben der Priester». An diesen Symposien haben mehrere hundert Bischöfe aus ganz Europa teilgenommen.

Die eigentliche Gründung des «Consilium Conferentiarum Episcopalium Europae» (C.C.E.E.) fand am 24. März 1971 in Rom statt. Einige Jahre später, am 10. Januar 1977, wurde der Rat der Bischofskonferenzen in Europa durch die Kongregation für die Bischöfe approbiert. Mit Ausnahme von Albanien sind alle Länder Europas in ihm vertreten. Delegierte von 25 Bischofskonferenzen kommen alljährlich in einer Generalversammlung zusammen, die von ihrem Präsidenten geleitet wird. Dieser wird zusammen mit zwei Vizepräsidenten für eine Amtsperiode von jeweils drei Jahren gewählt. Ein Generalsekretariat, das in Chur (Schweiz) eingerichtet worden ist, sorgt für die administrative Unterstützung der Leitungsorgane. Es ist wunderbar, feststellen zu können, daß schon Jahre vor Beginn des Pontifikats Papst Johannes Pauls II. und bevor die ersten Anzeichen neuen Lebens in Mittel- und Osteuropa sichtbar wurden, alle Bischofskonferenzen Europas in dieses Unternehmen einbezogen waren. Auf dieser Ebene ging die bischöfliche Kollegialität den späteren gesellschaftlichen Veränderungen voraus. Allerdings ist es erst einige Jahre her, daß die ersten Bischöfe aus Litauen, Rumänien und der Tschechoslowakei sich auch tatsächlich an gemeinsamen Aktivitäten beteiligen können.

Der Rat selbst hat keinerlei juridischen Befugnisse über die angeschlossenen Bischofskonferenzen oder ihre Teilkirchen. Die Förderung wechselseitiger Kontakte, die gemeinsame Ausarbeitung pastoraler Initiativen und die Organisation von Studientagungen und Symposien gehören zu den hauptsächlichen Aufträgen des Rates, die in seiner Satzung vorgesehen sind.

Zwischen Oktober 1975 und Oktober 1989 fanden in Rom fünf weitere Symposien statt, an denen ebenfalls mehr als hundert Bischöfe und Sachverständige teilgenommen haben. Auch Vertreter der europäischen Vereinigungen von Priestern, Laien, Höheren Ordensoberen und der Föderation katholischer internationaler Organisationen wurden in begrenztem Umfang zu diesen Symposien eingeladen. Während des letzten Symposions, das vom 9. bis 13. Oktober 1989 stattfand, wurde nach einer christlichen Einstellung zu den heutigen Erfahrungen mit Geburt und Tod in einem stark säkularisierten Europa gesucht. Die weitgehende Individualisierung der Existenz des heutigen Menschen und die fehlende Aufarbeitung eigenen Leidens und Sterbens unterstrichen nur die Notwendigkeit eines solchen Symposions.

Äußerst wichtig für eine wirkliche bischöfliche Kollegialität sind die zahlreichen nicht von den Satzungen vorgesehenen und nichtoffiziellen Begegnungen. Diese wirken überaus günstig im Dienst einer Blickerweiterung und führen zu der Entdeckung gleicher oder auch ganz unterschiedlicher Probleme in den verschiedenen Ländern. Das Finden gemeinsamer Lösungen im ersten Fall oder ein besseres Verständnis für die einmalige Situation bestimmter Kirchen im zweiten Fall fördern zweifellos eine bessere und bisweilen sehr differenziert zu sehende Einwurzelung des Christentums in den jeweiligen Kulturen. So können auch historische Spannungen zwischen Nachbarländern relativiert und schon bestehende Kontakte verstärkt werden.

Bei der Beurteilung der unverkennbar wachsenden Zusammenarbeit zwischen den Bischöfen auf europäischer Ebene darf man gewiß die psychologisch begründete Orientierung bestimmter Völker aufeinander hin oder die Neigung anderer Länder zur Isolierung und die bisweilen festzustellenden Überlegenheitsgefühle einzelner Menschen oder ganzer Länder nicht aus dem Auge verlieren. Darum fordern alle diese unterschiedlichen Formen von Zusammenarbeit viel Geduld und die für Wachstum und Reifung nötige Zeit.

Das Fehlen einer gemeinsamen Sprache, die auf dem gesamten Kontinent gesprochen oder verstanden wird, macht die Organisation der Zusammenarbeit nicht einfach. Delegierte aus größeren Sprachgebieten beherrschen zumeist nur wenige Sprachen neben ihrer Muttersprache. In kleineren informellen Versammlungen bestimmt die Zusammenstellung der Gruppe die Sprachen, die gesprochen werden. In vielen Fällen führt dies zum Gebrauch von Französisch und Deutsch, obwohl Bischöfe der jüngeren Generationen sich eher auf englisch verständigen. Während der Symposien werden Französisch, Deutsch, Englisch, Italienisch und in einem gewissen Ausmaß auch Spanisch verwendet. In vielen Fällen, so in Belgien, der Schweiz und der Tschechoslowakei sind die einzelnen Bischofskonferenzen selbst schon mehrsprachig. Die kleine skandinavische Bischofskonferenz besteht aus Bischöfen aus fünf verschiedenen Ländern, in denen ebensoviele Sprachen gesprochen werden. Welch unersetzbaren Reichtum die vielfältige Verschiedenheit von Kulturen und Sprachen auch für den europäischen Kontinent bedeutet, so bleibt dies doch auch eine nicht zu unterschätzende praktische Schwierigkeit bei internationalen Begegnungen. Derzeit werden an Universitäten in ganz Europa sehr ernsthafte Anstrengungen unternommen, um die Fremdsprachenkenntnis zu fördern. Das angestrebte Ziel lohnt die Mühe: daß nämlich alle Studenten neben ihrer Muttersprache oder den in ihrem Land selbst gesprochenen Sprachen ebenfalls Englisch und noch eine andere Fremdsprache — vorzugsweise eines Nachbarlandes — vollkommen beherrschen sollten. Im Interesse einer grenzüberschreitenden bischöflichen Kollegialität sollte einer ausreichenden Sprachenkenntnis großes Gewicht beigelegt werden.

Trotz Sprachproblemen und anderen organisatorischen Hindernissen kommen europäische Bischöfe bei einer steigenden Anzahl Begegnungen unterschiedlicher kategorialer Art zusammen. Die Mitglieder der Bischofskonferenzen, die für besondere pastorale Bereiche verantwortlich sind, kommen zu formellen und informellen Studientagungen zusammen, die einen fesselnden Austausch von Erfahrungen, Informationen und Plänen ermöglichen. Bisher war dies der Fall für die Bischöfe, die besonders beauftragt sind mit der Sorge für Kommunikationsmittel, für Katechese, Tourismus, Migration, Jugendseelsorge, Wallfahrtswesen, Ökumene, Laienapostolat und schließlich Schutz der Menschenrechte, Förderung von Frieden und Gerechtigkeit.

Neben einer Reihe von Begegnungen der Präsidenten der Bischofskonferenzen in Europa können auch zwei neue Initiativen für die Verwirklichung bischöflicher Kollegialität vermeldet werden. Schon mehrere Male wurde ein Treffen von Diözesanbischöfen aus etwa 15 europäischen Großstädten organisiert, nämlich aus London, Madrid, Köln, München, Berlin, Paris, Brüssel, Mailand, Neapel, Warschau, Wien und anderen Großstädten. Die Organisation der territorialen und kategorialen Pastoral in Großstädten bringt besonders komplizierte Probleme mit sich. Hier werden nun alle Erfahrungen eingebracht und wird nach einer gemeinsamen Sicht und gemeinsamen Lösungen gesucht.

Die letzte Zusammenkunft unter dem Thema «Die Sendung des Bischofs im heutigen Europa» hat in der zweiten Januarhälfte 1990 stattgefunden. Eine zweite besonders fesselnde Initiative betrifft die Ausbildung von neuernannten Bi-

schöfen. 1988 gab es gut hundert Diözesanbischöfe, die noch keine fünf Jahre Erfahrung in der Leitung ihres Bistums hatten. Sie wurden zu einem Treffen eingeladen, bei dem besonders der Verkündigungsauftrag des Bischofs und sein persönliches geistliches Leben behandelt wurden. Etwa dreißig Bischöfe haben sich daraufhin angemeldet, was jedenfalls auf einen Bedarf an dergleichen Tagungen hinweist. Vollständigkeitshalber soll auch noch vermerkt werden, daß dieses letzte Unternehmen eine Eigeninitiative des Rates der Bischofskonferenzen in Europa war, während die Begegnungen von Bischöfen europäischer Großstädte als informelle Äußerungen von Kollegialität betrachtet werden müssen.

Wie schon in der Einleitung vermerkt, gehört es zu einem der Kennzeichen der europäischen Kultur, daß alle großen Konfessionsfamilien der Christenheit in ebendemselben Kontinent starke Wurzeln und Dutzende Millionen von Gläubigen haben. In einigen Ländern ist die römisch-katholische Kirche sehr stark oder fast als einzige Kirche anwesend. Dies ist u.a. der Fall in Portugal, Spanien, Italien, Irland, Österreich, Luxemburg und Belgien. In anderen Ländern bilden die katholischen Gläubigen eine sehr starke Minderheit oder beinahe die Hälfte der Bevölkerung. Die Niederlande, die Bundesrepublik Deutschland, die Tschechoslowakei, Ungarn und die Schweiz sind Beispiele, die hierhergehören. Eine traditionell starke Einwurzelung der orthodoxen, anglikanischen oder lutherischen Kirchen in anderen europäischen Ländern bringt es dagegen mit sich, daß die Zahl der katholischen Christen dort eher begrenzt ist. Bisweilen ist ihre Zahl sogar kleiner als 1 Prozent der Einwohnerzahl. In diesem Zusammenhang können Dänemark, Griechenland, Norwegen und Finnland genannt werden.

So wird es denn auch niemanden verwundern, daß ökumenische Aktivitäten sich bei den europäischen Bischöfen großer Aufmerksamkeit erfreuen, wenn auch in ungleichem Maße aufgrund der sehr unterschiedlichen, historisch gewachsenen religiösen Situationen in ihrem jeweiligen eigenen Land. Der Rat der Bischofskonferenzen in Europa hat in Zusammenarbeit mit der bereits seit 1959 bestehenden Konferenz Europäischer Kirchen (K.E.K.) in den Jahren 1978, 1981, 1984 und 1988 große ökumenische Zusammenkünfte veranstaltet, bei denen jeweils vierzig Vertreter von katholischer Seite und vierzig Vertreter der K.E.K. einander zu Gebet, Studium und Dialog getroffen haben. Überdies besteht schon seit 1971 ein gemeinsamer Ausschuß, der sich alljährlich versammelt.

Auch die große Europäische Ökumenische Versammlung vom 15. bis 21. Mai 1989 in Basel wäre unmöglich gewesen ohne die jahrelangen und intensiven ökumenischen Kontakte davor. Manche betrachten den intensiven ökumenischen Dialog an vielen Orten Europas als eine unerwartete Folge der Errichtung von Bischofskonferenzen auf nationaler Ebene und der internationalen Zusammenarbeit, die diese danach entwickelten. Vielleicht trägt Europa, das ja in großem Maße für tiefgehende religiöse Spaltungen in der Christenheit verantwortlich ist, in zunehmendem Maße auch zur Überbrückung dieser Spaltungen bei.

III. Die «Kommission der Episkopate der Europäischen Gemeinschaft»

Diese Form kollegialer Zusammenarbeit europäischer Bischöfe entstand um eines sehr spezifischen Bedürfnisses willen in den späten siebziger Jahren. Die Gründung der «Commissio Episcopatuum Communitatis Europae» (COM. E.C.E.) im Jahre 1980 geschah nicht im Interesse unmittelbarer pastoraler Zielsetzungen, sondern um die Beziehungen zwischen den Bischöfen der zwölf Länder der Europäischen Gemeinschaft und den zentralen europäischen Institutionen zu fördern. Die dreizehn Bischofskonferenzen, unter denen für Großbritannien die Konferenz für England und Wales und die für Schottland vertreten sind, entsenden jeweils einen Bischof als Delegierten zur alljährlichen Generalversammlung. Die Schweizerische und Österreichische Bischofskonferenz sind als Beobachter eingeladen. Über den Generalsekretär werden enge Kontakte mit dem Rat der Bischofskonferenzen in Europa und dem Päpstlichen Nuntius bei der Europäischen Gemeinschaft unterhalten. Im Rahmen dieses begrenzten Beitrags fehlt uns aber der Raum, um die Wirksamkeit dieser weniger bekannten, aber nichtsdestoweniger wichtigen Einrichtung im einzelnen zu besprechen.

IV. Schlußüberlegungen

Die kollegiale Zusammenarbeit von Bischöfen in Europa hat die verwirrende Komplexität des

kirchlichen Lebens auf diesem Kontinent besonders deutlich ins Licht gerückt. Ein starkes Bedürfnis nach noch viel mehr formellen und vor allem informellen innerkirchlichen und auch ökumenischen Begegnungen ist Ausdruck eines intensiven Willens zu dynamischer Weiterarbeit. Sowohl ein besserer Informationsfluß zu den Bistümern hin wie eine besser ausgebaute Infrastruktur könnten dazu auf gewichtige Weise beitragen. Denn das Endziel aller bischöflichen Kollegialität bleibt die Begleitung der Zeitgenossen, damit sie in Wahrheit und Freiheit als echte Gläubige im neuen Europa leben können.

Aus dem Niederländ. übers. von Dr. Ansgar Ahlbrecht

LUC DE FLEURQUIN

1944 in Schoten, Belgien, geboren. Seit 1972 Priester des Bistums Antwerpen. 1968 Promotion zum Doktor beider Rechte an der Universität Löwen und Lizentiat in Notariatswesen dortselbst. 1972 in Rom Lizentiat der Theologie, 1973 Lizentiat und 1976 Promotion in Theologie in Löwen (Dissertation über «Die Psychopathologie und der ungültige Ehekonsens in der neuesten Rechtsprechung der Römischen Rota»). Seit 1975 Lehrtätigkeit an der Katholischen Universität Löwen und seit 1977 am Theologischen und Pastoralen Zentrum des Bistums Antwerpen. Derzeit Professor für Kirchenrecht an der Katholischen Universität Löwen und seit 1984 Dekan von deren Kirchenrechtlicher Fakultät. Mitübersetzer und Redaktionsmitglied für die Herausgabe der niederländischen Textfassung des Codex Iuris Canonici von 1983. Veröffentlichungen hauptsächlich auf den Gebieten des Eherechtes und des kirchlichen Öffentlichen Rechtes. Gastprofessuren im In- und Ausland. Anschrift: Prof. Dr. Luc de Fleurquin, Katholieke Universiteit Leuven, Faculteit Kerkelijk Recht, Tiensestraat 41, B-3000 Leuven, Belgien.

Julio X. Labayen

Dialog des Lebens

Die Lebenserfahrung der Föderation Asiatischer Bischofskonferenzen

I. Die Situation Asiens

Asien läßt keine Verallgemeinerung zu. Es ist ein Kontinent alter und verschiedener Kulturen, Religionen, Geschichten und Traditionen. Es ist auch ein Kontinent junger Menschen: Seine Bevölkerung ist zu beinahe sechzig Prozent weniger als fünfundzwanzig Jahre alt. Die Menschheit lebt zu zwei Dritteln in Asien. Die Bevölkerung ist weitgehend arm, unterernährt und kränklich, von Krieg und Leiden mitgenommen, geplagt und unruhig. Asien ist ein Kontinent erwachter Massen mit einem neuen Bewußtsein und einem neuen Selbstverständnis ihrer Unterjochung durch Fremdherrschaft; sie streben jetzt ein besseres, volleres Leben an.

So sah die Situation in Asien aus, als die Bischöfe Asiens sich im November 1980 in Manila zum ersten Mal versammelten. Papst Paul VI. präsidierte diese Bischofsversammlung.

Zum Thema ihrer Zusammenkunft wählten die Bischöfe Asiens die Entwicklung, und sie wandten ihre Aufmerksamkeit auch den jungen Menschen zu, die damals mit Rufen nach Freiheit und Demokratie die Straßen durchzogen.

II. Die Föderation Asiatischer Bischofskonferenzen (F.A.B.C.) Ihre Konzeption und Geburt

Die Bischöfe Asiens kamen im Geist der Kollegialität und des Dialogs zusammen. Ihre Absicht war, neue Wege zu entdecken, auf denen sie ihren Gemeinschaften, den Völkern Asiens und der zugleich beängstigenden und verheißungsvollen Zukunft vermehrt und wirksamer dienen könnten (Botschaft der Konferenz, Nr. 2).

In dieser Absicht beschlossen die Bischöfe Asiens, ein wirkkräftiges Instrument zu schaf-

fen, das die Beschlüsse der Zusammenkunft durchführen würde. Sie kamen überein:

«Die hier vertretenen Bischofskonferenzen fühlen sich gedrängt, eine bleibende Organisation zur wirksamen Durchführung der Beschlüsse dieser Zusammenkunft gutzuheißen und zu finanzieren.»

Man bildete ein Exekutivkomitee, um eine solche Organisation grundzulegen und den Heiligen Stuhl um deren Approbation zu ersuchen. Papst Paul VI. approbierte die Statuten der Föderation Asiatischer Bischofskonferenzen am 16. November 1972. Dem Wunsch der Bischofskonferenzen entsprechend sehen die Statuten der F.A.B.C. eine Föderation vor, welche die Kollegialität und den Dialog fördert und die Autonomie der verschiedenen Bischofskonferenzen respektiert und aufrechterhält.

III. Der Aufbau

Die F.A.B.C. umfaßt die Bischofskonferenzen der folgenden Länder: Indien, Pakistan, Bangladesch, Sri Lanka, Burma, Laos, Kambodscha, Vietnam, Thailand, Indonesien, die Philippinen, Taiwan, Korea, Japan sowie Hongkong und Macao.

Die Organe der F.A.B.C. sind:

1. Ein Zentralkomitee, das aus dem Präsidenten jeder Bischofskonferenz oder einem ihn vertretenden Bischof besteht. Diese Körperschaft hat zur Aufgabe, die Bestrebungen der Bischofskonferenzen und die Beschlüsse der F.A.B.C. auszuführen, zu fördern und zu koordinieren.

2. Ein ständiger Ausschuß von drei Bischöfen, die durch das Zentralkomitee ernannt werden.

3. Ein Zentralsekretariat mit einem Generalsekretär an der Spitze, der vom Zentralkomitee ernannt wird. Dieses Sekretariat arbeitet unter der Leitung des ständigen Ausschusses. Es hat zur Aufgabe, die beständige Zusammenarbeit unter den Bischofskonferenzen Asiens zu fördern, ein Organ zum Informationsaustausch zu sein sowie ein Zentrum, das Beratungen, Konferenzen usw. organisiert; es soll als ein Kanal zur Verbreitung des Denkens über soziale Fragen dienen, die Möglichkeiten zu wechselseitiger Hilfeleistung zwischen den katholischen Gemeinschaften in Asien und zwischen den katholischen Gemeinschaften des Westens und denen Asiens studieren, die Bildung einer gemeinsamen Auffassung und Äußerung über Fragen der Gerechtigkeit, der Entwicklung und des Friedens fördern und als Verbindung mit der Christian Conference of Asia und zwischen den Christen Asiens und ihren Geschwistern anderer Religionen dienen.

4. Die vom Zentralkomitee geschaffenen Ämter, die für die von der F.A.B.C. angegebenen Bereiche verantwortlich sind. Diese Bereiche sind: Entwicklungsfragen, Massenmedien, Bildungswesen, Studentenseelsorge, Evangelisierung, ökumenische Angelegenheiten und die Beziehungen zwischen den verschiedenen Religionen. Nach der Bischofssynode von 1986 wurde ein Komitee für die Laien geschaffen (Annex A, Resolution on Structure, ABM, FABC Papers, Nr. 28).

IV. Das Leben der F.A.B.C.: Vollversammlung und Institute

Um ihren Völkern besser und wirkkräftiger dienen zu können, beschlossen die Bischöfe Asiens an ihrer ersten Vollversammlung, einen Dialog des Lebens in die Wege zu leiten. «Dazu gehören ein echtes Erleben und Verständnis der... Armut, Entbehrung und Unterdrückung... unserer Völker. Er erfordert, nicht nur für sie..., sondern mit ihnen zu arbeiten, von ihnen... ihre wirklichen Bedürfnisse und Bestrebungen zu vernehmen, so wie sie diese zu benennen und zu artikulieren vermögen, und sich für deren Erfüllung tatkräftig einzusetzen durch die Änderung derjenigen Strukturen und Situationen, die sie in dieser Notlage und Machtlosigkeit erhalten» (Nr. 20).

Die Vollversammlungen tragen und fördern das Leben der F.A.B.C. Sie finden alle vier Jahre statt. Ihre Themen werden durch die vitalen Interessen in Asien und die Anliegen der Bischofssynoden bestimmt. Die bisherigen Themen waren: 1) Evangelisation im modernen Asien (1974); 2) Gebetsleben der Kirche in Asien (1978); 3) Die Kirche — eine Glaubensgemeinschaft in Asien (1982); 4) Die Berufung und Sendung der Laien in der Kirche und in der Welt Asiens (1986).

Zudem und vielleicht wirksamer wird der Lebensdialog durch die Methodologie gespiesen und vertieft, welche die verschiedenen Ämter in ihren Instituten übernommen haben: Exposition/Immersion. Sie beginnt damit, daß man das Leben unserer armen Leute in ihren Behau-

sungen, ihren Arbeits- und Gebetsstätten teilt und miterlebt. Die Ergebnisse dieser Erfahrung werden einer Gesellschaftsanalyse unterzogen, um die Kräfte ausfindig zu machen, die im Leben dieser Menschen am Werk sind, Kräfte, die ihren tiefsten Bestrebungen entsprechen oder zuwiderlaufen. Diese Analyse wird sodann einer theologischen Reflexion unterzogen, um im Licht des Evangeliums ihre Zeichen zu entziffern. Schließlich werden die Bischöfe um eine entsprechende Reaktion ersucht im Hinblick darauf, wie sie als Hirten und Träger der Frohbotschaft vom Gottesreich ihrem Volk am besten dienen können.

V. Zehn Jahre der F.A.B.C. — eine Bewertung

Die dritte Vollversammlung (1982) anläßlich des zehnjährigen Bestehens der F.A.B.C. bewertete, was die F.A.B.C. für die Bischofskonferenzen geleistet hat und worin diese in ihrer Reaktion den Anregungen nicht ganz entsprochen haben.

Kurz, die Versammlung zählte auf, *was die F.A.B.C. für ihre «Kundschaft» getan hat:*

1. Die Bischöfe Asiens lernten einander besser kennen und verstehen, und es entstanden zwischen ihnen Bande der Freundschaft und Solidarität. Die einzelnen Bischofskonferenzen und Ortskirchen wissen nun einander besser zu würdigen und ihre freudigen Erlebnisse, ihre Rückschläge, Schmerzen und Leiden miteinander zu teilen.

Wir wurden dazu gebracht, miteinander und füreinander zu beten, voneinander zu lernen, gemeinsame pastorale und theologische Anliegen miteinander zu teilen, uns von großen kirchlichen Initiativen und Bewegungen erfassen zu lassen, zusammenzuarbeiten und einander mit Finanzen und Personal auszuhelfen, kurz, in Tat und Wahrheit Schwesterkirchen zu werden...

3. Die verschiedenen Ämter der F.A.B.C. mit ihren Instituten, Seminarien und Bildungskursen lehrten uns, über die in unseren Ländern bestehenden Situationen und die Bedürfnisse unserer Völker nachzudenken und uns auch Gedanken darüber zu machen, wie wir ihnen wirkkräftiger entsprechen können.

4. Wir wurden auch befähigt..., zur Reflexion und Urteilsfindung von Kirchen in anderen Kontinenten beizutragen sowie zum Denken und zu der Politik der Zentralverwaltung der Kirche.

5. Wie unsere gegenseitige Kenntnis, Liebe und Hochachtung gewachsen sind, so wuchs auch unsere Dankbarkeit für die Einheit, die der Herr uns schenkt. Wir lernten die Rolle des Petrusamtes verstehen, und wir empfanden bei unseren Zusammenkünften schmerzlich die Abwesenheit unserer Bischofsbrüder aus den Kirchen in denjenigen Ländern, die ihre Teilnahme nicht gestatteten.

6. Die letzten zehn Jahre waren nicht ohne Bedeutung für die Verwirklichung unserer Hoffnung, die wir bei unserer historischen Zusammenkunft in Manila geäußert hatten, daß nämlich die Kirche in Asien irgendwie zu einem Sakrament... der Einheit unserer Völker werde.

7. Unsere Vollversammlungen bringen unsere Anliegen zum Ausdruck: a) die Sendung und den Dienst unserer Kirchen für unsere Völker Asiens; b) ihr Gebetsleben bei den einzelnen Gläubigen und innerhalb unserer Gemeinden sowie die Bande, die unser christliches Gebet mit dem Gebet und der Spiritualität anderer religiöser Traditionen in Asien verbinden; c) die Dienstämter in den Ortskirchen in ihren jeweiligen Kontexten.

In gleicher Weise gibt die Versammlung demütig zu, *wie die Bischöfe versagt haben.* Nennen wir einige dieser *Ungereimtheiten und Versäumnisse:*

1. In unseren inneren Überzeugungen und unserer persönlichen und kollektiven Spiritualität machten wir uns die Lehre des Evangeliums und des Konzils über die echte Christengemeinde zu wenig innerlich zu eigen und bekehrten uns nur unzulänglich zu ihr.

2. In unserem Zusammenleben haben wir wahre Gemeinschaft und Anteilnahme ungenügend bekundet. Allzuoft dauert vielleicht bei der Ausübung von Autorität ein Herrschaftsgeist weiter statt der christusförmigen Dienstgesinnung. In den Priestergemeinschaften und Ordenshäusern zeigt sich oft nicht wahre Mitverantwortung. In unseren Pfarreien und Bistümern fehlt es nicht selten an offenkundiger, tatsächlicher Liebe.

3. Die Strukturen und unsere kirchliche Organisation bieten oft das Bild einer «Institution» in ihren weniger attraktiven Aspekten und nicht das einer Gemeinschaft. Kirchliche Gruppen bleiben in Gesinnung und Praxis nicht selten individualistisch. Organe der Mitbeteiligung und Mitverantwortung von Laien wurden manchmal nicht geschaffen oder untätig gelassen und

behindert... Oft genug werden die Gaben und Charismen der Laien, Männer und Frauen, nicht gebührend anerkannt, willkommen geheißen oder in bedeutsamen Seelsorge- und Apostolatsaufgaben aktiviert.

4. In manchen Fällen wird noch keine angemessene Einführung in die authentische Ekklesiologie des Zweiten Vatikanums geboten.

5. Obwohl in der Schulung zum Gebet und in dessen Ausübung ein starker Fortschritt erzielt worden ist, bleibt noch viel zu tun, um es in unseren Gemeinden zu fördern.

6. Wie oft auch haben es unsere Gemeinden in bezug auf die Gemeinschaften anderer Religionen versäumt, Dialoggemeinschaften zu sein.

7. Wie oft auch haben es unsere Gemeinden, zumal unter denen, die im Leben mehr begünstigt sind, versäumt, Situationen sozialer Ungerechtigkeit, der Verletzung von Menschenwürde und Menschenrechten, die unter ihnen massiv vorkommen, schärfer wahrzunehmen.

8. Wie wenig haben wir uns geäußert oder Aktionen unternommen gegen die im Dienst und zum Profit verschiedener Ausbeutungsindustrien, des Tourismus und des Sexhandels geschehende Unterdrückung und Entwürdigung von Frauen, zumal armer und weniger gebildeter.

9. Wie oft schließlich war unser missionarisches Bewußtsein und Verantwortungsgefühl zumeist ungenügend.

VI. Schluß

Die Föderation ließ uns unserer Verantwortung als Hirten unter unseren Völkern bewußt werden. Sie öffnete unseren Geist und unser Herz für die wirkliche Situation unserer Völker in Asien, insbesondere für ihre massive Notlage und Verarmung auf der einen Seite und für ihr reiches religiös-kulturelles Erbe auf der anderen Seite. Sie förderte bei uns desgleichen einen wahren Sinn für die Kollegialität in Gemeinschaft mit dem Nachfolger des Petrus und mit unseren Bruderbischöfen in Asien und in anderen Kontinenten. Eine Gemeinschaft, die nach unserem Empfinden in unseren Diözesen und Christengemeinden zu überdenken ist, nicht nur *ad intra*, sondern auch *ad extra* in unserer Beziehung zu Gemeinden anderer Religionen. Vor allem hat der Lebensdialog, den wir ins Leben umzusetzen suchen, unseren Sinn für das vertieft, was es besagen will, im modernen Asien katholische Kirche zu sein, und unsere Einsicht in den Grund, weshalb wir zu diesem weiten Kontinent gesandt sind, der die Wiege der großen Weltreligionen ist.

Für alle diese Gnaden sagen wir Dank. Für alle unsere Unzulänglichkeiten und Versäumnisse bitten wir um Vergebung.

Aus dem Englischen übersetzt von Dr. August Berz

JULIO X. LABAYEN

Mitglied des Ordens der Unbeschuhten Karmeliten. Bischof der «Praelatura Nullius» Infanta, Philippinen. Development Education Consultant des Office for Human Development der Föderation der Asiatischen Bischofskonferenzen (FABC) in Manila. Nationaldirektor des Socio-Pastoral Institute in Manila. Vorsitzender des Leitungsgremiums des Asian Social Institute in Manila. Veröffentlichungen: Asian Bishops' Meeting, Message and Resolutions (FABC Papers Nr. 28, Manila, November 1970); Evangelization in Modern Day Asia. Statement and Recommendations, First Plenary Assembly of the FABC, Taipei, Taiwan, April 1974 ([3]1981); Prayer, The Life of the Church of Asia, Final Statement and Recommendations, Second Plenary Assembly of the FABC, Calcutta, India, November 1978; The Church, A Community of Faith in Asia, Statement, Third Plenary Assembly of the FABC, Sampran, Thailand, Oktober 1982; The Vocation and Mission of the Laity in the Church and in the World of Asia, Final Statement, Tokyo, September 1986. Anschrift: Bishop Julio X. Labayen OCD, Prelature «Nullius» of Infanta, Infanta, Quezon 3918, Philippinen.

Antoine Matenkadi Finifini

Afrikanische Erfahrungen und Überlegungen hinsichtlich der bischöflichen Kollegialität

Hier ist nicht der Platz, um eine ausführliche Analyse dessen anzustellen, was man Kollegialität der Bischöfe nennt. Das Thema ist einerseits recht delikat, andererseits sehr reichhaltig. Wir wollen uns darauf beschränken, zwei Wege zu beschreiten. Der eine besteht darin, die in Afrika praktisch verwirklichten Formen der bischöflichen Kollegialität darzustellen. Der zweite besteht in einer Reihe von Überlegungen über die künftige Praxis der bischöflichen Kollegialität auf dem Kontinent.

I. Wie soll man die bischöfliche Kollegialität verstehen?

Die Gemeinschaft der Kirche, die ihre tiefste Wirklichkeit in der Einheit des Vaters, des Sohnes und des Heiligen Geistes findet, drückt sich aus in der Einheit des Bischofskollegiums, der Einheit der Bischöfe untereinander und ihrer Einheit mit dem Nachfolger des Petrus unter seiner Autorität (LG 22-can. 336).

Die theologische und kirchenrechtliche Rede von der Einheit der Kirche bedient sich, um ihr einen sichtbaren und äußeren Ausdruck zu geben, der Formel «bischöfliche Kollegialität»[1].

Das Bischofskollegium übt die Gewalt über die Gesamtkirche in feierlicher Form auf dem Ökumenischen Konzil aus (can. 337,1). Das Ökumenische Konzil, das eine Rolle im Leben der Kirche spielt, ist die deutlichst sichtbare Form der Ausübung bischöflicher Kollegialität.

Die Lehre von der bischöflichen Kollegialität kennt nicht nur eine universale Ausübung über die Gesamtkirche, wie beim Ökumenischen Konzil zum Beispiel, sondern auch eine begrenztere Ausübung über einen regionalen Bereich. Eine Beschränkung des Themas der Kollegialität auf das Verhältnis der einzelnen Mitglieder zum Papst als Oberhaupt würde der Sache nicht gerecht. Die Kollegialität wird auch in den wechselseitigen Beziehungen der Glieder des Kollegiums zueinander sichtbar.

So gibt es auf der bescheidensten Ebene aus den verschiedensten Anlässen und Gründen diverse Verfahren und Modalitäten, die mit der Kollegialität der Bischöfe zusammenhängen, darunter auf regionaler Ebene Partikularkonzilien, Bischofskonferenzen und Zusammenfassungen von Bischofskonferenzen.

II. Afrikanische Erfahrungen

1. Effektive Kollegialität

Bei einem Blick auf die Formen der konkret realisierten bischöflichen Kollegialität auf dem afrikanischen Kontinent stößt man sogleich auf die Bischofskonferenzen, die regionalen Zusammenfassungen der Bischofskonferenzen und das Symposium der Bischofskonferenzen Afrikas und Madagaskars (SCEAM) auf kontinentaler Ebene.

a) Bischofskonferenzen

Die zweckdienlichen und für die aktuelle Organisation der Seelsorge unerläßlichen Bischofskonferenzen entsprechen der territorialen Ausübung der bischöflichen Kollegialität. Streng theologisch gesehen erwähnt das Zweite Vatikanum, daß die Bischofskonferenzen auf vielfältige und fruchtbare Weise dazu beitragen, daß das kollegiale Bewußtsein sich in konkreter Form realisiert (L.G. 23). Die Bischofskonferenzen als Darstellung des Kollegiums der Bischöfe besitzen nur in hierarchischer Gemeinschaft mit dem Bischof von Rom Bestand und Realität.

Die Bedeutung der afrikanischen Bischofskonferenzen bedarf aufgrund ihrer unbestreitbaren Evidenz keiner besonderen Hervorhebung. Die aktive Teilnahme zahlreicher Delegierter dieser Bischofskonferenzen an den verschiedenen Bischofssynoden beweist in beredter Form deren Vitalität und Gemeinschaft mit der Gesamtkirche. Das Päpstliche Jahrbuch 1988 erwähnt die Existenz von 31 Bischofskonferenzen in Afrika.

b) Zusammenschlüsse von Bischofskonferenzen

Diese bischöfliche Kollegialität findet ihre Ausübung gleichermaßen durch die Vereinigungen von Bischofskonferenzen, wie sie auf dem afrikanischen Kontinent entstehen. Zur Zeit gibt es sieben solcher Vereinigungen in Afrika.

Die AMECEA (Association of Member Episcopal Conferences of Eastern Africa) ist die älteste regionale Bischofsvereinigung des Kontinents. Entstanden ist sie bei der ersten Versammlung 1961 in Dar-es-Salam. Andere derartige Verbände sind das I.M. BI.S.A. (Interregional Meeting of Bishops of Southern Africa), die Association of the Episcopal Conferences of Anglophone West Africa (A.E.C.A.W.A.), die Conférence Episcopale régionale de l'Afrique de l'Ouest francophone (C.E.R. A.O.), die Conférence Episcopale Régionale du Nord de l'Afrique (C.E.R.N.A.), die Association des Conférences Episcopales de la Région de l'Afrique Centrale (A.C.E.R.A.C.) und die Association des Conférences Episcopales de l'Afrique Centrale (A.C.E.A.C.), in der Zaïre Mitglied ist.

c) SCEAM

Auf kontinentaler Ebene besitzt die afrikanische Kirche eine Organisation, die alle Bischofskonferenzen Afrikas und Madagaskars zusammenfaßt, das sogenannte Symposium der Bischofskonferenzen von Afrika und Madagaskar (SCEAM). Seine Errichtung in Kampala[2] im Jahre 1969 fiel mit dem ersten Besuch eines Papstes in Afrika zusammen. Es war Papst Paul VI.

Die Kollegialität der Bischöfe, eine Idee, die durch das Zweite Vatikanum eben ihre dynamische Kraft widergewonnen hatte und ihre praktische Anwendung unverzüglich nahelegte, hat sich dann auch als mobilisierendes Prinzip für den Aufbau eines Organs erwiesen, das die Kirche Afrikas in die Lage versetzt, ihre eigene Stimme im Schoß der Gesamtkirche zu Gehör zu bringen.

Hat doch zur Bekräftigung der Notwendigkeit eines gesamtafrikanisch-madegassischen Organismus des Episkopats Kardinal Zoungrana erklärt, daß ein solcher panafrikanischer Organismus ein eigenes Gewicht besitze, um — gelegen oder ungelegen — die öffentliche Meinung der Kirche für ihre Verantwortungen in Afrika und Madagaskar[3] zu alarmieren. Das SCEAM ist eine Manifestation des gemeinsamen Sinnes der Bischöfe hinsichtlich des Lebens der Kirche in Afrika.

Geboren im Bewußtsein der Bischöfe — unter anderem aufgrund der Zerrissenheit des afrikanischen Episkopats vor den Sitzungen des Zweiten Vatikanums — ist das SCEAM die Frucht der kollegialen Solidarität, die Afrika beim Zweiten Vatikanischen Konzil erlebt hat. Unbestreitbar — so hat Kardinal Zoungrana während des Konzils festgestellt — haben die Bischöfe Afrikas das Verdienst, das Beispiel einer Gruppe von Bischöfen gegeben zu haben, die sich spontan zu einer gesamtkontinentalen Bischofskonferenz zusammengeschlossen haben[4].

2. Die Erwartungen

Neben den tatsächlich realisierten Formen bischöflicher Kollegialität gibt es noch andere Formen einer solchen Kollegialität, die noch nicht praktiziert werden, wie die Partikularkonzile: das «afrikanische Konzil» oder der Plan einer afrikanischen Sondersynode, an deren Verwirklichung man gegenwärtig arbeitet.

a) Partikularkonzile

Der Codex Iuris Canonici von 1983 erwähnt zwei Arten von Partikularkonzilen (cc. 439-446): Plenarkonzile und Provinzialsynoden. Die erstgenannten versammeln alle Bischöfe einer Nation oder eines Territoriums, das eine gemeinsame Bischofskonferenz hat (can. 439). Das andere vereint alle Bischöfe einer Kirchenprovinz (can. 440). Beide besitzen legislative Gewalt zu beschließen, was für die Entwicklung des Glaubens, für die Beobachtung der allgemeinen kirchlichen Disziplin, ihre Förderung oder ihre Verteidigung, von Nutzen zu sein scheint, immer jedoch unter Beachtung und unbeschadet des allgemeinen Kirchenrechtes (can. 445). Ihre Dekrete besitzen jedoch erst Rechtsverbindlichkeit, wenn sie vom Heiligen Stuhl anerkannt sind. Überdies ist die Zustimmung des Heiligen Stuhles erforderlich für die Einberufung eines Plenarkonzils.

b) Konzil und Synode in Afrika

Die Partikularkonzile sind die kanonischen Kirchenversammlungen, die die Einzelkirchen des

afrikanischen Kontinents bisher noch nicht gefeiert haben.

Jedenfalls hat am 6. Januar 1989, dem Fest der Ephiphanie, Papst Johannes-Paul II., wie er sagte, in Beantwortung eines von den Afrikanern seit einiger Zeit mehrfach gestellten Antrages eine Entscheidung zugunsten eines speziell afrikanischen kirchlichen Ereignisses getroffen[5]. Johannes-Paul II. hat beschlossen, für Afrika eine besondere Versammlung der Bischofssynode einzuberufen zu dem Thema: «Die Kirchen Afrikas zum Anbruch des dritten Jahrtausends». Weshalb eine Synode, wo doch die Stimmen aus Afrika, die sich erhoben haben, ausdrücklich den Wunsch nach einem «afrikanischen Konzil» geäußert hatten[6]?

Der Ausdruck «afrikanisches Konzil» gelangte an die Öffentlichkeit bei dem auf Betreiben des Laien Alioune Diop veranstalteten Kolloquium über «Schwarze Kultur und katholische Kirche» im Jahre 1977 in Abidjan (Elfenbeinküste). Er nahm seinen Weg über drei kontinentale afrikanische Ereignisse: die Mission einiger afrikanischer Theologen, die zur Begegnung mit einem christlichen Publikum aus Europa gereist waren[7]; die erste Pastoralreise Johannes Pauls II. nach Zaïre (1980) und den Ad-limina-Besuch der Bischöfe von Zaïre 1983.

So hatte am 12. April 1983 Kardinal Malula, der Sprecher des Episkopats von Zaïre, den bereits 1980 geäußerten Wunsch erneuert, eines Tages ein afrikanisches Konzil zu erleben, das «unseren Kirchen ermöglichen wird, die Situation des Christentums in Afrika zu überblicken, sich aufeinander abzustimmen und für die Zukunft die geeigneten Grundlagen für eine integrale Verkündigung auf unserem Kontinent zu legen».

In seiner Ansprache, in der er der zweiten Gruppe des Episkopats von Zaïre antwortete, erklärte Johannes-Paul II. am 21. April 1983, wie Bischof Tshibangu schreibt, seine grundsätzliche Zustimmung zu diesem Projekt mit den folgenden Worten: «... um auf einen Wunsch, der die ganze Kirche in Afrika betrifft, und den Ihr bereits wiederholt ausgesprochen habt, einzugehen, ist eine Abstimmung auf dieser Ebene in dieser oder jener Form notwendig für die Klärung der religiösen Probleme, welche den gesamten Kontinent betreffen, natürlich in Verbindung mit der allumfassenden Kirche und dem Heiligen Stuhl.»[8]

Auf die von den Afrikanern geäußerte Bitte um ein Konzil hat Papst Johannes Paul II. soeben eine «Sonderkonferenz *der Bischofssynode* über Afrika» einberufen, die volkstümlich bereits «afrikanische Synode» genannt wird.

Die Termini «Konzil» bzw. «Synode» betreffend, hat der 1983 veröffentliche Codex Iuris Canonici folgende rechtlichen Vorschriften aufgezählt, die hier erwähnt werden sollen:

Das Allgemeine Recht nennt, was das «Konzil» betrifft, zwei Typen: das Ökumenische Konzil (cc. 337-341), die Versammlung der Bischöfe der gesamten Kirche, und die Partikularkonzile. Diese versammeln vornehmlich die Bischöfe einer Bischofskonferenz oder einer Kirchenprovinz. Wie man feststellen kann, hat der Codex kein kontinentales Konzil vorgesehen. Wenn die Organisation eines «afrikanischen Konzils» beim gegenwärtigen Stand der kanonischen Normen einen rechtlichen Torso bilden sollte, so müßte man gleich einwenden, daß der Papst, der «kraft seines Amtes in der Kirche die ordentliche, höchste, unmittelbare und universale Machtvollkommenheit besitzt, die er jederzeit frei ausüben kann» (can. 331), auch die Feier eines «afrikanischen Konzils» anzuordnen in der Lage ist.

Was die Bischofssynoden betrifft, so gibt es auch hier zwei Typen von Versammlungen: die allgemeinen und die besonderen (can. 345). Die allgemeinen Versammlungen, die Fragen zum Wohl der Gesamtkirche behandeln, sind entweder ordentliche oder außerordentliche. Die besonderen Versammlungen (can. 345) sind solche, die die speziellen Angelegenheiten einer oder mehrerer Gebiete betreffen[9]. Die Rolle der Bischofssynoden ist konsultativ, wofern sie vom Papst nicht das deliberative Stimmrecht erhalten haben (can. 343).

Der französische Theologe J. Levesque hat kürzlich über den Status einer «afrikanischen Synode» seine Meinung geäußert. Indem er einige Sätze des Papstes über die Vorbereitung dieser Versammlung aufnimmt, in denen es heißt, daß der Rat des Generalsekretariats der Synode vor allem dem Zweck dient, «über die Ausführung dessen zu wachen, was von der Synode der Bischöfe beschlossen und vom Papst gutgeheißen worden ist», zieht Levesque Schlußfolgerungen hinsichtlich der rechtlichen Situation dieser Versammlung. «Von der Synode... beschlossen», «vom Papst gutgeheißen»: «das sind Formulie-

rungen, die den Eindruck erwecken, als sei die Synode eine beschließende und nicht allein eine beratende Versammlung»[10] bemerkt er.

Afrikanisches Konzil, afrikanische Synode oder eine sonstige kollegiale Instanz: in jedem Falle kommt hier die delikte Frage nach der Artikulation der personalen wie kollegialen bischöflichen Gewalt ans Tageslicht[11]. Wiederholt ist der Papst auf die wechselseitige Begrenzung von Machtvollkommenheiten zu sprechen gekommen, die die volle Verantwortlichkeit jedes Bischofs in seiner Diözese und die tatsächliche gesetzgeberische Kompetenz der kollegialen Entscheidungsgremien garantiert.

Bevor wir zum Abschluß dieses Beitrags kommen, wollen wir noch einige Überlegungen vortragen. Sie führen uns dazu, von den großen Optionen des Episkopats von Zaïre zu sprechen und die Fragen von Patriarchat und Primat in Afrika anzuschneiden.

III. Einige Überlegungen

Zwei Themen beherrschen die nun folgenden Überlegungen. Das erste betrifft die Stellung der Bischofskonferenz von Zaïre im Zusammenspiel der Kollegialität der afrikanischen Bischöfe; das andere handelt von der Frage nach dem Patriarchat oder Primat in Afrika.

Der Episkopat von Zaïre, einer der dynamischesten in Afrika, hat ganz spontan seinen Sinn für kollegiale und seelsorgliche Verantwortlichkeit bekundet, damit im Herzen des Kontinents ein wahrhaft afrikanisches Christentum entsteht. Das Zweite Vatikanum hat hier eine schöpferisch und dynamisch wirkende Annahme gefunden. Indem sie die grundlegenden Richtungsweisungen des Konzils in den afrikanischen Kontext einbezogen hat, konnte die Kirche von Zaïre sich nach und nach eine neue Identität schaffen.

In einer «Botschaft an die Träger der Evangelisierung» aus dem Jahre 1975 haben die Bischöfe von Zaïre eine kulturelle Integration des Evangeliums und eine Afrikanisierung der Kirche gefordert. Eine in die Tiefe gehende Evangelisierung im Sinne einer kulturellen Integration hat schon immer zu den Themen gehört, die bei den zaïrischen Bischöfen besondere Aufmerksamkeit gefunden haben. Die kürzlich erfolgte Anerkennung dessen, was man für gewöhnlich den «Zaïrischen Meßritus» nennt, durch Rom nach mehr als zehnjährigen Experimenten bildet einen nicht wieder rückgängig zu machenden Schritt auf dem Weg der kulturellen Integration und der Schaffung in den lokalen Kulturen verwurzelter Liturgien.

Ferner verdienen eine Erwähnung als Interessenschwerpunkte des Episkopats von Zaïre die Förderung einer afrikanischen Theologie, für die Zaïre bereits als Wiege und die Katholischen Fakultäten von Kinshasa als Gußformen betrachtet werden, — und die Förderung der Familie wie der Laienschaft. Diese Förderung einer mündigen christlichen Laienschaft, die sich ihrer Verantwortungen bewußt ist, hat Kardinal Malula dazu veranlaßt, eine Anzahl Pfarreien in Kinshasa Laien anzuvertrauen, die man als «Bakambi» bezeichnet[12]. Was die afrikanische Theologie anbetrifft, so sind die Forschungsarbeit und das Bemühen um eine Synthese bereits erstaunlich[13]. In seiner Rede vor dem Episkopat von Zaïre anläßlich des Ad-limina-Besuches von 1983 hat Papst Johannes Paul II. das ausdrücklich anerkannt. Ebenso hat er die Bedeutsamkeit der afrikanischen Theologie hervorgehoben[14].

Was die Achtung der menschlichen Persönlichkeit und die Entwicklung des Landes anbetrifft, so haben die Bischöfe von Zaïre Dokumente erarbeitet und veröffentlicht, wie «Alle sind solidarisch und verantwortlich» (1977), «Aufruf zur Wiederherstellung der Nation» (1978), «Unser Glaube an den Menschen als Ebenbild Gottes» (1981)[15].

Der Episkopat von Zaïre repräsentiert heute — daran kann kein Zweifel mehr bestehen — die reiche seelsorgliche Erfahrung einer Kirche, die voranschreitet in der Ausübung bischöflicher Kollegialität und Team-Arbeit, die sich um ein außerordentlichs Zentrum kollegialen Geistes und weitestgehender Mitverantwortung, nämlich die Bischofskonferenz von Zaïre, schart, welche die Bischöfe dazu angeleitet hat, über ihre Diözesangrenzen hinauszuschauen und sich solidarisch zu wissen in der einen Sendung: der Verkündigung des Evangeliums durch die Kirche.

Im übrigen darf man nicht die seelsorgliche Option der kirchlichen Gemeinschaften vergessen, die als Basiszellen für ein authentisches Glaubensleben wirken. Alles hat begonnen mit den Protokollen der sechsten Vollversammlung des Episkopats im Jahre 1961. Abschließend muß noch darauf hingewiesen werden, daß der Episkopat von Zaïre immer zu den Verfechtern

des Projektes eines afrikanischen Konziles gerechnet worden ist.

Durch unsre Überlegungen hindurch wollen wir unsre Aufmerksamkeit noch auf eine Frage konzentrieren, die allen, die sich über die Zukunft des Christentums in Afrika Gedanken machen, auf die Lippen kommt: Brauchen wir in Afrika ein Patriarchat oder einen Primat?[16]

Man braucht wohl kaum zu sagen, daß die Institution des Patriarchats, vor allem in den orientalischen Kirchen, mit einer Geschichte und Traditionen beladen ist, für die es in Afrika nichts Vergleichbares gibt. Heute ein neues Patriarchat errichten zu wollen, wäre etwas Künstliches und ein Anachronismus. Denn die ehrwürdigen Patriarchatskirchen, die wir kennen, sind Stammütter des Glaubens, die Tochterkirchen hervorgebracht haben, mit denen zusammen sie die gleichen Institutionen, liturgischen Riten, Traditionen und kirchlichen Disziplinen bewahren, aufbauend auf einer langen Geschichte. Ein Patriarchat, auch wenn es nur ein Ehren-Patriarchat wäre, hätte in Afrika keinen Sinn.

Was in Afrika angebracht sein könnte, wäre der dem Westen eigene Titel des Primas. Praktisch enthält dieser Titel in der lateinischen Kirche keinerlei Regierungsgewalt. Die Inhaber des lateinischen Primas-Ranges genießen ausschließlich Ehrenvorrechte (can. 438).

Dieser Titel könnte einer Diözese in Uganda zukommen, aus folgenden historischen Erwägungen: Uganda ist das Land der ersten afrikanischen Martyrer, des ersten schwarzen Bischofs der modernen Zeit[17] und schließlich das Land, das durch die erste Reise des Papstes auf afrikanischem Boden gesegnet wurde.

Zusammenfassung.

Heute können wir, ohne Gefahr eines Irrtums sagen, daß die «afrikanische Synode» ohne weitere Umstände stattfinden wird.

Sehr herzlich begrüßen wir die mutige Initiative Papst Johannes Pauls II., der für Afrika eine Sondertagung der Bischofssynode einberufen hat. Da das Projekt eines afrikanischen Konzils keineswegs begraben ist, bildet die «afrikanische Synode» nach unsrer Meinung eine Etappe auf dem Weg zu einem «afrikanischen Konzil», das auch eines Tages kommen wird.

Der ausgezeichnete Theologe Msgr. G. Philips, der sicherlich nirgendwo als unüberlegt und voreilig gilt, erklärt: «Auf dem Konzil tagen die Bischöfe weder als Berater des Papstes noch als aus allen vier Enden der Welt kommende qualifizierte Informatoren. Sie sind eindeutig, wie es die alte und die neue Formulierung besagt, ‹Richter in Sachen des Glaubens›, die ihr Urteil gemeinsam mit ihrem Vorsitzenden fällen. Mit anderen Worten, wie es die von Paul VI. gebrauchte Formel ausdrückt: Die Entscheidungen werden ‹synodaliter (in synodaler Form)› getroffen, das heißt vom Papst in Gemeinschaft mit den Konzilsvätern.»[18]

[1] G. Philips führt nicht weniger als an die 60 Titel über die Kollegialität in seinem Werk, L'Eglise et son mystère au deuxième Concile du Vatican, Bd. 1 (Paris 1967) 280-284, an.

[2] Von Sonntag, den 27., bis Donnerstag, den 31. Juli haben sich 32 Kardinäle, Erzbischöfe und Bischöfe zum Symposium im Institut Pastoral de l'Afrique Orientale von Gaba, 10 km entfernt von Kampala in Uganda, zusammengefunden. Sie repräsentieren die nationalen und regionalen Bischofskonferenzen Afrikas. — Vgl. Revue du Clergé Africain, 24 (1969) 615.

[3] Die Eröffnungsrede von Kardinal Zoungrana, La Documentation catholique 66 (1969) 860.

[4] AaO. 861.

[5] «Nachdem ich», erklärt der Papst, «der mehrfach und seit langer Zeit von den Afrikanern — Bischöfen, Priestern, Theologen und an der Verantwortung beteiligten Laien — vorgetragenen Bitte zugestimmt habe, daß eine organische pastorale Solidarität innerhalb des afrikanischen Kontinents und der umliegenden Inseln gefördert wird, habe ich nun beschlossen, für Afrika eine Sondersitzung der Bischofssynode einzuberufen...» Vgl. Telema 2 (1989) 3.

[6] Zum vertieften Verständnis für die Entstehungs- und Entwicklungsgeschichte der Idee eines «afrikanischen Konzils», lese man Bischof T. Tshibangu, «Un concile africain, est-il opportun? (Ist ein afrikanisches Konzil angebracht?)»: Bulletin de Théologie Africaine, 10 (1983) 165-175.

[7] Das von den drei afrikanischen Theologen der besonderen Mission gegebene Interview ist veröffentlicht im Bulletin de Théologie Africaine 10 (1983) 174-178. Siehe auch den Bericht über die Begegnung afrikanischer Theologen mit europäischem Publikum, vervielfältigt durch die Société Africaine de Culture (Paris 1981).

[8] Tshibangu, aaO. 169. Zur Frage der Abstimmung auf die eine oder andere Form berichtet J. Lesvesque, daß in Yaoundé der Papst das Wort «Konzil» gebraucht hat; aber auf dem Rückflug im Flugzeug erklärte er den Journalisten, er bevorzuge den Begriff «Synode». Siehe Lettre Inter Eglises, Nrr. 51-52, Januar bis Juni 1989,4.

[9] Der übliche kirchliche Sprachgebrauch bezeichnet die drei Arten von Versammlungen als ordentliche Synode, außerordentliche Synode, spezielle Synode. Bis heute sind sieben allgemeine ordentliche (1967, 1971, 1974, 1977, 1980, 1983, 1987), zwei allgemeine außerordentliche (1969, 1985)

und zwei spezielle Synoden (Januar 1980, holländischer Episkopat; März 1980, Episkopat des ukrainischen Ritus) gehalten worden.

[10] Siehe A. Ponce, «Les enjeux du Synode africain»: La Croix l'Evénement von Freitag, dem 15. September 1989, 20.

[11] Das ist besonders von Kardinal Ratzinger deutlich zum Ausdruck gebracht worden in seinem Buch, Zur Lage des Glaubens. Die plötzliche Wiederherstellung der Rolle des Bischofs sei, so heißt es dort, in Wirklichkeit eine Schwächung geworden, durch die Gefahr, daß die Bischöfe sich durch ihre Integration in oft mit schwerfälligen bürokratischen Strukturen belasteten überorganisierten Bischofskonferenzen erdrückt sähen... Das Kollektiv ersetze also nicht die Person des Bischofs, der... der authentische Lehrer und Meister des Glaubens sei für die seiner Sorge anvertrauten Gläubigen.

[12] Zu dieser seelsorglichen Erfahrung gibt es bereits eine bescheidene Bibliographie: Manuel du Mokambi wa Paroisse (Kinshasa 1975); A. Turck, «Au Zaïre: des paroisses officiellement confiées à des laïcs (In Zaïre: Pfarrgemeinden, die offiziell Laien anvertraut sind): Communautés et Liturgies 1 (1976) 32-37; Commission des Ministères de Kinshasa (1985) (Kommission für Laienämter: Rolle und Funktionen des Pfarr-Mokambi, Erzdiözese Kinshasa; Kardinal J. A. Malula, Le «Mokambi»: un ministre laïc: Documentation catholique 84 (1987), 1101-1102; ders. The Mokambi: Lay men responsible for parishes: Origins 17 (1987) 400.

[13] Die Siebzehnte Theologische Woche von Kinshasa über «Die Afrikanische Theologie, Bilanz und Perspektiven», durchgeführt im April 1989, erbringt ein Zeugnis für die Ernte.

[14] Siehe Documentation catholique 80 (1983), 605-606.

[15] Weitere Details über diese Dokumente und die pastorale Orientierung des Episkopats von Zaïre liefern: T. Tshibangu, «L'Evolution des thèmes des Assemblées des supérieurs et évêques des missions catholiques au Zaïre (Die Entwicklung der Themen auf den Versammlungen der Ordensoberen und Bischöfe der katholischen Missionen in Zaïre) (von 1905-1979) in: L'Eglise catholique au Zaïre. Un siècle de croissance (1880-1980), Kinshasa (1981) 315-342; O. Bimwenye K., «Quelques options de la Conférence Episcopale du Zaïre: Bulletin de Théologie Africaine, 10 (1983) 317-321).

[16] Bei meiner Intervention während der Siebzehnten Theologischen Woche von Kinshasa (1989) fragte mich ein deutscher Teilnehmer, was ich von einem autonomen Patriarchat für Afrika halte.

[17] 1953 sagte Papst Pius XII. zu Mgr. Kiwanuka, dem ersten, 1939 ordinierten afrikanischen Bischof: «In Ihrer Person stelle ich die vor Jahrhunderten durch die Vandaleneinfälle unterbrochene afrikanische Hierarchie wieder her... Sie werden energisch arbeiten müssen, denn an Ihrem Erfolg werde ich ermessen, ob ich weitere afrikanische Bischöfe werde weihen können oder nicht.» Siehe: Informations catholiques Internationales, Nr. 260 (1966) 12.

[18] G. Philips, aaO. 288.

Aus dem Französischen übers. von Karlhermann Bergner

ANTOINE MATENKADI FINIFINI

1954 in Kinshasa, Zaïre, geboren. Besuch der Primar- und Sekundarschulen in Kinshasa. 1978 graduiert in Philosophie, 1982 Bakkalaureat in Theologie an der Katholisch-Theologischen Fakultät von Kinshasa. Im selben Jahr zum Priester ordiniert. 1986 Lizentiat und Magistergrad in Kirchenrecht an der Universität Saint-Paul und an der Universität Ottawa, Kanada. 1988 Doktorate in Kirchenrecht an den Universitäten Saint-Paul und Ottawa. Derzeit Professor am Großen Seminar Johannes XXIII. in Kinshasa, am Institut Supérieur de Sciences Religieuses in Kinshasa, an den Katholischen Fakultäten von Kinshasa und Defensor vinculi am Kirchlichen Gericht von Kinshasa. Anschrift: Prof. Dr. Antoine Matenkadi Finifini, Grand Séminaire Jean XXIII, Boîte Postale 4709, Kinshasa, Zaïre.

Lebenserfahrungen als Lebenshilfe



Heinz Stauder
Wenn Angst in mir aufsteigt
Gebete eines Kranken für Kranke
Mit einem Vorwort von Paul Jakobi
1990. 60 S. mit vier farb. Abbildungen.
Kt. DM 9,80;
ab 10 Ex. DM 9,40; ab 25 Ex. DM 8,90
ISBN 3-7867-1516-5

Die in der Phase seiner schweren Erkrankung entstandenen Gebete Heinz Stauders spiegeln die Ängste und Fragen, die ihn in dieser Zeit beschäftigten, wieder. Die Frage nach dem Sinn, das Schwanken zwischen Hoffnung und Resignation sowie die wiederkehrende Lebensfreude sind in diesen 44 Texten festgehalten.
Ein hilfreiches Geschenk für alle Kranken, aber auch für alle, die kranke Menschen begleiten.



Alfons Pausch/Jutta Pausch (Hg.)
Kraft in den Schwachen
Lebens- und Glaubenserfahrungen behinderter und kranker Menschen
1990. 224 S. Kt. DM 24,80
ISBN 3-7867-1504-1

Welche Erfahrungen machen Schwerstbehinderte und Langzeitkranke in unserer leistungsorientierten Gesellschaft; wo finden sie ihren Lebenssinn, und wie werden sie mit der Frage nach dem „Warum?" fertig? Hier kommen 30 Betroffene zu Wort, die über ihre Lebens- und Glaubenserfahrungen berichten. Ein ungewöhnlich ergreifendes Buch, das gegenseitiges Kennenlernen und Verstehen erleichtern und das tätige Miteinander und Füreinander fördern will.

Über diese und andere Bücher unseres Verlags informiert Sie gerne und ausführlich Ihr Fachbuchhändler.

MATTHIAS-GRÜNEWALD-VERLAG • MAINZ

CONCILIUM aktuell

Hans Küng

Das Gebet der Religionen im neuen Weltkontext

Das gemeinsame Gebet des Papstes in Assisi mit Juden, Christen, Muslimen, japanischen Buddhisten, dem Dalai Lama und anderen Religionsvertretern bildet noch immer den Gegenstand heftiger Diskussionen: Beten mit Andersgläubigen — darf man das? Dazu nur einige vorläufige Gedanken.

1. Es ist gerade dieses gemeinsame Gebet — zweifelsohne eine erfreuliche Initiative des Papstes —, das man sowohl gegen manche katholische Traditionalisten wie gegen protestantische Fundamentalisten verteidigen kann und muß. Wenn man überzeugt ist, wie dies in der Erklärung des Zweiten Vatikanischen Konzils über die nichtchristlichen Religionen ausgeführt wird, daß Gott gemeinsamer «Ursprung . . . und . . . letzte(s) Ziel» der gesamten Menschheit ist, wenn also alle Menschen, aus welcher Nation, Region oder Religion auch immer, dieses eine Menschengeschlecht bilden, warum sollten sie dann nicht gemeinsam zu diesem ihrem einen Ursprung und Ziel, dem «einen Gott», beten dürfen? Die Frage, ob man zusammen beten darf, scheint mir von daher theologisch klar beantwortbar zu sein: Menschen unterschiedlicher Religion dürfen zusammen beten, ja sie sollten häufiger zusammen beten.

2. Schon weit schwieriger ist die Frage zu beantworten, wie man zusammen beten kann. In Assisi ist man dem Problem aus dem Weg gegangen, da zwar alle Religionsvertreter zur gleichen Zeit und am selben Ort, aber doch jede Gruppe, nach Religionen getrennt, für sich gebetet hat. So konnte man dieses Problem umgehen und auf einen gemeinsamen Text verzichten. Was aber sollte geschehen, wenn man mit demselben Gebetstext (selbstverständlich in den jeweils verschiedenen Sprachen) zusammen beten möchte? Sicher braucht es dazu noch viel theologische Diskussion und praktisches Experimentieren, und erst mit der Zeit dürfte sich herausstellen, was da im einzelnen sinnvoll ist und was nicht.

Denn für ein gemeinsames Beten mit gemeinsamen Texten lassen sich nur schwierig irgendwelche allgemeinen Grundsätze aufstellen — das Verhältnis der einzelnen Religionen zueinander ist dafür zu verschieden. Auch hier gilt es zu unterscheiden, denn die Weltreligionen stehen sich ja nicht überall mit der gleichen Distanz gegenüber. So macht es bekanntlich wenig Schwierigkeiten, wenn Christen und Juden gemeinsam Psalmen oder andere Gebete aus der hebräischen Bibel oder aus der jüdischen Tradition beten wollen. Wer als Christ schon an einem jüdischen Gottesdienst teilgenommen hat, weiß, daß man die allermeisten Gebete durchaus mitbeten kann, auch wenn man beispielsweise den Begriff «Tora» für sich anders, im Sinne von «geistigem Gesetz» versteht. Umgekehrt dürfte es auch manchen Juden keine unüberwindlichen Schwierigkeiten bereiten, in einem christlichen Gottesdienst etwa das Vaterunser mitzubeten, das ja in seinen wesentlichen Bestandteilen auf die hebräische Bibel zurückgeht.

Ähnlich dürfte es wohl für Christen (und Juden) keine theologischen Schwierigkeiten bieten, gemeinsam mit Muslimen einige der schönen Gebete aus dem Koran zu sprechen. Hält doch der Koran daran fest, daß es derselbe Gott ist, der zu Abraham, den Propheten, Jesus und Mohammed gesprochen hat. Und wer als Christ schon einmal das beeindruckende gemeinsame Gebet der Muslime mitgebetet hat, weiß, daß für ihn die Prostration vor dem einen Gott Abrahams durchaus sinnvoll sein kann, auch wenn er sich nicht in gleicher Weise zum Propheten Mohammed bekennt. Umgekehrt dürfte mit der Zeit gerade im Diaspora-Islam die Bereitschaft zunehmen, unter Umständen auch jüdische oder christliche Gebete zum einen allbarmherzigen Gott mitzubeten. Das alles heißt: Innerhalb der prophetischen Religionen dürfte es möglich sein, zu dem einen und selben Gott auch durch ein gemeinsames Gebet zu sprechen.

3. Außerhalb der prophetischen Religionen freilich ist die Frage noch komplizierter. Gebete etwa von Indios *an den «großen Geist» könnten sicher auch in christliche Gottesdienste eingebunden werden, ebenso Gebete von* Chinesen *an den «einen Himmelsherrscher» oder den «großen Herrn». Der Raum monotheistischen Gottesverständnisses wird ja hier nicht verlassen. Mehr Schwierigkeiten gibt es dagegen mit den Gebeten von* Hindus, *selbst wenn man sich auf die großen monotheistischen*

Traditionen Indiens beschränkt, da der polytheistische Kontext in vielen Fällen noch unübersehbar ist. Mit den Buddhisten *wird man zumindest — wie übrigens mit vielen Hindus auch — gemeinsam wortlos meditieren können, was von Mönchen wie Laien in aller Welt getan wird, wobei man sich freilich keine Illusionen machen darf, daß sich bei aller Gemeinsamkeit im Schweigen die Glaubensunterschiede zwar vorübergehend relativieren jedoch nicht auf Dauer nivellieren. Gebete kennt man in buddhistischen Traditionen zwar auch (Amida-Buddhismus), sie haben aber einen völlig anderen Stellenwert als in den monotheistischen oder polytheistischen Religionen, weshalb hier Zurückhaltung durch Angehörige monotheistischer Religionen geboten ist.*

4. Und damit sind wir auch schon bei der entscheidenden Grenze. *Wo immer in einer Religion ihr* Spezifikum, *das ihrem Glauben ganz und gar Eigentümliche und Besondere, zum Ausdruck gebracht wird, da kann man von den Mitgliedern einer anderen Religion nicht erwarten, daß sie ein solches Gebet mitvollziehen. Sie würden es bestenfalls unernsthaft oder ritualistisch tun, entweder um dem andersgläubigen Freund zu gefallen oder weil man sich solcher Gebetszitate relativ bedenkenlos bedient.*

Aber ernsthaft kann man etwa einem Juden nicht zumuten, daß er sein Gebet zum Gott Israels mit dem Zusatz «per Dominum nostrum Jesum Christum» beschließt und ernsthaft kann man ebensowenig von einem Muslim die trinitarische Formel «Ehre sei dem Vater und dem Sohn und dem Heiligen Geist» erwarten. Analoges gilt auch für die anderen Religionen. Umgekehrt aber wird man auch von keinem Christen erwarten können, daß er sich mit dem Juden glaubensmäßig zum Land Israel als territorialer Gottesverheißung auch für sich bekennt oder daß er dem Bekenntnis zu dem einen Gott noch das Bekenntnis zum Propheten Mohammed anschließt, oder daß er in einem japanischen Amida-Tempel zusammen mit seinen buddhistischen Freunden die dreifache Zufluchtsformel (zum Buddha, zum Dharma und zum Sangha) anstimmen wird. Hier überall würde das Gebet nicht vereinen, sondern spalten, nicht versöhnen, sondern die Identität des je anderen gefährden.

Was in ferner Zukunft freilich alles möglich sein wird, weiß Gott allein. Haben die Religionen doch eben erst begonnen, sich näher kennenzulernen, einige geistige Erfahrungen auszutauschen und erste tastende Versuche gemeinsamen Betens zu machen. Und wielange hat es gedauert, bis etwa getrennte Christen begriffen haben, daß sie wenigstens miteinander beten könnten... Und was ist in der Zwischenzeit zu tun? Theologen und Religionswissenschaftler mögen daran arbeiten, bei allen realen Divergenzen die eigentlich religiösen Konvergenzen herauszuarbeiten. Zugleich mögen sie mithelfen, gute und brauchbare Gebetstexte aus den verschiedenen Religionen zu sammeln und für eventuelle gemeinsame Gebete zu übersetzen. Schließlich müssen Menschen allesamt in der Welt auf diesem Gebiet weiterhin praktische Erfahrungen sammeln, um sich gegenseitig zu korrigieren, zu ergänzen oder sich zu bereichern. Das eine freilich ist sicher: Nicht die Religionen, sondern Gott selbst bleibt «Ursprung und letztes Ziel» der gesamten Menschheit.

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

Vorwort

Norbert Greinacher /
Norbert Mette

Umgang mit Scheitern

Wurde, so fragen wir uns bei der Fertigstellung dieses CONCILIUM-Heftes zum Thema «Umgang mit Scheitern», seine Planung durch die damals unvorhersehbaren rapiden gesellschaftlichen und politischen Entwicklungen vor allem in Mittel- und Osteuropa, aber auch in anderen Teilen der Welt, überholt? «Scheitern» brachte vor kurzem noch eine weit verbreitete Grundstimmung zum Ausdruck, so daß die Frage nach dem Umgang mit solchen Erfahrungen von Versagen und Mißlingen immer dringlicher wurde. Der Glaube an eine unaufhaltsame Höherentwicklung der Menschheit — in Form von technischem Fortschritt, wirtschaftlichem Aufschwung, politischen Reformprozessen und kultureller Modernisierung — erlebte tiefreichende Einbrüche. Die Kehrseite dieser Entwicklung ließ sich nicht länger verdrängen. Nicht nur unbelehrbare Unheilspropheten warnten vor der Zunahme von Krisen, die auf ein allgemeines Fiasko hinauslaufen würden.

Diese depressive Grundstimmung erscheint auf einmal wie weggeblasen. Nicht länger «Scheitern», sondern das optimistische Gefühl «Wir können es schaffen» scheint zur Signatur der Gegenwart geworden zu sein — jedenfalls in weiten Teilen der nördlichen Hemisphäre. In der Tat, es ist beeindruckend und begeisternd, wie der trotz allem aufrechterhaltene Drang nach einem menschlichen Zusammenleben in Freiheit und Selbstbestimmung sich plötzlich nach jahrzehntelanger Unterdrückung durchgesetzt hat, wie die bisherigen Machthaber dem immer lauter werdenden Bewußtsein «Wir sind das Volk!» schließlich nichts mehr entgegenzusetzen vermocht und ihre Plätze geräumt haben. Zu Recht ist diese Erfahrung, daß ein zähes Durchhalten und Sich-nicht-unterkriegen-Lassen trotz vielfältigen Scheiterns endlich doch zur Auflösung repressiver Machtstrukturen führen kann — und das noch auf dem Wege des ausdrücklichen Verzichts auf eigene Gewaltausübung, weltweit zu einer großen Ermutigung geworden.

Es geschieht keineswegs um einer vordergründigen Rechtfertigung der Thematik dieses Heftes willen, wenn bei allem Ermutigenden, das sich mit den jüngsten Reformprozessen verbindet, mit Sorge gefragt wird, wie es denn weitergeht. Anlaß dazu besteht. Unverhohlen nutzen vor allem die westlichen Wirtschaftskräfte die Gunst des Augenblicks — das «Scheitern des Sozialismus», wie es schadenfroh heißt — und nehmen die Gelegenheit wahr, auf den ihnen bislang verschlossenen Märkten zu expandieren. Sekundiert wird dem von Politikern, die vollmundig ein definitives Ende der entbehrungsreichen Vergangenheit verheißen. Ist es das, wofür die Reformer — einzeln oder in Gruppen — gekämpft und durchgehalten haben?

Die Zeit reichte nicht aus, um Betroffene zu diesen jüngsten Ereignissen in diesem Heft zu Wort kommen zu lassen. Die Tatsache, daß sich mit einmal alles überstürzte, ist wohl auch Grund dafür, daß ein vorgesehener und auch fest zugesagter Beitrag aus der Tschechoslowakei doch nicht zustandekam.

Nüchtern ist zu konstatieren, daß ein weiteres Mal Träume von einer anderen, nicht bloß auf Wohlstand und Konsum fixierten Gesellschaft von der faktischen Entwicklung überrollt zu werden drohen. Auf sie zu setzen, erscheint der Mehrheit zu unsicher und vor allem zu langwierig, so daß statt dessen lieber die für eine moderne Gesellschaft kennzeichnenden und vermeintlich bewährten Handlungsmaximen übernommen werden, die Fortschritt und Erfolg garantieren: etwa der Einsatz immer effizienterer Technologien oder die Anwendung rationeller Steuerungsmechanismen. Diesem Rationalitätsprinzip zufolge ist Scheitern ein Störfaktor, den es unter allen Umständen auszuschließen gilt. Entsprechend muß der dafür im wesentlichen

verantwortliche Grund der menschlichen Unzulänglichkeiten möglichst gering gehalten werden. Alle anderen Krisen können demgegenüber durch den möglichst perfekten und effektiven Einsatz von verfügbaren und technologisch noch zu gewinnenden Mitteln gemeistert werden. Wo das nicht gelingt, wo der Erfolg ausbleibt, wird das dem einzelnen als seine Niederlage zugerechnet. Wie er damit fertig wird, bleibt ihm überlassen. Scheitern wird an den Rand gedrängt, zur Privatsache erklärt.

Zweierlei bleibt dabei außer acht: Zum einen sind die Fälle individueller Krisen in den modernen Gesellschaften rapide im Wachsen begriffen. Für immer mehr Menschen wird die Befolgung der gesellschaftlich vorgegebenen Standards etwa im Produktions- und Konsumtionssektor zur Überforderung — sei es in materieller, sei es in psychischer Hinsicht, bis hin zum Gefühl existentieller Leere. Und im Gefolge der vorherrschenden Individualisierungstendenz gibt es immer weniger die traditionellen sozialen «Auffangbecken» wie Familie, Verwandtschaft, Verein, Zunft usw., die als Schutzraum dienen können, so daß die Betroffenen verstärkt auf sich allein zurückgeworfen werden. So sehr Scheitern als Moment der *conditio humana* begriffen werden muß, so läßt dieser Hinweis deutlich werden, wie gesellschaftliche Veränderungen tiefreichende Auswirkungen auf die Erfahrung des Scheiterns und den Umgang mit ihm zeitigen können. Auch wenn das Versprechen einer «schönen neuen Welt» ohne Scheitern prinzipiell nicht einlösbar ist, heißt das nicht, daß nicht durch entsprechende Vorsorge und Begleitung zu seiner Verringerung beigetragen werden kann. Umso alarmierender ist es, wenn stattdessen ein Anwachsen von Scheitern zu verzeichnen ist — ein deutliches Symptom, daß gesellschaftlich eine Einstellung vorherrschend geworden ist, die allein auf das reibungslose Funktionieren der tragenden Systemmechanismen bedacht und dafür Risiken und Krisen im individuellen Bereich in Kauf zu nehmen bereit ist.

Zum anderen haben die zu verzeichnenden Risiken und Krisen längst systemische Ausmaße angenommen, so daß die Frage bedrängend wird, ob nicht das Projekt der modernen Industriegesellschaft gescheitert ist — wobei allerdings mit diesem Scheitern die Vernichtung der Menschheit und die Zerstörung der Welt einherzugehen droht. Welche Ausmaße mittlerweile diese Bedrohung angenommen hat, führt das Vorbereitungsdokument für die Weltversammlung über «Gerechtigkeit, Frieden und Bewahrung der Schöpfung» in Seoul eindringlich vor Augen:

«— In jeder *Minute* geben die Länder der Welt 1,8 Millionen US-Dollar für die militärische Rüstung aus;
— in jeder *Stunde* sterben 1500 Kinder an Hunger oder an durch Hunger verursachten Krankheiten;
— jeden *Tag* stirbt eine Tier- oder Pflanzenart aus;
— in den achtziger Jahren wurden in jeder *Woche* mehr Menschen verhaftet, gefoltert, zur Flucht getrieben oder auf eine andere Weise durch repressive Regierungen unterdrückt als in irgendeinem anderen Zeitraum in der Geschichte;
— jeden *Monat* kommen durch das Weltwirtschaftssystem weitere 7,5 Mrd. US-Dollar Schulden zu den 1500 Mrd. Dollar hinzu, die schon jetzt den Menschen in der Dritten Welt eine unerträgliche Last auferlegen;
— jedes *Jahr* wird der Regenwald unwiederbringlich um eine Fläche dezimiert, die drei Vierteln Koreas entspricht;
— in jedem *Jahrzehnt* wird sich die Temperatur der Erdatmosphäre drastisch (um 1,5 bis 4,5 Grad Celsius bis zur Mitte des nächsten Jahrhunderts) erhöhen und der Meeresspiegel steigen, wenn die derzeitige Erwärmung der Erde weiter anhält, was insbesondere auf die Küstenbereiche aller Kontinente der Erde verheerende Auswirkungen haben wird.»

Zum ersten Mal in der Menschheitsgeschichte ist es möglich, daß die Menschen ihre eigene Gattung und den Oikos, das Haus, in dem sie leben, völlig vernichten. Und dabei zeitigt bereits jetzt der Kampf auf Leben und Tod für das Überleben auf diesem Planeten grausame Auswirkungen. Nachdem die Ökumenische Weltversammlung in Seoul die von vielen Christen an sie gerichteten Erwartungen nicht hat einlösen können, bleibt es eine umso dringlichere Aufgabe, die Weltchristenheit an ihre Verantwortung angesichts dieser Bedrohungen zu erinnern.

Der Beitrag von *Carmen Pérez,* geschrieben in einem Land, in dem dieser Überlebenskampf für die große Mehrheit der Bevölkerung zum bedrückenden Alltag geworden ist, berichtet in er-

schütternder und doch hoffnungsvoller Weise von dieser Wirklichkeit. Er ist zugleich ein Zeugnis für die Schwierigkeit, die Wirklichkeit des Scheiterns überhaupt sprachlich zum Ausdruck zu bringen.

Trotz des bedrohlichen, ja bereits jetzt faktisch zerstörerischen Ausmaßes, das die individuellen und globalen Krisen erreicht haben, ist es keineswegs ausgemacht, daß eine tiefgreifende Auseinandersetzung mit diesen Erfahrungen des Scheiterns geschieht. Vielfach werden sie verdrängt mit der Entschuldigung, es sei nicht möglich, andauernd mit dieser Situation vor Augen zu leben. Man zieht sich in den privaten Lebensbereich zurück und sucht wenigstens dort sein Bestmögliches zu verwirklichen. Einige finden sogar Gefallen an dem Gedanken, daß es bald nicht nur mit ihnen, sondern mit allen anderen ein Ende hat. Andere wiederum flüchten sich in einen hektischen Aktivismus. Und schließlich überspielen immer mehr das Scheitern dessen, wofür sie einmal eingetreten sind und das sie nicht leugnen können, mit Zynismus.

Gibt es demgegenüber einen Umgang mit Scheitern und Niederlagen, der nicht bloß im Verdrängen solcher Erfahrungen besteht oder in Resignation mündet oder aber sie mit masochistischen Strategien zu kompensieren versucht? Wie ist es also möglich, Scheitern nicht zu verleugnen, sondern menschlich und christlich mit solchen Erfahrungen zu leben? Diese Fragen waren bei der Konzeption dieses Heftes leitend. Erfahrungen des Scheiterns in seinen pathologischen und schöpferischen Gestalten sollen thematisiert und reflektiert werden.

Zwei einleitende Essays umreißen die Spannweite der Thematik, beleuchten ihre Hintergründe, nehmen Differenzierungen vor und geben erste Hinweise zur möglichen Bewältigung. Dabei ist der eine stärker anthropologisch orientiert *(Norbert Greinacher)*, während der andere den Akzent mehr auf die erkenntnistheoretische Problematik richtet *(J. Mark Thomas)*. Unter dem Theorem von «Religion als Kontingenzbewältigungspraxis» erörtert *Alois Müller*, ob und inwiefern Religion im Zusammenhang mit der an sie gerichteten Erwartung vor allem in individuellen und auch gesellschaftlichen Grenzerfahrungen angemessen zu bestimmen ist. Er gibt einen instruktiven Überblick über neuere philosophische Positionen und setzt sich mit ihnen auseinander. Eine nochmals anders angelegte Fährte zum Thema verfolgt *Karl-Josef Kuschel:* Er stellt anhand der deutschsprachigen Nachkriegsliteratur darin auffindbare Prototypen gescheiterter Existenzen dar und zeigt auf, wie diese zugleich als Seismographen einer Gesellschaft anzusehen sind, die ihrerseits mit der Erfahrung des Scheiterns konfrontiert ist und damit nicht fertig wird.

Im zweiten thematischen Block ist von Erfahrungen des Scheiterns und des Umgangs mit ihm in unterschiedlichen Zusammenhängen die Rede. *Dietmar Mieth* geht von der Erfahrung betroffener Menschen aus und entwickelt eine instruktive Phänomenologie des Scheiterns auf individueller Ebene, die die Chancen eines Neubeginns in den Blick kommen läßt. Ob und inwiefern sich mit Scheitern die Chance eines Lernprozesses, neu zu leben, verbindet, hat *Erika Schuchardt* anhand von Biographien untersucht. Das von ihr dabei gewonnene Modell eines spiralförmig verlaufenden Verarbeitungsprozesses stellt sie vor und illustriert es anhand eines Beispiels.

Schließlich wird in dem Beitrag von *Nazaire Bitoto Abeng* ein Fallbeispiel aus dem kirchlichen Bereich vorgetragen: Die Situation der katholischen Kirche in Afrika ist signifikant für die derzeitige Situation dieser Kirche überhaupt, die vor dem Scheitern ihres auf dem II. Vatikanischen Konzil feierlich bekundeten und für viele mit großen Hoffnungen verbundenen Vorsatzes zu einer grundlegenden Selbsterneuerung steht. Dieses Scheitern wird nicht ohne Konsequenzen bleiben. Denn immer mehr fragen angesichts einer auch vor Brutalitäten nicht zurückscheuenden Kirchenpolitik, die bewußt auf das Scheitern des Reformprozesses abzielt, was das noch mit der der Kirche aufgetragenen Verheißung endgültigen Heils durch einen Gott, der Liebe ist, zu tun hat.

Ob die Kirche dieser Verheißung gerecht wird, erweist sich nicht nur im kirchenpolitischen Vorgehen, sondern — und zwar vorrangig — im konkreten Umgang mit den ihr begegnenden Menschen. Auch hier gibt es die schmerzliche Erfahrung, daß die Kirche Menschen in ihrer Situation des Scheiterns nicht nur nicht beizustehen vermag, sondern vielmehr diese Situation durch Praktiken der Anklage, Abwertung und Ausgrenzung noch verschärft. Auf die Dringlichkeit aufmerksam zu machen, diese endlich einer — auch von den biblischen Weisungen her

geforderten — Revision zu unterziehen, ist Anliegen des Beitrages von *Elisabeth Bleske,* mit dem der dritte thematische Block beginnt und in dem sie exemplarisch anhand der kirchlichen Ehelehre die aus ihr resultierende Unfähigkeit, Menschen im Scheitern mit Verständnis und Solidarität zu begegnen, aufzeigt.

Zu einer noch tiefer reichenden Revision geläufig gewordener theologischer Vorstellungen, vor allem solcher, die Gott von allem Scheitern fernhalten möchten, hält *Jürgen Ebach* in seiner auslegenden Erinnerung der biblischen Exodusgeschichte als einer Geschichte des Scheiterns an. Hier kommt paradigmatisch eine Konflikts- und Krisenhermeneutik zum Zuge, die im theologisch fundierten Umgang mit Scheitern kritische und innovative Kraft zu entfalten vermag. Sie wird aufgegriffen und weitergeführt in dem abschließenden theologischen Essay von *Gotthard Fuchs:* «Scheitert Gott?»

Auf frühere CONCILIUM-Hefte, die sich mit einer ähnlichen Thematik befaßt haben, sei abschließend zur weiteren Auseinandersetzung verwiesen: Jg. 12 (1976/3: Menschliches Versagen; Jg. 19 (1983/1): Ijob und das Schweigen Gottes.

Norbert Geinacher

Ambivalenz des Scheiterns — Ambivalenz des Menschen

Ein vierzehnjähriger jüdischer Junge aus Galizien, der von nationalsozialistischen Schergen in ein Konzentrationslager gebracht wurde, schrieb folgenden Brief: «Meine lieben Eltern! Wenn der Himmel Papier und alle Menschen Tinte wären, könnte ich mein Leid und alles, was ich rings um mich sehe, nicht beschreiben. Das Lager befindet sich auf einer Lichtung. Vom frühen Morgen an treibt man uns in den Wald zur Arbeit. Meine Füße bluten, weil man mir die Schuhe weggenommen hat. Den ganzen Tag arbeiten wir, fast ohne zu essen, und nachts schlafen wir auf der Erde (auch die Mäntel hat man uns weggenommen). Jede Nacht kommen betrunkene Soldaten und schlagen uns mit Holzstöcken, und mein Körper ist schwarz von blutunterlaufenen Flecken wie ein verkohltes Stück Holz. Bisweilen wirft man uns ein paar rohe Karotten oder eine Runkelrübe hin, und es ist eine Schande: Hier prügelt man sich, um ein Stückchen oder ein Blättchen zu erwischen. Vorgestern sind zwei Jungen ausgebrochen, da hat man uns in eine Reihe gestellt, und jeder Fünfte der Reihe wurde erschossen. Ich war nicht der Fünfte, aber ich weiß, daß ich nicht lebend von hier fortkomme. Ich sage allen lebewohl, liebe Mama, lieber Papa, liebe Geschwister, und ich weine.»[1]

Angesichts dieses grauenhaften Beispiels für die Wirklichkeit, die man den Holocaust nennt, erscheint uns heute der Gedanke von Gottfried Wilhelm Leibniz, der 1697 zum ersten Mal den Begriff «Theodizee» benutzt hat, von der besten aller möglichen Welten, als schrecklicher Zynismus. Leibniz schreibt: «Die unbeschränkte Weisheit des Allmächtigen zusammen mit seiner unermeßlichen Güte hat bewirkt, daß, alles zusammen gesehen, nichts Besseres entstehen konnte, als was von Gott geschaffen ist... Deshalb hat man, sooft etwas in den Werken Gottes als tadelnswert erscheint, anzunehmen, daß es uns nicht genügend bekannt sei, und daß der Weise, welcher es durchschauen könnte, urteilen werde, daß sie besser nicht einmal gewünscht werden könnten.»[2]

Wenn deshalb als Überschrift über diese Betrachtung von der Ambivalenz des Scheiterns die Rede ist, so muß dieser Ausdruck vor Mißverständnissen geschützt werden. Es darf nicht geschehen, daß die ganze Schwere des Leidens, daß die Grausamkeit des Scheiterns vergessen und verdrängt wird. Es stellt eine Verharmlosung, ja einen Zynismus dar, wenn man versucht, das entsetzliche Leid gegen ein mögliches Gut, das daraus vielleicht auch entstehen könnte, aufzuwiegen. Das geschieht, wenn man oberflächlich oder gar bigott sagt: «Alles Leid hat auch seine guten Seiten!» Man muß deshalb versuchen, genauer zu fassen, was mit der Ambivalenz des Scheiterns gemeint ist.

Es kann damit nicht gemeint sein, über die Betroffenen, die Leidenden hinweg ihr Scheitern positiv zu deuten. Dies wäre ein subjektloses Philosophieren und Theologisieren. Die Leidensgeschichte jedes Menschen ist ernst zu nehmen. Wichtiger ist es, darauf zu hören, was die Geschundenen und Geschlagenen selbst von ihrem Leiden sagen, als über das Wesen von Scheitern und Leid zu schreiben. Es kann sich auch nicht darum handeln, erlittenes Unrecht und Leid zu privatisieren und zu individualisieren — angesichts der verbreiteten Apathie in unserer Gesellschaft eine große Gefahr —, sondern es geht darum, die sozialen Ursachen aufzudecken und konkrete Menschen und gesellschaftliche Institutionen öffentlich anzuklagen, welche menschliches Scheitern verursachen.

Vor allem auch in der Christentumsgeschichte geschah es immer wieder — teilweise bis auf den heutigen Tag —, daß menschliches Leid und Scheitern ideologisiert wurden. Ein Text sei exemplarisch zitiert für eine weitverbreitete

kirchliche Einstellung. In der Mitte des vorigen Jahrhunderts, als in Frankreichs Fabriken zehnjährige Kinder sich quälten und Dreißigjährige als Greise entlassen wurden, schrieb ein Bischof seiner Diözese, in der die Armen vierzig Prozent der Bevölkerung ausmachten: «Trösten Sie sich bei dem Gedanken, daß Sie der göttliche Heiland in die günstigste Lage versetzen wollte, um Ihr Heil zu wirken, indem er Sie teilhaben läßt an seinem Kelch der Not und Entbehrung... mit deren Befolgung die Krone der Herrlichkeit verbunden ist... Daß er (auch die Guten) in dieser Welt gemäß seiner Barmherzigkeit züchtigt, um sie in der anderen nicht gemäß seiner Gerechtigkeit zu bestrafen.»[3]

Die klassischen Topoi für eine religiöse Ideologisierung des Scheiterns kann man mit den Begriffen Prüfung, Erziehung und Strafe umschreiben. Menschliches Leid und Scheitern ist aus dieser Sicht eine gewollte Strafe Gottes. So wie die Eltern das ungehorsame Kind bestrafen, wie der König oder der Staat einen Übeltäter bestraft, so bestraft auch Gott durch das Scheitern den sündigen Menschen, ja ein sündiges Volk.

Damit verbunden ist eine andere Vorstellung. Das Scheitern ist eine Erziehung des Menschen durch Gott. Durch Leid und Not reift der Mensch. Gemäß dem Spruch der alten Griechen: «Wer seinen Sohn liebt, schlägt ihn», verfährt auch Gott: Aus Liebe zu den Menschen schickt er das Leiden als Prüfung, um den Menschen so zu einem tieferen Glauben zu führen.

Es gibt aber auch einen «Masochismus der Frommen»[4], der das Leid geradezu sucht, ja in das Leid und das Scheitern verliebt ist. Man kann das Leid auch genießen und kann aus Selbsthaß Lustgewinn schöpfen. Nicht selten schlägt dann der Masochismus in Sadismus um: Wenn ich mein Leid in Selbstzerstörung genieße, warum soll ich dann nicht auch anderen Leid zufügen und ihn in mein Scheitern mit hineinziehen?

Aber muß man einen solchen Gott, der durch Leiden erzieht, an Strafe Genugtuung empfindet, ja das blutige Kreuzopfer seines Sohnes zur Sühne für die Sünden der Menschen verlangt, muß man einen solchen Gott nicht mit Ernst Bloch den «Kannibalen im Himmel»[5] nennen?

Nein: Eine solche Ambivalenz des Scheiterns ist hier nicht gemeint. Hingegen hat Jesus versucht, auf das Scheitern menschlich zu reagieren und zunächst einmal nach den *Ursachen des Scheiterns* zu fragen (vgl. Joh 9). Diese werden immer vielgestaltiger Art sein, und Eigenverschulden und Fremdverschulden werden oft ineinander übergehen. Aber vielleicht ist es angesichts menschlichen Scheiterns und Versagens doch sinnvoll zu fragen, wo denn *vor allem* die Ursachen zu suchen sind. Idealtypisch betrachtet können folgende Unterscheidungen hilfreich sein.

Da ist zunächst jenes Scheitern zu nennen, an dem vor allem ich selbst schuld bin: Vor allem durch meine Schuld ist eine Ehe zerbrochen, meine Gesundheit ruiniert, habe ich meine berufliche Stellung verloren, habe ich durch einen Verkehrsunfall einen anderen Menschen getötet. Meine Antwort auf dieses selbstverschuldete Scheitern wird vor allem darin bestehen, individuell Trauerarbeit zu leisten, das heißt, nach den Gründen und Ursachen bei mir zu fragen, daraufhin meine inneren Einstellungen und mein Äußeres zu ändern und den entstandenen Schaden nach Möglichkeit wieder gutzumachen.

Es kann aber auch sein, daß ich Mitglied eines Gemeinwesens bin — einer Familie, einer Gruppe, eines Verbandes, eines Volkes —, das schuldig geworden, ja das kollektiv gescheitert ist, ohne daß ich selbst eine individuelle Schuld an diesem Scheitern trage. Dennoch muß ich die Verantwortung für die Folgen mittragen, kann ich mich dem Schuldzusammenhang nicht entziehen. Im Hinblick auf das Scheitern des deutschen Nationalsozialismus hat Bundespräsident Heuß zu Recht gesagt: Es gibt zwar keine Kollektivschuld, aber eine Kollektivscham. Es gibt eine geschichtliche Verantwortung, die auf meiner Integration in ein bestimmtes Gemeinwesen beruht.

Ganz anders ist es, wenn vor allem andere Menschen, wenn soziale Klassen, wenn gesellschaftliche und wirtschaftliche Strukturen und Institutionen mein Scheitern und das Scheitern meiner sozialen Klasse und meines Volkes verursachen. Dann kann die angemessene Reaktion der Protest, der Aufstand, ja der Kampf gegen das Scheitern und dessen Ursache sein.

Wieder anders ist die Situation, wenn das individuelle oder kollektive Scheitern durch Naturkatastrophen verursacht ist (wobei im Augenblick der wichtige Aspekt außer Betracht bleibt, daß in wachsendem Maße Naturkatastrophen durch ein grundlegend falsches Verhalten der Menschen selbst verursacht oder mitverursacht werden). Das — aus unserer heutigen Sicht —

sehr problematische Gottvertrauen eines Leibniz, daß Gott die beste aller möglichen Welten geschaffen habe, wurde im Bewußtsein des europäischen Abendlandes am 1. November 1755 sehr erschüttert, als Lissabon durch ein Erdbeben in wenigen Minuten in Schutt und Asche fiel und etwa 60000 Menschen elendig zugrunde gingen. P.-W. Gennrich urteilt zu Recht: «Damals kam die Weltanschauung eines Zeitalters ins Wanken; der Glaube an die göttliche Vorsehung und die Vernunft des Weltgeschehens erhielt den entscheidenden Stoß. Der Optimismus der Aufklärung brach zusammen.»[6] Und dieselben Fragen stellten sich die Menschen angesichts des Erdbebens von Messina am 28.12.1908, dem weit über 100000 Menschen zum Opfer fielen. Ist es wirklich eine christliche Antwort, wenn ein Prediger damals die Antwort gab: «Gott war auch im Erdbeben!»?[7]

Welches aber auch immer die Ursachen für das Scheitern von Menschen sind, die erste und grundlegende Antwort wird eine Haltung der *Sympathie* sein, ein Mitleiden mit denen, die es getroffen hat, auch und gerade dann, wenn sie an ihrem Scheitern mitschuldig sind. Scheitern — in all seinen Formen — darf gerade nicht zu einem passiven Erleiden, zu einem Sich-in-sein-Schicksal-Fügen, zu einem dumpfen Sichabfinden führen. Scheitern verlangt nach Solidarität der Gescheiterten untereinander, nach Solidarität aber auch der Nichtgescheiterten mit den Gescheiterten. Was Gustavo Gutiérrez im Hinblick auf das Verhalten zu den Armen geschrieben hat, gilt entsprechend für das Verhalten zu den Gescheiterten: «Christliche Armut ist als Ausdruck von Liebe Solidarität mit den Armen und Protest gegen die Armut.»[8]

Erst auf dem Hintergrund der bisherigen Ausführungen kann nun von einer wirklichen *Ambivalenz des Scheiterns* gesprochen werden. Ohne dem Scheitern auch nur im geringsten seine Furchtbarkeit zu nehmen oder diese zu verharmlosen: Scheitern *kann* auch eine Chance für den Gescheiterten sein. Sicher: Sehr oft zerbrechen die Menschen an ihrem Schicksal: Entweder im buchstäblichen Sinne, daß das Scheitern zur physischen und psychischen Vernichtung führt oder daß das Scheitern die Betroffenen in die Verzweiflung treibt und sie Zeit ihres Lebens gebrochene Menschen bleiben.

Es besteht aber auch die Möglichkeit, im Scheitern die Tiefendimension des menschlichen Lebens zu erfahren und so zu reifen. Nur wer die Verzweiflung kennt, so Elie Wiesel, kennt auch das Leben. Und Karl Jaspers spricht vom fruchtbaren Scheitern[9].

Viel hängt davon ab, welche Einstellung ich selbst zu Rückschlägen, Konflikten, Frustrationen, Niederlagen, Schuld und Scheitern habe: ob ich sie erlebe und erfahre und interpretiere als Kismet, als das mir von irgendjemandem zugedachte und zugefügte Schicksal, oder ob ich sie als Herausforderung annehme: als eine Möglichkeit, alle meine physischen und psychischen Kräfte einzuspannen, als Chance für Umkehr und Neubeginn, als Möglichkeit für Reifung, als ein Feld neuer Erfahrungen und neuer Einsichten.

Dies schreibt sich sehr leicht an einem sicheren Ort und wenn man gut versorgt ist. Was aber, wenn man sich erlebt wie der Psalmist: «Ich aber bin ein Wurm und kein Mensch, ein Spott der Leute und verachtet vom Volke» (22,7)?

Dennoch: Scheitern kann eine Chance für Veränderung bedeuten. Wenn man die Kraft aufbringt, die Tiefendimension menschlichen Lebens zu erfassen, wenn es gelingt, die Ursachen des Scheiterns bei sich und den anderen zu analysieren, kann dies der Anfang zur eigenen Veränderung und der Anfang des Aufstandes gegen die unmenschlichen Institutionen sein. Das Scheitern bietet auch die Möglichkeit für ein menschlicheres Leben. Wenn man menschliches *Lernen* versteht als Veränderung der inneren Einstellungen und der äußeren Verhaltensweisen aufgrund von neuen Einsichten und neuen Erfahrungen, dann kann Scheitern die Möglichkeit bieten zu lernen: als einzelner oder zusammen mit anderen, die auch vom selben Scheitern betroffen sind.

So gesehen, weist die Ambivalenz menschlichen Scheiterns auf *die grundlegende Ambivalenz menschlichen Lebens* überhaupt hin. Christoph Meckel schreibt in seiner Erzählung «Licht»: «Was ist das für ein Leben, das im Ausbruch lebendig wird? Was sind das für Verhältnisse, die den Ausbruch notwendig machen? Wo sind wir hingekommen? Gibt es uns noch? Bodenlose Ambivalenz.»[10]

Auch hier gilt es, diese Rede von der Ambivalenz des Menschen vor Mißverständnissen zu schützen. Es ist damit nicht gemeint, daß der unveränderlich gute Mensch auch einmal bedroht sein kann, daß er auch gelegentlich einmal schul-

dig wird. Hier ist etwas Fundamentaleres gemeint; etwas, was wohl auch jene Griechen empfanden, die um das Jahr 440 vor Christus im Dionysos-Theater in Athen versammelt waren und jenen Hymnos auf den Menschen hörten, den Sophokles seiner «Antigone» vorausgestellt hat: «Ungeheuer: viel. Aber ungeheuerer als der Mensch: nichts.» Walter Jens schreibt im Hinblick auf diesen Sophokles-Hymnos: er hat sich «als vollkommenste Interpretation menschlicher Janus-Gesichtigkeit erwiesen: als eine bis heute durch Wissenschaft, Philosophie und Kunst nie wieder erreichte Deutung jenes Zwitterwesens, dessen Größe identisch mit seiner Fallhöhe ist — identisch, weil das Ungeheuere im Sinn von ‹groß, mächtig, gewaltig› *und* das Ungeheuere, das ‹unheimlich, nicht geheuer, bedroht und verwegen› meint, einander bedingen.»[11]

Ist das nicht auch unsere Erfahrung? Ich erinnere mich an einen Tag in meinem Leben, als wenn es gestern gewesen wäre. Ich besuchte die Überreste des Konzentrationslagers Maidanek in Polen. Ich sah die Gasöfen, die Berge menschlicher Asche, die gesammelte Menschenhabe und die Berge von Spielzeugen von ermordeten Kindern. Und mir wurde so erbärmlich zumute, mich ekelte vor meinem eigenen Menschsein, ich hätte mich selbst anspucken können.

Maidanek, Dachau, Auschwitz, auf andere Weise Dresden, Hiroshima, Nagasaki: Namen, Zeichen, die dafür stehen, zu was der Mensch fähig ist, welch Ungeheuer der Mensch ist, wie namenlos und zahlenlos das menschliche Leid ist, das Menschen anderen Menschen zufügen.

Scheitern ist der Ort, wo sich die *Theodizee-Frage* am radikalsten stellt. Sind die Allmacht und die Güte und die Liebe Gottes mit dem unsäglichen Leid des Menschen und mit seinem Scheitern vereinbar? Es stellt sich in unserer geschichtlichen Situation ja nicht nur die Frage von Theodor W. Adorno, ob man nach Auschwitz noch Gedichte schreiben dürfe[12], sondern die viel radikalere Frage, ob man angesichts des unsäglichen Elends in der Welt, des millionenfachen Hungers und Hungertodes, der zum Himmel schreienden Unmenschlichkeiten in dieser Welt überhaupt noch an Gott glauben könne oder ob nicht die absolute Sinnlosigkeit das letzte Wort habe.

Ohne hier philosophisch und theologisch auf die Theodizeefrage näher eingehen zu können[13], bin ich der Überzeugung von Immanuel Kant, wie er sie in seinem Essay «Über das Mißlingen aller philosophischen Versuche in der Theodizee»[14] zum Ausdruck gebracht hat: «daß unsere Vernunft zur Einsicht des Verhältnisses, in welchem eine Welt, so wie wir sie durch Erfahrung immer kennen mögen, zu der höchsten Weisheit stehe, schlechterdings unvermögend sei.»[15] Der Theologe hat dem kaum etwas hinzuzufügen!

Was aber tun in einer Situation des Scheiterns, wenn Vernunft und Offenbarung uns keine letztlich befriedigende Antwort geben? Vorhergehenden Generation wurde zugerufen: Lerne leiden, ohne zu klagen! Das Gegenteil ist richtig, wenn man an all die jüdischen und christlichen Traditionen denkt. Nur wer klagt, nimmt Gott und sich selbst ernst.

Vor allem die jüdischen Traditionen rufen uns zu: Sprich dein Leid aus! Halte es nicht für gotteslästerlich, sondern für menschlich, Gott Fragen zu stellen.

Ein Freund von Romano Guardini erzählte mir, daß dieser auf dem Sterbebett zu ihm gesagt habe: Ich bin bereit, vor den göttlichen Richter zu treten und auf seine Fragen nach meinem Leben zu antworten. Aber ich werde auch Fragen an den Richter zu stellen haben: Fragen nach dem Leiden der unschuldigen Kinder.

Das Rechten des Menschen mit Gott, das Gott-zur-Rechenschaft-Ziehen, Gott-den-Prozeß-Machen, ja das Hadern mit Gott hat eine lange Tradition. Wir erinnern uns an die Gestalt des Ijob im Alten Testament, der Gott zuschreit: «Sprich mich nicht schuldig! Laß mich wissen, warum du mich befehdest. Nützt es dir, daß du Gewalt verübst, daß du das Werk deiner Hände verwirrst, doch über den Plan des Frevlers aufstrahlst?» (10,2f.).

Und wir erinnern uns vor allem an jene Frage, mit der Jesus von Nazaret nach dem Zeugnis des Mattäus starb und welche Teil des Psalmes 22 ist, der so beginnt: «Mein Gott, mein Gott, warum hast du mich verlassen, bist fern meinem Schreien, den Worten meiner Klage. Mein Gott, ich rufe bei Tag, doch du gibst keine Antwort; ich rufe bei Nacht und finde doch keine Ruhe» (22,2f.).

Klagen und Schreien zu Gott in der Situation des Scheiterns: Dies ist eine Gottes und des Menschen würdige Antwort. Von Jesus wissen wir, daß er im Augenblick seines Scheiterns sich so verhalten hat: «Um die neunte Stunde aber

schrie Jesus laut» (Mt 27,46). Elie Wiesel berichtet uns von dem Rabbi Levi-Jizchak: «Vor dem Mussaf-Gebet am Jom Kippur rief er aus: ‹Heute ist der Tag des Gerichts. David verkündet ihn in seinen Psalmen. Heute stehen alle Menschen vor dir, auf daß du über sie urteilst. Aber ich, Levi-Jizchak, der Sohn der Sarah aus Berditschew, ich sage und verkünde, daß du es bist, über den heute geurteilt wird! Deine Kinder werden es tun, sie, die für dich leiden, die deinetwegen sterben, um deinen Namen, dein Gesetz und deine Verheißung zu heiligen!›»[16] Und Wiesel kommentiert diesen Vorgang so: «Während andere Mystiker mit Gott eine Beziehung auf Du und Du unterhielten, erlaubte sich Levi-Jizchak, ihm mit dem Abbruch dieser Beziehungen zu drohen. Er liebte es zu beweisen, daß man Jude sein könne mit Gott, in Gott und sogar gegen Gott; nicht aber ohne Gott.»[17]

Jesus hat das Leiden nicht gesucht, auch nicht den Tod; allerdings ist er dem Leiden auch nicht ausgewichen. Aber Jesus war kein Masochist, der süchtig war nach Leid. Schmerz hat ihm keine Lust bereitet. Jesu Tod am Kreuz stellt keine Rechtfertigung menschlichen Leidens dar, sondern ist in Wahrheit die äußerste Konsequenz seines Kampfes gegen das Leid. Thomas Pröpper bemerkt zu Recht: «Und insofern darf und muß man auch wohl sagen, daß wir nicht eigentlich durch den und dank dem Tod Jesu, sondern trotz dieses Todes erlöst sind.»[18]

Romano Guardini hat sich einmal die theoretische Frage gestellt: Was wäre geschehen, wenn das Volk Israel in seiner großen Mehrheit Jesus angenommen hätte, ihn als den verheißenen Messias anerkannt hätte? Wäre Jesus dann vielleicht als alter, von allen anerkannter und verehrter Mann an Altersschwäche gestorben?[19] Sicher: Das ist ein Gedankenspiel; aber vielleicht kann es uns doch dies klarmachen: Gott will nicht das Leid des Menschen; Gott will nicht absolut den Tod seines Sohnes, sondern will vor allem und grundsätzlich das Glück und Heil aller Menschen.

Seine Verschärfung erfährt menschliches Scheitern im Tode. Das ganze menschliche Leben ist Sein zum Tode hin, lehrt uns Martin Heidegger. Im Sterben aber, im Vorraum des — menschlich gesprochen: endgültigen — Scheiterns stellt sich noch einmal mit Radikalität die Frage: Gibt es eine alles umfassende transzendierende Wirklichkeit, die meinem Leben und meinem Tod Sinn verleiht, oder gibt es sie nicht?

Einige Zeit vor seinem Tode traf ich mit Ernst Bloch zusammen. Er rauchte mit Genuß seine Pfeife, stopfte sie neu und sagte dann: Im Tode wird es spannend. Wird es etwas geben? Wird es nichts geben? Ob es Tabak geben wird?

Auch für den gläubigen Menschen gibt es in seiner Stunde des Scheiterns eine dialektische Haltung, wie es der Tod Jesu zeigt. Nach dem Zeugnis des Matthäus rief Jesus laut: «Mein Gott, mein Gott, warum hast du mich verlassen?» (27,45). Nach Lukas rief er aus: «Vater, in deine Hände empfehle ich meinen Geist!» (23,46). Wie es auch in Wirklichkeit gewesen sein mag: Diese unterschiedlichen Berichte zeigen, wie verschiedenartig Menschen mit Scheitern umgehen, wie ambivalent menschliches Scheitern, wie ambivalent Leben und Tod des Menschen sind.

[1] Letzte Briefe zum Tode Verurteilter aus dem europäischen Widerstand (München 1962).

[2] G. W. Leibniz, Die Sache Gottes verteidigt durch die Versöhnung seiner Gerechtigkeit mit seinen übrigen Vollkommenheiten und mit all seinen Handlungen, § 46-48.

[3] Zitiert nach M. Legree, Die Sprache der Ordnung: Concilium 12 (1976) 555.

[4] Vgl. Th. Pröpper, Warum gerade ich? Zur Frage nach dem Sinn von Leiden: Katechetische Blätter 14 (1983) 253-274.

[5] E. Bloch, Atheismus im Christentum (Reinbek 1970) 160.

[6] P.-W. Gennrich, Gott im Erdbeben, Naturkatastrophen und die Gottesfrage. Eine geistes- und theologiegeschichtliche Studie: Pastoraltheologie 65 (1976) 343-360, hier 343.

[7] AaO. 351.

[8] G. Gutiérrez, Theologie der Befreiung (München/Mainz 1973) 283.

[9] Zit. nach R. Boschert, Krise und Existenz. Von den Aufgaben des Sozialpädagogen in der Krisenbegleitung: Neue Praxis 17 (1987) 326-335, hier 328.

[10] Ch. Meckel, Licht (München 1978) 70.

[11] W. Jens, Kanzel und Katheder (München 1984) 69.

[12] Th. W. Adorno, Negative Dialektik (Frankfurt 1970) 352-354.

[13] Vgl. vor allem aus neuerer Zeit: G. Gerstenberg/W. Schrade, Leiden (Stuttgart 1977); G. Greshake, Leiden und Gottesfrage: Geist und Leben 50 (1977) 102-121; H. Küng, Gott und das Leid (Einsiedeln ^{7}1980); D. Sölle, Leiden (Stuttgart 1973); E. Schilllebeeckx, Christus und die Christen (Freiburg 1977) 651-712; Leiden und christlicher Glaube: Themaheft CONCILIUM 12 (1976/11).

[14] I. Kant, Werke in 10 Bänden, Hg. von W. Weischedel (Darmstadt 1983) Band 9, 105-124.
[15] AaO. 114.
[16] E. Wiesel, Chassidische Feier (Wien 1974) 106.
[17] AaO. 104f.
[18] Th. Pröpper, Warum gerade ich? AaO. 270.
[19] R. Guardini, Der Herr (Würzburg 1951) 241-252.

NORBERT GREINACHER

1931 in Freiburg i.B. geboren. Studierte in Freiburg i.B., Paris und Wien. 1955 Promotion zum Doktor der Theologie. 1956 zum Priester ordiniert. Seit 1969 Professor für Praktische Theologie an der Katholisch-Theologischen Fakultät der Universität Tübingen. Veröffentlichungen u.a.: Soziologie der Pfarrei (Freiburg i.B. 1955); Die Kirche in der städtischen Gesellschaft (Mainz 1966); Einführung in die Praktische Theologie (München 1976); Gelassene Leidenschaft (München 1977); Gemeindepraxis. Analysen und Aufgaben (München 1979); Der Fall Küng. Eine Dokumentation (München 1980); Freiheitsrechte für Christen? (München 1980); Christsein als Beruf (Zürich 1981); Im Angesicht meiner Feinde — Mahl des Friedens (Gütersloh 1982); El Salvador — Massaker im Namen der Freiheit (Hamburg 1982); Der Konflikt um die Theologie der Befreiung (Zürich 1985); Kirche der Armen. Zur Theologie der Befreiung (München ^{3}1985); Umkehr und Neubeginn (Freiburg i.Ue. 1986); (als Hg. zus. mit Hans Küng:) Katholische Kirche — wohin? (München 1986); Menschlich leben (Zürich 1986); Der Schrei nach Gerechtigkeit (München 1986). Anschrift: Ahornweg, 4, D-7400 Tübingen.

J. Mark Thomas

Scheitert die Menschheit an ihrem Wissen?

Über die ganze Länge einer Seite geht eine Reklame für die Lockheed-Gesellschaft im *Wall Street Journal* vom 31. Oktober 1989, in der die Beziehung zwischen dem «Turm von Babel und der Systemintegrierung» exegetisierend interpretiert wird. Eine Reproduktion des Gemäldes «Turm von Babel» (ca. 1560) von Pieter Breughel dem Älteren füllt in Gänze die zwei unteren Drittel der Seite. Selbst in dieser Zeitungsreproduktion manifestiert sich der von ihm gemalte Stufenturm noch als jener Mittelpunkt einer toll-aktivistischen Geschäftigkeit. Er wird dort dargestellt als ein aus rohem Stein behauenes Gebäude, Zielpunkt der zu ihm hinkommenden und wieder von ihm wegfahrenden Schiffe und anderen Transporte. Arbeiter und Handwerker hasten über den ganzen Bau, und rechts unten in der Ecke ist zu sehen, wie sie dem Herrscher, seinen Ministern und seiner Militäreskorte — den Beamten und Fürsten — pflichtgemäß die gebührende Ehre erweisen. Das massive Bauwerk reicht bis in die Wolken, wenn auch ganze Teile der vielen Stockwerke unvollendet in Bau bleiben und so das detaillierte Innere seiner Form sichtbar machen. Hier präsentieren sich irdische Macht und Fertigkeit in all ihrer technischen Brillanz und erheben sich turmhoch über die darunterliegenden Dörfer und die Landschaft, die sich im Hintergrund ausbreiten. Und dieser visuellen Interpretation der biblischen Erzählung aus dem 16. Jahrhundert fügt die Lockheed-Gesellschaft nun ihre eigene Analyse hinzu.

Der Anfang dieser «Exegese» ist erstaunlich orthodox. Es heißt da, daß das Gleichnis vom Turmbau zu Babel (Genesis 11) von den Bemühungen eines Volkes in der Ebene von Schinar berichte, das versucht habe, «seiner eigenen Intelligenz einen Altar zu errichten», und weil alle im Volk «eine gemeinsame Sprache sprachen . . ., war ihnen nichts unmöglich». Als Gott jedoch sah, was sie taten, «erzürnte ihn die Hybris dieses arroganten Volkes», und deshalb strafte Gott die Stadt mit dem Aufkommen hunderter von Sprachen, so daß Verwirrung und Machtlosigkeit die Folge waren.

Anschließend versucht diese Interpretation, ihre Lehre aus dem Gleichnis zu ziehen. Die Lehre vom Turmbau zu Babel ist «für uns Menschen des 20. Jahrhunderts bemerkenswert hellseherisch», schreibt der unbekannte Werbetexter. Die letzten vier Jahrzehnte der Computerisierung haben «den alten Fluch von Babel» in Erfüllung gehen lassen, da die ungeheure Vermehrung der Computergesellschaften gleichzeitig die Ver-

wendung verschiedener Formate und Computersprachen bewirkt hat. Und dadurch entstehe Verwirrung, ähnlich derjenigen in Babel. «In Erkenntnis dieser Uneinheitlichkeit hat Lockheed die Lösung geschaffen: die Systemintegrierung. Jahrelang hat die Gesellschaft offensichtlich inkompatible Systeme in eine Synthese gebracht — gleich ob für den Gebrauch in der Raumfahrt, beim Militär oder in der Privatindustrie. Mit diesem Ziel ist Lockheed schließlich tatsächlich fähig geworden, gegen den Babel-Effekt zu arbeiten. Und wenn dereinst alle dieselbe Sprache sprechen — wer weiß, was für Wunder dann möglich werden?»

So endet die «Lehre». Die moderne Bedeutung des Gleichnisses liegt in der Erkenntnis, daß Menschen des 20. Jahrhunderts eine Lösung der Zersplitterung des Wissens konstruieren müssen, was die Bewohner der Ebene von Schinar nicht tun konnten. Die Zusammenhanglosigkeit ist ein instrumentelles Problem, welches von den gleichen Technologien geregelt werden kann, die auch Türme errichteten. Gleich ob diese auf «Weltraum, Militär oder Privatindustrie» angewendet werden, scheitert die Menschheit insofern an ihrem Wissen, als sie es ermöglicht, daß disparate Informationstechnologien ein vereinheitlichtes Datensystem, welches in der Lage ist, den «Babel-Effekt» aufzuheben, blockieren. Dieses vereinheitlichte Datensystem aber kann eben die «Systemintegrierung», die die Lockheed-Gesellschaft anbietet, zustande bringen.

Was bedeutet diese Lösung? Wissen wird demnach erst zu dem gemacht, was es sein kann. Diese moderne technologische Heilslehre zieht offensichtlich Parallelen zu dem biblischen Drama der Errettung: Eine uranfängliche Schöpfung wurde durch den Sündenfall zerstört und mit umso mehr Recht durch das Reich Gottes erlöst. Lockheeds Auslegung suggeriert eine Entwicklung, die ausgeht von den Ursprüngen, wo ein Volk, geeint durch eine Sprache, erkannte, «daß ihnen nichts unmöglich war», über die Situation des Sturzes nach Babel, wo «nichts mehr möglich war», hin zu einer Rückkehr zu den uranfänglichen Zuständen, wo «Wunder möglich sind». Das technologische Reich der Verheißung ist dergestalt, daß die ursprünglich grenzenlosen Fähigkeiten der Menschheit, die sich in den zerstreuten, nicht zusammenfaßbaren Informationen verloren hatten, wiederhergestellt und vergrößert werden. Daß in Wirklichkeit die so dargestellten ursprünglichen Zustände nie diese Einheit des Wissens, wie sie einem integrierten Computersystem möglich ist, hätten erreichen können, macht diese Interpretation nicht nur verdreht, sondern auch unehrlich.

Für die Moderne jedoch manifestiert sich in dieser sonderbaren Werbung unzweifelhaft die vorherrschende Antwort auf die Frage «Scheitert die Menschheit an ihrem Wissen?». Sie scheitert nur dann, wenn sie nicht die Perfektion dieses technischen Systems erreicht, das nun inkraftgesetzt worden ist. Obgleich das populäre Wissenschaftsmagazin *Omni* einmal spöttelnd schrieb: «Die Bescheidenen werden die Erde erben. Der Rest von uns wird zu den Sternen gehen.» Kognitive Einigkeit und Übereinstimmung wird vom technologischen Fortschritt begeleitet, und diese beiden bilden das soteriologische Kernstück unserer heutigen Zeit.

Bemerkenswert an dieser Reklame ist weder, daß eine bedeutende amerikanische Firma die biblische Geschichte dazu benutzt, ihre Produkte zu verkaufen, noch, daß dieser Gebrauch der Erzählung ihrer traditionellen Interpretation widerspricht. Viel wichtiger ist, daß diese Werbung beispielhaft die hauptsächliche Art und Weise demonstriert, wie die heutige Menschheit an dem scheitert, was sie weiß: Sie begreift nicht die Ambiguität, von der ihr Wissen durchdrungen ist.

Bevor diese These jedoch entwickelt werden kann, müssen einige Voraussetzungen und nähere Bestimmungen der Frage an sich geklärt werden.

Scheitert die Menschheit an ihrem Wissen? Wer ist in dieser Frage nach der «Menschheit» miteingeschlossen? Was zählt als Wissen, und — sehr wichtig — wodurch konstituiert sich dieses Scheitern des Wissens? Die offensichtliche Ungeheuerlichkeit dieser Frage besteht darin, daß sie ins Zentrum der erkenntnistheoretischen und anthropologischen Forschung vorstößt. Statt einer schon bestätigten und erhärteten Behandlung dieser beiden Dimensionen sollten daher einige Klärungen unternommen werden, um zu zeigen, was mit diesen Begriffen gemeint ist.

Im Rahmen und in der Zielsetzung dieser Diskussion bedeutet «Menschheit» eine Wirklichkeit von sowohl historischer wie auch ontologischer Bedeutung. Es gibt ein distinktives Merkmal dieses «Menschseins», und auf genau diese kennzeichnende Unterscheidung konzentriert

sich die hier zur Debatte stehende Frage. «Menschheit» bezieht sich auf die Selbst-Bewußtheit der Menschen und nicht auf die anderer Geschöpfe oder Gottes. Und das wichtigste ist, daß diese Selbst-Bewußtheit reflexiv ist, d.h. sie hinterfragt nicht nur die Welt in ihrer Totalität, sondern auch dieses Bewußtsein selbst, durch welches der Mensch überhaupt so fragen kann.

Außerdem hat die Menschheit in ihrer «endlichen Freiheit» (Paul Tillich) auch Teil am Wandel der historischen Realität. Diese Realität ist selbstverständlich an sich fragmentarisch und pluralistisch, aber sie hält offensichtlich dominante und vorherrschende Zustände über die Zeit hinaus aufrecht. Mit Recht spricht man von der einen als der «mittelalterlichen» und von der anderen als der «industriellen» Epoche. Die eine Gesellschaft wird als «Stammesgesellschaft», die andere als «bürokratische Gesellschaft» bezeichnet. Wenn man daher von diesem Selbstbewußtsein sagt, es bestimme die heutige Realität als technische Vernunft, heißt das nicht, ihr einen absoluten Status zuzusprechen, sondern ihre Vorherrschaft wahrzunehmen. Und doch wird es, da sie heute in alle Teile der Welt hineinreicht, immer schwerer, von «Pluralismus» zu sprechen, so wie es noch vor 50 Jahren geschah. Die technische Vernunft und die aus ihr erwachsenden Herausforderungen beherrschen die intellektuelle Landschaft der Moderne.

Die Menschheit scheitert an ihrem Wissen insofern, als sie die Zweideutigkeit dieses Wissens nicht begreift. Bernard Lonergans Analyse führt sicherlich in diese Richtung. Wenn das Versagen, die Menschheit und ihre «conditio» «dialektisch» zu verstehen, für ihn die Hauptursache des geschichtlichen Niedergangs bedeutet, dann sind die Konsequenzen nicht weniger dialektisch als die Ursache:

«Und so stehen wir vor der tiefen Desillusionierung des modernen Menschen und dem Brennpunkt seines Entsetzens. Er hatte gehofft, durch sein Wissen eine Entwicklung sicherzustellen, die immer Fortschritt, nie aber Verschlechterung bedeuten würde. Er hat entdeckt, daß der Fortschritt des menschlichen Wissens ambivalent ist, daß es den Menschen eine gewaltige Macht in die Hände legt, ohne daß notwendig entsprechend viel Weisheit und Tugend hinzugegeben sind, daß das Faktum des Fortschritts und die Evidenz der Macht keine Garantien der Wahrheit sind, daß der Mythos die ständige Alternative für das Geheimnisvolle ist, und daß des Menschen Hybris dieses Geheimnisvolle ablehnt.»[1]

Was Lonergan hier «ambivalent» nennt, sollte man vielleicht besser «ambiguos», «doppeldeutig» nennen, insofern als sich der Fortschritt des menschlichen Wissens nicht nur in psychologischer Anomie ereignet hat, sondern auch in offensichtlichen Formen der gesellschaftlichen Zerstörung. Gerade die Informations-Revolution, auf die sich die Lockheed-Werbung bezieht, erlaubt beides: sowohl die Zentralisierung der Krebsforschung, als auch die kartographische Erfassung der Erde für eine Plazierung «intelligenter» Raketen. Eine schnelle Informationsraffung und -verarbeitung macht die Koordinierung großer Unternehmen möglich: sowohl die eines Krankenhauses als auch die eines Geheimdienstes zur Verfolgung politisch Andersdenkender. Die Fortschritte in der Biologie versprechen neue Waffen für die geballte Bekämpfung der Krankheit und des Leidens. Aber sie versorgen auch neue Waffenlager für die Kriegsführung, und, wie der Wirtschaftswissenschaftler Herman Daley bemerkt hat, sie versuchen in der Biotechnik, die Weisheit der Evolution in der Ausbreitung des biologischen Lebens durch Marktmechanismen zu substituieren. Die Flucht vor der Einsicht, die Lonergan hier vorführt, zeigt die moralische und intellektuelle Doppeldeutigkeit des Wissens. Das «Irrationale» ist eng mit dem Vernunftgebrauch verbunden, und nur eine transzendente Kraft kann das Zerstörerische dieser Mischung überwinden.

Die Menschheit scheitert an ihrem Wissen, insofern als sie versucht, dieser Doppeldeutigkeit zu entkommen, indem sie den polaren Charakter des Wissens vernichtet. Wenn im kognitiven Bereich das perennierende Problem der Erkenntnistheorie das Verhältnis zwischen Subjekt und Objekt, zwischen Erkennendem und Erkenntnis ist, dann ist es das Kennzeichen des Niedergangs, daß die Erkenntnis entweder auf das Subjekt oder auf das Objekt zurückgeführt wird. Auf diese Weise nämlich werden die Polaritäten des Seins (notwendig für den Lebensprozeß) in Antithesen auseinandergebrochen (Zerstörung des Seins). Das Selbst ist von der Welt abgeschnitten, entweder durch die Koinzidenz von Ich und Welt im Selbst oder durch das Sichverlieren des Selbst in der Welt.

Eine Art und Weise des Erkennens setzt den ganzen intellektuellen Einsatz auf den «objektiven» Charakter dessen, was erkannt werden kann, auf die «Außensicht» der Realität, und will so versuchen, den Erkennenden aus dem Erkenntnisakt herauszuhalten. Der «Objektivismus» in seinen vielen Erscheinungsformen strebt nach einer solchen Erkenntnis. Und in dem Maße, in dem die Realität dem menschlichen Bewußtsein auf diese Weise entspricht, ist der Objektivismus mit dieser Art der Erkenntnis erfolgreich. Eine leidenschaftslose Erforschung der anorganischen Materie z.B. scheint nicht nur eine mögliche, sondern auf fundamentale Weise dafür geeignete zu sein. Und dennoch hat selbst die Physik durch die Arbeit der Quantentheoretiker der Kopenhagener Schule eine Zeitlang die Möglichkeit eingeräumt, daß die Partizipation des Beobachters im Beobachtungsfeld die Wirklichkeit verändert.

Die konkurrierenden Erkenntnistheoretiker dagegen setzen auf den lebendigen, empirischen und involvierten Charakter der Erkenntnis, und damit tritt der «Subjektivismus» in einer seiner Varianten in den Vordergrund. Während in einer früheren Periode dieses Jahrhunderts Existentialismus, Lebenslehre und Gestaltlehre in diese Richtung gingen, befassen sich nun die Anfänge der feministischen, kritischen und literaturwissenschaftlichen Theorie mit dieser Frage. Eine dritte, immer präsente, aber nie dominierende Art und Weise der Erkenntnis ist die Unio mystica, die versucht, im Bewußtsein sowohl Subjekt als auch Objekt zu transzendieren, um sich mit dem Sein schlechthin zu vereinen. Ein großer Teil der (historischen und aktuellen) Romantik strebt nach dieser Erkenntnis. Dies geschieht sowohl auf dem Weg der Transzendenz, wie in der Askese, als auch immanent, wie in manchen Formen des Existentialismus. In jedem Fall aber ist die Spannung zwischen Subjekt und Objekt durch die Aufhebung dieser Polaritäten gelöst.

Die Menschheit scheitert an ihrem Wissen, da sie die lebendigen Polaritäten, innerhalb derer das vibrierende Leben entsteht, zerstört, und bewältigt dieses Scheitern im allgemeinen, indem sie sich unter die Fittiche von entweder Subjekt oder Objekt, von entweder Selbst oder Welt flüchtet. Der seit Heraklit bekannte «Zusammenfall der Gegensätze» wird zu einer Wahl zwischen Antithesen. Wie kommt es zu diesem generellen ontologischen Versagen? Vielleicht müssen wir heute diese «Flucht vor der Doppeldeutigkeit» in dem Sinne verstehen, wie Erich Fromm auf seiner Suche nach einer Erklärung für das Phänomen des Faschismus die «Flucht vor der Freiheit» beschrieb.

Mit der kognitiven und praktischen Doppeldeutigkeit zu leben, erfordert intellektuellen und moralischen Mut. Es verlangt das kognitive Element dessen, was Paul Tillich den «Mut zu sein» bezeichnete. Als solcher ist er ein Akt des Glaubens. Dieser Glaube kann mit der Doppeldeutigkeit leben, weil er auf einer Wirklichkeit beruht, die Subjekt und Objekt transzendiert, vereint und begründet. Er gibt den Mut, mit der Welt zu leben, wie sie ist — Weizen und Unkraut zusammen —, weil sie letztlich nicht von Subjekt oder Objekt hergeleitet ist. Und dennoch ist es unmöglich, bloß solchen Mut aufzubieten oder ihn bewußt und absichtlich in eine menschliche Gesellschaft zu tragen und dort einzubinden. Vielmehr ergreift und erschüttert dieser Mut zu manchen Zeiten der menschlichen Geschichte einzelne Menschen oder Gemeinschaften auf unvorhersehbare, wenn nicht mysteriöse Weise.

So muß es z.B. eine Form dieses intellektuellen Mutes gewesen sein, der Martin Luther King ergriff und ihn in der Situation, in der er sich befand, ein Bewußtsein für Gerechtigkeit einfordern ließ. Und zudem hob dieses Bewußtsein, nach dem er verlangte, nicht die dialektischen Spannungen des Lebens auf, denn er weigerte sich — selbst in diesem Sog der gesellschaftlichen Barbarei —, die Welt zu trennen in das absolut Böse der Einen und die absolute Güte der Anderen. Abraham Lincoln und Mahatma Ghandi vollbrachten ähnliche Großtaten moralischen und intellektuellen Muts. Ebenso zeigte sich der intellektuelle Mut Einsteins — nicht nur in seiner Bereitschaft «ein Axiom anzuzweifeln», sondern auch in seinem Eingeständnis der Angst vor einer Entwicklung des technischen Wissens ohne einen dementsprechenden Aufschwung gesellschaftlicher Klugheit und Reflexionsfähigkeit. Und auch die intellektuelle Führung Gorbatschows stellt eine Form des intellektuellen Muts dar, der nicht nur fest verwurzelten Mächten, sondern auch versteinerten Ideologien mutig entgegentritt — obschon politischer Zynismus solche Urteile schnell unter den Tisch kehrt.

Die Flucht vor der Doppeldeutigkeit scheint ein so uralter Zug der Menschheit zu sein, daß er

sich im Mythos verewigt hat. Adam und Eva wurden versucht, den Doppeldeutigkeiten der geschöpflichen Existenz (weder Gott noch nur Tier zu sein und sich dessen bewußt zu sein) durch eine kognitive Apotheose (zu werden wie Gott) zu entfliehen. Der «Turm von Babel» (und vielleicht auch die «Stadt» in anderen Gleichnissen) wurde errichtet, um die Doppeldeutigkeit menschlicher Möglichkeiten (eine Mischung von Leben und Tod, Macht und Ohnmacht) zu überwinden. Und die heutige Flucht vor der Doppeldeutigkeit geht auch in Richtung einer technologischen Heilslehre. Warum flieht die Menschheit? Wir scheinen nicht glücklich zu leben mit unserer Stellung, gefesselt in der Spannung zwischen «Staub und Göttlichkeit», wie ein Dichter sagt. Die Menschheit fühlt sich versucht in zwei Richtungen: Sie beansprucht entweder rein geistiger oder rein naturhafter Abstammung zu sein. Beides ist falsch. Nach der Argumentation Reinhold Niebuhrs in *The Nature and Destiny of Man* müssen die Menschen, die darauf bestehen, daß sie reine Naturwesen sind, und «nicht beanspruchen, mehr als ein Tier zu sein», zumindest einräumen, daß sie merkwürdige Tiere sind, da sie solche Erklärungen abgeben können. Oder daß, wenn Menschen andererseits auf ihre «einzigartige und besondere Stellung in der Natur» pochen, sie den bangen Verdacht unterdrücken müssen, eine «nicht bewußte Verwandschaft mit den Tieren» zu haben[2].

Die Verwirrung darüber, wie der Mensch sich selbst zu verstehen hat, die Niebuhr hier vorführt, wird evident in den Diskussionen über die Ethik des Umweltschutzes. Einige Wissenschaftler der technologischen Hauptströmung scheinen die Natur immer noch als einen Feind zu sehen, den man bekämpfen muß. Peter Medawar z.B. drückte seine Bestürzung darüber aus, daß manche Menschen ihren technologischen Mut verloren hätten. Jedes von der Technik verursachte Problem könne durch sie auch gelöst werden[3]. Hanna Arendt merkte einmal an, die heutige Welt gehe darauf aus, die Welt, wie sie uns gegeben ist, durch die Welt als Artefakt zu ersetzen. Auf der anderen Seite der Gleichung sehen einige Vertreter der Umweltschutzbewegung das Problem in der Tendenz des Menschen, sich selbst als ein die Natur transzendierendes Wesen zu bestimmen. Die radikalen Ökologen z.B. scheinen die ungezähmte Natur als dem Menschen ebenbürtige, ja sogar übergeordnete zu werten. Peter Singer spricht in diesem Zusammenhang von «Speziezismus», als von einer Möglichkeit der Kritik an der Bevorzugung des menschlichen Lebens im Vergleich zum Leben der anderen Geschöpfe. So kommt es, daß man wählen muß: für Natur oder gegen sie, für Geist oder dagegen. Beide Alternativen sind aus unserer Perspektive falsch. Die kognitive und praktische Schwierigkeit liegt darin, in dieser dynamischen Spannung zwischen dem Menschsein als Teil der Natur und als einer ihr gegenüber transzendenten Wirklichkeit in den Bereichen von Kultur, Moral und Glaube kreativ zu leben.

Der nicht kreativ gelebte Umgang mit dem dialektischen Charakter von Selbst und Welt hat in der heutigen Zeit zu einer Art intellektueller Orientierungslosigkeit geführt. Genauer gesagt, hat er eben nicht zu einer neuen Synthese von Subjekt und Objekt geführt, sondern zu einem intellektuellen «kalten Krieg». Von den beiden Blickrichtungen dieses Krieges her kann man beobachten, wie die Opponenten ihre Argumente von seiten des Subjekts herleiten, um das Objekt anzugreifen und umgekehrt. Dieser Punkt ist wert, auf verschiedene Weise erläutert zu werden.

Im aktuellen theologischen Diskurs z.B. ist die ökologische Krise mit dem patriarchalischen Gottesbild erklärt und begründet worden. Rosemary Ruether behauptet, daß die «Zerstörung der Erde und ihrer Umgebung» «inhärent» ist in «der patriarchalischen Bewußtseinsveränderung..., die danach strebte, die spirituelle Komponente des Menschlichen aus der mütterlichen Matrix des Lebens auszuschließen. Das Patriarchat bemühte sich, dem Bewußtsein eine übernatürliche apriorische Bedeutung zu verleihen. Die Mutter- und Naturreligionen haben traditionell den Himmel und die Erde, die Götter und die Menschen als dialektische Komponenten innerhalb der uranfänglichen Matrix des Lebens gesehen. Ihre Spiritualität errichtete sich auf der Grundlage der zyklischen Ökologie der Natur, des Todes und der Wiedergeburt. Die patriarchale Religion spaltete die dialektischen Einheiten der Mutterreligion zu einem absoluten Dualismus und erhöhte ein männlich identifiziertes Bewußtsein zu einer transzendenten aprioriischen Bedeutung.»[4]

Trotz der Kritik am Auseinanderbrechen der dialektischen Einheit durch den «Dualismus» entstehen in dieser Form der Analyse tatsächlich

neue Dualismen. Die männliche Gottheit wird als transzendent, die weibliche Gottheit als immanent charakterisiert. Die erste vernichtet die Natur für die transzendente Geschichte, während die zweite die Natur in den Fesseln der Ursprünglichkeit bewahrt. Der wahrhaft dialektische Begriff von Gott als transzendentem Geist, der in Natur und Geschichte immanent gegenwärtig ist, ist an sich zerstört. Das polare Wirklichkeitsverständnis hat Platz geschaffen für Antithesen, die moralisch, intellektuell und praktisch unvereinbar sind.

Ein zusätzliches Problem entsteht durch neuere Ansätze der Literaturtheorie und Philosophie, die das Denken (im ganz eigentlichen Sinn) in der Konditionalität der Geschichte verortet sehen. In verschiedenen Formen einer «Hermeneutik des Verdachts» (Paul Ricœur) werden die Texte einer Kultur dahingehend interpretiert, daß in ihnen festgemacht werden kann, welchen politischen, soziologischen und ökonomischen Zwecken sie dienen. Man versucht, die verschiedenen Anwendungen von Gewalt (Foucault) in ihnen aufzudecken, oder die Art und Weise zu identifizieren, auf die eine Ausrichtung auf Geschlecht oder Klasse bestimmte Vorstellungen ideologisch sanktioniert. Man «demontiert» den Text und deckt seine Strukturen auf, unterläßt dies aber unironisch bei demjenigen, der diese Arbeit unternimmt. Die undialektische Weise dieser Kritik hat dieselben Probleme aufgeworfen, die durch den früheren Existentialismus entstanden waren. In ihrer Revolte gegen das dominante, hierarchische, wissenschaftlich-technische System scheitert sowohl die existentialistische wie die aktuellere Protestbewegung an der Erklärung dieses «Wunders der Erkenntnistheorie», wodurch subjektive, unmittelbare und egalitaristische Wege des Erkenntnisgewinns universelle Gültigkeit erlangen.

Was hindert dieses kritische Denken daran, nicht seiner eigenen kritischen Theorie ins offene Messer zu laufen? Wenn alle Erkenntnis Ideologie ist, welche intellektuellen (oder moralischen) Gründe gibt es dann, die ideologischen (d.h. den eigenen Interessen dienenden) Forderungen der einen Gruppe den anderen vorzuziehen? Eine mögliche Antwort lautet, daß die gesellschaftliche Macht einer bestimmten Gruppe die «Wahrheit» ihrer Forderungen bestimmen wird. Aber das heißt doch nur, den Begriff der Erkenntnis dem der Politik zu- und unterzuordnen. Die Antwort muß vielmehr hinweisen auf die Dialektik von Natur und Geschichte, von Ontologie und dynamischem Leben. Ganz gewiß müssen die Wechselfälle der Machtverhältnisse jeder Kultur und jeder Epoche analysiert werden. Und die Masken, hinter denen sich die Ideologien verbergen, müssen enttarnt werden — gleich ob es um eine herrschende (oder abhängige) Nation, das Geschlecht oder die Rasse geht. Aber außerdem muß das Verwurzeltsein der Menschen in einer alltäglichen Wirklichkeit zugestanden werden. Die historische Bedeutung hebt nicht die ontologische Bedeutung der Menschheit auf. Paul Tillich z.B. behauptet, daß «die Gerechtigkeit eines Rechtssystems untrennbar an die Gerechtigkeit, so wie sie von der herrschenden Gruppe verstanden wird, gebunden ist, und daß diese Gerechtigkeit sowohl die Grundbegriffe von richtig und falsch als auch die Grundbegriffe, durch die die herrschende Gruppe ihre Macht ratifiziert, erhält und verteidigt, ausdrückt»[5].

Die Ausübung von Macht ist doppeldeutig: nicht nur teuflischer und nicht nur göttlicher Natur. Die Gesetze repräsentieren die Interessen nur einiger Teile des Volkes und gleichzeitig die Gerechtigkeit schlechthin. Sie sind doppeldeutig, nicht nur gerecht oder ungerecht. Daher ist es die dialektische Aufgabe des Denkens, jedem Ding seinen gebührenden Wert zuzugestehen, Ungerechtigkeit und rein egozentrische Handlungen zu kritisieren, aber doch auch nach einem allgemeinen Grund der Gerechtigkeit in einer bestimmten Gesellschaft einer bestimmten Zeit zu forschen.

Die vorherrschende Tradition, die sich seit der englischen Aufklärung entwickelt hat, hat grundlegend zu einem damit eng verbundenen intellektuellen Scheitern der Moderne beigetragen. Indem sie die Vorstellung förderte, daß alles Wissen von derselben Art sei, wurden Disziplinen, die nicht die Methoden der mathematischen Naturwissenschaften und die traditionellen «Ziele» oder «teloi» des Menschen, wie diese sie formulierten, übernahmen, aus dem kognitiven Bereich hinausgedrängt. Nur den «Zwecken», der «wirkenden Ursache», den Mitteln wurde intellektuelles Ansehen zugebilligt. «In einer Kultur, in der die Wissenschaft eine paradigmatische, wenn nicht exklusive Form des Wissens darstellt, kommt es sehr leicht dazu, Erkenntnis aller Art als etwas Eindimensionales zu

betrachten», sagt Langdon Gilkey[6]. Wenn die einzigen Fragen, denen intellektuelle Würde bescheinigt werden, diejenigen sind, die mit dem Wissenschaftsmodell übereinstimmen, dann ist kein Raum mehr für die Frage nach dem Sinn des Lebens. In Aristoteles' Begrifflichkeit gesprochen: Man kann dieses Jenseits, dessen Großartigkeit und Unübertrefflichkeit überhaupt nicht mehr vorstellbar sind, nicht mehr auf rationalem Wege verstehen. Die Fragen «Zu welchem Zweck?» und «Mit welchem Sinn?» sind subjektiv, sind dem individuellen Geschmack überlassen. Worte, die zusammenhängen mit dem Guten, Wahren und Schönen, Vorstellungen von Gott, der Liebe und der Gerechtigkeit, sind weithin aus der vorherrschenden intellektuellen Tradition heraus in den kognitiven «Mülleimer» des Gefühls verwiesen worden. So wie Bentham es pointiert darstellt, «bestimmen die Hoffnung und die Ängste die Ziele einer Handlung; was dem Verstand zu tun übrig bleibt, ist nur, die Mittel zu dieser Handlung zu finden und zu bestimmen». Deshalb stand die intellektuelle Moderne (vielleicht seit Locke) einer Welt gegenüber, der sie keinen letzten Sinn oder Grund geben konnte.

Dies gilt nicht nur für diejenigen, die den neuen Wissenschaftsmythos von einem Universum als sinnlosem Mechanismus genährt haben, sondern auch für die anderen, die in ihrer Revolte zu einer ähnlichen Diagnose gekommen sind und dies bekräftigt haben. Es gibt keinen objektiven Grund für ein moralisches Handeln, aber die Menschheit muß kämpfen, um das Grundlose zu begründen (Camus). Es läßt sich durch ontologische Begriffe kein Menschsein ausdrücken, aber man muß sich in Akten der Freiheit konstituieren (Sartre). Es mag keinen Gott geben, aber die Menschen müssen um der Vernunft willen so handeln, als gäbe es ihn (James). Diese Liste ist beinahe deckungsgleich mit den Namen der zeitgenössischen Denker.

Vielleicht aus den genannten Gründen klagte Allan Bloom in *The Closing of the American Mind*, daß die einzige Tugend, die in der höheren Bildung der letzten 50 Jahre gelehrt wurde, die «Offenheit» sei, ein Born für den leidenschaftlichen Glauben an den «Relativismus». «Es geht nicht darum, die Fehler zu korrigieren und tatsächlich recht zu haben,» argumentiert er, «sondern nicht zu denken, man hätte überhaupt und grundsätzlich recht.»[7] Die relevanten Voraussetzungen für solche Forderungen sind weniger die Mathematik oder die Naturwissenschaften als vielmehr solche Formen der Forschung, von denen man einmal gedacht hat, daß sie einen rationalen Grund hätten, die aber heute der «Kontextualisierung» zum Opfer gefallen sind.

Ohne jetzt weiter von Blooms Analyse Anleihen zu machen — der historische Charakter allen Wissens sollte realisiert werden und gleichzeitig müßte eine tiefere Ergründung von Einheit und Kohärenz angestrebt werden. Wenn die «klassische» Sünde darin bestanden hat, anthropologische Erfahrung in eine Ontologie zu verwandeln, dann liegt die Lösung nicht in der Zerstörung des rationalen Charakters der Ziele als solcher oder in der Untergrabung der rationalen Begründung einer jeden *Wissenschaft*, die nicht direkt dem Modell der mathematischen Naturwissenschaften entspricht. Wenn dies geschieht, wären die menschlichen Ziele (und die Interpretation der Wirklichkeit an sich) den verborgenen, unbewußten und vielleicht irrationalen Einflüssen ausgeliefert. Anzeigenblätter und politische Organe z. B. können ganz zufrieden sein, daß sie nicht in einem kritischen und rationalen Wettbewerb um die Definierung des Sinns menschlichen Lebens stehen.

Ein dialektisches Verständnis muß den unterschiedlichen Wirklichkeiten verschiedene Zugänge der Erkenntnis gestatten. Aristoteles argumentierte ungefähr so, indem er darauf hinwies, es sei «das Kennzeichen eines gebildeten Menschen, in jeder Klasse der Gegenstände auf eine Präzisierung bedacht zu sein, soweit die Natur des Subjekts dies erlaubt; es ist erwiesenermaßen dumm, von einem Mathematiker Mutmaßungen zu erwarten und von einem Rhetoriker wissenschaftliche Beweise»[8]. Geläufige erkenntnistheoretische Probleme wie z. B. der «Reduktionismus» und die Vorherrschaft «linearer» Erkenntnisfindungen illustrieren die Schwierigkeit, guten — wenn auch alten — Ratschlägen zu folgen. Die verschiedenen Ansätze sollten daher «autogen» (geeignet für ihre Objekte) sein und nicht «heterogen» (vereinnahmende Übergriffe auf ihre Objekte, die nur einen Teil und nicht das Ganze erfassen[9].

Ein intellektuelles Versagen betrifft das Selbstverständnis des Menschen ebenso wie das Sein schlechthin. Kann die Wirklichkeit als eine Anhäufung von einzelnen Teilen oder als Ganzes verstanden werden? Diese eigentliche Frage

kennzeichnet eine mehr als ein Jahrhundert lang währende Diskussion, und immer noch wird sie in der Formulierung der wirklichen Prämissen falsch geführt. Wie die Krise der Umwelt beweist, hat der tief verwurzelte Nominalismus der heutigen Wissenschaften — mit seiner dementsprechenden Trennung der Arbeit zwischen den Wissenschaftlern und universitären Ressorts — eine angemessene Idee für das interdependente Ganze blockiert. Eine derartige Idee wurde von vielen Akademikern als intellektuell «soft» angesehen. Aber in Wirklichkeit ist die Erde keine Sammlung vereinzelter Teile, sondern ein System, ein Prozeß und ein Ganzes, dessen Teile miteinander verwoben sind.

Ebenso verhält es sich mit der Frage nach dem Menschen: Gelten die Begriffe des Individualismus oder des Kollektivismus? Sind Individuen daher frei oder sind sie determiniert? Jede antithetische Antwort beeinträchtigt die Wirklichkeit. Menschen sind auf doppeldeutige Weise frei innerhalb ihres Schicksals und sind Individuen, aber Individuen, die mit der menschlichen Gemeinschaft in einem wechselseitigen Formungsprozeß stehen.

Diese vibrierende Spannung zu verletzen bedeutet, die ontologische Verflochtenheit der Menschheit zu zerstören. Wenn daher Robert Bellah und seine Kollegen mit Recht diese *Habits of the Heart* hinterfragen, welche die Probleme von «Individualismus und Einbindung in das amerikanische Leben» bilden[10], dann beweisen die begeisterten politischen Ausbrüche, die jetzt in Osteuropa stattfinden, das entsprechende entgegengesetzte Scheitern des Kollektivismus bei dem Bemühen, menschliches Leben ehren zu wollen. Und wenn der Behaviorismus von B. F. Skinner und seinen Anhängern die Begriffe von menschlicher Würde und Freiheit zu verletzen scheint, dann ignoriert auf ähnliche Weise eine Vorstellung von der immer möglichen Weiterentwicklung und Freiheit des Menschen ihrerseits die historische Einbettung der Persönlichkeit.

Die Bewältigung dieses Scheiterns der Menschheit an ihrem Wissen durch ihre Flucht vor der Doppeldeutigkeit wird eine Art «Gnadensache» sein, die aber in Formen von Gerechtigkeit leibhaftige Gestalt annehmen muß. Doch der Mut, zwischen «Staub und Göttlichkeit» zu leben, kann nicht bloß von einzelnen Personen oder Gruppen «gewollt» werden. Die Menschheit leistet nicht ihre eigene Begründung. Und dennoch ist das die «theonome» Möglichkeit unserer Zeit: daß die Einheit und der Sinn des Seins noch einmal von der Menschheit begriffen werden, auch wenn die Analysen der Partikularität menschlicher Existenz mit immer spezialisierteren Mitteln weiterarbeiten.

[1] Bernard Lonergan, 3 Lectures (Thomas More Institute for Adult Education, Montréal 1975) 549.
[2] Reinhold Niebuhr, The Nature and Destiny of Man (Carles Scribner's Sons, New York 1964) Bd. 1,1.
[3] Peter A. Medawar, The Hope of Progress (Anchor Books, Garden City 1973).
[4] Rosemary Radford Ruether, Frauen für eine neue Gesellschaft (Pfeiffer Verlag, München 1979) 209f.
[5] Paul Tillich, Systematic Theology, 3 Bd. (University of Chicago Press, Chicago 1951-1963) II, 264.
[6] Langdon Gilkey, «Creationism», Christianity and Crisis (26. April 1982) 111.
[7] Allan Bloom, The Closing of the American Mind (Simon and Schuster, New York 1987) 26.
[8] Nikomachische Ethik, Buch 1:5, 162.
[9] Siehe Paul Tillich, The System of the Sciences (Bucknell University Press, Lewisburg 1981)
[10] Robert N. Bellah u.a., Habits of the Heart (University of California Press, Berkeley 1985).

Aus dem Englischen übersetzt von Astrid Dehé

J. MARK THOMAS

Sozialethiker, der an der Universität Chicago zum Doktor der Philosopie promoviert wurde. Arbeitet derzeit als Senior Research Fellow am Au Sable Institute für Umweltstudien in Mancelona-Michigan. Neuere Veröffentlichungen u.a.: Ethics an Technoculture (University Press of America, Lanham, Maryland 1987); (als Herausgeber und Verfasser einer Einführung:) Paul Tillich, The Spiritual Situation in Our Technical Society (Mercer University Press, Macon, Georgia 1988). Anschrift: Dr. J. Mark Thomas, 816, Lincoln Street, Madison, WI 53711, USA.

Alois Müller

Religion als Kontingenzbewältigungspraxis?

Seit rund zwanzig Jahren ist die Definition der Religion als «Kontingenzbewältigungspraxis» geläufig. Sie entstammt bekanntlich der funktionalistischen Religionstheorie. Auch wer mit dieser Charakterisierung der Leistung der Religion nicht einverstanden ist, wird zumindest eingestehen müssen, daß der Zugang zum Religionsproblem vom Kontingenzbegriff her eine religionsphilosophische Herausforderung darstellt und fruchtbare Forschungsperspektiven eröffnet.

Wie ich im folgenden zeigen werde, erweist sich jedoch eine eindeutige Klärung des in allen Fachdisziplinen umstrittenen Begriffs der Religion[1] als schwierig. Dies hängt zum nicht geringen Teil mit der Tatsache zusammen, daß der Kontingenzbegriff selber mehrsinnig ist. Er läßt eine unterschiedliche theoretische Nutzung zu und gestattet oft geradezu gegensätzliche Stellungsnahmen.

Ob Religion und Kontingenz eine begriffliche Affinität haben oder ob die beiden Begriffe sich vielmehr gegenseitig ausschließen, hängt aber nicht nur von der Auslegung des Kontingenzbegriffs ab, sondern auch von der Defintion der Religion und ihrer jeweiligen historischen-gesellschaftlichen Verfassung.

I. Was heißt «Kontingenz»?

Aus der komplizierten und folgenreichen Geschichte des Kontingenzbegriffs und seines Gewichtes in der Geschichte der abendländischen Metaphysik[2] will ich hier nur drei Gesichtspunkte hervorheben. *Erstens:* Der Kontingenzbegriff hat seinen ursprünglichen Ort in der Logik und leistet hier die modaltheoretische Unterscheidung des Möglichen bzw. Zufälligen vom Notwendigen. In der heute allgemein akzeptierten Fassung wird das Kontingente modaltheoretisch definiert als das, was weder notwendig noch unmöglich ist. Wird der Begriff der Kontingenz gewonnen durch Ausschließung von Notwendigkeit und von Unmöglichkeit, umfaßt das Kontingente alles, was auch anders möglich ist. In der phänomenologisch aufgeklärten Sprache der Systemtheorie formuliert N. Luhmann: Der Kontingenzbegriff «bezeichnet mithin Gegebenes (Erfahrenes, Erwartetes, Gedachtes, Phantasiertes) im Hinblick auf mögliches Anderssein; er bezeichnet Gegenstände im Horizont möglicher Abwandlungen. Er setzt die gegebene Welt voraus, bezeichnet also nicht das Mögliche überhaupt, sondern das, was von der Realität aus gesehen anders möglich ist. In diesem Sinne spricht man neuerdings auch von ‹possible worlds› der einen realen Lebenswelt. Die Realität dieser Welt ist also im Kontingenzbegriff als erste und als unauswechselbare Bedingung des Möglichseins vorausgesetzt.»[3] Seit I. Kant wird im Deutschen Kontingenz häufig mit «Zufälligkeit» wiedergegeben. Eine entsprechende Definition von «zufällig» lautet: «Zufällig ist, was, obschon es *ist,* auch *nicht* sein könnte; und was, obschon es *so* ist, auch *anders* sein könnte.»[4]

Zweitens: In der Tradition der theologischen Metaphysik verband sich der modaltheoretische Sinn der Kontingenz der Nicht-Notwendigkeit und des «Auch-anders-möglich-Seins des Seienden» mit der Schöpfungslehre und der Frage nach der Beweisbarkeit Gottes. In der schöpfungstheologischen Auslegung nahm der Kontingenzbegriff zusätzlich zur modaltheoretischen die Bedeutung von «Abhängigkeit von . . .» an. Die weltlichen Dinge und alles Geschaffene wurden als abhängig von der supramodal verstandenen Allmacht Gottes angesehen. Der Gedanke der «contingentia mundi» führte zum kosmologischen Gottesbeweis. H. Blumenberg faßt die geschichtliche Entwicklung folgendermaßen zusammen: «Das Mittelalter fand im Begriff der Kontingenz erst die radikale Auslegung des Schöpfungsgedankens, jenem Begriff, der zu den wenigen genuinen Prägungen spezifisch christlicher Herkunft in der Geschichte der Metaphysik gehört, obwohl er aus der Latinisierung der aristotelischen Logik hervorgegangen war. Kontingenz bestimmt die Verfassung einer aus dem Nichts geschaffenen und zum Verge-

hen bestimmten, nur durch göttlichen Willen in ihrer Existenz gehaltenen Welt, die an der Idee eines unbedingten und notwendigen Seienden gemessen wird.»[5]

Drittens: Während Aristoteles die Kontingenz im Sinne der Zufälligkeit alles Seienden überhaupt noch nicht in Erwägung zog und selbst Hegel in seiner Geschichtsphilosophie noch sagen konnte, die philosophische Betrachtung habe «keine andere Absicht, als das Zufällige zu entfernen», lebt die entfaltete Moderne ganz im Bewußtsein einer weder metaphysisch noch schöpfungstheologisch aufgehobenen Kontingenz. Die spezifisch moderne «Erfahrung der *Kontingenz* des menschlichen Daseins im Ganzen der Welt» (K. Löwith) kündigte sich schon im siebzehnten Jahrhundert an, in dem das christlich-metaphysische Weltbild allmählich zu zerfallen begann. Der «Gott der neuzeitlichen Metaphysik» (W. Schulz) und die christlich-bürgerliche Synthese wurden dann durch die genealogisch vorgehende Religions- und Ideologiekritik des neunzehnten und zwanzigsten Jahrhunderts in tödlicher Weise getroffen. Die schon durch I. Kant eingeleitete Zersetzung des Vertrauens auf die Möglichkeit der Erkenntnis «ewiger Wahrheiten» förderte zusammen mit der Verwissenschaftlichung der Selbst- und Weltauffassung die Entdeckung der geschichtlichen Kontingenz.

Die Erfahrung der «contingence irréductible de l'histoire» (C. Lévi-Strauss), die sich im gegenwärtigen Denken als kultualistischer Relativismus deutlich artikuliert, verschärft die Krise all jener Religionen, die auf unbefragbarer Geltung der Tradition und institutionell geschätzter Dogmen aufbauen. Das allgegenwärtige Kontingenzbewußtsein wird von vielen Menschen als Chance zur Emanzipation von überholten Deutungsmustern und unglaubwürdigen Handlungsmodellen wahrgenommen. Der Zusammenbruch feststehender kultureller Taxonomien und die «révolutions du ‹croyable›» (M. de Certeau) erzeugen aber auch Angst und Unsicherheit. Diese «peur de la contingence» (M. Merleau-Ponty) ist ablesbar an den die Moderne begleitenden totalitären Ideologien und religiösen, antimodernistischen Orthodoxien, die gegen die Zumutung des kognitiven und affektiven Stresses eines hochentwickelten Kontingenzbewußtseins Halt versprechen und Sicherheit suggerieren.

Drei Modelle

Zur Gewinnung von mehr Übersicht über das tatsächliche und das denkbare Konstellationengefüge von Religion und Kontingenz unterscheide ich drei Modelle, denen ich exemplarisch je einen repräsentativen Vertreter aus der gegenwärtigen Diskussion zuordne. Sie heißen: 1. *Das religionskritisch-emanzipatorische Modell:* Am Beispiel des frühen Sartre möchte ich zeigen, daß die moderne Kontingenzerfahrung von der christlichen Religion und Metaphysik wegführt. 2. *Das funktionsanalytisch-religionsbegründende Modell:* Es weist zwei Varianten auf: Die Variante A legt das Schwergewicht auf die anthropologische Begründung der Unentbehrlichkeit der Religion aus der Optik einer pragmatischen Kulturphilosophie. Sie wird von H. Lübbe vertreten. Die Variante B betrachtet das Religionsproblem aus der Perspektive einer weiterentwickelten Systemtheorie. Sie verneint die anthropologische Notwendigkeit der Religion, bejaht aber ihre gesellschaftliche Unentbehrlichkeit. Sie soll am Beispiel der Religionstheorie von N. Luhmann erläutert werden. 3. *Das utopisch-ästhetische Modell:* In diesem Modell werden wie im ersten Religion und Metaphysik im Zeichen der Kontingenz abgelehnt. Das Kontingenzbewußtsein wird hier aber nicht durch das Ethos der Authentizität erträglich gemacht, sondern paart sich mit Ironie im privaten und Solidarität im öffentlichen Bereich. Ich will dieses Modell an Hand des neuesten Buches des amerikanischen Philosophen R. Rorty vorführen, das den Titel trägt: «Kontingenz, Ironie und Solidarität»[6].

1. Das religionskritisch-emanzipatorische Modell

Der Begriff der Kontingenz spielt in J.P. Sartres erstem großen Hauptwerk eine entscheidende Rolle und kommt auch im späteren Werk als Leitmotiv dauernd vor. Schon in der Einleitung zu seinem «Versuch einer phänomenologischen Ontologie» — so lautet der Untertitel von «Das Sein und das Nichts»[7] — verteidigt Sartre die Selbständigkeit des Seins und verwirft die Theologumena der «Creatio ex nihilo» und der «Creatio continua». Die Unableitbarkeit, Ungeschaffenheit und Überflüssigkeit des An-sich-Seins macht gerade seine Kontingenz aus: «Ungeschaffen, ohne Seinsgrund, ohne irgendeine Bezie-

hung zu einem anderen Sein, ist das An-sich-Sein überzählig in alle Ewigkeit» (SN 35; EN 33f). Wie J. Hengelbrock zu Recht hervorhebt, wird durch die Übernahme und Umdeutung des metaphysisch-schöpfungstheologischen Kontingenzbegriffs die «antireligiöse Intention der Sartreschen Ontologie»[8] deutlich. Sie wird aus folgender Gegenüberstellung Hengelbrocks klar ersichtlich: «So wie der gläubige Mensch sich in Gottes Hand aufgehoben weiß, wie er von ihm seinen Lebenssinn erfährt und eine Aufgabe, so findet sich im Gegensatz dazu der Sartresche Mensch als ‹verlassen› vor, als in seinem Dasein nirgends aufgehoben, als zufällig vorhanden und überflüssig wie der Stein auf dem Weg, nicht wissend, was er eigentlich soll und wozu es gut ist, daß es ihn gibt.»[9] In den tagebuchartigen Aufzeichnungen des Romans «Der Ekel», der nach dem berühmten Wort von S. de Beauvoir eine «Meditation über die Kontingenz» darstellt, läßt Sartre seinen «Helden» Antoine Roquentin anläßlich seiner Entdeckung der beziehungslosen Existenz der Wurzel des Kastanienbaumes notieren: «Das Wesentliche ist die Kontingenz. Ich will sagen, daß die Existenz ihrer Definition nach nicht die Notwendigkeit ist. Existieren, das ist *dasein,* ganz einfach; die Existierenden erscheinen, lassen sich *antreffen,* aber man kann sie nicht *ableiten.* Es gibt Leute, glaube ich, die das begriffen haben. Nur haben sie versucht, diese Kontingenz zu überwinden, indem sie ein notwendiges und sich selbst begründendes Sein erfanden. Doch kein notwendiges Sein kann die Existenz erklären: Die Kontingenz ist kein Trug, kein Schein, den man vertreiben kann; sie ist das Absolute, folglich die vollkommene Grundlosigkeit.»[10]

Wir können hier Sartres Analyse des «Sich-Gründens» und des zum Scheitern verurteilten Wunsches des Menschen, Gott zu sein (vgl. SN/EN 2. Teil), nicht gebührend erörtern. In Verkürzung der zentral auch mit der Freiheitsidee verknüpften religionsphilosophischen Problematik des frühen Sartre ließe sich die These wagen: Philosophische «Erklärungen» und religiöse Sinngebungen, die angeblich wohlgeordnete Welt der Repräsentation und der Zeremonien, verhindern die von Sartre geforderte schonungslose und illusionsfreie Konfrontation mit der Rätselhaftigkeit der «Dichte des Seins», dem rechtfertigungslosen, vergänglichen Überfluß der eigenen Existenz. Die Erkenntnis und Anerkennung der «gratuité» und Zufälligkeit verlangt den Abschied von einem metaphysisch-moralischen Gott, dem *«Ens causa sui,* das die Religionen Gott nennen» (SN 770; EN 678), dem Gott-Ideal, das die Gewissen der Menschen mit einer Dauerschuld belastet. «Die Intuition unserer Kontingenz» ist nicht einem Schuldgefühl assimilierbar, wie Sartre gegen Heidegger einwendet, der «seinen Humanismus mit dem religiösen Sinn der Transzendenz zu versöhnen» suche (SN 133; EN 118). Daß nach Sartres Philosophie auch die zwischenmenschliche Liebe ein untauglicher Versuch ist, die Kontingenz in einem Sinnentwurf aufzuheben (vgl. SN/EN 3. Teil), ist ein weiterer Beleg für Sartres Entfernung von der christlichen Lebensdeutung. Gegenüber der auch bei Theologen beliebten Einordnung Sartres in die Literatur des Absurdismus soll hier abschließend mit E. Kaufmann hervorgehoben werden, daß es auch schon dem frühen Sartre zentral um menschliche Befreiung und um die Grundlegung einer neuen Praxis geht[11].

2. *Das funktionsanalytisch-religionsbegründende Modell*

In diesem Modell steht die anthropologische, kulturelle und gesellschaftliche Funktion der Religion zur Diskussion. Wenden wir uns zuerst der *Variante A* zu, wie sie von H. Lübbe vertreten wird. In seinem religionstheoretischen Hauptwerk «Religion nach der Aufklärung»[12] verfolgt der Zürcher Philosoph Lübbe die Absicht, verständlich zu machen, warum trotz erfolgreicher Aufklärung und vollendeter Säkularisierung kein Ende der Religion zu erwarten ist. Er nimmt damit eine Gegenposition ein zum Theorem vom «Ende der Religion», wie es gegenwärtig etwa von M. Gauchet («Le désenchantement du monde», 1985) oder von G. Dux («Die Logik der Weltbilder», 1982) entwickelt wird[13].

Lübbe ist sich bewußt, daß die These von der Persistenz der Religion nicht aus dem faktischen Überleben religiöser Orientierungen und Organisationen abgeleitet werden kann. Der Grund für die Dauerhaftigkeit religiöser Kultur muß in einem Religionsbegriff gesucht werden, der so fundamental angesetzt ist, daß er sowohl der Universalität als auch der Pluralität religiöser Phänomene gerecht wird. Er sollte zudem den Einwänden der radikal-genetischen Religionskritik gewachsen sein, darf also nicht selber re-

duktionistisch sein. Lübbe glaubt nun, in der Definition der Religion als «Kontingenzbewältigungspraxis», die er seit fünfzehn Jahren propagiert, einen Religionsbegriff gefunden zu haben, der diese Bedingungen erfüllt. In dieser funktional zu verstehenen Formel kommen beide Sinngehalte des Kontingenzbegriffs vor. Der Sinngehalt der «Abhängigkeit von...» stützt in erster Linie Lübbes Behauptung der anthropologisch-ontologischen Nötigkeit der Religion. In der erwähnten Definition bezeichnet Kontingenz« zunächst keine spezifisch moderne Erfahrung, sondern die universelle Erfahrung des Menschen als ein abhängiges, nicht-autarkes Wesen, das sein Dasein nicht sich selbst verdankt. Kontingenz bedeutet in diesem Zusammenhang auch «Unverfügbarkeit». Lübbe behauptet nun, der Mensch könne sein Leben nur richtig führen, wenn er sich in ein lebensdienliches Verhältnis setzt zu den kontingenten, unverfügbaren Bedingungen seiner Existenz. Der Mensch müsse die Daseinsvoraussetzungen, die er durch ein aktives Eingreifen in die Wirklichkeit weder herstellen noch ändern könne, ohne beständige Revolte akzeptieren.

In dieser bedingungslosen Zustimmung zum Leben, in der freien und autonomen Anerkennung der «handlungssinntranszendenten Kontingenz» liegt nach Lübbe die Grundfunktion der Religion. In der Verweigerung dieser Kontingenz liegt das Kennzeichen von Irreligion und Anti-Religion, die sich z.B. in totalitären politischen Hochideologien äußern. Unter funktionalem Gesichtspunkt erfüllt somit Religion — und alles, was diese Funktion erfüllt, ist Religion! — «eine Lebensfunktion von anthropologischer Universalität» und bezeichnet eine «Lebenspraxis, durch die wir uns in ein vernünftiges Verhältnis zur unverfügbaren Kontingenz unseres Lebens und seiner unverfügbaren Bedingungen setzen» (S. 16). Lübbe ist überzeugt, daß gerade in einer Zeit der Expansion unserer Handlungsmacht die «Kultur des richtigen Umgangs mit dem Unverfügbaren» (S. 279) der besonderen Pflege und Einübung bedarf, weil unter der Vorherrschaft des Produktionsparadigmas der zur Hybris verführende Schein entsteht, wir könnten der Totalität der Bedingungen unseres Handelns fortschreitend Herr werden. Eine humane Gesellschaft und ein liberaler Staat sollten deshalb ein Interesse an der Erhaltung aller kulturellen Einrichtungen haben, die in symbolischer und ritueller Form Kontingenz zu vergegenwärtigen vermögen. Die Wahrheit dieser Einrichtungen wie aller Religion zeige sich in ihrer Lebensdienlichkeit, wobei Lübbe nicht bestreitet, daß Religionen und Kulte destruktive Seiten haben können.

In Lübbes Religionsdefinition ist aber auch der modaltheoretische Sinn von Kontingenz gegenwärtig. Schon der funktionale Ansatz und die Frage nach funktionalen Äquivalenzen ist selber Ausdruck der historischen Kontingenz und sozialen Bedingtheit religiöser Konkretionen. Lübbe meint nun, unter den Bedingungen einer nachaufgeklärten Kultur in einer säkularisierten Gesellschaft sei die Erfahrung historischer Kontingenz der Religion nicht mehr äußerlich: «Die historische Außenperspektive ist, modernitätsspezifisch, längst in unsere religiösen und konfessionellen Kulturen selbst eingewandert, und eine Naivität des Glaubens, die ein von historistischer Brechung freies Verhältnis zu seinen bekenntnisförmig ausformulierten Gehalten einschlösse, ist allenfalls als kulturinsuläres Relikt, nicht aber als rekonstruierte denkbar» (S. 123). Deshalb sei Hermeneutik unumgänglich. Historische Vernunft gebiete zudem, das als historisch zufällig Erkannte nicht zu verwechseln mit dem Beliebigen. Nun bedeutet aber reflexive Distanz zur eigenen Überlieferung immer auch die Aufgabe einer kritischen Traditionsfortsetzung. Was wäre aber vom Christentum erhaltenswürdig, wenn «gelingendes Leben zum Kriterium der Wahrheit religiöser Orientierung» (S. 253) erhoben wird? Welche Transformationen müßte das Christentum durchmachen, wenn es tatsächlich die angesonnene «Rolle einer kulturellen Schutzmacht der Aufklärung» (S. 73) übernehmen soll? Welche Aufklärung soll hier mit welchen Mitteln geschützt werden? Ich lasse diese Fragen offen und skizziere in der hier gebotenen Kürze die *Variante B.*

Der Bielefelder Soziologe N. Luhmann verknüpfte schon in seiner ersten religionstheoretischen Abhandlung aus dem Jahre 1972 das Thema der Evolution der religiösen Dogmatik mit dem Kontingenzproblem. Wie die Klassiker der nicht-marxistischen Soziologie — E. Durkheim, M. Weber, T. Parsons — übt auch er keine entlarvende Religionskritik. Er verfährt aber auch nicht apologetisch wie H. Lübbe. Seine Fragestellung lautet vielmehr: Wie ist Religion in einer hochkomplexen, ausdifferenzierten Gesell-

schaft, die eine Repräsentation des Ganzen nicht mehr zuläßt, überhaupt noch möglich, und welcher religiöse Code vermag in einer individualistischen Reflexionskultur überhaupt noch Bedeutungsträger zu sein? Luhmann vernachläßigt in seiner Theoriebildung das schöpfungstheologische Derivat von Kontingenz und konzentriert sich ganz auf die Ausschöpfung des modaltheoretischen Sinns. Mit seinem systemtheoretischen Begriffsapparat gelingt es ihm, Begriffen, die auch in der Theologie der letzten Jahrzehnte heftig umstritten waren, einen präzisen Sinn zu geben. So versteht er z.B. «Säkularisierung» als «die gesellschaftsstrukturelle Relevanz der Privatisierung religiösen Entscheidens»[14]. Die Unterscheidung von Immanenz und Transzendenz wird als Zentralcode der Religion begriffen, der mit Hilfe des Schemas Heil/Verdammnis zur moralischen Codierung der Religion führt[15].

Im Unterschied zur Variante A bestreitet Luhmann entschieden die anthropologische Unentbehrlichkeit der Religion, die ja auch von vielen Theologen behauptet wird. Er schreibt: «Man kann geboren werden, leben und sterben, ohne an Religion teilzunehmen... Die Möglichkeit religionsfreier Lebensführung ist als empirisches Faktum nicht zu bestreiten, und das Religionssystem findet sich mit dieser Tatsache konfrontiert. Alle anthropologischen Begründungen der Funktion von Religion brechen an diesem Tatbestand zusammen; weder Sinnbedürfnisse noch Trostbedürfnisse halten die Religion am Leben.»[16] Der wissenschaftliche Nachweis der Unentbehrlichkeit der Religion könne nur im Blick auf das Kommunikationssystem der Gesellschaft geleistet werden: «Religion löst nicht spezifische Probleme des Individuums, sondern erfüllt eine gesellschaftliche Funktion.»[17]

Diesen Unterschied zur Variante A gilt es im Auge zu behalten, wenn Luhmanns Kurzfassung der Funktion der Religion, nämlich die Transformation unbestimmbarer in bestimmbare Komplexität, verständlich sein soll. In einer für die Theologie herausfordernden Weise sagt nun Luhmann, der Gottesbegriff müsse analog zu den Kontingenzformeln anderer Funktionssysteme — etwa der Knappheit in der Wirtschaft — begriffen werden als ein spezifisches Mittel der Überführung unbestimmter in bestimmbare Kontingenz. Der Kontingenzgedanke müsse aber konsequent auf den Gottesbegriff angewendet werden und könne nicht mehr im Schema der Perfektion blockiert werden. Wie wollen Theologen auf folgende Sätze Luhmanns, der seine Theorie an einer Fülle von Beispielen aus der Religionsgeschichte und speziell auch der christlichen Theologie immer wieder neu erprobt, reagieren:

«Eine christliche Theologie müßte auf den Zusatzmythos der Auferstehung verzichten und sagen können, weshalb diese Umkehrung der Frage- und Negationsrichtung auf Golgatha (gemeint ist das «Warum» Christi am Kreuz! A.M.) das letzte Wort bleibt — auch für ihren Gott. Nur wenn sie auch dann noch in Jesus ihren Gott zu erkennen vermag — ohne happy end, ohne Auferstehung, ohne ewiges Leben, ohne Belohnung für seine vorbildliche Durchhaltefähigkeit —, nur dann hätte sie sich dem Problem der Religion gestellt.»[18] Luhmann berührt hier einen Punkt, in dem er sich mit Lübbe einig weiß: Beide sind überzeugt vom Scheitern aller Versuche einer «Theodizee»[19], und beide folgern daraus die strikte Unterscheidung von Religion und Moral, von Religion und Politik. Mit der säuberlichen Unterscheidung der verschiedenen Lebensvollzüge und der Festschreibung von Orientierungsschemata sind allerdings nach Luhmann die Probleme, auf die es für Religion in der modernen Gesellschaft ankommt, in der die traditionelle religiöse Semantik kaum mehr Anschlußstellen findet, noch kaum benannt.

Die Frage nach der Funktion und dem Code der Religion wird verschärft durch eine Steigerung des Kontingenzbewußtseins, die zur «Unausweichlichkeit eines rekursiven Beobachtens von Beobachtungen»[20] führt. Die Annahme von Beobachtungsverhältnissen zweiter Ordnung schließt den Gedanken eines privilegierten Standortes für die Beobachtung der Welt in der Welt aus. In einer solchen Lage wird alles kontrovers: Die Kontingenzmodelle werden der Kritik ausgesetzt, die Latenz der Chiffrierung sozialer Kontingenz wird aufgedeckt, die Anhaltspunkte für das eindeutig Richtige gehen verloren, und auch die Glaubenskommunikation wird beobachtbar.

3. Das utopisch-ästhetische Modell

Viele Leser werden vermutlich vor den relativistischen Konsequenzen der funktionalistischen Systemtheorie zurückschrecken. Schwinden

nicht die letzten normativen Gewißheiten dahin? — Ich will nun noch auf einen Denker hinweisen, der den Relativismus nicht fürchtet und zu einem spielerisch-ironischen Umgang mit der Kontingenz rät. Für R. Rorty[21] von der Universität Virginia bedeutet die «Erkenntnis der Kontingenz» *(«recognition of contingency»)* die Einsicht die Bedingtheit aller Sprachspiele und den Verzicht auf ein abschließendes Vokabular, die Anerkennung der Zufälligkeit des «Selbsts» und die Bereitschaft, das Beziehungsnetz, das wir sind, immer neu zu weben, und schließlich das Zugeständnis, daß es auch für die Richtigkeit politischer und moralischer Überzeugungen keine Letztbegründungen gibt. Metaphysik, Religion und Theologie sind nach Rorty überholte Versuche, Kontinuitäten festzuhalten und hoffnungslos zum Scheitern verurteilte Anstrengungen, Kontingenzen zu überspielen oder einzudämmen. In Rortys Utopie einer vollständig entgötterten, liberalen Gesellschaft würden die Metaphysiker und Priester ersetzt werden durch die «starken Dichter», die keine Angst haben vor der Kontingenz, das christliche Ideal der Selbstvervollkommnung würde einer permanenten Selbst-Erschaffung und Neu-Beschreibung weichen, eine «poetisierte Kultur» würde die religiöse Kultur ablösen. Der ironistische Intellektuelle würde keine Universalitätsansprüche stellen, der liberal-ironische Bürger verstünde es, seinen experimentierenden Sinn für den privaten Umgang mit Kontingenz mit einem Gefühl der solidarischen Verpflichtung anderen gegenüber zu verbinden.

Schlußbemerkung

Nach dieser Übersicht könnte die philosophisch-theologische Auseinandersetzung mit den Modellen erst richtig beginnen. Es bleibt nur noch Raum für eine Schlußüberlegung: Die Einführung des Kontingenzbegriffs in die religionstheoretische Diskussion ermöglicht interdisziplinäre Diskurse und eröffnet die Chance, das Religionsproblem an den gegenwärtigen Bewußtseinsstand anzuschließen. Die Sensibilisierung für Kontingenz beendet die machtförmige, autoritär-bürokratische religiöse Kommunikation. Die angstbefreite Wahrnehmung der Kontingenz schließt Dogmatismus und Fundamentalismus aus. Sie stärkt den Sinn für Variabilität und Poesie. Sie zielt auf eine Ehtik der Anerkennung der Differenz und Alterität.

Der Kontingenzgedanke nach metaphysischem Muster kann aber auch die Logik der Abhängigkeit auf religiösem, politischem und sozialem Gebiet erneut zur Geltung bringen. Er könnte eine Ethik der Unterwerfung und Schicksalsergebenheit legitimieren. In einer gefahrenreichen Zivilisation könnte sich ein «beherzter Fatalismus ohne Revolte» (F. Nietzsche) als «Religion» anbieten. Im Wirkungsfeld der Bibel und des Rabbinismus gerieten dann Schicksalsontologie und remythisierter Schöpfungsglauben in Konflikt mit dem Prophetismus und der Exodus-Tradition. Die Frage einer gesellschaftsstrukturell kompatiblen Reformulierung des religiösen Grundcodes kann nicht den Religionen und Kirchen allein überlassen werden. Sie ist eine allgemeine kulturelle Aufgabe.

[1] Vgl. F. Wagner, Was ist Religion? Studien zu ihrem Begriff und Thema in Geschichte und Gegenwart (Gütersloh 1986).

[2] Vgl. Stichwort «Kontingenz»: Hist. Wörterb. d. Phil., hg. v. J. Ritter, Bd. 4, Sp. 1027–1038. (Basel/Stuttgart 1976). Für weitere Belege zum Thema Kontingenz vgl. meinen Aufsatz: Überlegungen zum Verhältnis von Religion und Kontingenz: Entwicklung von Religiosität, hg. von A. A. Bucher und H. Reich (Freiburg i.Ue. 1989) 35–50.

[3] N. Luhmann, Soziale Systeme (Frankfurt a.M. 1984) 152.

[4] M. Sommer, Identität im Übergang: Kant (Frankfurt a.M o. J.) 67.

[5] H. Blumenberg, Selbsterhaltung und Beharrung: Subjektivität und Selbsterhaltung, hg. von H. Ebeling (Frankfurt a.M. 1976) 165f.

[6] (Frankfurt a.M. 1989); Engl.: Contingency, Irony, and Solidarity (Cambridge 1989).

[7] (Hamburg 1962); Franz.: L'être et le néant. Essai d'ontologie phénoménologique (Paris 1943). Im Text abgek. SN für die deutsche, EN für die franz. Edition, coll. Tel.

[8] J. Hengelbrock, Jean-Paul Sartre (Freiburg/München 1989) 62.

[9] Ebd.

[10] J. P. Sartre, der Ekel (Reinbek 1982) 149; franz.: La nausée (Paris 1938, zit. nach coll. folio) 184f.

[11] E. Kaufmann, Macht und Arbeit. J. P. Sartre und die euopäische Neuzeit (Würzburg 1988) 239ff.

[12] (Graz/Wien/Köln 1986). Die ff. Zitate im Text stammen aus diesem Buch. Eine kritische Auseinandersetzung mit Lübbes Religionstheorie und politischer Philosophie findet sich in meinem Aufsatz: Religion, Kultur und Ethik

unter Säkularisierungsbedingungen: Diskurs und Dezision, hg. von G. Kohler und H. Kleger (Wien 1990) 285–313.

[13] Zur theologischen Reaktion auf dieses Theorem vgl. P. Valadier, L'église en procès. Cahtolicisme et société moderne (Paris 1987).

[14] N. Luhmann, Funktion der Religion (Frankfurt a.M. 1977) 232.

[15] N. Luhmann, Gesellschaftsstruktur und Semantik. Studien zur Wissenssoziologie der modernen Gesellschaft, Bd. 3 (Frankfurt a.M. 1989) 259ff.

[16] AaO. 349.

[17] Ebd.

[18] Funktion der Religion, 199.

[19] H. Lübbe, nach der Aufklärung, 195ff; ders.: Theodizee und Lebenssinn: Archivio di Filosofia LVI (Roma 1988) 407–426 (= Themaband: Teodicea oggi?). Nach Lübbe ist das Theodizee-Problem «religiös irrelevant», nicht jedoch das Problem des Sinns des Leidens, das die Abwesenheit fraglosen Handlungssinnes offenkundig macht und damit die Notwendigkeit von Religion im Sinne von bedingungsloser Kontingenzannahme erweist. Zu den heutigen Versuchen einer «Dekonstruktion» der Theodizee vgl. den angegebenen Kongreßband.

[20] N. Luhmann, Die Unterscheidung Gottes: Soziologische Aufklärung 4. Beiträge zur funktionalen Differenzierung der Gesellschaft (Opladen 1987) 251.

[21] Vgl. Anm. 6.

ALOIS MÜLLER

1945 in Ruswil/Luzern geboren. Er studierte Theologie an der Theologischen Fakultät Luzern, an der Universität Freiburg i.Br. und am Institut Catholique Lyon, wo er mit dem Lizentiat abschloß. Er absolvierte ein weiteres Studium in Philosophie und Germanistik an der Universität Zürich, wo er auch als wissenschaftlicher Assistent arbeitete. Er unterrichtet Philosophie und Sozialethik an Gymnasien und an der «Evangelischen Studiengemeinschaft beider Hochschulen» in Zürich. Er veröffentlichte u.a. (zusammen mit H. Kleger): Religion des Bürgers. Zivilreligion in Amerika und Europa (München 1986). Anschrift: Bodenacherstr. 45, CH-8121 Benglen/Zürich.

Karl-Josef Kuschel

Poesie des Scheiterns — am Beispiel der deutschen Nachkriegsliteratur

Vorspiel

Scheitern, das gilt in bestimmten Kreisen als Ausdruck des Versagens, als oft schuldhaftes Verfehlen von Ansprüchen, Erwartungen oder Forderungen der Gesellschaft. Wer scheitert, ist nicht zu seinem Ziel gelangt, hat Schiffbruch erlitten, dessen Pläne wurden zunichte, dessen Vorhaben mißlangen. Im Berufsleben spricht man von «gescheiterten Existenzen» — nicht ohne Unterton, daß hier jemand wohl nicht ohne eigene Schuld untergegangen sei. Im Privatleben spricht man von «gescheiterten Ehen» — mit der deutlichen Konnotation, daß hier zwei Menschen die ursprünglich in sie gesetzten Hoffnungen enttäuscht haben. Im öffentlichen Leben ist die Rede von «gescheiterten Politikern» — in der Regel nicht ohne Häme, daß die unterstellte Unfähigkeit nun vollends zu Tage getreten sei. Will man diese Reaktionsmuster auf einen Nenner bringen, so gilt: In bestimmten Kreisen ist Scheitern mit Versagen identisch. Der Gescheiterte ist der Versager schlechthin, das Negativ-Bild einer verfehlten, funktionslos gewordenen, verachteten Existenz. Das Stereotyp «Scheitern»: Es dürfte gespeist sein aus Versagen und Verachtung zugleich.

Kontrapunkt

Man sträubt sich zunächst dagegen, mit einem so beliebig ausgewählten philosophisch-psychologischen «Problem» die Literatur unserer Zeit zu durchforsten. Als ob Aussagen über «die Literatur» nicht Versuchen glichen, das Meer in Flaschen zu füllen und den Wind in Kisten zu verpacken. Wer dies fordert, scheint ein fatales Verständnis von Literatur zu besitzen: als sei die Literatur dazu da, abstrakte Begriffe zu konkretisieren, Motive auszuschmücken und Themen mit ein wenig Lebensfarbe zu versehen. Solche Versuche reduzieren Literatur auf die Funktion, die Farbschablonen und Malvorlagen philosophischer Anthropologie zu illustrieren. Konfrontation mit Literatur aber heißt Abschied von der Vorstellung, Literatur rede von einem «Problem». Sie überläßt dies getrost philosophischen Essayisten oder kulturdiagnostischen Feuilletonisten, da sie weiß, daß Abstraktionen der Tod jeder Literatur sind.

Es ist gerade das Spezifikum der Literatur, daß ihre Welt, die Welt von Romanen und Dramen zumal, von konkreten Menschen, Figuren, Personen bevölkert ist. Sie haben Namen, Geschlecht, Alter, Beruf, sie haben Herkommen, Einkommen und Auskommen. Sie heißen Claire Zachanassian oder Mathilde von Zahnd (F. Dürrenmatt), Gantenbein oder Stiller (M. Frisch), Oskar Matzerath oder Eberhard Starruch (G. Grass), Fred Bogner oder Leni Pfeiffer (H. Böll), Anselm Kristlein (M. Walser), Ricardo Fontana (R. Hochhuth) oder Gesine Cresphal (U. Johnson). Sie sind Heimkehrer im Millionärsgewand oder Ärztinnen, Blinde oder Bildhauer, Insassen eines Irrenhauses oder Studienräte, Telephonisten, Jesuitenpatres, Hausfrauen, Vertreter von Haushaltswaren oder Übersetzerinnen. Sie leben in Köln oder Danzig, Güllen oder Rom, Berlin oder New York, oder sie phantasieren sich in Fabelorte, mögen sie nun Tynset oder Masante heißen wie bei Wolfgang Hildesheimer. Sie sind Modellfiguren unserer Bewußtseinsgeschichte, Spiegelfiguren unserer selbst, Archetypen unseres kollektiven Erinnerungsvermögens. Ihr Raum ist der Gegen-Raum, ihre Welt die Para-Welt zu unserer Wirklichkeit. An ihnen erkennen wir, wer wir sind oder sein könnten.

Um alle Abstraktion also zu vermeiden, wird hier nicht von Scheitern als «Motiv», Thema oder Problem «der Literatur», sondern von gescheiterten Figuren *in* der Literatur die Rede sein, von konkreten Menschen, wie sie das Schattenreich der Literatur bevölkern. Und um das unendliche Material zu strukturieren und zugleich eine Kontinuität der Themenstellung zu demonstrieren, wähle ich Schlüsseltexte aus jedem Jahrzehnt der deutschen Nachkriegsliteratur aus, um erst durch die Konkretion hindurch dem Thema Profil zu geben und allgemeine Schlußfolgerungen abzuleiten.

1. Szene: 1947

«Ein Mann kommt nach Deutschland! Er findet ein Mädchen, aber das Mädchen hat einen Mann, der hat nur ein Bein und der stöhnt andauernd einen Namen. Der Name heißt Beckmann. Eine Tür schlägt zu, und er steht draußen.

Ein Mann kommt nach Deutschland! Er sucht Menschen, aber ein Oberst lacht sich halbtot. Eine Tür schlägt zu, und er steht wieder draußen.

Ein Mann kommt nach Deutschland! Er sucht Arbeit, aber ein Direktor ist feige, und die Tür schlägt zu, und wieder steht er draußen

Ein Mann kommt nach Deutschland! Er sucht seine Eltern, aber eine alte Frau trauert um das Gas, und die Tür schlägt zu, und er steht draußen.»

Die deutsche Literatur nach 1945, die man Heimkehrer- und Trümmerliteratur genannt hat, beginnt als Literatur des Scheiterns. Höhepunkt: *Wolfgang Borcherts* als Hörspiel konzipiertes Stück *«Draußen vor der Tür»* von 1947. Hauptfigur ist hier der Rußlandheimkehrer Beckmann, der den Krieg und drei Jahre sibirischer Gefangenschaft überlebte und nun zerstört wie ein Wrack in die Trümmerlandschaft Deutschlands zurückkommt. Szene für Szene wird hier ein Mann vorgeführt, der nicht nur einer verheizten, sondern auch einer betrogenen und belogenen Generation angehört. Während die Soldaten an der Front zu Kanonenfutter wurden, kommen Offiziere nicht nur als Überlebende davon, sondern arrangieren sich bereits mit der neuen Situation der Nachkriegszeit.

Das ist es, was diesen humpelnden Heimkehrer mit der Gasmaskenbrille im Gesicht eigentlich empört: nicht die vielen Totenbilder, die er aus Herz und Gehirn nicht herausbekommt; nicht das viele Blut, das er im Kessel von Stalingrad hatte mitansehen müssen, sondern: daß der Überlebende keinen Ort mehr findet auf dieser blutbesudelten Erde. Selbst der Fluß, in den er sich wirft, spuckt ihn wieder aus, will diesen Selbstmörder nicht haben. Ein Oberst, der ihm einst im Kriege die Verantwortung für einen mörderischen Spähtrupp aufgeladen hatte (elf seiner Kameraden waren gefallen), lacht ihn aus, als der Heimkehrer ihm jetzt «die Verantwortung zurückgeben» will. Ein Direktor, in dessen Kabarett er mit tristen Bänkelliedern vom Leiden des Krieges Anstellung sucht, speist ihn mit Phrasen ab. An der Wohnungstür seiner Eltern öffnet eine Frau und erzählt ihm, daß die beiden Alten sich inzwischen das Leben genommen hätten. Und die eigene Frau, die er aufsucht, findet er in den Armen eines anderen... Wahrhaftig: Beckmann ist «einer von denen, die nach Hause kommen und die dann doch nicht nach Hause kommen, weil für sie kein Zuhause mehr da ist». Und mit dieser Situation konfrontiert, beginnt Beckmann abzurechnen. Abzurechnen mit all den heimlichen Kriegsgewinnlern, Daheimgebliebenen und glücklichen Verdrängern, die nicht daran denken, den Krieg als ihr eigenes Scheitern zu interpretieren. Abzurechnen aber auch mit dem schwächlichen und ohnmächtig winselnden Gott, der sein Weltregiment an den Tod abgegeben hat, der vor lauter Blut und Leichen ganz vollgefressen ist.

Anders gesagt: Die deutsche Literatur nach 1945 beginnt als Literatur von Gescheiterten in doppeltem Sinn des Wortes. Gescheiterte als Opfer einer Kriegsideologie und Gescheiterte als Produkte ihres Verdrängungswahns. Borcherts Held aber, so verachtet er ist, hat noch die Fähigkeit, zum Ankläger und Rebellen zu werden. So lebensmüde er auch sein mag: er hat noch die Kraft, das eigene Scheitern anklägerisch Gott und der Welt ins Gesicht zu schreien. *Der Gescheiterte ist hier kein Versager, sondern Opfer, das vergeblich nach Antwort ruft. Als Opfer aber wird er zum Rebellen wider diejenigen, die ihr gutes Nachkriegsgewissen durch Wegsehen erkauften.*

2. Szene: 1957

Ein Mann wartet in einem Athener Krankenhaus auf eine Operation, die über Tod und Leben entscheiden wird. Und während er wartet, gibt er sich Rechenschaft über die letzten $3^1/_2$ Monte seines Lebens. Sie waren chaotisch genug verlaufen, mit keiner Zeit vergleichbar, die er, der im Auftrag der UNESCO um die Welt reisende Schweizer Techniker, bisher erlebt hatte. Schlag auf Schlag waren in das bis dahin so kontrolliert verlaufende Leben dieses Mannes «Zufälle», «Schicksalsschläge» eingebrochen, in das Leben eines Technologen, der sich standhaft weigert, an Fügung und Schicksal überhaupt zu glauben, da er als Techniker gewohnt sei, das Leben nach der Wahrscheinlichkeitsrechnung zu betrachten. Zuerst der Flugzeugabsturz in der Wüste von New Mexico, den er überlebte, bei dem er aber

«zufällig» den Bruder eines früheren Freundes kennenlernte; dann die Entdeckung, daß dieser frühere Freund im Dschungel von Guatemala Selbstmord begangen hatte; dann die Begegnung mit einem jungen Mädchen auf einer Schiffsreise nach Europa, das der Mann zu seiner Geliebten macht, das sich später aber als seine leibliche Tochter entpuppt, von deren Existenz er keine Ahnung hatte; dann der Tod dieses Mädchens auf einer Reise nach Griechenland und die Wiederbegegnung mit seiner früheren Verlobten in Athen; dann der Zusammenbruch auf einer Montagereise wegen einer Magenkrankheit, die Einlieferung in ein Athener Krankenhaus und der Beginn seines Entlastungs-«Berichts». Dies die Geschichte eines Mannes mit dem Spitznamen «Homo Faber» (erzählt von *Max Frisch* 1957), der — obwohl subjektiv unschuldig (was konnte *er* für all die Zufälle?) seine Schuldgefühle über den Inzest und den Tod der eigenen Tochter nicht losbekommt, der nun aber schreibt, weil er besessen an seiner eigenen Unschuld festhält.

Warum erzählt Max Frisch diese Geschichte im Jahre 1957? Das eine ist sicher: Anders als Borchert nutzt Frisch das Scheitern seines Helden nicht zum anklägerischen Protest gegen Gott und die Welt, sondern zur *selbstkritischen Infragestellung eines falsch gelebten Lebens.* Mit der Figur des «Homo Faber» werden die Entlastungs- und Entschuldigungsmechanismen des modernen Zeitgenossen aufgedeckt, dessen Unschuldswahn, dessen Entlastungssucht, dessen mangelnde Fähigkeit, ein Scheitern überhaupt zuzugestehen. Der Roman hält einem bestimmten Zeittypus den Spiegel vors Gesicht: Gezeigt wird an einem (raffiniert konstruierten) Modellfall, daß angenommene Ignoranz keine Entlastung von Schuld schafft und Selbstrechtfertigung auf Schuldverdrängung beruhen kann. Rebellierte Borcherts unschuldiger Held noch wider die glücklichen Verdränger ihres Scheiterns, so gehört der Held des Max Frisch 10 Jahre später selber zu den Verdrängern einer eigenen gescheiterten Ideologie: der der technologischen Weltverfügung. Genau das dürfte das strategische Ziel des Erzählers Max Frisch gewesen sein: Weit davon entfernt, im Roman selber eine Lösung auch nur anzudeuten, ist der Autor allein am Dilemma seines Helden interessiert: an der Diskrepanz von subjektiv-rationaler Einsicht (Unschuld) und objektiv-irrationaler Gegebenheit (Schuld aufgrund von Inzest und Tod), kurz: an der offenen Schere der Schuld.

Um diese *Schuldschere* geht es in diesem Roman. Hier gewinnt er seine Spannung. Deutlich soll werden: Ein Mensch vom Zuschnitt des «Homo Faber», millionenfach unter uns präsent, ist unfähig, aus dem Gefängnis seiner Ideologie auszubrechen und eine Wirklichkeit selbstkritisch anzunehmen, die sich seiner Plausibilität entzieht. Die Schuld des Walter Faber? Sie dürfte in der Unfähigkeit bestehen, die Bruchstellen des Ungeplanten, Zufälligen und Undurchschaubaren in seinem Leben zum Anlaß einer Lebensänderung zu nehmen, einer Lebensänderung, die nicht nur, wie im letzten Teil des Romans, als Faber aussteigt, auf Ermüdung oder Erkrankung zurückgeht, sondern auf eine neue Grundhaltung zur Wirklichkeit überhaupt. Gezeigt wird so die Unfähigkeit eines Machbarkeits- und Möglichkeitsmenschen, eine Wirklichkeit anzunehmen, die sich seiner Kontrolle entzieht: «Dieser Mann lebt an sich vorbei», sagt der Autor selber zu seiner Romanfigur, «weil er einem allgemein angebotenen Image nachläuft, dem von ‹Technik›. Im Grunde ist der ‹Homo Faber›, dieser Mann, nicht ein Techniker, sondern er ist ein verhinderter Mensch, der von sich selbst ein Bildnis gemacht hat, der sich ein Bildnis hat machen lassen, das ihn verhindert, zu sich selber zu kommen.» Die Unfähigkeit also, trotz der Zäsurerfahrungen in seinem eigenen Leben zu sich selber zu kommen: das macht die Schuld des «unschuldigen» Walter Faber aus. Der *Gescheiterte wird hier zum Prototyp des unschuldig Schuldigen, der sich mit Schuldentlastungen belastet, sein falsches Leben verdrängt und unfähig ist, im Scheitern die Chance zur Lebensänderung zu erkennen.*

3. Szene: 1963

Als 1963 der Roman *«Ansichten eines Clowns»* von Heinrich Böll erscheint, ist von einer Trümmersituation à la Borchert in Deutschland nichts mehr zu spüren. Im Gegenteil: Aus dem Heimkehrer- und Trümmerland ist in der Zwischenzeit ein CDU-Staat unter Adenauer geworden, der ein «Wirtschaftswunder» erlebt hatte, ein Land, in dem die katholische Kirche mit einer bestimmten christlichen Partei ein festes Machtkartell bildete. In diese Szenerie eines seine Vergangenheit ignorierenden, seine Schuld

überspielenden, seine wirtschaftlichen Erfolge selbstgerecht zelebrierenden Landes stellt Heinrich Böll keinen Erfolgreichen und Arrivierten, sondern einen Außenseiter und Narren, der selber Sohn eines arrivierten Industriellen ist: Hans Schnier, dessen Beruf Schausteller ist, Clown.

Außenseiter und Narr aber ist Hans Schnier nicht nur durch seinen Beruf, sondern vor allem durch sein merkwürdiges Verständnis von Liebe und Ehe. Das Beunruhigende und Herrschaftskritische dieses Romans liegt weniger in der politischen Kritik als in der Liebesgeschichte, die den eigentlichen Handlungsrahmen dieses Romans bildet. Seit seinem 21. Lebensjahr hatte Schnier mit seiner Freundin Marie zusammengelebt. Obwohl nicht religiös, betrachtete er Marie — gewissermaßen gut katholisch — als «seine Frau». Mit ihr hatte er ja die Ehe vollzogen; ihre Liebe hatte für ihn faktisch den Charakter eines selbstgespendeten «Sakramentes», das von niemandem, erst recht nicht von kirchlichen Funktionären, die ja auf die Selbstspendung des Sakraments «Ehe» Wert legen, angetastet werden dürfe.

Marie aber hatte — nicht zulezt unter dem Druck kirchlicher Funktionäre und des katholischen Milieus — Hans Schnier verlassen, als dieser sich weigerte, bei einer möglichen katholischen Trauung auch noch die katholische Erziehung der Kinder zu versprechen, und einen «fortschrittlichen Katholiken» geheiratet. Schnier versucht nun, Marie unter allen Umständen zurückzuholen. Seit sie ihn verließ, ging es auch beruflich mit ihm bergab: Er begann zu trinken, verletzte sich bei einem Auftritt als Clown und mußte eine Zeitlang pausieren. Sein Kampf um die Rückkehr seiner «Frau» aber gleicht dem närrischen Kampf des «Ritters von der traurigen Gestalt» mit den Windmühlen. Am Schluß endet der Clown als Gescheiterter, als Narr unter Narren, mitten im rheinischen Karnevalstreiben. Als Clown geschminkt, nicht mehr unterscheidbar von all den Narren um ihn herum, sitzt er auf der Treppe des Bonner Hauptbahnhofs und intoniert leise und melancholisch auf der Gitarre das närrische Lied vom «armen Papst Johannes». Das also ist eine Böllsche Szene aus dem Jahr 1963: in die unbekümmerte Landschaft von Wohlstandsbürgern, Parteibonzen und Kirchenfunktionären, die sich in der Nachkriegszeit bestens arrangierten, setzt Heinrich Böll einen Gescheiterten, einen Narren, der nicht vergessen kann, einen Mann, der von sich sagt: «Ich bin ein Clown und sammle Augenblicke.»

Auf diese Dialektik aber kommt es dem Autor an: Narrheit, Verücktheit und Scheitern sind Signum nicht nur des Clowns, sondern der Gesellschaft selber. Der Gescheiterte ist ein Narr nicht zuletzt deshalb, weil er in einer verrückten Gesellschaft lebt, einer Gesellschaft, die auf Abweichler mit Konformitätsdruck reagiert und Visionen von Liebe und selbstgespendeter Sakramentalität für Narrheit hält. Die Maske «Clown» aber hat in diesem Roman demaskierenden Charakter; der «Versager» deckt Versagen und Schuld von Kirche und Gesellschaft auf, die das Scheitern des Clowns zur Selbstbestätigung mißbrauchen. Darin dürfte die politische Strategie dieses Romans bestehen: das *Scheitern des Einzelnen* (vorgeführt an einer Liebesgeschichte) *ist im Grunde das Scheitern einer Gesellschaft, die diesen Typus des Einzelgängers nicht ertragen kann und ihn als «Narren» sich vom Leibe halten muß.* Schon beim Erscheinen dieses Romans hatte ein Kritiker geschrieben: «Der Clown Hans Schnier scheitert, aber der Anblick seines Scheiterns leistet mehr als ein Sieg, denn er trifft uns wie eine persönliche Schuld» (G. Blöcker).

4. Szene: 1971

Gut 10 Jahre nach Erscheinen des Clown-Romans ist die politische und literarische Szene in Deutschland noch einmal völlig anders. In der Zwischenzeit hatte eine politisch radikalisierte Studentenbewegung all das aufgedeckt, was in der Adenauerzeit verdrängt und durch Restaurationsmentalität überspielt wurde. Die Folge — auch für die Literatur? —: Im Zentrum steht jetzt nicht mehr ein närrischer Außenseiter wie bei Böll, im Zentrum steht die bürgerliche Gesellschaft selber, deren repressives Verhalten nicht nur bloßgelegt, sondern revolutionär gesprengt werden soll. An diesen revolutionären Umgestaltungsprozessen hatte der marxistische Schriftsteller *Peter Weiß* mit Stücken wie «Gesang vom lusitanischen Popanz» (1967), «Diskurs über Viet Nam» (1968) und «Trotzky im Exil» (1970) bereits aktiv teilgenommen.

1971 freilich war der Höhepunkt der Studentenbewegung schon überschritten. Erste Enttäuschungen traten ein: Die bürgerliche Gesellschaft erwies sich als zählebiger denn gedacht;

der revolutionäre Schwung begann zu verebben, und die Umgestaltung der Gesellschaft im Sinne eines marxistischen Utopismus fand nicht statt. Auf diese Situation reagiert Peter Weiß mit einem «historischen Drama»› *«Hölderlin»* (1971). Noch einmal radikal anders als Borchert, Frisch oder Böll steigert Peter Weiß in diesem Stück das Problem des Scheiterns in der Literatur. Gezeigt wird nicht mehr der Scheiternde als Rebell, der Scheiternde als der sein Scheitern verdrängende schuldlos Schuldige, der Scheiternde als Narr; gezeigt wird ein Scheitern als *freiwilliges Selbstopfer im revolutionären Kampf.* Im Hintergrund des Hölderlinstücks steht das Schicksal des kubanischen Revolutionärs Che Guevara, der von Kuba aus freiwillig in den Dschungel Boliviens gegangen war, um dort unter Bauern und Landarbeitern revolutionäres Bewußtsein zu schüren. Che Guevaras Tod im Herbst 1967 hatte in Peter Weiß die Grundfrage wachgerufen: Was kann der Sinn eines freiwilligen Opfers angesichts bestehender Machtverhältnisse sein? Darf der einzelne sein Scheitern strategisch um der Sache willen auch einkalkulieren wollen?

Diese Problematik kleidet Peter Weiß nun parabelhaft in seine Hölderlingeschichte. Denn bei Hölderlin (für Weiß ein heimlicher jakobinischer Revolutionär) war er ebenfalls auf die Figur eines sich selbst opfernden Revolutionärs gestoßen, und zwar in dessen »phantastischem Empedokles-Fragment». Fasziniert von dessen plötzlicher Aktualität bekennt Peter Weiß: «Empedokels, in Hölderlins Welt verschlungen, für mich heute zudem in die Welt des Che Guevara verschlungen, behält seine zentrale Aussage.»

Und so inszenierte der Dramatiker in seinem «Hölderlin-Drama» ein «Stück im Stück». Zu Beginn des zweiten Aktes hat nämlich Hölderlin seine Freunde Hegel, Neuffer, Schelling, Schmid und Sinclair in Homburg (1799) zusammengerufen, um ihnen ein letztes Mal, fast schon verzweifelt über die politischen Zustände in Deutschland, mit Hilfe seiner Empedokles-Parabel die gegenwärtig nötige politische Handlungsweise begreiflich zu machen. Beschwörend stellt Hölderlin seinen Freunden vor Augen: So wie Empedokles, dieser große Philosoph, Naturforscher, Baumeister und Arzt des Staates Agrigent am Fuß des Vulkans Ätna in Sizilien im 5. Jahrhundert v. Chr., freiwillig sich dem Volk entzog, das ihn zum König machen wollte, weil dies die Gesellschaftsstrukturen nicht verändert hätte, so müßte auch die intellektuelle Elite in Deutschland die herrschenden Machtstrukturen unterlaufen. Ja, so wie sich Empedokles entschloß, die Stadt zu verlassen und in die Berge zu gehen, um durch dieses Signal das Volk aus seiner politischen Lethargie zu reißen, so müßte auch die intellektuelle Elite in Deutschland den politischen Kampf führen, um das Volk wachzurütteln. Und so wie Empedokles das Selbstopfer nicht scheute, als er — von einigen aus dem Volk verraten und von den Staatstruppen verfolgt — sich in den Ätna stürzte, so müßte im Notfall auch die intellektuelle Elite in Deutschland handeln. Die Freunde Hölderlins freilich verweigern «diesem Idealisten» die Gefolgschaft, und Hölderlin macht die Probe aufs Exempel. Wie Empedokles stürzt auch er sich freiwillig in den Abgrund, in den Abgrund des Wahnsinns freilich, und verbringt von nun an sein Leben als Gescheiterter im Tübinger Turm.

Was also kann der Sinn des revolutionären Selbstopfers sein, was der *strategische Sinn des Scheiterns?* Antwort Peter Weiß: Der einzelne kann durch seine «außerordentliche Tat» dazu beitragen, das revolutionäre Feuer, das erloschen ist, oder «in vereinzelten / nur weiterglimmt», wieder anfachen. Der einzelne braucht es also nicht bei der «Idee» der Revolution zu belassen; er kann gewissermaßen «aus der Idee» herausspringen und den Menschen zeigen, worauf es in der Praxis ankäme. Dieses Zeigen ist dabei von konstitutiver Bedeutung. Es ermöglicht die Rückkopplung an eine Gruppe, für die diese Tat exemplarisch geschieht. Der Scheiternde darf sich nicht isolieren, sondern muß «den nach ihm Kommenden / zum VorBild» werden. Und Aufgabe der Nachkommenden ist es, den Gescheiterten durch revolutionäre Arbeit für eine bessere Zukunft zu rechtfertigen. *Der einzelne mag zwar scheitern, seine Sache aber bleibt unwiderlegt.*

5. Szene: 1986

Wie eine Antwort auf Peter Weiß' strategisches Spiel vom Selbstopfer des Revolutionärs klingt der Roman *«Eingeschlossen»* (1986) von *Ingeborg Drewitz.* In der Nachfolge von Thomas Manns «Zauberberg», Alexander Solschenizyns «Krebsstation», Stefan Heyms «Collin», Heinar Kipphardts «März» (1976) macht sich auch Ingeborg

Drewitz die Szenerie eines Krankenhauses zunutze, um die Gegenwelt der Gebrochenen und Gescheiterten darzustellen. Zwei Männer treffen sich in dieser Klinik, beide waren angetreten, die Welt zu verändern, ja sie zu verbessern. Der eine, ältere, ein Physiker, war in den dreißiger Jahren über Wien und Zürich nach Amerika gegangen und hatte später — aus antifaschistischen Motiven — in Los Alamos an der Entwicklung der Atombombe mitgearbeitet. Er hatte die radikale individuelle Freiheit für sich gesucht und erst später gemerkt, was er durch die Atombombe angerichtet hatte. Der andere, jüngere, auf der Flucht gegen Ende des Krieges geboren, war Wortführer in der Studentenbewegung und später Sozialarbeiter gewesen. Er hatte durch seine Haltung und seine Reden andere zu überzeugen, ja mitzureißen vermocht, hatte den Weg der Güte, Geduld und Ausdauer zu gehen versucht. Doch der «Marsch durch die Institutionen» schlug fehl. Beide sind gescheitert, beide gebrochen. Und beide begegnen sich Mitte der 80er Jahre in der geschlossenen Abteilung einer Berliner Psychiatrischen Klinik, wo sie sich gegenseitig ihre Geschichte erzählen.

Ingeborg Drewitz teilt den Lesern erst spät den vollen Namen der beiden Helden mit. J. und P. sind ihre Kürzel, und man merkt sehr bald, daß beide Figuren so auf eine symbolische Ebene gehoben werden sollen. Sie stehen für zwei Grundkräfte und Basismuster menschlichen Denkens und Verhaltens, verkörpern Grundprinzipien, Kraft und Gegenkraft: das Prometheus-Prinzip einerseits (Macht, Durchsetzungs- und Beherrschungswille) und das Jesus-Prinzip andererseits (Güte, Geduld, die zum Opfer wird.).

Und doch geht es in diesem Roman nicht um einen simplen Dualismus von Kraft und Gegenkraft. Die Autorin weiß, daß sich in den jeweiligen Charakteren auch Defizite offenbaren: Verkümmerung des prometheischen Elements in dem einen; des jesuanischen Elements in dem andern. Und so sehr die Autorin letztlich Partei für das Jesus-Prinzip ergreift, so sehr bemüht sie sich doch um eine differenzierte Zusammenschau der beiden Charaktere: «Mir war daran gelegen, in der seltsamen Aufeinander-zu-Bewegung der beiden Gestalten über Schuld und existentielle Angst hinweg eine karge Trauer und vorsichtige Versöhnung der beschriebenen Prinzipien anzudeuten. Über den Abgrund hinweg. Die Absurdität des Eingeschlossenseins von P. und J. hat mir auch geholfen, die brutale Selbstverständlichkeit unseres Immer-so-weiter-Machens hier im Anstaltsalltag darzustellen und in Frage zu stellen.»

Vom Scheitern ist hier bei Ingeborg Drewitz weder im Stil revolutionären Pathos noch gar im Blick auf politische Rezepte die Rede. Das Rebellische eines Borchert, Paradoxe eines Frisch, Närrische eines Böll oder Revolutionäre eines Weiß sind ihr fremd. *Ihr Nachdenken über Scheitern hat den Charakter melancholischer Trauerarbeit über Unversöhntes und Versäumtes.* Nachdenken über Scheitern führt in ein strukturelles Problem: Beide Helden müssen scheitern, weil sie entweder das Jesu-Prinzip in sich verraten hatten oder das Prometheus-Prinzip in sich hatten verkümmern lassen. Beide verweisen aber über sich hinaus auf eine Utopie versöhnter Gegensätze, deren Erfüllung noch aussteht.

Fünf Szenen mit je unterschiedlichem Profil von Scheitern. Auffällig ist: Was anfangs ein künstlich an die Literatur herangetragenes philosophisch-psychologisches Problem gewesen sein mag, erweist sich bei näherem Hinsehen als *zentrales motivisches Grundproblem:* Durch bedeutende Schlüsseltexte aller Dekaden der deutschen Literatur nach 1945 zieht sich die Spur gescheiterter Helden. Ja, Scheitern wird zur produktiven Gegenerfahrung des Schriftstellers in einer abgesichert scheinenden bürgerlichen Gesellschaft überhaupt. Es wäre von daher ein Leichtes, die Geschichte der deutschen Literatur nach 1945 als eine Geschichte immer wieder neuen und immer wieder unterschiedlichen Scheiterns zu rekonsturieren. Nach Franz Kafka, Robert Musil, Herman Hesse, Thomas Mann und Hermann Broch zeichnet sich auch für die Literatur nach 1945 als ästhetisches Grundaxiom ab: Es ist vor allem die *Gebrochenheit der Wirklichkeitserfahrung, die literarisierbar scheint, die Konfliktshermeneutik, die ästhetisch produktiv wird.* Die gescheiterten «Helden» der Literatur werden zu Seismographen einer Gesellschaft, die ihre Versöhnung noch vor sich hat. Als *Basisthese I* zeichnet sich ab: *Die gescheiterten Helden der deutschen Literatur nach 1945 sind widerständige, hellsichtig machende, über sich hinausweisende Gestalten. Die deutsche Literatur nach 1945 ist gerade in ihren stärksten Repräsentanten eine Poesie des Scheiterns.*

Und doch müssen wir unsere Problematik noch auf einer tieferen Ebene lozieren. Denn

Schriftsteller unserer Zeit zeigen nicht nur scheiternde Helden *in* der Literatur. Die größten der Schriftsteller haben sich stets auch ein Bewußtsein davon bewahrt, daß *das Scheitern der Literatur immanent* ist, ja selber zum Wesen der Literatur zu gehören scheint. Große Autoren waren sich stets des Paradoxes bewußt, daß Literatur heute nur als scheiternde zu gelingen vermag. Und gerade den größten unter den Literaten blieb die Erfahrung nicht erspart, daß Literatur mit Sprache und durch Sprache der Dialektik von Scheitern und Sieg nie entkommt: Die Wirklichkeit ist ja je größer, je komplexer, als der Autor durch Sprache einholen kann. Literatur bleibt stets zurück, springt zu kurz, erreicht nur Bruchstückhaftes, Fragmentarisches. Alle Romane Franz Kafkas blieben Fragmente, und dies nicht nur, weil der Autor «zu früh», 41-jährig, starb, sondern weil die Selbstzweifel am Sinn des Schreibens ihm längst das Mark aufgezehrt hatten. Robert Musils großer Roman «Mann ohne Eigenschaften», an dem er Jahrzehnte arbeitete — auch er blieb ein Torso. Thomas Manns Roman «Felix Krull» — trotz aller Anstrengungen über 40 Jahre — unvollendet. Und Heinrich Böll bekannte einmal im Blick auf einen im 20. Jahrhundert zu schreibenden Christusroman: «Ich glaube nicht, daß ich fähig bin, einen solchen Roman zu schreiben. Es gibt immer wieder Annäherungsversuche, aber mehr ist da nicht möglich.» Anders gesagt: Zu erzählen wäre nicht nur die Geschichte gescheiterter Helden *in* der Literatur; zu erzählen wäre auch von der *Geschichte gescheiterter Projekte,* von der Geschichte der Nicht-Literatur, zu erzählen wäre also die Geschichte der Nicht-Geschichten, die Geschichte der Sprachskepsis, Sprachohnmacht, die Geschichte des Sprachversagens, der Sprachhemmung und Sprachtrauer.

Gerade die *Lyriker* unter den Schriftstellern haben das Paradox der Literatur immer wieder neu offenbart: daß auch die Inszenierung des Sprachscheiterns eine Form gelingender Literatur sein kann. Als Beispiel wähle ich ein Gedicht von *Günter Kunert:* «Vergeblicher Versuch» (aus: «Stilleben» 1983):

Zu allen irdischen Qualen
noch diese: Das Wort nicht zu finden
Das Hirn von Stummheit erstickt
Der Blick abgekehrt und hinaus:
Reihen von Fensterquadraten
wie unlösbare Kreuzworträtsel
Unwillkürlich betasten die Finger
den Stoff
aus dem die Welt gemacht ist
billiges Material
nichts für die Ewigkeit:
Weder Fleisch noch Blut
weder Knöchel noch Adern
nicht einmal das grelle Papier
voller Erwartung voller Drohung
dich zu vergessen
gibst du ihm nicht das Wort
das dir fehlt.

In diesem Gedicht ist die Grundsituation des Lyrikers im 20. Jahrhundert symbolisch verdichtet. Denn die Lage des Sprachkünstlers ist ja in der Tat dadurch verschärft, daß er die Sprachkrise zusätzlich zu allen «irdischen Qualen» durchleiden muß, daß er die Situation der Stummheit als bewußte Sprachohnmacht erfährt — angesichts einer Wirklichkeit, die «unlösbaren Kreuzworträtseln» gleicht. Ja, mehr noch: Die Situation des Sprachkünstlers ist dadurch verschräft, daß er angesichts einer Welt, in der «nichts für die Ewigkeit ist», auch der Literatur einen Ewigkeitswert nicht zugestehen kann. Im Gegenteil: Das leere Papier, vor dem der Künstler immer wieder sitzt, ist «voller Erwartung» und «voller Drohung», ihn der Vergessenheit anheimzugeben. Und doch: Auch das Gedicht von Günter Kunert entkommt der Paradoxie nicht, daß die erfahrene Stummheit vor «dem Wort» der Sprache noch einmal bedarf, um überhaupt «hörbar» zu werden.

Diese Erfahrung von Sprachnotwendigkeit und Sprachskepsis, von Literaturmächtigkeit und Literaturverzweiflung macht die *Tiefenstruktur des Scheiterns im Raum der Literatur* aus. *Max Frisch* hat in seinem ersten Tagebuch (1946-1949) diese Situation in unübertroffen luzide Sätze gebracht: «Was wichtig ist: das Unsagbare, das Weiße zwischen den Worten, und immer reden die Worte von den Nebensachen, die wir eigentlich nicht meinen. Unser Anliegen, das Eigentliche, läßt sich bestenfalls umschreiben, und das heißt ganz wörtlich: man schreibt darum herum, man umstellt es. Es gibt Aussagen, die nie unser eigentliches Erlebnis enthalten, das unsagbar bleibt; sie können es nur umgrenzen, möglichst nah und genau, und das Eigentliche, das Unsagbare, erscheint bestenfalls als Spannung zwischen diesen Aussagen. Unser Streben geht vermutlich dahin, alles auszuspre-

chen, was sagbar ist; die Sprache ist wie ein Meißel, der alles weghaut, was nicht Geheimnis ist, und alles Sagen bedeutet ein Entfernen... Immer besteht die Gefahr, daß man das Geheimnis zerschlägt, und ebenso die andere Gefahr, daß man vorzeitig aufhört, daß man es einen Klumpen sein läßt, daß man das Geheimnis nicht stellt, nicht faßt, nicht befreit von allem, was immer noch sagbar wäre, kurzum, daß man nicht vordringt zu einer letzten Oberfläche.»

Mit diesen Sätzen sind in der Tat Schlüsselerfahrungen von Schriftstellern der Gegenwartsliteratur benannt, ist die *Struktur des Scheiterns* in aller Grundsätzlichkeit beschrieben. Keiner der großen Lyriker hat dies bitterer an sich erfahren als *Paul Celan.* Er war sich wie kaum ein anderer der Tatsache bewußt, daß ein Gedicht heute — wie er sagte — «eine starke Neigung zum verstummen» zeige. Er war davon überzeugt, das Gedicht behaupte sich heute «am Rande seiner selbst»; es rufe und hole sich, um bestehen zu können, «unausgesetzt aus seinem schon Nicht-Mehr in sein Immer-Noch zurück». Paul Celan war von daher dem auf der Spur, was er die «Schweigesprache» nannte, eine Sprache, die durch und mit Sprache dem Wortlosen als tiefstem Grund der Wirklichkeit die Ehre gab. Paul Celan nannte solche Gedichte, nach denen er strebte und an denen er scheiterte, «absolute Gedichte», war sich aber über die Paradoxie dieses Unternehmens voll im klaren: «Das absolute Gedicht — nein, das gibt es gewiß nicht, das kann es nicht geben! Aber es gibt wohl, mit jedem wirklichen Gedicht, es gibt, mit dem anspruchslosesten Gedicht, diese unabweisbare Frage, diesen unerhörten Anspruch.»

Als *Basisthese II* zeichnet sich ab: In der deutschen Literatur nach 1945 werden nicht nur scheiternde Helden gezeigt. Hier ist auch das Bewußtsein aufbewahrt, daß — angesichts der unüberbrückbaren Diskrepanz von Sprache und Wirklichkeit — das Scheitern aller Literatur immanent ist. Das Bewußtsein der Diskrepanz von Sprache und Wirklichkeit aber führt in die Paradoxie: Nur als Scheiternde kann Literatur gelingen, und jedes Gelungene weist über sich hinaus auf das Absolute, das Nichtsprachliche, das Wortlose. *Die deutsche Literatur nach 1945 ist in ihren stärksten Repräsentanten nicht nur eine Poesie des Scheiterns; sie enthält auch eine Poetik des Scheiterns.*

KARL-JOSEF KUSCHEL

1948 geboren. Studium der Gemanistik und Theologie an den Universitäten Bochum und Tübingen. 1972 Staatsexamen. 1977 Promotion zum Dr. theol. 1973-1981 Wiss. Assistent, ab 1981 Akademischer Rat am Institut für ökumenische Forschung der Universität Tübingen und Lehrbeauftragter an der Kath.-Theologischen Fakultät. 1989 Habilitation für das Fach «ökumenische Theologie und theologische Ästhetik».

Monographien: Jesus in der deutschsprachigen Gegenwartsliteratur. Mit einem Vorwort von Walter Jens (1978); Heute noch knien? Über ein Bild von Edouard Manet (1979); Stellvertreter Christi? Der Papst in der zeitgenössischen Literatur (1980); Gottesbilder-Menschenbilder. Blicke durch die Literatur unserer Zeit (1985); Weil wir uns auf dieser Erde nicht ganz zu Hause fühlen. Zwölf Schriftsteller über Religion und Literatur (1985). Geboren vor aller Zeit? Der Streit um Christi Ursprung (1990).

Herausgeberschaften: Hans Küng. Weg und Werk (zusammen mit H. Häring) (1978); Der andere Jesus. Ein Lesebuch moderner literarischer Texte (1983); Wie im Himmel, so auf Erden. Geschichten von Gott (1985); Lust an der Erkenntnis. Die Theologie des 20. Jahrhunderts (1986); Gegenentwürfe. 24 Lebensläufe für eine andere Theologie (zusammen mit H. Häring) (1983); Wörterbuch des Christentums (zusammen mit V. Drehsen, H. Häring, H. Siemers) (1988). Anschrift: Sandäckerstraße 2, D-7400 Tübingen.

Erfahrungen

Dietmar Mieth

Vom Ethos des Scheiterns und des Wiederbeginns

Eine vergessene theologisch-ethische Perspektive

Bei einer Tagung der Paulus-Akademie in Zürich 1987 hatte ich die Möglichkeit, ausführlich mit über 100 Menschen, vor allem Frauen, zu sprechen, die ihre Ehe als gescheitert erfahren haben. Von diesen Erfahrungen Betroffener gehe ich aus. Ich versuche in das, was sie gesagt haben bzw. was ich davon gehört habe, die Perspektive des Theologen so einzubringen, daß eine Begegnung zwischen den praktisch gelebten Überzeugungen dieser Christinnen und Christen und der lebendigen Überlieferung unseres Glaubenswissens möglich ist.

Und was ist die Perspektive des Theologen? Nach 1 Kor 13,2 gilt: «Hätte ich den Glauben ohne die Liebe, dann wäre ich nichts.» Für mich heißt das, bezogen auf das Thema Scheitern und Wiederbeginn: Gott ist Liebe, das heißt: Vor Gott ist jeder einzelne Mensch mehr wert, als er vor sich selber wert ist, und mehr wert, als er vor anderen wert ist. Das ist die Grundaussage des christlichen Glaubens von Gott: Gott ist die Liebe, und wie Gottes Liebe ist, das ist in einer Offenbarung ausgesagt, in der Gott mit dem Menschen eine Geschichte hat, in der er den Menschen fortschreitend aufwertet.

Diese Perspektive bringe ich in die Erfahrungen und praktischen Überzeugungen ein. Daraus ergibt sich der Aufbau der folgenden Überlegungen: 1. Die Analyse der Erfahrungen aus dem Scheitern, wobei ich versuche, ihren «gemeinsamen Nenner» zu finden; 2. Ein Überblick über die Versuche, diese Erfahrungen aufzuarbeiten, und 3. Das Ethos des Wiederbeginns: ein neues Leben entdecken.

I. Erfahrungen des Scheiterns, auf den gemeinsamen Nenner gebracht

1. Scheitern ist das unwiderrufliche Zerreißen eines Lebensentwurfes

Dabei ist zu beachten, daß unser Lebensentwurf sich auf verschiedenen Ebenen entfaltet. Wenn man die nicht-physischen Grundbedürfnisse des Menschen nennt, so sind das drei: das Bedürfnis nach gelingenden persönlichen Beziehungen, das Bedürfnis nach sozialer Anerkennung und das Bedürfnis nach Sinn in meinem Leben. Was also zunächst einmal gescheitert scheint, aber die anderen Bedürfnisse mit einbezieht, ist die Erfüllung des Bedürfnisses nach gelingenden persönlichen Beziehungen. Es ist nicht möglich, daß ein solches Bedürfnis scheitert, ohne daß die anderen Bedürfnisse in Mitleidenschaft gezogen werden, also das Bedürfnis nach sozialer Anerkennung und das Bedürfnis nach einem Sinn im Leben, hinter dem auch das Bedürfnis nach einer Beziehung zu Gott steht.

Scheitern ist unumkehrbar. Die Kennzeichen von Scheitern sind Unumkehrbarkeit und Unwiderruflichkeit. Krisen sind überstehbar, Probleme sind lösbar. Wenn wir vom Scheitern sprechen, dann meinen wir etwas, das unwiderruflich ist, auch wenn wir darum wissen, daß nicht alles scheitert mit einem Scheitern der persönlichen Beziehungen oder einem Scheitern der sozialen Anerkennung oder einem Scheitern der Antwort auf die Frage nach dem Sinn.

Daraus lernen wir: *Alles Scheitern ist unwiderruflich, aber nicht alles scheitert zugleich.* Scheitern muß nicht total sein. Wenn wir die christliche Perspektive der Gottes-Liebe in das Scheitern als das unwiderrufliche Zerreißen des Lebensentwurfes Ehe oder Beziehung einbringen, dann treffen wir sofort auf eine Aussage, die sehr wichtig ist: *Der scheiternde Mensch ist nicht verworfen.* Denken wir an die Grundperspektive: Der Mensch ist vor Gott mehr wert, als er vor sich selber wert ist. Der scheiternde Mensch, der seine Berufung in der Ehebruch- und Mord-Geschichte mit Batseba bzw. Uria verspielt. Seine

Schuld wird ihm vom Propheten vorgehalten, aber er wird von Gott nicht verworfen. Ein anderes Beispiel: Bei Mattäus ist der Weg von der Ausrufung des Petrus als Felsen der Kirche (16,18) bis zur Verfluchung des Petrus als Satan nur gerade fünf Verse weit (16,23). Petrus scheitert ja ständig, er scheitert, weil er, nach der Leidensweissagung Jesu, Jesus den falschen Ratschlag gibt, den Ratschlag des Teufels, wie Jesus sagt; er scheitert bei der Verleugnungsgeschichte; er scheitert, als es darum geht, Judenchristen und Heidenchristen zusammenzuführen, und Paulus muß es ihm erst durch seinen Widerstand deutlich machen. In der Frage nach dem Sinn der Beziehung zu Gott ist da so viel Erfahrung von scheitern, wie man sich nur «wünschen» kann. Aber, christlich gesehen, um das noch einmal zu sagen, ist der scheiternde Mensch nicht verworfen, ja ihm kann sogar eine besondere Berufung und Erwählung gelten.

2. Zum Scheitern gehört eine Vorstellung vom Gelingen

Wenn wir keine Vorstellung vom Gelingen eines Lebensentwurfes haben, dann sehen wir uns auch nicht als Gescheiterte. Diese Vorstellung kann mehr oder weniger bewußt, mehr oder weniger reflektiert sein. So einfach diese Wahrheit ist, so wichtig ist sie; denn erst durch das Ideal, das wir vom gelingenden Leben haben, auch in unseren persönlichen Beziehungen, kommt im Kontrast die Erfahrung zustande, daß etwas gescheitert ist.

Und hier möchte ich gleich hinzufügen: Zum Scheitern gehört manchmal die *falsche* Vorstellung vom Gelingen, gehören die *falschen* Ideale. Je falscher das Ideal, um so näher das Scheitern. Das Ideal wird falsch, wenn es die Wirklichkeit überspringt, und je größer es erscheint, um so größer ist das Leiden an der Wirklichkeit. Wir müssen uns fragen, ob wir das Scheitern fragwürdiger Ideale eigentlich zu Recht als Scheitern erleben. Als Beispiele könnte man auf eine Reihe von fragwürdigen Eheidealen verweisen, wie sie in der Kirche vertreten werden oder wie sie auch in der Gesellschaft vorherrschen. Sie gehen von Vorstellungen aus, die, da sie einseitig «idealisiert» sind, in der Realität gar nicht gelingen können und das Scheitern darum gewissermaßen vorprogrammieren.

Zum Scheitern, sagte ich, gehört eine Vorstellung vom Gelingen. Daher ist eine wichtige Anfrage: habe ich die richtige Vorstellung vom Gelingen? Diese Vorstellung bedingt, ob ich auch die richtige Einstellung zu einem möglichen Scheitern habe. Das kann nach meiner Ansicht nur eine Aufgabe sein, die in Konfrontation mit den oberflächlichen Vorstellungen in der Gesellschaft und in kritischer Verarbeitung der Ideale in der Kirche zu lösen ist.

3. Zur Erfahrung des Scheiterns gehört eine letzte Undurchdringlichkeit des Warum

Ich kann im Grunde die Frage, warum ich jemanden liebe, warum ich meine Frau liebe, nicht so auflösen, daß die Antwort objektivierbar, auf jeden Mann übertragbar wäre; sonst würden am Ende alle Männer meine Frau lieben. Nur eine Teil-Aufklärung ist für mich selbst möglich, ein Stück Plausibilität. Es gibt eine Undurchdringlichkeit des «Warum» in der Liebe; und ebenso glaube ich, gibt es auch eine Undurchdringlichkeit des Warum im Scheitern. Warum ist eine Beziehung gescheitert? Ich jedenfalls könnte das für andere und für mich selbst letztlich nicht beantworten. Es mag vielleicht Teilantworten geben, die bis zu einem gewissen Grade auch genügen. Aber es bleibt im Positiven wie im Negativen eine letzte Undurchdringlichkeit des Warum, das gehört zum Leiden am Scheitern dazu, denn Leiden läßt sich um so schwerer aufarbeiten, wenn wir die Warumfrage nicht beantworten können, auch wenn wir zur Trauerarbeit durchaus bereit sind.

Ich möchte das nicht nur auf die psychologische Dimension beziehen. Das Phänomen, das ich meine, gehört auch in die religiöse Dimension. Mit einem Text von Dorothee Sölle, der sich auf ihre eigene Erfahrung bezieht, läßt sich dies erläutern. Sie spricht darin über ihre Erfahrung des Sterbens anläßlich ihrer Ehescheidung: «Dieser Tod (es geht um den Beziehungstod) war für mich die vollständige Zerstörung eines ersten Lebensentwurfs. Alles, worauf ich gebaut hatte, was ich gehofft, geglaubt, gewollt hatte, war vernichtet. Es ist wahrscheinlich eine ähnliche Erfahrung wie beim Tod eines sehr geliebten Menschen. Nur daß in der Geschichte einer Ehe und einer Trennung das Moment der Schuld notwendig eine größere Rolle spielt und das Bewußtsein,

etwas vergessen, versäumt und unwiderruflich falsch gemacht zu haben, nicht durch irgendeine Form von Schicksalsglauben beschwichtigt werden kann. Ich habe über drei Jahre gebraucht, nicht um damit fertig zu werden, sondern um die mich ständig begleitenden Wunschphantasien des Selbstmordes zu überwinden. Sterben wollen, war die einzige Hoffnung, der einzige Gedanke. In dieser Situation ging ich einmal auf einer Reise durch Belgien in eine dieser spätgotischen Kirchen. Der Ausdruck ‹beten› kommt mir jetzt falsch vor. Ich war ein einziger Schrei. Ich schrie um Hilfe und dahinter konnte ich mir zweierlei vorstellen. Daß mein Mann zu mir zurückkehrte oder daß ich stürbe und diese Dauerhinrichtung endlich aufhörte. In dieser Kirche fiel mir, in meinen Schrei versunken, ein Wort aus der Bibel ein: ‹Laß dir an meiner Gnade genügen›.» (Die Hinreise, Stuttgart 1975, 42f.). Sölle zeigt präzis die Erfahrung der Undurchdringlichkeit, aber auch die Erfahrung des Erbarmens und des Angenommenseins, des Nicht-Verworfenseins, ohne daß diese Warum-Frage geklärt wird: «Ich fing an», sagt Sölle, «in der Größe eines Stecknadelkopfes zu akzeptieren, daß mein Mann einen anderen, seinen eigenen Weg ging. Ich war am Ende, und Gott hatte den ersten Entwurf zerrissen. Er hat mich nicht getröstet wie ein Psychologe, der mir erklärte, daß dies vorauszusehen gewesen sei. Er bot mir nicht die gesellschaftlich üblichen Beschwichtigungen an, er warf mich mit dem Gesicht auf den Boden. Es war nicht der Tod, den ich mir wünschte, aber auch nicht das Leben. Es war ein anderer Tod. Später habe ich gemerkt, daß alle, die glauben, ein wenig hinken wie Jakob, nachdem er mit dem Engel gekämpft hat. Sie sind schon einmal gestorben. Man kann es niemandem wünschen, aber auch nicht versuchen, es ihm durch Belehrung zu ersparen. Die Erfahrung des Glaubens ist ebensowenig ersetzbar wie die Erfahrung der Liebe» (aaO. 43f.). Mir scheint, aus diesen Worten spricht wirkliche Weisheit, die nicht oberflächlich erkundet, sondern tief erlitten ist.

4. Zur Erfahrung des Scheiterns gehören diffuse Schuldgefühle

Diese Gefühle beginnen mit der Frage an sich selbst: was habe ich falsch gemacht?, mit dem schlechten Gewissen, das nicht nur durch eine offenkundige Handlung erzeugt wird, so wie beispielsweise der verlassende Mann ein schlechtes Gewissen hat, mit dem schlechten Gewissen, das auch dem Bleibenden eigen ist: Habe ich irgend etwas getan, sie oder ihn hinauszutreiben? Das Schuld*gefühl* ist sozusagen ein Rückscheinwerfer der Erfahrung des Scheiterns und sagt allein noch nichts aus im moralischen Sinne, wieweit ich schuldig bin oder nicht. Schuldgefühle können falsch sein, sie bedürfen der Aufklärung in der Gewissenssorge um mich selbst. Diffus sind die Gefühle auch deswegen — das hängt mit der Undurchdringlichkeit des «Warum» zusammen —, weil die *Verflechtung von Fehlentwicklung und Fehlentscheidung* — ein Teil davon ist Fehlentscheidung —, an der ich als Scheiternder teilgenommen habe, im nachhinein nicht wieder aufzulösen ist. Es läßt sich nur teilweise sagen: Der eine Faktor war ich, das andere waren die Umstände, und der andere Faktor warst Du. Das Geflecht von Fehlentwicklung und Fehlentscheidung muß ich irgendwann einmal akzeptieren. Ich kann den Teppich, der einmal geknüpft worden ist, nicht wieder in einzelne Fäden auflösen, auch wenn ich einige dunkle Farben als Spur verfolgen kann.

Auch objektiv macht die Verflechtung von Fehlentwicklung und Fehlentscheidung das Diffuse bei den Schuldgefühlen aus. Es handelt sich beim Scheitern des angestrebten richtigen Lebensentwurfes immer um eine Mischung von objektiver Schuld. In der Moraltheologie sprechen wir von objektiver Schuld, wo eine Handlung oder ein Zustand eingesehenen und anerkannten Normen nicht entspricht. Wenn ich z.B. nicht die Wahrheit sage, obwohl ich an sich die Norm akzeptiere, daß man zwischen Menschen aufrichtig sein soll, wäre das eine objektive Schuld. Auf der anderen Seite steht die subjektive Anrechenbarkeit, die eine Schuld erst zu einer Schuld macht. Die Normwidrigkeit allein macht noch nicht die Schuld aus. Die subjektive Schuld entsteht erst dadurch, daß ich mich vor meinem Gewissen unausweichlich als schuldig anerkennen muß. Das ist nicht immer der Fall. Wie kann ich im nachhinein in einer Beziehung die Probleme der Zurechenbarkeit auflösen? Diese Schwierigkeiten sind mit ein Grund, daß das Bußsakrament in der Einzelbeichte in der katholischen Kirche heute in einer Krise ist. Die Verflechtungen lassen sich oft nicht so auflösen, wie das die traditionelle Moraldoktrin in der Kirche voraussetzt.

5. Keine Erfahrung des Scheiterns ist gleich

Diese Aussage wurde mir in den Geschichten, die in den Gruppen der erwähnten Tagung erzählt wurden, deutlich. Warum sind die Erfahrungen nicht gleich? Das liegt daran, daß die biographischen, die familiären und die sozialen Bedingungen verschieden sind. Ich glaube, daß jemand in einer besseren sozialen Situation, etwa als Frau mit finanzieller Sicherheit oder mit einem Beruf, dieses Scheitern anders erfährt als jemand in einer schlechteren sozialen Situation, um nur eines der möglichen Beispiele zu nennen. Auch ist die Intensität der Erfahrung des Scheiterns außerordentlich unterschiedlich, je nach den menschlichen Umständen einer Biographie und je nach den sozialen Rahmenbedingungen. Auch die Skala des Negativen ist in der Erfahrung unendlich. Sie kann soweit reichen, daß nicht nur der «Beziehungstod» stattfindet, sondern daß der Beziehungstod zum psychischen Mord wird. Ingeborg Bachmann hat in ihrem Roman «Malina», der an sich andere Problemstellungen hat, aber unter anderem auch diese, die «Auflösung» einer Frau geschildert, die durch den Abbau ihres Ichs in die völlige, gleichsam männliche Objektivierung geschieht. Die Erfahrung des Scheitern ist zwar nirgends gleich, aber sie ist weiter verbreitet, als Mann oder Frau normalerweise glauben. Ich halte es für wichtig, daß wir im Auge behalten, daß auch der frühe Tod des Partners einen Lebensentwurf zerreißt. Das Zerreißen eines Lebensentwurfs wird mit der gleichen Intensität erlebt, wenn früh der Mann einer Frau wegstirbt, wenn z.B. einer Frau der Mann in den Vierzigern durch Krebs hinweggerafft wird. Wenn man sich eine gemeinsame Zukunft erträumt, gemeinsam alt werden wollte, dann ist das schon ein unwiderruflicher Schock. Und es entsteht für eine alleinerziehende Mutter dann ja die gleiche Situation, ob sie geschieden ist oder als Witwe lebt.

6. Niemand scheitert für sich allein

Niemand scheitert in einer Beziehung für sich allein. Wer verantwortungsbewußt ist, denkt daran: Wer scheitert mit mir? Das ist der Gedanke an die Kinder, aber auch der Gedanke daran, daß der oder die von mir Getrennte ja mit mir scheitert, auch wenn es vielleicht nicht so stark den Anschein hat, weil er oder sie vielleicht in eine neue Beziehung eintritt.

Die Frage ist, wenn es so ist, daß niemand in einer Beziehung für sich allein scheitert: Können Mann und Frau sich miteinander darüber verständigen? Sie müßten eigentlich in der Trennung, die die Gemeinsamkeit aufhebt, zugleich auch wieder ein Stück Gemeinsamkeit herausarbeiten, nämlich in der Erfahrung des Scheiterns. Denn für die Frage nach einer neuen Basis für den noch anstehenden Teil der Gemeinsamkeit als Eltern wäre es wichtig, sich über die Trennung hinaus in der Gemeinsamkeit des Scheiterns ein Stück weit zu verständigen.

Schließlich wäre es in diesem Zusammenhang wichtig, das Scheitern des anderen als sein eigenes Leiden zu verstehen oder durch dieses Verständnis für den anderen die Empörung des eigenen Selbstwertgefühls einzuschränken. Es gibt zwar das französische Wort: «Tout comprendre c'est tout pardonner.» Das ist eine Gefahr: wenn ich zu viel Verständnis aufbringe, dann kann es sein, daß ich mich selbst, meine Selbstachtung unterdrücke. Es gibt eine Grenze für das Verstehen im berechtigten Selbstwertgefühl, die außerordentlich wichtig ist. Vieles muß in eine Balance gebracht werden, in diesem Fall das berechtigte Selbstwertgefühl auf der einen und das notwendige Verständnis auf der anderen Seite.

7. Scheitern heilt nie ganz aus, aber man kann damit leben

Diese Erfahrung ist individuell unterschiedlich, aber ich glaube, es ist sehr wichtig, daß nicht falsche Hoffnungen und falsche Erwartungen das Scheitern überdecken und daß keine Verdrängung zugelassen wird. Das Scheitern verlangt auch, daß man/frau die Wunde offen hält, damit sie nicht von der Verdrängung infiziert wird. Mann oder Frau sollten die Fähigkeit, Gefühle wahrzunehmen, nicht unterdrücken und die Tiefe des Leidens an sich heranlassen, ohne Masochismus und Selbstquälerei. Freilich: wer will da eigentlich die Grenze richtig ziehen? Aber wichtig wäre, wahrzunehmen, an sich heranzulassen, ohne Masochismus und Selbstquälerei, daß auch das Nicht-ganz-Ausheilen in einem Leben seine Präsenz haben muß. Erinnern wir uns mit Dorothee Sölle an die drei Jahre, die sie brauchte, um über ihre Selbsttötungsphantasien hinwegzukommen und an den hinkenden Jakob,

den der Mensch im Scheitern, um dessen Verstehen er ringt, darstellt. Mit der Wunde des Scheiterns leben können, setzt voraus, angesichts dieser Situation die richtigen Kompromisse zu schließen, und das ist eine Frage der Aufarbeitung des Scheiterns.

Die Erfahrungen aufarbeiten, aber wie?

Ich meine, es geht darum, folgende Erkenntnisse und Erfahrungen schrittweise zu ermöglichen und zu verfolgen.

1. Ich bin ein begrenztes Wesen

Die Erfahrung des Scheiterns aufzuarbeiten heißt, sich selbst als ein Geschöpf zu entdecken. Das theologische Wort für «ein endliches und begrenztes Wesen sein» heißt «Geschöpf sein», also nicht Gott sein, keinen Gotteskomplex zu haben, ein Ende der Allmachtsträume, eine Teilhabe an Tod und Sünde. Es ist für jeden Menschen so wichtig, sich als begrenztes und letztlich ohnmächtiges Wesen zu erfahren, daß erst in dieser Auseinandersetzung so etwas wie Glaube in einer existentiellen Tiefe überhaupt sichtbar werden kann. Denn im Glauben hoffen heißt christlich: sich in einer letzten Grundpassivität und Ohnmacht zu erfahren. Aufgrund günstiger Prognosen etwas erwarten kann jeder — das aber ist keine Hoffnung, sondern Berechnung.

2. Ich entwickle mich weiter, ich wachse

Es gibt eine äußerliche oder oberflächliche Sicht dieses Prozesses der Weiterentwicklung und des Wachstums, und es gibt eine innere oder tiefere Sicht. Die äußere oder oberflächliche Sicht würde ich mit dem Wort «Häutung» bezeichnen: Das Wesen bleibt sich gleich, es ist ein natürlicher Prozeß, daß die Haut wechselt. Die innere Sicht ist die «Wandlung»: Ich bleibe schon der- oder dieselbe, aber ich stelle in mir Wandlungen fest, die nur möglich sind, wenn das Wesen eines Menschen bis in die tiefste Schicht hinein erschüttert wird. Die Änderung des Wesens ist das Zeichen für die Gültigkeit der Erfahrung. Zu den Erfahrungsberichten der Geschiedenen gehörte auch der Hinweis, daß es von «Faszination» zwei Bedeutungen gibt. «Es fasziniert mich», sagen wir nicht ganz zu Recht auch dann, wenn wir etwas distanziert bewundern. Aber eigentlich gehört zur wirklichen Faszination, daß wir in Erschütterung geraten. Das «Tremendum», das Zittern gehört zum Faszinosum; und nur dort, wo dies der Fall ist, in der Faszination, aber auch auf der anderen Seite im Leiden, geschieht «Wandlung», nicht «Häutung». Und Wandlung ist die Bedingung von Wachstum. Häutung bringt nur Variation oder Wiederkehr des Gleichen. Vermutlich scheitert dann die nächste Beziehung ebenso oder nach dem gleichen Muster wie die vorhergehende. Denn das sollten Menschen bedenken, die von der Änderung ihrer Orte und ihrer Beziehungen etwas erwarten: Wo immer man hingeht, sich selber nimmt man mit.

3. Meine guten Eigenschaften und Handlungen stehen wieder auf

Daß dies eine Teilwahrheit ist, gebe ich zu, denn meine schlechten Eigenschaften und Handlungen stehen auch wieder auf. Aber es ist eine Teilwahrheit, die wichtig ist, auch gegenüber einem Defätismus. Daß ich in einem unheilvollen Zustand war, das nimmt den Eigenschaften, Haltungen und Taten, die in diesem Zustand entstanden sind, nichts von ihrer Wirkung. Sie stehen also mit der Aufarbeitung von Schuld und Scheitern wieder auf, und insofern kann man sagen: Die Verwandlung, die dann stattfindet, macht auch aus dem Anteil Schuld, der im Scheitern steckt, so etwas wie die Möglichkeit einer glücklichen Schuld, lateinisch: «felix culpa».

4. Ich kann aus der Reue wiedergeboren werden

«Reue» besagt ja nicht, daß ich jetzt in der Lage bin, alle diese Fragen zu lösen, indem ich die Schuld personalisiere, objektiviere usw.; Reue kann durchaus die Unauflösbarkeit des Warum miteinschließen. Ich beziehe mich eben auf *meinen* nicht ganz herauszudestillierenden Anteil am Scheitern, und darin ist eine Wiedergeburt möglich, wie sie etwa Adalbert Stifter in seiner Erzählung «Brigitta» geschildert hat: Der gescheiterte Mann weiß darum, daß er seine Frau 15 Jahre in die Einsamkeit getrieben hat, obwohl sie es war, die ihn verließ. Er hatte eine Frau, die nach oberflächlicher Einschätzung häßlich war, um es vereinfacht zu sagen — es ist natürlich viel komplizierter —, um einer Schönheit willen verlassen, und die Frau war 15 Jahre in ihrem ver-

letzten Selbstgefühl unfähig, ihm das zu verzeihen. Und beide bekennen ihre Schuld voreinander — es folgt jetzt das Deutsch des 19. Jahrhunderts, dessen Pathos uns die Aussage ein wenig verfremdet: «Arme, arme Gattin, sagte er beklommen, 15 Jahre mußte ich dich entbehren, 15 Jahre warst du geopfert. Sie aber faltete die Hände und sagte wissend, in sein Antlitz blickend: ‹Ich habe gefehlt, verzeih mir Stefan, die Sünde des Stolzes!›» Beide haben sozusagen ihren Anteil eingebracht, und nur daraufhin geschieht die Wiedergeburt. Alles, was auf diese Weise durch die Reue wiedergeboren wird, steht wieder auf, das ist die theologische Lehre, und es ist mehr, als es vorher war. In diesem Fall handelt es sich um die Heilung einer Ehe, aber es muß nicht allein auf diesem Wege geschehen.

5. Leiden lernen

Eine Antwort auf die schwierige Frage des Leidenkönnens kann ich hier nur andeuten. Wir stehen als Christen vor der Schwierigkeit, daß der älteren Generation noch beigebracht wurde: Leid muß man ertragen, vielleicht sogar erflehen, es ist ganz gut, daß man die Welt als Jammertal kennenlernt, um so mehr lernt man das ewige Heil schätzen. Daneben gibt es die Auffassung: Leiden muß eingebracht werden, integriert werden, ich muß es vor Gott tragen, ich muß es in die positiven Erfahrungen meines Lebens mitaufnehmen. Dem steht eine dritte Einstellung gegenüber: Ich muß mich freimachen vom Leid, ich muß die Ursache des Leides möglichst zu beseitigen versuchen, mich davon lösen.

Ertragen, integrieren und freimachen: Drei Weisen der Antwort auf die Frage des Leidens. Ich glaube, man kann nicht sagen, daß nur das eine richtig ist und das andere falsch. Ich bin jedenfalls der Meinung: Wenn man ausschließlich der Meinung ist, man müsse sich vom Leiden frei machen und die Ursachen beseitigen, soweit man es könne, dann erliegt man einem «Problemlösungsdruck», der heute «wissenschaftlich und modern» ist. Es gibt, wenn man Scheitern nicht heilen kann, auch ein Recht des Ertragens. Nur darf man den Punkt des Ertragens nicht so, wie es in der christlichen Tradition oft der Fall war, bis in die masochistische Sehnsucht, das Leiden als «Kreuz» zu verstehen und zu erflehen, übersteigern. Ich meine, diese drei Perspektiven, das Ertragen, das Aufnehmen in das größere Leben und auf der anderen Seite das Sich-davon-frei-Machen, das Dagegen-Kämpfen und Die-Ursachen-Beseitigen, diese drei verschiedenen Aspekte müssen beieinander bleiben, und jeder bzw. jede muß für sich selber suchen, wie er/sie sie miteinander abwägt. Das kann man nicht für jede und jeden gleich sagen. Aber es gehören alle drei Gesichtspunkte zur Trauerarbeit: Was muß ich ertragen, wovon muß ich mich frei machen, was kann ich integrieren? Alle drei Fragen gehören zum Lernprozeß des Leidens. Christlich gesehen gilt, daß Leiden auf die Solidarität des Kreuzes hinaufgehoben und nicht unter die Last des Kreuzes hinabgedrückt wird. Das ist ein großer Unterschied zwischen der christlichen und der griechischen Welt: Das Christentum versteht Leiden und Scheitern letztlich nicht als heldische Tragik des Daseins. Gegenüber der Tragik des Daseins gibt es nur eine richtige Haltung, das ist das Trauern, die Trauerarbeit. Das Christentum aber spricht von der *Solidarität* des Kreuzes, in der Gott sich als der mit der Liebe Leidende zu erkennen gibt, sich als Liebender offenbart, indem er als wahrer Mensch an meinem Schicksal teilnimmt, es mitträgt. Daher überwiegt auch im christlichen Leiden-Lernen die Hinaufhebung des Leidens, nicht sein Hinabdrücken unter ein Kreuz, das fälschlicherweise als Joch der christlichen Existenz statt als Hilfe Gottes verstanden wird, das Joch auf unseren Schultern, das wir selbst angefertigt haben, mitzutragen.

6. Ich erfahre mich als heilsbedürftiger Mensch und lerne, worauf es eigentlich ankommt

Worauf es christlich ankommt, ist kurz angesprochen worden mit jenem Wort, das Dorothee Sölle zitiert, «laß dir an meiner Gnade genügen». Ich möchte ein anderes Wort an seine Seite stellen. Es stammt sinngemäß von Jaques Pohier, aus seinem Buch «Wenn ich Gott sage»: «Wer nicht aufsteht, ersteht auch nicht auf.» Die christliche Aneignung des Gedankens der Auferstehung hat demnach auch etwas mit «Aufstand» zu tun, meint Pohier. Wer nicht «aufständisch» sei, erstehe auch nicht auf. Es geht also nicht nur darum, die Grundpassivität im Auge zu behalten, von der wir sprachen. Es gibt freilich eine letzte Grundpassivität des Christen: Ich bin heilsbedürftig, ich liege auf den Knien. «Ich bin mit dem Angesicht auf den Boden geworfen.» Wer in die-

ser Haltung empfängt, läßt die Gnade Gnade sein.

Es gibt auf der anderen Seite aber auch den notwendigen Widerstand, den notwendigen Aufstand als Zeichen dafür, daß wir an die Solidarität Gottes nicht nur am Kreuz, sondern auch in der Auferstehung glauben. Ich bin ein heilsbedürftiger Mensch und lerne, worauf es eigentlich ankommt. Werfen wir noch einen Blick auf eine Geschichte in der Bibel, die dazu etwas zu sagen hat. Im 4. Kap. des Johannesevangeliums wird die Geschichte der Begegnung Jesu mit der Samariterin erzählt. Jesus sagt der Samariterin: «Fünf Männer hast du gehabt, und der, den du jetzt hast, ist nicht dein Mann.» Diese Aussage könnte man herausnehmen und sagen, der johanneische Jesus moralisiere diese Frau, aber davon ist keine Rede. Und die Frau empfindet das auch nicht so. Sie sagt, du hast recht, du bist ein Prophet, wenn du solches weißt. Worauf kommt es also an? Es kommt darauf an, nicht zu urteilen. Jesus kommt der Frau überhaupt nicht in irgendeiner Weise verurteilend oder mit Moraldiagnosen, sondern er redet davon, daß die Zeit kommen wird, wo alle Gott anbeten werden in Jerusalem wie in Samaria. Alle sind auf verschiedene Weise bedürftig. Er redet von der allgemeinen Heilsbedürftigkeit und von der angebotenen Heilsmöglichkeit. Er sagt nicht, du bist eine Sünderin, jetzt bekehre dich erst einmal. Erst bereue, was du bisher getan hast, dann werde ich dir helfen. Und dann hast du Anteil am Gottesreich. Jesus hat gleichsam die Moral «vergessen». Offensichtlich passiert ihm das ständig, wenn er mit Sündern ißt, trinkt, plaudert, unbefangen und offen. Die frohe Botschaft der Versöhnung tritt an die Stelle der Diagnose des Gesetzes. Und darum: ein neues Leben aus dem Scheitern.

III. Ein neues Leben?

1. Die Ausgangssituation ist verschieden

Zunächst muß man sich bewußt machen, wie verschieden die Ausgangssituationen sind. Die allgemeine Beschreibung eines Wiederbeginns ist fast unmöglich. In einer neuen Beziehung zu leben, die neue Ansprüche stellt, kann z.B. eine Ausgangssituation sein, allein zu leben und neue Verantwortung zu übernehmen, eine andere. Kinder und die Verschiedenheit ihrer Art und ihres Alters verändern die Situation ebenfalls gravierend. Weil die Ausgangspositionen verschieden sind, sind auch die Möglichkeiten des neuen Lebens verschieden. Leben bedeutet für die Menschen, je nachdem sie es leben und erleben, etwas ganz Verschiedenes. Es ist immer bedenklich, wenn vom Leiden schlechthin in der Kirche gesprochen wird. Das Leben ist nicht das gleiche, das Leiden ist nicht das gleiche, das Scheitern ist nicht das gleiche.

2. Die Möglichkeiten sind verschieden

Eine Frau will z.B. eine neue Beziehung, aber dieser Wiederbeginn ist ihr nicht möglich. In der Liebesgeschichte von Tristan und Isolde, besonders in der Begegnung zwischen Isolde Weißhand und Tristan, wird genau das für den Mann geschildert: Ein Wiederbeginn ist nicht möglich. Der Tristan, der nach der Verbannung und der Trennung von Isolde der Blonden nun Isolde Weißhand begegnet, ist einfach psychisch und physisch in dieser Hinsicht unfähig zum neuen Leben. Der Tristan, dessen Namen von der «tristesse» kommt, kennt die Leichtigkeit der neuen Liebesfreude nicht. Das ist ein Modell für *eine* mögliche Erfahrung.

Ein zweites Modell: eine Frau *will* keine neue Beziehung. Sie übt sich in die Kunst des Alleinseins ein, ohne den Mangel an Beziehung auf ihre Kinder zu projizieren. Ein drittes Modell: Ich werde *offen* für einen neuen Prozeß der Beziehungen in meinem Leben. Die Möglichkeiten sind so verschieden, daß nicht zu sagen ist, was allgemein gilt, was allgemein zu raten wäre. Dorothee Sölle zeigt dies in ihrem Buch «Leiden» deutlich: Ich lerne, daß das neue Leben zwar unter Solidarität erfolgen soll, es ist immer gut, wenn die Betroffenen miteinander solidarisch sind, aber ich brauche Autonomie, Selbstgesetzlichkeit, Selbstbestimmung, um zu finden, auf welchen Weg das neue Leben führt. Was ich vor dem Scheitern nicht gelernt habe, fällt mir im Scheitern um so schwerer.

3. So verschieden die Situationen sind, eines ist gemeinsam: In jedem Fall können wir bewußter leben, das Leben aktiv verlebendigen

Verlebendigung des Lebens besagt nichts anderes, als daß die Erfahrung der Intensität des Lebens stärker wird. Menschen, die wirklich glauben, erfahren Hoffnung als sinnvoll, weil sie damit intensiver leben können. Wenn ich nicht

durch den christlichen Glauben intensiver leben würde, wenn die Erfahrung des christlichen Glaubens nicht mein Gefühl für das, was mich «höher steigen und tiefer sinken läßt» (Robert Musil), verstärken würde, dann wäre dieser Glaube keine Empirie, keine Erfahrung, sondern eine bloße Konvention. Das Leben zu verlebendigen, ist dort möglich, wo die Kontraste schärfer sind, und im Scheitern sind die Kontraste schärfer.

Das Leben zu verlebendigen und bewußter zu leben, wird möglich... wo Kontakte möglich werden. In vielen Fällen werden ja aufgrund des Neubeginns im Scheitern neue Kontakte *notwendig:* als Alleinerziehende in einer Bezugsgruppe; in neuen beruflichen Situationen. Dazu braucht es freilich die Erfahrung der Solidarität, vor allem der Solidarität von Kirchengemeinden. Wenn ich bewußter leben, das Leben verlebendigen möchte, dann müßte ich schließlich versuchen, meine eigene Identität «tiefer» zu verankern. Ich würde versuchen zu sehen, was sich *hinter* meiner eigenen Identität verbirgt. Darüber ließe sich theologisch einiges ausführen: über das Verhältnis von «wenn ich ‹Ich› sage» und «wenn ich Gott sage». «Gott wirkt, und ich werde», sagt Meister Eckhart zu dieser Vertiefung der Selbsterkenntnis.

4. Neue Lebenswege nach dem Scheitern können Probleme mit sozialen bzw. institutionellen Normen schaffen, denen ich mich stellen muß

Auch das muß man im Auge behalten; sonst würde man die Realität übersehen. Wer sich auf bestimmte Lebenswege einläßt, die nicht den vorherrschenden Normen entsprechen, muß damit rechnen, daß er/sie auf Unverständnis oder Ablehnung stößt. Ein Beispiel ist die Sanktion in der katholischen Kirche im Falle der Wiederverheiratung nach einer Scheidung. Man kann nicht so tun, als ob es solche — möglicherweise uneinsichtigen — Normen nicht gäbe. Das heißt nicht, daß sie ein für allemal vorgegeben und damit unveränderlich sind. Aber erst wenn man sich mit ihnen aktiv auseinandersetzt, ist zu erwarten, daß sie auf Dauer verändert werden. Hierzu ist zweierlei erforderlich: zum einen, daß die Betroffenen ihre genuinen Erfahrungen einbringen und somit die vorgegebenen Normen bzw. Doktrinen konfrontieren; zum anderen, daß ihre soziale Umgebung bereit ist, sich auf die Erfahrungen der Betroffenen einzulassen und aus solchen Begegnungen heraus neu nach dem Sinn solcher Normen zu fragen beginnen.

5. Welchen Sinn hat meine Geschichte vor Gott?

Ich kehre zum Ausgangspunkt zurück: die zentrale Aussage des christlichen Glaubens im Hinblick auf das Gottes*bild* lautet: Gott ist Liebe. Zunächst einmal geht es darum, zu sehen, wie Gott die Liebe von sich selber her zeigt. Ich habe eingangs gesagt, sie zeigt sich darin, daß jeder Mensch vor Gott mehr wert ist als er vor sich selber wert ist und als er vor den anderen wert ist. das heißt: Wichtig ist zunächst einmal zu sehen: im Glauben erfahre ich Gott als die Liebe, und das heißt eine Aufwertung für mich. Liebe wertet auf, indem sie auf einen Menschen so zugeht, als gebe es keinen anderen und als seien alle anderen derzeit nicht gemeint. Von der Liebe Gottes nehmen wir an, daß Gott jeden und jede gleich liebe und doch alle einzelnen besonders. Das ist schwer für uns vorstellbar, und das kann man nur als Paradox denken. Das Paradox der Gottes-Liebe, also der Liebe, die von Gott ausgeht, ist das «alle zugleich und jeden besonders», ein Mysterium. Wir haben aber Analogien für dieses Mysterium. Es ist nicht zufällig, daß Gott schon vor Jesus als Vater oder als Mutter (z.B. bei Hosea) bezeichnet wird, weil die väterliche und die mütterliche Liebe ja in der Tat die Kinder alle zugleich und jedes doch besonders annehmen kann.

Das ist das eigentlich christliche Bild, das wir für Gott haben. Jeden gleich und alle besonders, das ist ein Mysterium. Dazu gehört die Überlegung, daß dieses Mysterium offenbar wird, wenn wir «nicht mehr im Glauben, sondern im Schauen» leben, d.h. mit der Auferstehung. Die letzten Dinge zeigen uns, wie Vorzugsliebe und Offenheit zueinander gehören. Das wird erst im Himmel sichtbar.

Von daher stellen wir die Frage: welchen Sinn hat meine Geschichte vor Gott, die Geschichte meines Scheiterns, die Geschichte zweier Beziehungen hintereinander, denn ich bin ja in der Vorzugsliebe gescheitert? Und ich bin jemand, der die totale Offenheit für alle nicht leisten kann. Es gibt Grenzen der Offenheit, es gibt auf der anderen Seite auch Grenzen der Vorzugsliebe. Gerade das wird im Scheitern deutlich: Jetzt ist dieser Lebensentwurf, in dem die Vorzugsliebe so sehr zum Zuge kommt, zerrissen. Ich brau-

che die Vorzugsliebe jedoch, genau so, wie sie ein anderer braucht oder wie ich sie von Gott her brauche. In der Auferstehung wird gleichsam offenbar, wie Vorzugsliebe und allgemeine Liebe zueinander gehören. Das heißt, wie ich mit all den Menschen eine neue Gemeinschaft bilde, die ich in dieser Welt nicht miteinander zugleich lieben kann. Denn ich muß immer die einen zuerst lieben und dann die anderen.

In der Auferstehung ist also auch mein Scheitern und alles Gute, was ich dennoch erfahren habe in der Beziehung, die zu Ende ging, so geborgen, daß alles Gute wieder aufersteht: für mich, für die beteiligten andern, für alle. Deswegen darf ich mir die christliche Hoffnung nicht verdrängen lassen. Denn, daß «das Gottesreich nahe ist», heißt bei Jesus von Nazaret: Ein Stück dieses Himmels, in dem Vorzugsliebe und Offenheit zueinander gehören, sollte jetzt schon da sein können. Und daher muß ich es auch ein Stück weit zu praktizieren und zu erfahren versuchen.

Zuversicht dazu gibt der Text aus der Offenbarung, Kap. 21, den Dorothee Sölle ihrem Buch «Leiden» voranstellt: «Siehe da, die Hütte Gottes bei den Menschen. Er wird bei ihnen wohnen, sie werden sein Volk sein, Gott selbst wird bei ihnen sein. Und er wird alle Tränen abwischen von ihren Augen, und der Tod wird nicht mehr sein und kein Leid noch Geschrei, noch Schmerz wird mehr sein, denn das erste ist vergangen» (Sölle, S. 15).

Literatur:

Dorothee Sölle, Leiden (Stuttgart ^{3}1976; zuerst 1973)
Dorothee Sölle, Die Hinreise (Stuttgart 1975)
Jacques Pohier, Wenn ich Gott sage (Olten 1980)
Dietmar Mieth, Ehe als Entwurf (Mainz 1984)
W. Böhme (Hg.), Liebe — stark wie der Tod (Herrenalber Texte 55)
W. Böhme (Hg.), Lerne leiden (Herrenalber Texte 67) (Auslieferung: Evang. Akademie Baden, Postfach 2269, D-7500 Karlsruhe 1)

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: Blumenstaße 3, D-7401 Neustetten 1.

Erika Schuchardt

Umgang mit Scheitern: «Warum gerade ich...?»

Chance, Leben zu lernen

«Eloï, Eloï, lema sabachtani?» — «Mein Gott, mein Gott, warum hast du mich verlassen?»
Jesu Kreuzes-Worte: Mk 15,34
«Abba, Vater, alles ist Dir möglich; laß diesen Kelche an mir vorübergehen! Doch nicht, was ich will, sondern was Du willst.»
Jesu Gethsemane-Worte: Mk 14,36

«Wer bin ich? Sie sagen von mir auch, ich trüge die Tage des Unglücks (Gefängnis) gleichmütig, lächenld und stolz, wie einer, der Siegen gewohnt ist...
Bin ich das wirklich, was andere von mir sagen? Oder bin ich nur das, was ich selbst von mir weiß? Unruhig, sehnsüchtig, krank, wie ein Vogel im Käfig zitternd vor Zorn über Willkür und kleinlichste Kränkung ..., müde und leer zum Beten, zum Denken, zum Schaffen matt und bereit, von allem Abschied zu nehmen?
Wer bin ich? Der oder jener?
Bin ich denn heute dieser und morgen ein anderer?
Bin ich beides zugleich? Vor Menschen ein Heuchler und vor mir selbst ein wehleidiger Schwächling?
...
Wer bin ich? Einsames Fragen treibt mit mir Spott. Wer ich auch bin, Du kennst mich, Dein bin ich, o Gott!»

Bonhoeffers Fragen aus dem Gefängnis Berlin-Tegel an den Freund («Du bist der einzige Mensch, der weiß...»), nicht an die Eltern, im Jahr der Hinrichtung 1940[1].

Daß Dietrich Bonhoeffer — fast 2000 Jahre nach Jesus — zulassen und aussprechen kann, wie sehr die Beherrschtheit nur zeitweise gelingt, und daß er zu einem Menschen geworden ist, der sich selbst nicht mehr kennt, verweist uns auf einen wichtigen seelischen Prozeß. Denken wir an Propheten des Alten Testaments, an Mystiker, an prägende Zeitgenossen — keiner ist als stets beherrschter Mensch denkbar. Das Unaussprechliche — das andere Sein — schaut nur der Unbeherrschte.

Das ist es, was Sören Kierkegaard in seinem Ringen um das «Entweder-Oder» als die «Neubesinnung des Menschen», als sein «eigentliches Sein», als «neues Dasein vor Gott» entfaltet. Für Kierkegaard gibt es nur noch den einen Sprung «hunderttausend Klafter tief ins Ungewisse», das «Wagnis des Glaubens», sich in der tiefen Bedrohung, in der «Ungesichertheit und Ungeborgenheit des menschlichen Daseins», «rückhaltlos dem liebenden Gott anzuvertrauen».
Sören Kierkegaard: Entweder-Oder 1843[2].

Das ist es, was Hans Jonas — Friedenspreisträger des deutschen Buchhandels 1987 — den leidenden, verfolgten Juden, existentiell und philosophisch in sein tiefes Fragen treibt, unter dem provokanten Titel: «Der Gottesbegriff nach Auschwitz». Das läßt ihn zum Buchstabieren seiner Erkenntnisse vorstoßen: «Er (Gott) ist nicht allmächtig... *» «... Gott schwieg. Und da sage ich (Jonas) nun: nicht weil er nicht wollte, sondern weil er nicht konnte, greift er nicht ein.» ... «Im bloßen Zulassen menschlicher Freiheit liegt ein Verzicht der göttlichen Macht.» So kann auch jede «Antwort auf die Hiobsfrage» nicht mehr als ein «Stammeln vor dem ewigen Geheimnis» sein. «Jonas schreibt: Die meine ist der des Buches Hiob entgegengesetzt: Die beruft die Macht*fülle *des Schöpfergottes; meine (Jonas) seine Macht*entsagung... *Denn der Verzicht geschah, daß wir sein könnten. Auch das, so scheint mir, ist eine Antwort an Hiob: daß in ihm Gott selbst leidet.»*[3]
Im persönlichen vertrauten Gespräch jedoch weichen auch bei ihm — dem Philosophen — die Worte zurück, öffnet sich das Unaussagbare in der überdeutlichen Sprache der Tränen.
(Hans Jonas: Der Gottesbegriff nach Auschwitz 1984.)

Aufschreie von Menschen aus 2000 Jahren: «Warum hast Du mich verlassen?» — «Wer bin ich?» — «Wer bist Du, Gott?» — «Wer bist Du nach Auschwitz?» Schritte, Wege, Prozesse von Christen, deren Namen weltweit bedeutsam wurden; sie alle zeigen — in Übereinstimmung mit meinen Untersuchungen:

«Auch ein Christ weiß keinen Weg am Leid vorbei, wohl aber einen Weg – mit Gott – hindurch. Dunkelheit ist ja nicht Abwesenheit Gottes, sondern Verborgenheit Gottes, in der wir ihn – ihm nachfolgend – suchen und neu finden.» (Erika Schuchardt: Warum gerade ich...? 1984[4])

Die wiederholt an mich gerichtete Frage: «Haben es Christen leichter, auf ihrem Weg, ‹Umgang mit Scheitern/Krisen› zu lernen?», muß ich einerseits nachdrücklich verneinen. Auf der Grundlage jahrelanger Forschungen wie unmittelbarer seelsorgerischer Begleitung muß ich verdeutlichen: In den schwersten Zeiten des Leidens muß häufig ein Christenmensch nicht nur sein Scheitern, seine Krise, nein, er muß zusätzlich auch noch seinen Glauben tragen und Anfechtung ertragen. Das heißt, neben dem sichtbaren Leiden muß er sich mit seinem bisher wenig sichtbar gewordenen Gottesbild auseinandersetzten. Der Riß durch die Schöpfung geht jetzt auch durch ihn hindurch. Seine Kreuzestheologie, sein verstandesmäßiges Wissen *über* den Weg der Nachfolge muß dann häufig zum ersten Mal im eigenen Erleben unmittelbar unter der Last des Kreuzes *in* der Nachfolge existentiell und unabweisbar von ihm selbst begriffen werden. Es gilt nun nicht mehr *irgendein* Kreuz, sondern das *eigene* Kreuz unentrinnbar annehmen zu lernen.

Auf der anderen Seite muß ich mitteilen, wovon nahezu allen Autoren der von mir untersuchten über 500 Biographien sprechen: Der Christ hat eine Tag- und Nachtadresse, einen Zuhörer, einen Dialogpartner, er hat Gott, an den er sich – wie auch schon der klassische Ijob – zu jeder Zeit, in jeder Stunde, in jedem Augenblick vertrauensvoll – betend, klagend, schweigend, weinend – wenden kann. Gott ist immer da, hört immer zu, und Gott hält alle meine Klagen aus. Zu diesen Fragen – im Spiegel europäischer und außereuropäischer Biographien – verweise ich auf mein Buch: «Warum gerade ich...? Leiden und Glauben» (Englische Übersetzungen in Vorbereitung 1990, dänische Übersetzung 1986, Übertragung in Blindendruck 1984).

Im folgenden möchte ich mich auf den Aspekt «Umgang mit Scheitern – Chance, Leben zu lernen» konzentrieren. Dabei möchte ich in zwei Schritten vorgehen:

I. Umgang mit Scheitern als Lernprozeß – im Spiegel von 500 Lebensgeschichten
II. Krisenverarbeitung als Lernprozeß bei der amerikanischen Nobelpreisträgerin Pearl S. Buck: «Geliebtes, unglückliches Kind.»

I. Umgang mit Scheitern als Lernprozeß – im Spiegel von 500 Lebensgeschichten

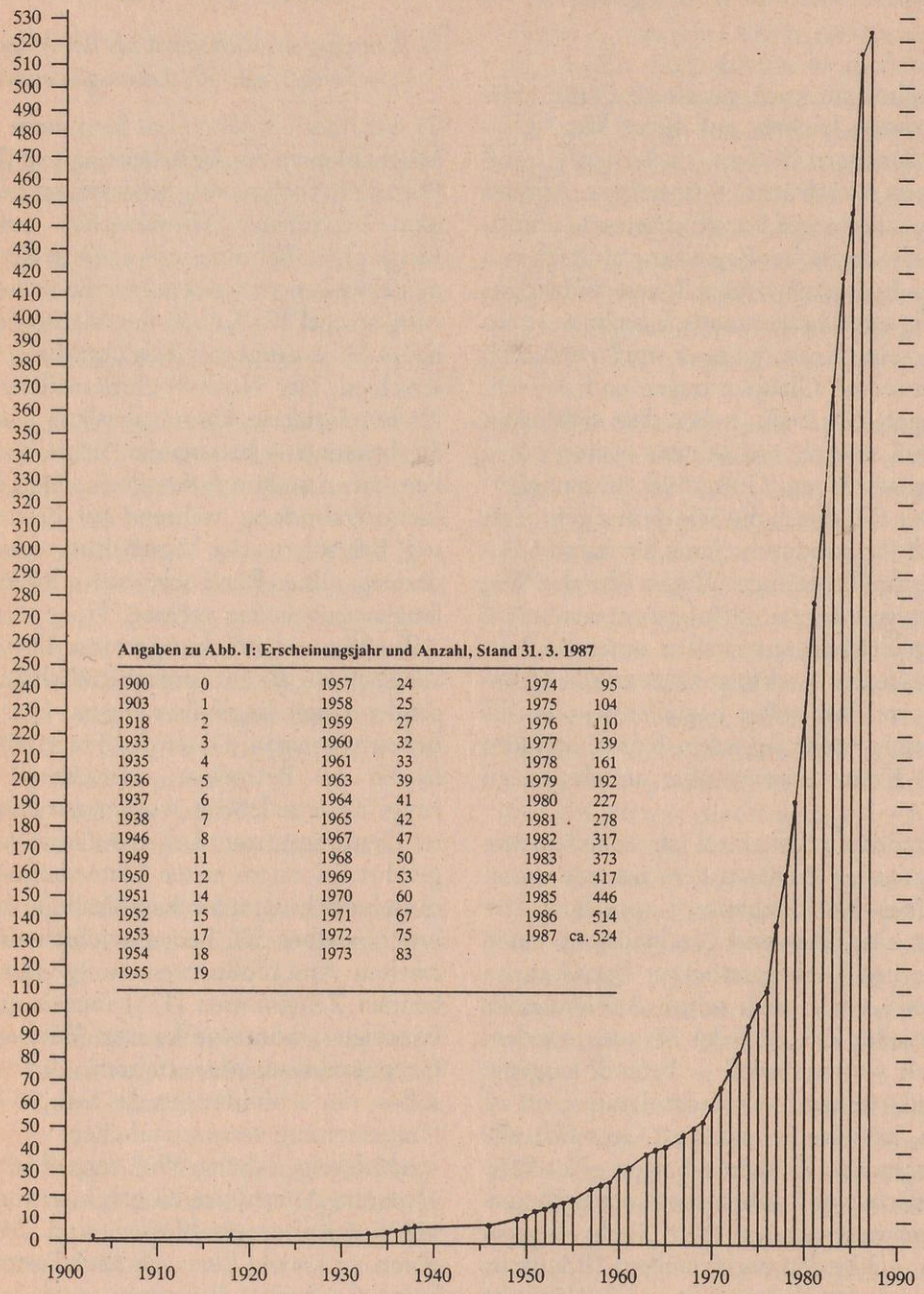
Es war über ein Jahrzehnt lang mein Anliegen, Möglichkeiten zur Verarbeitung von Krisen mit Hilfe der Analyse von Biographien behinderter bzw. betroffener Mitmenschen aufzuzeigen. Biographien Behinderter und ihrer Bezugspersonen erweisen sich gewissermaßen als Vergrößerungsspiegel für Krisen des Menschseins überhaupt. Allerdings mit dem entscheidenden Unterschied: Der Noch-Nichtbetroffene, der sog. Nichtbehinderte, kann lebenslang – oft bis zur Sterbestunde – belastenden Situationen entfliehen, wenn auch um den Preis seiner fehlenden Identitätsfindung, während der Betroffene, der sog. Behinderte, der Verarbeitung seiner Behinderung, seiner Krise sehr viel schwerer lebenslang auszuweichen vermag.

Zur Veranschaulichung meiner These «Krisenverarbeitung als Lernprozeß» möchte ich im folgenden einige Ergebnisse eigener Forschungsarbeiten vortragen. Unter der Fragestellung «Wie lernen es Betroffene, mit ihrer Behinderung/Krise zu leben?» wurden zur Erhebung ihrer Deutungsmuster Lebensweltanalysen durchgeführt: in einem ersten Untersuchungsansatz[5] mittels der biographischen Methode durch Analyse von über 500 Lebensgeschichten, in einer zweiten Anschlußuntersuchung[6] mit noch lebenden Zeitgenossen (131) mittels qualitativer Interviews, kommunikativer Validierung und Gruppendiskussionsverfahren. Im folgenden sollen vier Abbildungen das Sample der ersten Untersuchung veranschaulichen:

Abbildung 1 (Seite 396) zeigt Erscheinungsjahre und Anzahl der Biographien von 1900 bis 1987; darin eingeschlossen sind Autobiographien, da sowohl Eltern als auch Partner Betroffener gleichzeitig Biographie und Autobiographie schreiben. Der steile Anstieg der Kurve ab 1970 (von 60 auf 524 Biographien) signalisiert in der Bundesrepublik Deutschland die zunehmende Sensibilisierung und Bewußtseinsveränderung für die gesellschaftliche Relevanz von Krisen als Herausforderung zum Lernen.

Abb. 1: Erscheinungsjahr und Anzahl der Biographien

einschließlich Autobiographien, da Eltern als auch Partner Betroffener gleichzeitig Biographie und Autobiographie schreiben.



Angaben zu Abb. I: Erscheinungsjahr und Anzahl, Stand 31. 3. 1987

1900	0	1957	24	1974	95
1903	1	1958	25	1975	104
1918	2	1959	27	1976	110
1933	3	1960	32	1977	139
1935	4	1961	33	1978	161
1936	5	1963	39	1979	192
1937	6	1964	41	1980	227
1938	7	1965	42	1981	278
1946	8	1967	47	1982	317
1949	11	1968	50	1983	373
1950	12	1969	53	1984	417
1951	14	1970	60	1985	446
1952	15	1971	67	1986	514
1953	17	1972	75	1987	ca. 524
1954	18	1973	83		
1955	19				

Abbildung II macht auf die unterschiedlichen Gesellschafts- und Bildungssysteme der Verfasser der Biographien aufmerksam, die bemerkenswerterweise knapp zur Hälfte (22) als deutschsprachige Übersetzungen vorliegen, insbesondere aus dem Amerikanischen (89), Engli-

Abb. II: Gesellschafts- und Bildungssysteme der Biographen

	Europäische Länder											Außereuropäische Länder						
	Bundesrep. Deutschland	Dänemark	DDR	Frankreich	Großbritann.	Italien	Niederlande	Norwegen	Österreich	Schweden	Schweiz	Israel	Japan	Kolumbien	Mexiko	Sowjetunion	USA	Summe
deutsch	281		26						8		9							324
übersetzt		1		39	45	2	4	4		4	1	2	1	1	1	6	89	200
																		524

Abb. III: Biographen und Behinderungen*) bzw. Lebensstörungen

	Arten der Behinderung						Langfristige Krankheiten				
	Geistige Behinderung	Körper-Behinderung	Lern-Behinderung	Psych. Behind./ Verhaltensstörung	Sinnes-Behind./ Seh- u. Hörschäd.	Sprach-Behinderung	Krebs	Multiple Sklerose	Sucht	Sonstige	Summe
Betroffene	–	60	–	38	39	7	43	7	50	38	282
Eltern	35	7	–	12	3	1	10	–	4	10	82
Partner	–	–	–	5	1	–	12	–	1	8	27
Fachleute	11	11	1	38	16	3	12	2	5	34	133
	46	78	1	93	59	11	76	9	59	90	524

*) Arten der Behinderung nach der Systematik des Deutschen Bildungsrates, Bonn 1973.

schen (45) und dem Französischen (39), vereinzelt aus dem Russischen (6), Niederländischen (4), Norwegischen (4), Schwedischen (4), Italienischen (2), Hebräischen (2), Spanischen (2), Dänischen (1) und Japanischen (1).

Abbildung III gibt Aufschluß über die unterschiedlichen Arten der Behinderungen bzw. Lebensstörungen, aus deren Perspektive die Biographen als Autoren geschrieben haben: Unter der Klassifizierung «Arten der Behinderung» stehen zahlenmäßig an erster Stelle die Berichte der psychisch Behinderten (93), an zweiter Stelle die der Körperbehinderten (78), es folgen an dritter Stelle Sinnes-Behinderte, Seh- und Hörgeschädigte (59), an vierter Stelle Bezugspersonen geistig Behinderter (46) und an fünfter und sechster Stelle Sprachbehinderte (11) und Lernbehinderte (1). Aus der Abbildung III wird nicht ersichtlich, daß die unter der Klassifizierung «langfristige Krankheiten» berichtenden chronisch Kranken mit Lebensstörungen wie Krebs (76), Sucht (59), Multipler Sklerose (9) sowie Sonstige (90) erstmalig ab 1970, sodann immer häufiger schreiben; seit 1970 stieg die Zahl ihrer Biographien rapide im Zeitraum von nur 17 Jahren (1970–1987) auf insgesamt 234 an, also auf knapp die Hälfte aller 524 Biographien gegenüber 290 von Menschen mit Behinderungen. Es sei darauf hingewiesen, daß letztere in einer mehr als fünfmal so langen Zeitspanne von insgesamt 87 Jahren (1900–1987) geschrieben worden waren.

Abbildung IV verweist auf die zunehmende Veränderung langjähriger einseitiger Belastung der Frauen zugunsten einer ausgeglichenen Bereitschaft von Männern und Frauen, sich der Kriesenverarbeitung zu stellen. Mit zahlenmäßig fast gleichhohem Anteil schreiben 1987 217

Abb. IV: Status der Biographen

Betroffene	Frauen 154	Männer 123	gemeinsam 5	Summe 282
Eltern	Mütter 54	Väter 21	gemeinsam 7	Summe 82
Partner	Partnerinnen 12	Partner 7	gemeinsam 8	Summe 27
Fachleute	Fachfrauen 46	Fachmänner 62	gemeinsam 9	Summe 117
Betroffene mit Fachleuten	Frauen 6	Männer 4	gemeinsam 6	Summe 16
	272	217	35	524

Männer und 272 Frauen sowie 35 Männer und Frauen gemeinsam. Demgegenüber erschließen differenzierte Längsschnittstudien die langandauernde Problematik einseitiger besonderer Belastungen von Frauen: Noch 1980 berichteten vorrangig Frauen mit einer Mehrheit von über $^3/_4$, 1984 reduzierte sich dieses Übergewicht dann auf mehr als $^2/_3$, bis sich schließlich 1987 eine Balance in Form fast gleicher Anzahl von Männern und Frauen als Biographen abzeichnete mit steigender Tendenz zu gemeinsamen Biographien.

Für unsere Fragestellung «Der Verarbeitungsprozeß als Lernchance» erscheint es hilfreich, sich diesen langen Weg eines unendlich schwierigen Lernens bei der Verarbeitung derartiger existentieller Krisen zu vergegenwärtigen. Bei der Durchsicht der Biographien war es eindrucksvoll festzustellen: Die Stadien dieses Lernprozesses müssen unabhängig von dem Auslöser der Krise — dem Beginn körperlicher, seelischer, Sinnes- oder Geistesbehinderung gleichwie auch chronischer Krankheit oder Behinderung durch Todesgewißheit — von allen Betroffenen durchlebt und bewältigt werden, bevor eine neue Identität oder eine soziale Re-Integration erreicht wird. Es ist dabei unter dem Gesichtspunkt der Situationsgleichheit wichtig, daß analog dazu auch der Noch-Nichtbetroffene den gleichen Lernprozeß durchlebt, wenn er bei Identitätskrisen wie z. B. Arbeitslosigkeit, Partnerverlust, Todesahnung unabweisbar sich selbst als Betroffenen vorfindet. Darum wurde dieser Lernprozeß auch nicht «Behinderungs-», sondern «Krisen-Verarbeitung» benannt.

Zur Veranschaulichung dieses Lernprozesses Krisenverarbeitung mag es hilfreich sein, sich auf den Gedanken einzulassen, wir selbst würden mit der Diagnose konfrontiert: «todkrank!», «krebskrank!» oder «Ihr Unfall führt zu einer Querschnittlähmung!» oder «Ihr Kind bzw. Enkel ist körperlich gesund, aber geistig behindert» bzw. «Ihr Kind ist drogensüchtig» oder auch «zur Arbeitslosigkeit verurteilt».

Früher oder später würden wir uns wie selbstverständlich die Frage stellen: «Warum gerade ich?» Aber selten bzw. nie lassen wir die Umkehrfrage zu: «Warum gerade ich nicht?» Wagen wir den Versuch, uns auf die erste Frage einzulassen, erfahren wir antizipatorisch die Phasen des Verarbeitungsprozesses, die ich als «Spiralphasen» kennzeichne, um der Dynamik dieses oft lebenslangen Ringens um die Identitätsfindung gerecht zu werden. Zum anderen veranschaulicht die Spirale das wechselseitige Aufeinander-bezogen-Sein der acht Spiralphasen des Lernprozesses Krisenverarbeitung, die sowohl — weit auseinandergezogen — «stufenartig» aufeinander aufbauen, wie «parallel» nebeneinander existieren oder auch «miteinander» korrespondieren können. Dieser Weg soll im folgenden beschrieben werden.

Spiralphase 1: Ungewißheit

Am Anfang bei Eintritt einer Krise/Behinderung steht der Schock. Der Krisenauslöser, ein Unfall, eine Nachricht, ein Ereignis, schlägt wie ein Blitz ein, zerstört ein durch Normen geordnetes und an ihnen orientiertes Leben: Unvorbereitet wird man mit einer Lebenssituation konfrontiert, die von der Norm abweicht, die Krise ist ausgelöst, der Betroffene befindet sich in panischer Angst vor dem Unbekannten. Automatisch greift er auf erlernte Reaktionsmuster zurück, wehrt sich, baut Verteidigungsburgen, setzt rationale Rituale in Gang, tut alles und unterläßt nichts, um den Krisenauslöser zu verdrängen. Diese schockierende Erfahrung kann nicht existent sein, weil sie nicht existent sein darf. Der Betroffene kann es noch nicht ertragen und erkämpft sich Freiraum durch ständig neue Abwehrmechanismen. Allen Betroffenen gemeinsam ist in diesem Schwebezustand des Umkreisens der Krise das Hauptmerkmal der «impliziten Leugnung». Diesen Zustand der «Ungewißheit» nennt Kübler-Ross «Nicht-wahrhaben-Wollen und Isolierung». Das «Nichtwollen» wäre aber ein bewußter Vorgang, dem gegenüber der Begriff *Ungewißheit* darauf hinweist, daß es sich um einen halbbewußten Zustand bzw. ein noch nicht Erkennenkönnen handelt mit der Tendenz, die Krise zu leugnen. Auf der alltagssprachlichen Ebene entspricht dieser Zustand der Frage *«Was ist eigentlich los...?»* Dem gesprächsanalytisch Geschulten wird deutlich, daß sich hinter dem «eigentlich» bereits das uneingestandene Mitgedachte verbirgt, daß also die Anerkennung der Krise sich schon latent vorbereitet. Für die Begleitung ist es hilfreich, die Spiralphase 1 als Eingangs- oder Erkennungsphase noch genauer zu beschreiben. Es lassen sich drei typische Zwischenphasen im Eingangs-Stadium feststellen, die einander sowohl ablösen wie neben- und miteinander bestehen können und von unterschiedlich langer Dauer sind.

Zwischenphase 1.1: Unwissenheit
(«Was soll das schon bedeuten...?»)
Zwischenphase 1.2: Unsicherheit
(«Hat das doch etwas zu bedeuten...?»)
Zwischenphase 1.3: Unannehmbarkeit
(«Das muß doch ein Irrtum sein...?»)

Oft existieren in diesen Zwischenphasen von der Ungewißheit (1) zur Gewißheit (2) schon ein oder mehrere Wissende, der Partner, der Arzt, der Nachbar, die Mitpatienten im Unterschied zu dem noch nicht-wissenden Betroffenen. Das schafft ein verändertes Klima: Der Wissende trägt Verantwortung, stellt mit seinem Verhalten die Weichen für das zukünftige Vertrauens- oder Mißtrauensverhältnis. Fest steht, daß immer das Wissen des einen in seine Beziehung zu dem nichtwissenden Betroffenen hineinspielt und das den Prozeß des Erkennens, der Wahrheitsentdeckung stark beeinflußt, ihn ermöglicht oder aber verhindert.

Spiralphase 2: Gewißheit

In der Ungewißheit (1) sich schon ankündigend, folgt nun unabweisbar die *Gewißheit* des Verlustes von Lebensmöglichkeiten als Spiralphase 2, gefühlsmäßig artikuliert als *«Ja, aber das kann doch gar nicht sein?»* Es klingt wie eine verneinende Bejahung und sieht nach Fortsetzung der Leugnung aus, beides trifft zu!

Auch der Mensch,.. der seine Krise erkannt hat, muß sie hin und wieder leugnen, um das Leben überhaupt fortsetzen zu können. Die Betroffenen sind bereit, die ungeteilte Wahrheit anzunehmen, aber emotional und faktisch leben sie weiterhin von der Hoffnung wider alle Hoffnung, daß sich die Anzeichen als unrichtig, irrtümlich herausstellen werden. Diese Ambivalenz zwischen verstandesmäßigem Ja und gefühlsmäßigem Nein ist das Bestimmungsmerkmal der Phase Gewissheit (2). Die Ambivalenz «Ja, aber...?» schiebt sich wie ein Puffer je nach Bedarf zwischen den Betroffenen und sein Erschrecken über die Diagnose, er gewinnt einen Freiraum, in dem er sich wieder fangen und neu anfangen kann, um seinen Weg fortzusetzen.

Trotzdem ist jedes Gespräch über die reale Situation angesichts der unabweisbaren Gewißheit eine klärende Hilfe, weil es eine Verbindung zwischen der rationalen Erkenntnis und der emotionalen Befindlichkeit aufbaut. Die entscheidende Voraussetzung dafür ist die Bereitschaft des Betroffenen selbst: Er muß das Signal geben, darüber klärend sprechen zu wollen; nur so ist die eigene Entdeckung der Wahrheit möglich. Durch eine dosierte fremde Vermittlung kann Wahrheit angenommen werden, im Sinne von «zur Sprache bringen».

Die Frage nach der Wahrheit ist ja keine Frage nach einer objektiv richtigen Sachinformation oder nach Grundsätzen, ist auch kein in sich ab-

geschlossener einmaliger Akt der Übermittlung von Nachrichten, sondern viel komplexer ein Problem der Kommunikation zwischen Sender und Empfänger, also eine Frage des Mediums, die Frage nach dem Beziehungsgeflecht, der Verbundenheit zwischen Betroffenem und Nichtbetroffenem (Arzt, Fachkraft, Begleiter). So steht die Wahrheitsaussage nicht isoliert im luftleeren Raum: «Sie sind krebskrank», «Sie haben ein mongoloides Kind», «Sie müssen mit den Folgen einer Wirbelsäulenverletzung rechnen». Sie begegnet im Kontext einer zwischenmenschlichen Beziehung der je spezifischen Situation. Offen ist jedoch die Frage: Wird die Frage rational zur Kenntnis genommen durch Unterdrücken der Gefühle über Abwehrmechanismen; oder ist der Betroffene schon emotional in der Lage, sie auszuhalten? Wie stellen sich beide, Betroffene und Begleiter, gemeinsam unter das auferlegte Schicksal? Das ist nicht zuletzt eine Frage an die Belastbarkeit der Begleitenden, an ihre kommunikativ-therapeutische Kompetenz wie an ihre innere Stabilität in der Ich-Identität angesichts von Grenzsituationen. Wohl haben die Betroffenen ein Anrecht auf die volle Wahrheit, wenn sie in der Lage sind, die Wahrheit im selben Augenblick des Hörens auch auszuhalten und verarbeiten zu können.

Spiralphase 3: Aggression

Auf diese primär «rational» kognitiv und «fremdgesteuerten» Phasen der Ungewissheit (1) und der noch ambivalenten Gewissheit (2), folgen die «emotionalen» und «ungesteuerten» Spiralphasen der vitalen Gefühlsausbrüche im Durchgangs-Stadium.

Jetzt erst sickert die Kopferkenntnis zur Erfahrung des Herzens in das Bewußtsein ein. «. . . es kommt mir erst jetzt zum Bewußtsein!», und in den Grundfesten verletzt und erschüttert schreit der Getroffene: *«Warum gerade ich. . .?»*. Die Qual dieses Bewußtseins ist von so starken Gefühlsstürmen überwältigt, daß der Betroffene entweder an ihnen zu ersticken glaubt, oder aber — im ungünstigsten Fall — sie gegen seine Umwelt aus sich herausbrechen läß. Dieser vulkanartige Protest läßt sich am treffendsten mit *Aggression (3)* bezeichnen. Tragisch daran ist, daß der eigentliche Gegenstand der Aggression, der Krisenauslöser selbst, nicht faßbar, an-greifbar ist. Demzufolge suchen sich die Aggressionen Ersatzobjekte; zur Zielscheibe kann alles werden, was sich ihnen anbietet. So entlädt sich die Aggression für den Außenstehenden ohne jeden sichtbaren Anlaß in alle Richtungen und gegen alles und nichts. Wohin der Betroffene auch blickt, überall findet er Anlaß zum Anmelden von Ansprüchen. Ihm selbst unbewußt, sucht er nach Ventilen, an denen er den Überdruck der Gefühle ablassen kann, um so befreit wieder handlungsfähig zu werden. Hier aber beginnt ein neuer Teufelskreis. Ich habe neun unterschiedliche Deutungsmuster der Aggression gefunden, zwei davon sollen benannt werden, der «Todeswunsch», übereinstimmend von allen Biographen beschrieben, und der «Suizid», von nicht weniger als zwei Dritteln der über 500 Biographen praktiziert.

So wie in der Phase Ungewißheit (1) oft das frühzeitige Erkennen der Wissenden aus falsch verstandenem Schonen des Betroffenen die Leugnung verstärkt, führt in der Phase Aggression der falsch interpretierte Protest des Betroffenen, wenn er als Ausbruch persönlicher Abwehr erlebt, nicht als Ventil erkannt wird, zu stärkerer Abwehr gerade gegen jenen schon Mit-Betroffenen. Der von seinem Leiden Überwältigte erhält dadurch den Beweis, alle und alles sei gegen ihn verbündet, und fühlt sich nun auch in der realen Situation im Stich gelassen und isoliert.

An dieser Phase wird besonders deutlich, welchen Gefahren die Betroffenen ohne angemessene Begleitung ausgeliefert sind: Entweder sie ersticken an der Aggression als passiver oder aktiver Selbstvernichtung, oder sie erliegen durch feindliche Äußerungen der Umwelt dem Sog der Isolierung, oder aber sie fallen aufgrund ihrer internalisierten Kontrolle von negativen Gefühlen in apathische Resignation. Damit deutet sich schon die fundamentale Bedeutung der Aggression als Einleitungsphase der emotionalen Krisenverarbeitung im Verlauf des gesamten Lernprozesses an.

Spiralphase 4: Verhandlung

Die in der Aggression freigesetzten emotionalen Kräfte drängen zur Tat. Es werden fast wahllos alle nur erdenklichen Maßnahmen eingeleitet, um aus der Ohnmacht angesichts der ausweglosen Situation herauszukommen. Solche «Abschaffungsversuche» werden in unaufhaltsamer Folge produziert. Immer höhere Einsätze werden ins

Spiel gebracht. Es wird gefeilscht und verhandelt. Abhängig von der jeweiligen wirtschaftlichen Lage und Wertorientierung der Betroffenen lassen sich zwei Richtungen erkennen, die paradoxerweise, weil ungesteuert, oft auch parallel eingeschlagen werden: Die Nutzung des «Ärzte-Welt-Warenhauses» und das Suchen nach «Wunder-Such-Wegen». Die wahllose Konsultation verschiedener Ärzte, ausländischer Kapazitäten bis hin zum verstecktesten Heilpraktiker soll unter Einsatz höchster — oft die Familie in den Ruin treibender — Kosteninvestitionen die Hoffnung erkaufen, daß ein Aufschub der endgültigen Diagnose möglich sei. Zugleich werden alle «Wunder-Such-Wege» beschritten, wie Wallfahrten nach Lourdes — sie sind von zwei Dritteln aller Biographen unternommen worden —, das Lesen von Messen, Handauflegen im Gottesdienst, die Ablegung von Gelübden, die Verschreibung des gesamten Besitzes an die Kirche oder an humanitäre Einrichtungen, Gelöbnis des Klostereintritts oder einer totalen Umkehr des Lebens, wohlgemerkt unter der einen Bedingung: *«Wenn, dann muß aber...!»*. Diese ungesteuerte emotionale Spiralphase ist als ein letztes Sichaufbäumen zu verstehen. Sie wird mit *Verhandlung (4)* bezeichnet. Auch hier erkennen wir, wie gefahrvoll der Weg sein kann, wenn Betroffene ihn ganz allein gehen müssen; er kann in einem materiellen und geistigen «Ausverkauf» enden. Umgekehrt wird ersichtlich, wieviel Enttäuschungen vermindert werden können, wenn Menschen in dieser Phase ihre eigenen Reaktionen verstehen und damit umzugehen lernen.

Spiralphase 5: Depression

Es kann nicht ausbleiben, daß früher oder später alles Verhandeln, im «Ärzte-Welt-Warenhaus» oder auf «Wunder-Such-Wegen», zum Scheitern verurteilt ist; der an Krebs schwer Erkrankte kann seiner Todesgewißheit nicht ausweichen, der querschnittgelämte Unfallpatient kann seine gefühllosen Beine nicht mehr verleugnen. Die Mutter des mongoloiden Kindes kann dessen Verhalten und Gesichtsausdruck nicht mehr übersehen, der Arbeitslose den mitleidigen Blicken der Umwelt nicht länger ausweichen. Die nach außen gerichteten Emotionen sind verausgabt und haben einem nach innen gerichteten Vergraben der Hoffnung Platz gemacht, das zum Verstummen führt. Die Betroffenen erleben ihr Scheitern in den vorausgegangenen Phasen oft als Versager, sie sinken in den Abgrund der Verzweiflung oder Resignation: *«Wozu..., alles ist sinnlos...?»*. Sie befinden sich in der *Depression (5)*, der Trauerarbeit. Aber Trauer und Tränen sind noch Sprache, sind Zeichen von Erleben, Verletztsein und passivem Widerstand in dem Gefühl des schrecklichen Verlustes. Es wird jetzt nicht nur rational, sondern auch emotional erfaßt, was nicht mehr da ist. Es wird bewußt verlassen. Aber die Betroffenen erkennen, was ihnen verblieb und was damit gestaltet werden kann. Die Trauer über das Verlorene hat so viele Gesichter: Einerseits die Trauer über Verlorenes, die rezipierende Trauer über das schon Aufgegebene, das Nicht-mehr-gehen-Können, das ersehnte gesunde Kind, andererseits die Trauer über zukünftig Aufzugebendes, die antizipierende Trauer: Die Angst vor den Folgen des Verlustes, die künftig drohen, der nicht mehr erreichbare Arbeitsplatz und die soziale Stellung, das Schwinden des Wertes als Partner, Mann oder Frau, entgleitende Freunde, das zerstörte Lebensziel... Beiden Arten der Depression aufgrund des Rezipierens von Verlusterfahrung und des Antizipierens künftiger Lebensminderung ist gemeinsam das Los-lassen irrealer Hoffnungen, ein endgültiges Abschiednehmen von den Utopien.

Im Aufgeben und der Angst vor dem drohenden Aufgegeben-Werden bahnt sich der endgültige Verzicht an auf alle Versuche, die unwiederbringlichen Verluste zu leugnen. Er ist begleitet von einer grenzenlosen Traurigkeit, der sog. Trauerarbeit: Sie dient der Vorbereitung auf die Annahme des Schicksals, sie enthält die Wendung zur Um-kehr, zur nach innen gerichteten Ein-kehr und zur Begegnung mit sich selbst. Aus diesem Sich-selbst-Finden erwächst die Freiheit, sich von erlittener Erfahrung zu distanzieren und die notwendigen nächsten Handlungen selbst zu gestalten. Das ist der Beginn des Ziel-Stadiums.

Spiralphase 6: Annahme

Charakteristisch für diese Windungen der Spirale ist die bewußte Erfahrung der Grenze. Das Durchstehen, das Erleiden der Kampfphase gegen alles, was im rationalen Bereich existiert, hat die Widerstandskraft erschöpft. Die Betroffenen fühlen sich leer, fast willenlos, aber wie befreit,

auf der Grenze: Sie haben ihren Verstand alle Möglichkeiten in allen Richtungen zu Ende ausdenken lassen. Sie haben ihren Verlust über Gegenwärtiges und Zukünftiges reagierend und antizipierend ausgetrauert. Nun sind sie am Ende angekommen, verausgabt, doch wie erlöst, bereit, sich neuer Einsicht zu öffnen. Im Offensein, im Bei-sich-selbst-Sein, wie im Von-sich-selbst-los-Werden wächst «es» aus ihnen.

Es fällt dem Betroffenen auf, daß er noch da ist, es rührt ihn an, daß er nicht allein ist, daß er sich seiner Sinne noch bedienen kann, er ist beschämt, daß er sein Denken und Fühlen, sein vollgültiges Menschsein vergaß. Über ihn bricht eine Fülle von Wahrnehmungen, Erlebnissen, Erfahrungen herein, die sich zur Erkenntnis verdichtet: *«Ich erkenne jetzt erst...!»*. Ich bin, ich kann, ich will, ich nehme mich an, ich lebe jetzt mit meiner individuellen Eigenart. Diese Phase wird darum als *Annahme* (6) bezeichnet. Ich nehme mich an mit meiner Eigenart, gelähmte Beine zu haben. Ich nehme mich an als Mutter eines mongoloiden Kindes! Ich lebe nicht *gegen*, sondern *mit* der Krise. Ich bin ein Mensch wie jeder andere auch. Jeder muß lernen, mit seiner Krise, seinen Grenzen zu leben, und jeder lebt. Ich will mein Leben erleben und erlernen.

Annahme, das bedeutet so wenig resigniertes Aufgeben, wie es schon als befriedeter Zustand verstanden werden darf. Annahme ist nicht zustimmende Bejahung. Kein Mensch kann bereitwillig harte Verluste bejahen, aber er kann lernen, in der Verarbeitung seiner Krisen das Unausweichliche anzunehmen. Also ist Annahme das Überschreiten der Grenze seines Bewußtseins, das sich nun unerwartet erweitert. Er ist damit fähig geworden zur Annahme.

Spiralphase 7: Aktivität

Der selbstgefaßte Entschluß, *mit* der individuellen Eigenart zu leben, setzt schließlich Kräfte frei, die bisher im Kampf *gegen* sie eingesetzt wurden. Dieses Kräftepotential drängt zur Tat. *«Ich tue das...!»* ist der spontane Ausdruck für diese Wende. Selbst-gesteuert unter vollem Einsatz der rationalen und emotionalen Fähigkeiten, eröffnen die ersten Schritte der Phase 7 *Aktivität.* Die Betroffenen erkennen, daß es ja nicht entscheidend ist, *was* man hat, sondern was man aus dem, was man hat, *gestaltet!* Es vollzieht sich in den Betroffenen direkt und indirekt eine Umschichtung, Umstrukturierung der Werte und Normen aufgrund von verarbeiteten Erfahrungen, nicht außerhalb, sondern inmitten des gültigen herrschenden Normen-Wert-Systems. Die Norm-Wert-Ebenen bleiben die gleichen, aber durch den veränderten Blickwinkel schichten sie sich neu.

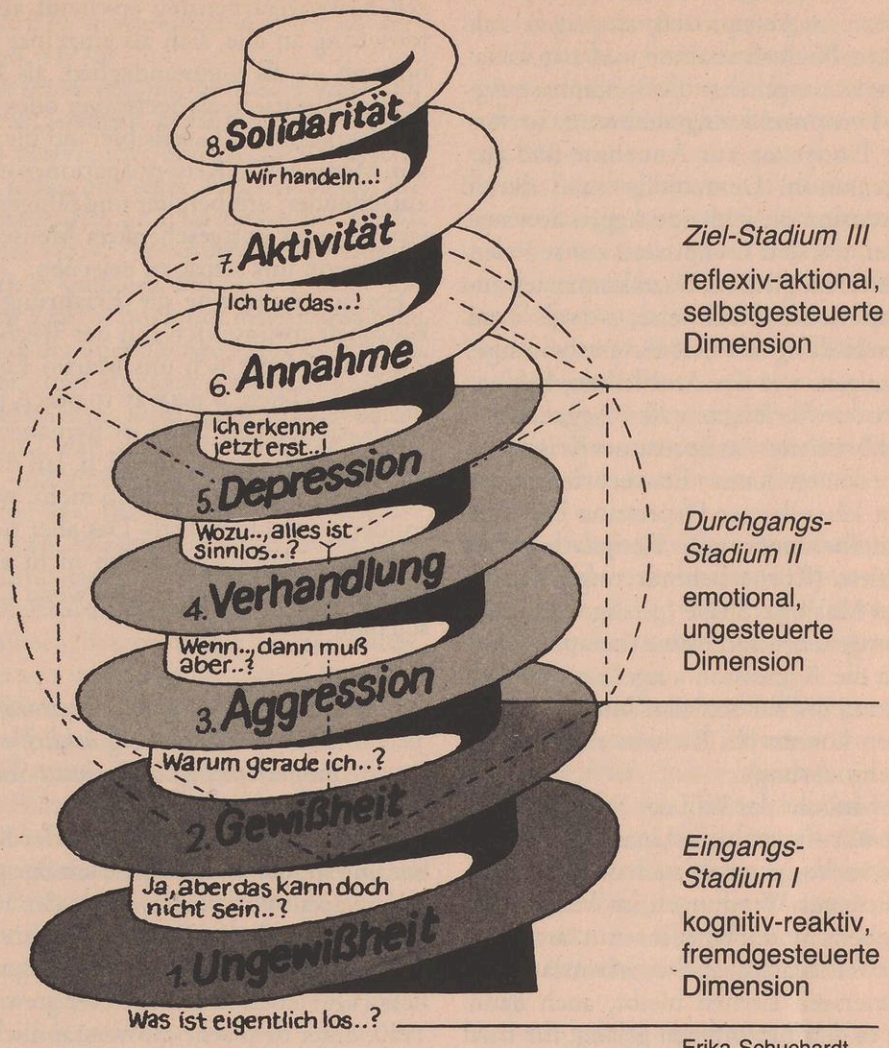
Es kann nicht ausbleiben, daß das Handeln und Denken nun die Realität selbst verändert. Bedeutsam ist nur, daß der Betroffene primär sich selbst verändert und mittels dieses Lernprozesses zum Anstoß für «Systemveränderung» als Folge, nicht als Ziel, werden kann. Änderung aber heißt hier die Möglichkeit des Anderssein durch alternative Handlungsperspektiven als Ergebnis eines Sich-neu-Definierens innerhalb der gesteckten Grenzen, im Wagnis, darin eigenständig zu handeln.

Spiralphase 8: Solidarität

Werden vom Leiden Betroffene in den beschriebenen Phasen angemessen begleitet, wächst in ihnen irgendwann der Wunsch, selbst in der Gesellschaft verantwortlich zu handeln. Der individuelle Bereich, die veränderte individuelle Eigenart werden in ihrer Beziehung zum weiteren Lebensrahmen erkannt. Die Behinderung rückt in den Hintergrund, das gesellschaftliche Handlungsfeld tritt in das Bewußtsein und fordert zu gemeinsamem Handeln heraus: *Solidarität (8)* ist die letzte Stufe des Lernprozesses Krisenverarbeitung: *«Wir handeln, wir ergreifen Initiative...!»* Das ist Ausdruck einer erfolgreichen Krisenverarbeitung, einer angemessenen sozialen Integration. Es kann kein Zweifel darüber bestehen, daß diese letzte Spiralphase nur von wenigen Behinderten, aber auch nur selten von Nichtbehinderten erreicht wird.

Vergleicht man die Krisenverarbeitung von Behinderten und von unheilbar Kranken mit dem Ringen von Menschen in unabwendbaren Existenzkrisen, so erkennt man das gemeinsame Merkmal: Es gibt am Ende keine Lösung im Sinne von Erlöst-Werden von der Last. Die einzig mögliche Lösung besteht darin, nicht mehr im Widerstand *gegen*, sondern *mit* dem scheinbar Unannehmbaren zu leben, und zwar als Übernehmen einer neuen Aufgabe, die auf verändernde Wirkungen zielt, und die es individuell sowie solidarisch zu gestalten gilt. Im Vorgriff auf alle Biographen kann gesagt werden, daß diese Art

Abb. V: Krisenverarbeitung als Lernprozeß in acht Spiralphasen



von Gestaltung als Sinn, ja als Glück erlebt werden kann. Die Befähigung zum Gestalten durch aktive Teilnahme am gemeinsamen Leben ist nun «Selbst-Findung» durch «Anders-Sein» inmitten der unangemessenen Leistungsnormen unserer Gesellschaft.

Ich möchte am Schluß dieser Darlegung darauf aufmerksam machen, daß ich erstens diese Spirale als Pyramide dargestellt habe. Das soll deutlich machen, daß ein Drittel der Biographen im Eingangs-Stadium stehengeblieben ist, ein weiteres Drittel im Durchgangs-Stadium zurückbleibt und nur ein Drittel, bezogen auf die über 500 Biographen, im Ziel-Stadium angekommen ist. Mir ist wichtig zu sagen, daß dies durchweg mit dem Vorhandensein eines Menschen zu tun hatte, der den Lernprozeß begleitete. (Dazu habe ich in meinen beiden Bänden zur Thematik «Soziale Integration Behinderter», «Biographische Erfahrung und wissenschaftliche Theorie», Band 1, und «Weiterbildung als Krisenverarbeitung», Band 2, biographische Längsschnitt-Fallstudien vorgelegt: Geistige Behinderung bei Pearl S. Buck, Körperbehinderung bei Christy Brown, Sinnesbehinderung bei Helen Keller, seelische Behinderung bei Clara Park).

Ferner möchte ich in aller gebotenen Kürze einen zweiten Hinweis geben, daß die Phase der Aggression als Katharsis eine Schlüsselposition einnimmt. Das bedeutet: Fehlt die Spiralphase der Aggression im Lernprozeß, so zeigen sich Tendenzen zur Nicht-Annahme und zur sozialen Isolation; ist umgekehrt die Spiralphase Aggression im Lernprozeß eingeschlossen, so verstärken sich Tendenzen zur Annahme und zur sozialen Integration. Demzufolge muß durch Krisenintervention die fehlende Aggression ausgelöst werden, um den Lernprozeß zur sozialen Integration zu ermöglichen. Dazu konnte ich anhand biographischer Nachweise, — vgl. dazu aaO. «Weiterbildung als Krisenverarbeitung», Band 2, — zeigen, wie das Ausbleiben, Fehlen, Abbrechen oder Verleugnen der Aggressionsphase den Abbruch des Lernprozesses Krisenverarbeitung bedeuten kann. Er verurteilt zum Verharren in lebenslanger Depression bei Käte Keller (Sinnesbehinderung), Resignation bei Christa Schlett (Körperbehinderung), Nichtannahme bei Marjorie Shave (geistige Behinderung), wie umgekehrt durch eine therapeutische Intervention die Aggression ausgelöst und Krisenverarbeitung bis zur sozialen Integration erreicht werden konnte bei Richard d'Ambrosio (seelische Behinderung).

So veranschaulicht das Bild der Spirale — vgl. Abb. V, Seite 403 — sowohl die Unabgeschlossenheit der inneren Vorgänge als auch die Überlagerung verschiedener Windungen im Verlauf des täglichen Lebens und Handelns mit anderen. Das Bild verweist darauf, daß es lebenslang bei diesem schwierigen Lernen bleibt, auch dann noch, wenn es den Betroffenen gelang, ihr hart eingegrenztes Leben als lebenswert zu bejahen. Spirale wird hier also nicht simpel technisch verstanden. Vielmehr als Sinnbild für ein Sich-Durchringen durch nicht erkennbare Führungen des Gewindes, die nicht auf Vernichtung, Isolierung, Preisgabe des Lebenssinns ausgehen: Es ist eine Gestalt der «engen Pforte, die zum Leben führt» (vgl. dazu Mt 7,14), ein Weg durch unendliche Ungewißheiten, der uns aber doch ahnen läßt, was wir sein werden (vgl. dazu 1 Joh 3,2).

Wozu haben wir uns so genau auf die Erlebnisweise der Betroffenen eingelassen? Kann das Wissen um die acht Spiralphasen im Lernprozeß Krisenverarbeitung die Situation vom Partner «verlassen zu sein», aus dem «Arbeitsprozeß ausgegliedert» zu bleiben, «behindert zu sein» bzw. «krebskrank zu sein» oder «Begleiter in Krisen zu werden» erleichtern?

Die Entdeckung der Merkmale im Lernprozeß Krisenverarbeitung erscheint als eine Aufforderung an alle, sich als einzelner — ob jung oder alt —, als Gemeindeglied, als Mitarbeiter der Sozialstation, als Seelsorger oder als Pädagoge angemessen, d.h. sensibler auf die Begleitung von Menschen in Krisensituationen einzulassen; zutreffender: uns bereiter und fähiger werden zu lassen, unser gottgeschenktes Menschsein zuallererst von uns selbst zu erlernen.

Fortan tragen wir die Erfahrung biblischer Botschaft in uns: «Ich bin der *Weg!*» (nicht das Ziel); erschließt sich uns Martin Luther Kings Weisheit: «There is no way to peace, peace *is the-way!*», treffen uns Jesu Gethsemaneworte: «Abba, Vater, alles ist dir möglich, laß diesen Kelch an mir vorübergehen! Doch nicht, was ich will, sondern was Du willst!» Das aber heißt so viel wie: Nein, laß diesen Kelch nicht an mir vorübergehen, damit ich werde, wozu Du mich erschaffen hast!

II. Krisenverarbeitung als Lernprozeß bei Pearl S. Buck: Geliebtes, unglückliches Kind Biographische Längsschnitt-Studie

Die bisher dargestellten Phasen der Krisenverarbeitung werden nachfolgend am Beispiel der Autobiographie von Pearl S. Buck, der Mutter eines geistig behinderten Kindes, 10 Jahre vor ihrem Tod als erneute Krisenverarbeitung veranschaulicht (vgl.: The child who never grew, New York 1950, unter dem sehr mißverständlich ins Deutsche übersetzten Titel: Geliebtes, unglückliches Kind, Wien/Heidelberg 1952). Pearl S. Buck, die Nobelpreisträgerin, durchlebt ihre Krise wie jede andere Mutter in vergleichbarer Situation. Wie sie ihre Erfahrungen verarbeitet, ist beispielhaft für nahezu alle über 500 Biographen. Sie berichtet, daß der Lernprozeß ohne jeden Begleiter über 10 Jahre andauerte. Pearl S. Buck steht hierin stellvertretend für die Mehrheit der Frauen, die über ihre Krisenverarbeitung berichten. Sie veranschaulicht als Intellektuelle, daß Krisenverarbeitung weniger ein Problem des Verstandes als vielmehr des Herzens ist; nämlich eine Frage nach der Bereitschaft und Fähigkeit zum Umdenken, zur Einstellungs- und Verhaltensänderung auf der Beziehungsebene.

«Es ist nicht leicht zu lernen, wie man diese unausweichliche Sorge trägt. Heute, da ich die Aufgabe gelernt habe, kann ich darauf zurücksehen und die Stufen erkennen; aber sie zu erklimmen, war wirklich hart; jede einzelne schien unübersteigbar.» (S. 41/42)

«Aber es ist interessant für mich selbst und kann für manchen anderen zumindest als Vorgang ein wenig wichtig sein, daß ich davon spreche, wie man lernt, mit einer Sorge zu leben, die nicht wegzuschaffen ist. Und darum will ich davon sprechen.» (S. 45/46) «Nochmals: ich spreche als eine, die es weiß.» (S. 96)

So beschreibt Pearl S. Buck mit ihrer großen Erzählkunst und der unendlichen Liebe einer Mutter das Leben ihres einzigen Kindes, eines Kindes, das nie erwachsen wird. Sie verbindet damit ihr Bekenntnis, daß sie selbst Schweres lernen mußte: «... mit einer Sorge zu leben, die nicht wegzuschaffen ist». Pearl S. Buck unterscheidet schon 1952 zwei Phasen ihres 10 Jahre dauernden sog. «Lehrganges»: die erste Phase, in der sie ihre eigene Zerstörung erlebt, als sie «das unvermeidliche Wissen, das mir aufgezwungen ward», verstehen lernen muß, und die zweite Phase, in der sie die «Wende ... aus sich selbst» erfährt, in der sie ihr Schicksal als «gegeben» annimmt und als ihr zur Gestaltung «aufgegeben» erkennt.

«Die erste Phase dieses Prozesses war schrecklich zerstörerisch. Ich sagte es schon: An nichts war mir Freude geblieben. Alle menschlichen Beziehungen, alle Dinge waren bedeutungslos...»

Wie sehr sie in diesem Loslassen ihrer Trauerarbeit wieder zu sicher selber fand, zeigt ihre Analyse über die eigene Wende zur *Annahme (6):*

«Ich weiß nicht, wie und wodurch die Wende kam. Sie kam irgendwie aus mir selbst... (zweite Phase). In dieser Zeit war es, da ich lernte, zweierlei Menschen in der Welt zu unterscheiden: solche, die unentrinnbaren Kummer kennengelernt hatten, und solche, denen dies nicht widerfuhr...» (S. 47)

«Es war überraschend und traurig, zu erfahren, wie viele solcher Menschen es gab... Das tröstete mich nicht..., aber es ließ mich erkennen, daß andere gelernt hatten, damit zu leben, und daß ich das also auch könnte. Ich nehme an, das war der Beginn der Wende.» (S. 48/49)

Für Pearl S. Buck beginnen also ihre «Stufen eines Lehrgangs» mit dem Durchgangs-Stadium. Sehen wir uns aber die Biographien genauer an, so stellen wir fest, daß sie übereinstimmend mit der Mehrzahl der untersuchten insgesamt mehr als 500 Biogaphen länger als drei Jahre für ihren Erkennungsprozeß im Eingangs-Stadium brauchte, um aus der *Ungewißheit* (1) zur Gewißheit (2) zu gelangen. Fassungslos schreibt sie:

«Ich glaube, ich war die letzte, die erfaßte, daß etwas mit ihr nicht in Ordnung war... Sie war drei Jahre alt, als ich mich zu wundern begann.» (S. 20)

Sie beschreibt dann, wie stark ihre Entdeckung der Wahrheit durch unangemessenes Verhalten ihrer Umwelt und durch mangelnde Begleitung behindert wurde. So stellt sie den Übergang von der Zwischenphase der *Unwissenheit* (1.1) zur *Unsicherheit* (1.2) als rastlose Bestätigungssuche bei Freunden dar.

«Ich befragte Freunde über ihre Kinder und erzählte ihnen von meiner neuen Furcht um das meine. Ihre Antwort war tröstlich, zu tröstlich.» (S. 21)

Treffend charakterisiert Pearl S. Buck die typische Verhaltensweise der Irrelevanzregel, so «zu tun, als ob» alles in Ordnung wäre; sie erspürt das «Zu-Viel» der unangemessenen Worte täuschenden Trostes.

«Sie sagten alle die leeren Worte der Beruhigung, die wohlmeinende Freunde verwenden, ich glaubte ihnen. Später, als ich die ganze tragische Wahrheit kannte, fragte ich sie, ob sie tatsächlich keine Kenntnis davon gehabt hätten, was meinem Kind widerfahren sei. Ich erfuhr, dies sei wohl der Fall gewesen; sie hätten es erraten oder vermutet, die älteren hatten es sogar gewußt, aber sie hatten sich gescheut, es mir zu sagen.» (S. 21)

Und nur infolge dieser von aller Umwelt praktizierten Gewohnheit, die Schwere zu bagatellisieren, blieb Pearl S. Buck dazu verdammt, bis zum vierten Lebensjahr ihres Kindes in der Zwischenphase der *Unannehmbarkeit* (1.3) zu verharren:

«So war mein Kind fast vier Jahre alt, als ich selbst entdeckte, daß die Entwicklung seines Geistes stillstand... Ich blieb widerspenstig und ungläubig bis zuletzt... (S. 22)

«Immerhin muß ich mehr Angst gehabt haben, als mir bewußt war. Ich erinnere mich, ich ging eines Tages in die Vorlesung einer gastierenden amerikanischen Ärztin über das Vorschulkind, und was ich da hörte, brachte mir die Erkenntnis, daß irgend etwas bei meinem Kind wirklich gar nicht in Ordnung war...» (S. 23)

Jetzt erst beginnt sie, Ärzte anzusprechen, Vorträge zu besuchen, schließlich ein Ärztekonsilium ins Haus zu holen, immer mit dem gleichen zweideutigen Ergebnis:

«Etwas stimmt nicht. . ., ich weiß nicht, was es ist. Sie müssen ein Ärztekonsilium befragen. . .» S. 24)

Mit dieser *Gewißheit* (2), «daß ihr etwas fehlt», beginnt Pearl S. Buck die qualvolle Reise durch alle Kontinente, die Phase der *Verhandlung* (4) im Ärzte-Welt-Warenhaus des Wissens, um sich Hoffnung einzukaufen:

«Dann begann die lange Reise, die Eltern solcher Kinder so gut kennen. Ich habe seitdem mit vielen gesprochen, und immer ist es das gleiche. Von der Überzeugung getrieben, daß es doch irgend jemand geben müsse, der heilen kann, schleppen wir unsere Kinder über die ganze Erde und suchen den einen, der uns hilft.» (S. 26/27)

Sie schildert das Ende der Reise, als ihr die unentrinnbare Wahrheit in einem einzigen Augenblick kund wird:

«Das Ende der Reise kam in Rochester, Minnesota. Wir waren schließlich in die Mayoklinik geschickt worden. . . (S. 31)

Und dann kam der Augenblick, für den ich dankbar sein muß, so lange ich lebe. . .

Ich (habe) dem Menschen zu danken, der eben, als ich vorbeiging, aus einem leeren Zimmer trat. . . Er kam beinahe verstohlen heraus und winkte mir, ihm in das leere Zimmer zu folgen. . .

Mit beinahe barscher Stimme, die Augen streng auf mich gerichtet, begann er in seinem gebrochenen Englisch zu sprechen. ‹Sagte er, das Kind könne geheilt werden?› «Hören Sie, was ich Ihnen sage», befahl er.

«Ich sage Ihnen, gnädige Frau, das Kind wird niemals normal werden. Täuschen Sie sich nicht! Sie werden Ihr Leben zerstören und Ihre Familienangehörigen zu Bettlern machen, wenn Sie nicht die Hoffnung aufgeben und der Wahrheit ins Auge sehen. Es wird nie gesund werden — hören Sie mich?. . .

Ich sage Ihnen die Wahrheit — zu Ihrem eigenen Wohl!» (S. 34/35)

Als Ausdruck ihrer grenzenlosen Verzweiflung auf diese «brutale Wahrheitsvermittlung» — das Kind war inzwischen 5 Jahre alt und die Chancen einer «dosierten Wahrheitsentdeckung» durch die Umwelt waren vertan — wird auch die *Aggression* (3) als Todeswunsch gegen das Kind verständlich:

«Tod wäre viel leichter zu ertragen, denn der Tod ist endgültig; was war, ist nicht mehr. Wie oft entrang sich meinem Herzen der Aufschrei, es wäre besser, wenn mein Kind stürbe. Euch, die ihr solches nicht kennt, mag dies Entsetzen einflößen, aber nicht jenen, die gleiches erfuhren. Ich hätte den Tod für mein Kind willkommen geheißen, denn dann wäre es für immer gesichert. . .» (S. 42)

Sie ergänzt dann in aller Offenheit:

«Um der anderen willen, die den gleichen steinigen Weg gehen müssen, muß ich sagen, daß meine innere Auflehnung Jahre dauerte . . . . . Vernunft und Pflichtgefühl können nicht immer die Oberhand haben, wenn das Herz gebrochen ist.» (S. 45)

Die Zeit der *Depression* (5) wurde von Pearl S. Buck als erste Phase ihres «Lehrgangs» reflektiert. Hinzuweisen ist noch darauf, daß sie selbst die *zwei Arten der Depression* — die antizipierende wie die rezipierende — als ihre Erfahrung beschreibt, die *antizipierende Depression* als Trauer über die ungesicherte Zukunft des Kindes, dessen Schicksal es sein wird, künftig von anderen aufgegeben zu werden, und die *rezipierende Depression* als Trauerarbeit über das bereits aufgegebene glanzvolle Leben, über den Rückzug in die Isolation:

«. . . stand ich vor zwei Problemen, und es schien mir, daß beide unerträglich seien.

Das erste war die Frage ihrer Zukunft. . . (S. 38) und dazu kam das zweite, das Problem des eigenen Lebens im Elend. Aller Glanz des Lebens ist verschwunden, aller Stolz der Elternschaft dahin, man hat das Gefühl, daß das eigene Leben in dem des Kindes tatsächlich abgeschnitten ist. Der Strom der Generation ist zum Stillstand gekommen. . .» (S. 42)

Die für Pearl S. Buck rational nicht erklärbare «Wende» zur *Annahme* (6) als Beginn des Ziel-Stadiums wurde schon als eine zweite Phase ihres Lernens vorgestellt. Wie intensiv und immer wieder neu aber auch sie die Phasen des Spiralmodells erlebt, wird von ihr selbst beschrieben:

«Der erste Schritt war: die Tatsachen als gegeben hinzunehmen. . .

. . . Aber praktisch mußte dieser Schritt viele Male gemacht werden. Immer und immer wieder glitt ich hinein in den Sumpf. . . Denn die Verzweiflung war zum Sumpf geworden. . . Der

Anblick von des Nachbarn gesundem Töchterlein...»

Und analog zur *Annahme* (6) sagt auch Pearl S. Buck:

«Ich erkenne jetzt erst...!»
«(Ich fing an) mich wieder daran zu freuen, was mir dieses Leben noch bieten konnte...
Bücher waren das erste...
Dann kamen ... Blumen...
All das begann in einer Art von Verwunderung darüber, daß diese Dinge fortbestanden wie bisher, und dann mit der Erkenntnis, daß das, was vorgefallen war, in Wahrheit nichts geändert hatte, außer mich selbst.» (S. 50)

Die *Aktivität* (7) «Ich tue das...?» vollzieht sich bei ihr einerseits in Gestalt der Suche nach einem Heimplatz als Zukunftsvorsorge für ihre Tochter, andererseits durch eine intensive Vortrags- und Aufklärungsarbeit für Eltern sowie durch die Einrichtung und Finanzierung von Forschungsarbeiten. Sie schreibt:

«Daß ich nun wußte, was ich zu tun habe, und darüber nachdenken konnte, wie ich es tun sollte, heilte freilich meinen unentrinnbaren Kummer nicht, aber es half mir, mit ihm zu leben...»

Schließlich erleben wir die *Solidarität* (8) «Wir handeln...!» nicht zuletzt auch im Schreiben und Publizieren ihrer Autobiographie, die sich vor vielen anderen durch ihre Wahrhaftigkeit auszeichnet. Dadurch baut die Autorin eine Beziehung zu ihren Lesern auf.

«Es wird nicht leicht sein, in allem die Wahrheit zu sagen, aber anderes zu erzählen wäre nutzlos.» (S. 14)

So solidarisiert sich Pearl S. Buck mit jedem Betroffenen und macht sich mit ihm auf den Weg: vom Todeswunsch über das Ja zum Handeln im gemeinsamen, nie endenden Lernen. Sie schließt:

«Man muß das Leid tragen, muß wissen, daß Leid, das man ganz auf sich nimmt, seine eigenen Gaben in sich schließt. Denn das Leid hat seine besondere Alchimie. Es kann in Weisheit gewandelt werden, die zwar nicht Freude bringt, aber inneres Glück.» (S. 8)

So wagt Pearl S. Buck trotz möglichen Scheiterns, ihr Leid weiterhin zu tragen, und erlebt das in ihrer Krise als Lern-Chance! Wir erkennen, daß wir wechselseitig Aufeinander-Angewiesene sind, wenn Leben, und das heißt mehr als Überleben, gelingen soll. Dazu kann das Interaktions-Modell der Krisenverarbeitung als offener Lernprozeß beitragen, indem es didaktisch-methodische Anstöße für Krisen-Präventionen und Krisen-Interventionen gibt und damit für eine Konzeption lebenslanger Weiterbildung Voraussetzungen schafft: «Nicht nur dem Leben Jahre, sondern den Jahren Leben — Erleben — zu geben», eine Weissagung, die in anderer Form schon Jahrhunderte vor uns Denker wie Hippokrates, Platon, Cicero, Galen von Pergamon geäußert haben: «Höre nie auf anzufangen — fange nie an aufzuhören!»

[1] Dietrich Bonhoeffer Widerstand und Ergebung (Neuausgabe München 1977) 381f.

[2] Sören Kierkegaard, Entweder — Oder (20.2.1843).

[3] Hans Jonas, Der Gottesbegriff nach Auschwitz, (Tübingen 1984) 39, 41, 43, 49.

[4] Erika Schuchardt, Warum gerade ich...? Leiden und Glauben. (Offenbach/Frankfurt 1981, 6. durchges. u. maßgeblich erw. Aufl. 1990) Vorwort S. 4. Ausgezeichnet mit dem Literaturpreis 1984.

[5] Erika Schuchardt, Biographische Erfahrung und wissenschaftliche Theorie. Soziale Integration Behinderter, Bd. 1 (Bad Heilbrunn 1980, 4. durchges. u. maßgebl. erw. Aufl. 1990); dies.: Weiterbildung als Krisenverarbeitung. Soziale Integration Behinderter, Bd. 2 (Bad Heilbrunn 1980, 4. durchges. u. maßgebl. erw. Aufl. 1990).

[6] Erika Schuchardt, Jede Krise ist ein neuer Anfang. Aus Lebensgeschichten lernen (Düsseldorf 1984, 4. Aufl. 1990). Ausgezeichnet mit dem AWMM Buchpreis 1985 in Luxemburg; dies.: Krise als Lernchance. Analyse von Lebensgeschichten (Düsseldorf 1985).

ERIKA SCHUCHARDT

1940 in Hamburg geboren. Dr. phil. habil. Studium der Sozialwissenschaften, Sonderpädagogik und Erwachsenenbildung. Lehrerin an Haupt- und Sonderschulen bis 1970. Diplompädagogin, Abteilungsleiterin an der Volkshochschule Hannover für Pädagogik, Psychologie und Philosophie bis 1975, dann Privatdozentin an der Universität Hannover, Fachbereich Erziehungswissenschaft 1982 bis 1986. Derzeit Professorin an der Universität Hannover. Publikationen zur sozialen Integration von Randgruppen, zur Theorie der Beratung in der Aus-, Fort- und Weiterbildung sowie zur Lebenswelt- und Frauen-Forschung. Synodale der Evangelischen Kirche in Deutschland seit 1972, Mitglied in ökumenischen Gremien des Weltkirchenrates und Vizepräsidentin der Deutschen UNESCO-Kommission. Anschrift: Prof. Dr. Erika Schuchardt, Universität Hannover, F.B. Erziehungswissenschaften, Geibelstraße 107, D-3000 Hannover 1.

Carmen Pérez

Die Straße nach Emmaus

. . . Der Sieg und die Niederlage, diese beiden Betrüger. *(Rudyard Kipling)*

Die Straße nach Emmaus ist verschlungen. Sie verläuft in Biegungen, ist eng und staubig. Die Straße nach Emmaus wird müden Fußes eingeschlagen, mühselig in Angriff genommen, im Schritt der Niederlage. Wenn die Träume sterben, wenn das Leid bleischwer auf dem Rücken lastet, wenn die Zukunft billige Illusionen vorspiegelt, dann machen wir uns nach Emmaus auf. Mit stolpernden Schritten bewegen wir uns blindlings vorwärts. Die Traurigkeit wendet unseren Blick nach innen. Schritt für Schritt gehen wir aus Trägheit immer der Straße nach.

Eloi, Eloi, lema sabachtani
Am Ende der Schlacht,
als der Kämpfer tot war, trat ein Mann zu ihm hin und sprach zu ihm: «Stirb nicht, ich liebe dich so!» *César Vallejo (Masa)*

Peru: eine Million zweihundertfünfundachtzigtausendundsoundsoviel Quadratkilometer zwischen 0°01′48″ und 18°0′58,8″ südlicher Breite und 68°39′27″ und 81°19′34,5″ westlicher Länge. Leicht zu finden. Man muß bloß immer nach unten, immer nach Westen gehen, über den Äquator hinweg. Sobald man den Pazifischen Ozean und, ein wenig im Osten, die große Kordillere erkennen kann, ist man da.

Peru: das drittgrößte Land Südamerikas nach Brasilien und Argentinien. Mit seinen kontinentalen Geschwistern hat es eine Geographie gemeinsam, die für Zyklopen geschaffen worden ist: den größten Ozean, den tiefsten See, den wasserreichsten Fluß, den größten Tropenwald, die weiteste Wüste. Auf dem ganzen Planeten, versteht sich.

Peru: zweiundzwanzig Millionen Einwohner, zwei Drittel von ihnen verteilen sich über das gesamte Land. Das übrige Drittel konzentriert sich auf die Hauptstadt Lima, die *Stadt, die immer weiter wächst.*

Peru: Auslandsschulden: zwanzigtausendundneunzig Millionen Dollar für das Jahr 1990. Mindestlohn für ein Existenzminimum: sechsundzwanzig Dollar Ende 1989. Warenkorb für die Grundbedürfnisse einer Familie: vierhundert Dollar zum gleichen Zeitpunkt. Arbeitslosigkeit und Unterbeschäftigung über fünfzig Prozent. Jährliche Inflationsrate am Ende der 90er Jahre zwischen zweitausend und dreitausend Prozent.

Peru: seit 1980 politische Gewaltakte, ausgelöst von bewaffneten aufständischen Gruppen. Der Verlust an Menschenleben für das Jahr 1988 nach Angaben von *amnesty international:* zweihundertneunundachtzig Angehörige der Armee, sechshundertsieben Mitglieder der Guerillagruppen und tausendunddreißig Zivilisten. Außerdem gewaltige materielle Schäden in diesen neun Jahren und mehr als ein Drittel des Landes im Ausnahmezustand.

«Krise? Nun ja, eine Krise, die nicht enden will. Ich erinnere mich, daß wir schon im Jahr 1979 von Krise gesprochen haben. Wir sagten: Wir haben eine Wirtschaftskrise — stellen Sie sich vor, damals! —, und deshalb geht alles so schlecht, und es gibt nichts zu essen. Darum wurden die Kinder krank. Aus dieser Einsicht gründeten wir die Speisestätte. Wir merkten, daß wir nicht genug für den Kochtopf hatten, wenn jede Familie für sich wirtschaftete. Schon zehn Jahre machen wir diese Arbeit. Vor zehn Jahren haben wir Mütter uns zusammengetan, damit unsere Kinder und die anderen Kinder auch etwas bekämen, um versorgt zu sein. Und wir machen immer noch weiter, immer dieselbe Geschichte! Bloß, daß es jetzt auch den Leuten aus der Mittelschicht schlecht geht. Auch sie sprechen jetzt von der Krise. Aber wenn es manche mit zehn trifft, dann trifft es uns sozusagen mit hundert. Wir bekommen immer den schlimmsten Teil ab. Manchmal wird man mutlos. Man ermüdet von so viel Kämpfen. . .»

Genau in der Mitte eines hellichten Nachmittags
ist mir in meinen Armen ein Kind für immer eingeschlafen.
Es hatte leichte Knochen wie die eines Vogels:
Haut von Leder und Wüste bedeckte sein Skelett,
es zählte zwei Jahre
und wog acht Monate.

Vor der offenen Tür des Geheimnisses schimmerte im Untergang sein Blick einer Nova gleich,
welkte sein Atem dahin
wie eine Maienblume.
Und wieder wurde ein Name ohne Name gestrichen aus der schon ungeheuer langen Liste von Schuldnern

«. . . Man wird müde. Man läuft nach Hause, versorgt die Kinder, läuft in die Speisestätte, um zu kochen, zu sehen, ob die zugeteilten Arbeiten erledigt sind, ob immer noch kein Öl da ist, ob es nicht Fisch gibt. Wir haben nicht genug, ja, es fehlt eine ganze Menge. Es stimmt, daß wir sehr zugenommen haben, wir sind jetzt eine Unmenge von Speisestätten, und wir haben sogar eine Vertretung auf Landesebene. Aber wir haben nicht genug. Manchmal verstehen die neuen Kolleginnen nicht, daß die Speisestätte nicht nur dazu da ist, um den Bauch zu füllen. Sie merken nicht, daß sie hier ihren Freiraum haben, um über die Probleme nachzudenken und sich darüber auszutauschen, um zu lernen, so wie wir alten Leiterinnen gelernt haben. Manchmal führen sie auch sinnlose Diskussionen. Und man wird müde, bekommt zuviel. Unsereine ist auch nur ein Mensch und hat ihre Schwächen. Wie oft habe ich schon Lust gehabt, alles zum Teufel zu schicken, Entschuldigung! Es geht nicht darum, daß man einen Dank haben will. Wir tun das aus dem gleichen Bedürfnis heraus, das wir alle haben, und weil ich zum Beispiel Christin bin; denn was für eine Christin wäre ich wohl, wenn ich nicht in der Lage wäre, mich für mein Viertel, für meine Leute einzusetzen? Aber dann sagt man sich: zehn Jahre, und immer noch ist es so schwer, Unterstützung zu bekommen. Zehn Jahre Laufereien, und die Regierung ist immer noch nicht bereit, uns anzuerkennen, wie es nötig ist, und geht nicht auf unsere Vorschläge ein, die wir ihr unterbreitet haben, die Leiterinnen haben nämlich sogar den Premierminister aufgesucht, um Hilfe zu erbitten. Nichts war. Und dann gibt es immer noch Mütter, die nicht begreifen. Sie wollen lieber in irgendeiner Ecke sterben oder sich ihren Lebensunterhalt auf üble Weise verdienen. Das bringt einen in Wut! So sehr, daß man mit ihnen redet und sich dabei so vorkommt, als ob man zum Vergnügen seinen Speichel verschwende. Manchmal verliere ich dann den Mut und möchte am liebsten den ganzen Kram hinschmeißen.»

Der Internationale Flughafen Jorge Chávez ist normalerweise voll. Wie jeder Flughafen der Welt, mit der einen Besonderheit: Die Zahl der Abreisenden ist groß, die der Ankommenden geringer. Die Menge, die seine Hallen verstopft, erinnert vage an die Menschengruppen, die zu Beginn des seinem Ende nahenden Jahrhunderts auf den Kais von Dublin, Neapel oder Barcelona zusammengedrängt waren. Dunkler ist die Haut derer von heute, anders sind die üppigen Haare und die leuchtend bunten Kleider. Gleich dagegen die Unruhe in den Augen, das von Angst zerfressene Herz. Tränen, aus denselben Stoffen bestehend: Wasser und Salz, und der weite Umhang der gerufenen und geflüsterten Abschiedsworte, diesmal gewebt aus der Seide, die das Spanisch in den Ländern des Südens kleidet. Auch die Handbewegung ist noch die gleiche, das ererbte, unwillkürlich vollzogene Zeichen, das den Geist besänftigt und die Gefahren abwendet: das zweimal tausend Jahre alte Zeichen des Kreuzes.

«Warum geht es den Bösen anscheinend immer gut? Das ist doch nicht gerecht. Jetzt sieht man das ganz deutlich. Die vielen Diebstähle, überall nichts als Schmiergelder, nichts als Korruption. Jeder bringt sein Schäfchen ins Trockene. Es herrscht zu viel Individualismus. Das ist es. Ich habe Probleme mit meiner Arbeit. Ich bin ein guter Fahrer, zuverlässig, immer hat es mir Freude gemacht, verantwortlich zu sein. Ich bin immer Lastwagen gefahren, schon als blutjunger Kerl, bevor ich nach Lima gezogen bin. Ich habe Erfahrung. Bis nach Chimbote, bis nach Piura habe ich Fahrten gemacht. Eine Zeitlang habe ich Waren aus der Sierra geholt, bis Huánuco bin ich gekommen, bis zum Abhang, der zum Urwald abfällt, bis Tingo María. Seit einiger Zeit bitte ich meinen Chef, daß er mir den Lohn erhöht. Er will nicht, ‹man macht keinen Gewinn›, sagt er. Aber das stimmt nicht ganz, denn ich sehe doch, wie die Frachtspesen steigen. Im Rhythmus der Inflation, denn ich führe die Begleitscheine für die Waren, die ich transportiere, bei mir. Vergangene Woche wurde ich krank. Er wollte keine Verluste machen und überließ den Lastwagen dem Hilfsfahrer. Der hat ihn zusammengefahren. Ich habe ihm gesagt: ‹Dieser Junge ist noch grün, er kennt sich noch nicht aus›, aber er hat nicht auf mich gehört. ‹Du bist schuld›, hat er zu mir gesagt, ‹daß er den Wagen zusammengefahren hat.› ‹Das ist eine Lüge›, habe ich

ihm geantwortet, ‹es war nicht meine Schuld.› Das habe ich ihm gesagt. Wenn er mich entlassen will, soll er mich entlassen. Er soll mich bezahlen, wie es das Gesetz vorschreibt, denn darauf werde ich nicht verzichten. Sie machen es sich immer leicht. Sie haben keine Vision. Sie verderben einem die Freude an der Arbeit. Aber ich sehe, daß es andern besser geht. Das ist ungerecht. Die Schlauen kommen gut zurecht, und der ehrliche Arbeiter wird um die Frucht all seiner Mühen gebracht.»

Das Haus ist nur halb fertiggeworden. Anfangs war es nur der Traum von abgewanderten Campesinos, die in die Stadt hinabgezogen waren, auf der Suche nach einem besseren Leben. Es wurde mehr mit Liebe als mit technischem Sachverstand geplant. Den Grundriß zu entwerfen war Teil eines langwierigen Prozesses: Zuerst wurde das Gelände besetzt, dann kämpfte man darum, hielt lange Versammlungen ab, beauftragte Verantwortliche damit, vielerlei Schritte zu unternehmen. Hunderte von Papieren wurden verfaßt, Tausende von Besuchen bei staatlichen Stellen gemacht. Das Haus war zunächst nichts als eine Parzelle mit vier auf gut Glück errichteten Wänden aus Schilfrohrmatten. Es war ein Skelett aus Eisen, gemeinschaftlicher Arbeit, Nachbarschaftshilfe. Die Backsteine wurden beinahe Stück für Stück zusammengetragen. Man zog die Wände hoch. Das Haus war Sonntagsarbeit. Man feierte, als die Böden fertig waren. Und man feierte, als das Dach gedeckt wurde; der Pfarrer kam und segnete das Haus, und auf dem Dach wurde ein Kreuz befestigt, so wie es in Huancayo Brauch ist. Ein Fest wurde gefeiert, *zafacasa* («Klar-Haus-Machen», Richtfest), wie die Huancas es nennen. Und alle Nachbarn feierten mit. Jetzt ist es unvollendet, ein Krüppel, einäugig mit einem mit Pappe zugedeckten Fenster. Jetzt ist es ein zerbrochener Traum, zwischen Reihen von Hunderten von unvollständigen Wohnungen, die altern, bevor sie ganz geboren sind.

(Die Szenerie: Das nächtliche Lima, von der Plaza San Martin aus gesehen. Dahinter erkennt man die Avenida Comena, wie sie sich zum Universitätspark hinzieht, von Abfallbergen gesäumt. Im Hintergrund die Silhouette der von Hütten bevölkerten Hügel. Mattes rötliches Licht, quecksilberartig, die ganze Szene schummerig im Nebel. Die Personen treten langsam von rechts und von links auf die Bühne und bleiben stehen, bis der Scheinwerfer sie anstrahlt. Dann treten sie langsam einen Schritt vor und sprechen ihren Text.)

Die Mutter: Ich wollte, daß meine Kinder etwas lernen. Wenn einer nicht lernt, weiß er nichts. Jeder kann ihn ausnutzen. Ich wollte, daß sie einen Beruf lernen. Jetzt sieht man schon, daß es unmöglich sein wird, das ist so traurig. Ich rede immer wieder auf sie ein, daß sie versuchen sollen, zu lernen, abends, irgendwie. Damit sie nicht so bleiben wie ich.

Erster Schüler: Ich lese die Geschichtsbücher, die mir mein Onkel geschenkt hat, aber mehr Bücher habe ich nicht zum Lesen. Ich lerne nur, wenn ich Examen habe. Ich habe Schwierigkeiten zu lernen, weil das Zimmer, in dem ich arbeite, der Ort ist, an dem gegessen wird und ferngesehen wird, und nachts schlafen dort meine jüngeren Geschwister. Ich arbeite nicht, aber vormittags helfe ich meinem Vater bei seinem Geschäft als Straßenverkäufer.

Zweiter Schüler: Ich kenne keine Methoden, wie man lernt oder liest, denn in der Schule bringen sie es uns nicht bei; aber spät in der Nacht fange ich an zu lernen, dann kann ich mich nämlich konzentrieren, weil die ganze Familie schläft. Ich arbeite früh morgens, und zwar verkaufe ich erweichende Mittel. Ich arbeite, weil das, was meine Mutter mit dem Wäschewaschen verdient, nicht reicht; außerdem nimmt mein Vater viel.

Dritter Schüler: Ich lerne abends. Tagsüber verkaufe ich Zeitungen. Ich stütze mich nur auf das, was der Lehrer uns ins Heft diktiert; abends arbeiten wir fast nie mit Büchern. Das Problem ist, daß, wenn ich lernen will, der Schlaf mich überkommt und ich einschlafe.
(Der Vorhang fällt) *Stimme hinter der Bühne:* Vorhang?

«Erinnern Sie sich an das Mädchen, das letzten Sommer bei uns zu Besuch war? So schmal, mit ihrem langen Haar, wissen Sie noch? Sie ist gestorben, sie ist ermordet worden. Siebzehn Jahre, stellen Sie sich das vor, und sie hat so eifrig gelernt. Sie war die Tochter meines Mannes, aus seiner ersten Verbindung. Sie wohnte in Jauja, bei ihrer Mutter. Man fand sie tot auf. Mein Mann mußte zur Beerdigung gehen. Man weiß nicht genau, wie sie gestorben ist. Sie soll Schuß- und

Stichwunden gehabt haben. Man weiß nicht, wer es war. Manche sagen, die Terroristen, andere meinen, die Soldaten. Man weiß es nicht. Die Leute reden nicht. Sie haben Angst, oder sie haben nichts gesehen. Wer weiß. Meinem Mann geht es seitdem schlecht. Es war seine älteste Tochter. Sie haben vor nichts mehr Respekt. Man fürchtet Gott nicht mehr.»

Zehn Kilometer trennen Jerusalem von Emmaus... und umgekehrt. Die Straße ist zweispurig, aber auf den ersten Blick merkt man das nicht. Auf halbem Weg steht ein Gasthaus. Nichts Überirdisches, bloß ein kleines Landhaus. Die Speisekarte, das stimmt, bietet Wein und Brot an. Ein Fremder mit verhülltem Gesicht besucht sie immer wieder gern. Wenn die warmen Finger des Tages im Osten aufscheinen, wartet er für gewöhnlich auf dem ersten Kilometer, um die Reisenden, die nach Emmaus unterwegs sind, zu begleiten. Zurückhaltend hört er ihnen zu; liebevoll spricht er mit ihnen. Wohltuend wirkt seine Stimme angesichts der Erschöpfung. Sie sprudelt wie eine Quelle, stillt den Durst. Sobald die Sonne ihr Tagwerk beendet, taucht die Herberge vor den Wanderern auf. Die Einladung wird ausgesprochen, die Einladung wird angenommen: der Augenblick der Wahrheit ist da.

Agápe

«Und vielleicht gibt es für den Menschen irgendwann einmal das Glück. Das Leid ist wohl nur dazu da, um zu ermöglichen, daß das Glück erkannt, erlebt und in eine Quelle herrlicher Kraft verwandelt werden kann.»

José María Arguedas

«Ich dachte, Gott hätte mich vergessen. So, ihr Brüder und Schwestern der Gemeinde, ihr werdet mir meine Worte verzeihen, so dachte ich. Ich hatte einen Stiefvater. Als kleines Mädchen bin ich Waise geworden. Ich mußte meine Geschwister großziehen. Ich bin für sie wie eine Mutter gewesen. Ich habe sie gewaschen, für sie gekocht, auf sie aufgepaßt. Ich habe es liebevoll gemacht, aber es ist schwer. Arbeit, nichts als Arbeit, Tag für Tag. Ich besaß nichts für mich. Ich war wie Dreck. Wie eine Sklavin. Aber was sollte man auch machen, meine Mutter mußte arbeiten, das Geld reichte nicht. Da habe ich meinen Mann kennengelernt. Es war so, als ob der Herr sich an mich erinnert hätte. Ich habe mich in ihn verliebt, als wir beide in der Jugendgruppe der Pfarrei mitmachten, und wie ihr seht, machen wir bis jetzt immer noch in der Pfarrei mit. Er ist sehr gut. Er hat mir das Gefühl gegeben, daß ich jemand bin, so als ob ich jetzt auf einmal ein Mensch geworden wäre, als ob ich eben erst geboren wäre.»

Die Frau hieß Teodora. Aus ihrer Jugend hatte sie die Gewohnheit beibehalten, sich zwei Zöpfe zu flechten, die mit den Jahren die Farbe des bewölkten Himmels angenommen hatten. Die Kunden ihrer Verkaufsbude für Cebiche (typisch peruanisches Fischgericht, A.d.Ü), die sie im Universitätspark führte, wußten von keinem Familienangehörigen. Ihre Nachbarn vom Hügel behaupteten, ihr Mann und ihre Kinder seien alle gestorben, als der Lastwagen, der ihr Eigentum gewesen sei, auf dem Weg nach Huancayo in den Abgrund gestürzt sei. Aus welchem Grund auch immer, die alte Teodora führte ausführliche Gespräche immer nur mit den Heiligenbildern, die sie auf einem Altärchen neben ihrer Liege in dem mit Matten abgetrennten Zimmer ihres Heimes stehen hatte.

Das Kind besaß Augen wie zwei Stückchen Nachthimmel mit Sternen, ein Gesicht, das ebenso schmutzig war wie seine Schuhputzerfingernägel, und einen nie gesättigten Magen unter der Haut und den Rippen. Die gelegentlichen Freunde, mit denen er im Park das Kügelchenspiel machte, ermunterten ihn, sich eine angenehmere Lebensweise zu suchen.

«Dummer Serrano», sagten sie zu ihm, «daß du dich den ganzen Tag abrackerst!» Doch er erwiderte ihnen: «Zum Arbeiten muß man mehr Mann sein als zum Taschendiebstahl!» Wenn er ein bißchen mehr verdiente, wie vor allem an Feiertagen, gönnte er sich bei der alten Teodora einen Cebiche, auch wenn er die Batate immer aufzuheben pflegte.

Der Hund war dürr, ein Mischling und Kläffer. In den guten Zeiten genoß er die Batate, die sein kleiner Herr ihm übrigließ. In den schlechten versorgte er sich aus den Abfallbergen. Er war an alles gewöhnt. Als der Junge damals von zu Hause weglief, wo er mit seiner Mutter, seinem Stiefvater und seinen Geschwistern lebte, wunderte es niemanden, daß der Hund auch weg war, denn die beiden waren unzertrennlich. Die

Mutter wollte das kleine Geschöpf suchen, aber der Stiefvater überredete sie, es nicht zu tun: «Er wird nach Lima gegangen sein, um seinen Vater zu suchen.» «Die Leute sagen, daß Lima sehr groß ist», wandte die Mutter ein, «und wenn er ihn nun nicht findet?» «Irgendwie wird er schon erwachsen werden», behauptete der Stiefvater, «hör jetzt auf zu weinen!»; und dieses entscheidende Argument beendete die Diskussion. Der Name des Hundes faßte die Geisteshaltung des Jungen zusammen, er hieß «Ojalá» (= Hoffentlich).

Der Junge fand den gesuchten Vater nie, aber er lernte zu überleben. Eine der ersten Regeln, die er erkannte, war die, sich nicht in etwas einzumischen, das ihn nichts anging, so schrecklich das Ereignis, das er miterlebte, auch sein mochte. An einem 24. Dezember nachmittags erschien im Park eine neue Bande, «von woanders»: Der Junge sah, wie die Männer sich strategisch um die Bude der alten Teodora aufstellten. Er wollte sich wie üblich dumm stellen, aber er brachte es nicht fertig. Er mußte daran denken, daß sie immer liebevoll mit ihm sprach und ihm eine größere Portion Cebiche gab als vorgesehen. Er betrachtete die Augen der Frau, schön waren sie und allein inmitten des tobenden Meers ihrer Falten. Und da warnte er sie: «Paß auf, Oma . . .!» Es ging alles ganz schnell. Riesige Hände entrissen ihm die Schuhputzkiste; der Lärm des zerberstenden Holzes vermischte sich mit dem Schrei der Alten, seinem eigenen Schrei und dem durchdringenden Jaulen von Ojalá, der mit einem magisch wirkenden Fußtritt durch die Luft geschleudert wurde. Durch den roten Schleier des eigenen Blutes hindurch erkannte er den Polizisten, der ihn befragte: «Sag schon, was ist hier passiert? Wo sind deine Eltern, wo wohnst du?» Die unheilverkündende Frage erhellte sein Bewußtsein und elektrisierte seine Nerven mit einem Schaudern. Während er nach einer Antwort suchte, hörte er die Stimme der alten Teodora fest und bestimmt sagen: «Lassen Sie ihn, Herr Wachtmeister, er ist mein Enkel.» Und zu ihm gewandt: «Komm, mein Sohn, hilf mir, den Stand abzubauen, wir wollen nach Hause gehen.» Lange Zeit später sahen die Nachbarn an der Hand der alten Teodora ein Kind heraufkommen, das eine zerbrochene Schuhputzkiste mitschleppte. Und die beiden sangen. Ein hinkender, schwanzwedelnder Hund soll ihnen gefolgt sein. Vor ihnen, unter dem von Sommer trunkenen Sternenhimmel leuchten auf dem Hügel allmählich die Lichter auf, wie die Girlanden zur Feier einer Geburt.

«Verehrte hier versammelte Pfarrer! Liebe Mütter! Liebe Kolleginnen von der Koordinierungsgruppe der Speisestätten und der Initiative *Vaso de Leche* (‹Ein Glas Milch›)! Meine Aufgabe als Leiterin ist es heute, das Wort an euch zu richten aus dem Anlaß, aus dem wir uns versammelt haben, nämlich um diesen Geburtstag unserer Organisation zu feiern. Zehn Jahre ist es jetzt her, daß wir Mütter uns zusammengeschlossen haben, um solidarisch den Hunger unseres Volkes zu lindern. Wir alle wissen, welch große Opfer wir in all dieser Zeit bringen mußten. Wir sind uns der schwierigen Situation, die wir durchmachen, wohl bewußt. Daß unsere Forderungen nicht beachtet werden. Wir erleben am eigenen Leib, was uns diese Krise alles kostet, um sie zu überwinden. An Problemen mangelt es nicht. Aber nun sind wir zusammengekommen, um zu feiern. Wir sind zusammengekommen, um miteinander *Chicha* zu trinken, ein paar Happen zu essen und zu feiern. Und das wollen wir auch tun. Alles, was wir erreicht haben, haben wir gemeinsam erreicht. Wenn wir einig bleiben, wenn wir auch in Zukunft unsere Meinungen gemeinsam vertreten, unsre Arbeit gemeinsam tun, wenn wir zusammenbleiben, ganz gleich, was geschehen mag, dann werden wir vorankommen. Deshalb wollen wir feiern. Mit Musik, mit Freude. Alles können sie uns nehmen, außer der Freude. Freude kann man nicht verkaufen, Freude kann man nicht kaufen. Wer nichts hat, dem bleibt immer noch die Freude. . .»

«Ich habe mich ein bißchen von der Gemeinde ferngehalten. Es gibt immer so viel zu tun. Aber als sie mir dann von dem Friedensmarsch erzählten, sagte ich, das ist gut, und ich bin mit meiner Gemeinde und all den Leuten mitgegangen. Ich lief und lief, zufrieden und ohne etwas zu spüren. Als ich nach Hause kam, sahen meine Kinder meine Füße, die in schlimmem Zustand waren, und fragten, wie ich so lange hätte laufen können, ohne etwas zu spüren. Da merkte ich, daß der Herr mit mir gegangen war, und ich sagte, es sei ein Wunder, und sie lachten. . .»

Nach Jerusalem zurückkehren

Da umringten ihn alle Menschen der Erde;
es sah sie der traurige Leichnam,
gerührt richtete er den Körper langsam auf,
er umarmte den ersten Menschen; er begann zu gehen.

César Vallejo (Masa)

Es ist nicht leicht, nach Emmaus zu gelangen. Nach der Einkehr ins Gasthaus kommt die Rückkehr. Wenn der verhüllte Fremde uns aufgehalten hat, bleibt uns nichts anderes, als in die Stadt zurückzugehen, an die Arbeit. Den Rückweg bringt man schnell hinter sich. Die Landschaft neben der glatten, eiligen Straße sehen wir nicht. Unsere Pupillen sind auf das Ziel gerichtet: Jerusalem, die lärmende Stadt. Jerusalem, die Welt; Jerusalem, das Leben. Am Ende gibt es Emmaus vielleicht gar nicht. Vielleicht ist es ein Irrtum auf der Landkarte, ein Gespensterdorf, eine Ortschaft, die der Wüstensand verschlungen hat. Eines aber ist gewiß: niemand geht den Weg allein zurück. Nach Jerusalem kommt man in Gesellschaft zurück. Wenn die Rückwanderungen häufig geschehen, mag der Tag kommen, an dem keiner mehr Jerusalem verlassen will.

Die Provinz Quispicancis in Cuzco ist die siebtärmste des Landes. Auf ihrem Gebiet liegt der Ocongate, ein imposanter Gipfel mit ewigem Schnee, auf dessen Flanke das berühmteste Ketschuaheiligtum liegt: das des Christus von K'oyllor Riti, des Herrn vom Eisstern. Im November stiegen die Bewohner von Quispicanchis, in ihrer Mehrheit Campesinos, von der Höhe herab, stiegen bis in die Niederungen herunter, um an einem riesigen Marsch für den Frieden teilzunehmen. Das Motto des Marsches lautete: «Ch'ulla sonqo hina hununakusun Kausaipi Yarkaytawan y auqahakuytawan atipananchispac» («Wie ein einziges Herz werden wir uns im Leben vereinigen, um den Hunger und die Gewalt zu besiegen.») Die Pfarrgemeinde von Urcos hatte zu dem Marsch aufgerufen, und die Priester gingen, in makellose Alben gekleidet und mit erhobenem Kreuz, mit ihrem Volk mit.

Es kommt vor allem darauf an, Brüder und Schwestern, wohin ihr geht. Ich werde mich freuen, über eure Vergangenheit unterrichtet zu werden, sofern sie euch nicht zur Fessel wird. Geduldig werde ich der Stimme eurer Erinnerungen lauschen und die Wunden säubern. Es kommt vor allem auf diesen Augenblick an, in dem wir mühselig unser Leben wieder aufrichten und unsere Körper strauchelnd aus den zerbrochenen Steinen von Totenstädten erheben. Wir müssen so viel toten Wahn von unserer Seele abschütteln. Es geht nicht darum, zu vergessen; es geht nur darum, ohne Schmerz zu erinnern, selbst wenn wir mitten aus dem untersten Kreis der Höllen kommen. Ich freue mich, wenn ihr eure Sprachen sprecht. Denn so soll sich die große, die mittlere, die kleine Gemeinschaft ausdrücken, die persönliche Sprache. Aber jedes Wort soll sanft gesprochen werden, auf Schweigen und auf Lächeln gesetzt: der Kopf dem Menschen zugewandt, die Lippe dem Ohr. Die Zeit soll uns nicht kümmern. Der Taumel der Eile soll die Harmonie nicht zerstören. So sehr alles drängt, ist doch nichts dringender, als daß wir uns jetzt erkennen — so lahm und blind, alt, halbtot — und den Zauber der Begegnung miteinander teilen. Danach werden wir getröstet, wie alte Liebende, die einander verziehen haben, still auseinandergehen können, bis an die Pforten des dritten Jahrtausends.

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

CARMEN PÉREZ
(MARÍA DEL CARMEN PÉREZ BABOT-FERNÁNDEZ)

1954 in Barcelona, Spanien, geboren. Lebt seit ihrem vierten Lebensjahr in Peru. Studium der Psychologie an der Universität San Augustíno de Arequipa, Peru. Außerdem philologische Studien an der Universität Barcelona, Spanien. Seit 1978 als Sozialarbeiterin und Pastoralassistentin in Ilo, Peru, und El Agustíno, einem armen Volksviertel von Lima. Ständige Mitarbeit in den Redaktionen der Zeitschrift «Páginas» und des Informationsdienstes «Signos» des Centro de Estudios y Publicaciones (CEP) und des Instituto Bartolomé de Las Casas. Ihre Artikel und Dichtungen werden zum größten Teil in den genannten Organen veröffentlicht. Außerdem Mitarbeit bei den Zeitschriften «La República» und «Misión sin Fronteras» sowie in den Servicios Educativos El Agustíno (SEA), einer Einrichtung, die vom Jesuitenorden gefördert wird. Anschrift: Señora Carmen Pérez, Instituto Bartolomé de Las Casas, Apartado Postal 3090, Lima 100, Peru.

Nazaire Bitoto Abeng

Scheitern die Inkulturationsbemühungen des Christentums in Afrika?

Die Berührung Afrikas mit dem christlichen Glauben wird von manchen westlichen Kirchen immer noch vorwiegend mit Kolonisation und Mission verknüpft. Die Anfänge der Kirche in Nordafrika indes gehen auf die Zeit der Apostel zurück. Schnell bekam Nordafrika im theologischen, philosophischen und auch im literarischen Bereich eine führende Position. Origenes, Kyrill und Athanasius waren die hervorragenden Köpfe der berühmten Schule von Alexandrien. Wissenschaftler wie Cyprian und Tertullian stammen aus der Küstenregion Nordafrikas. Die Werke des heiligen Augustinus bleiben für die Kirche auch im westlichen Raum ein unschätzbarer Reichtum. Die alte koptische Kirche Ägyptens, die Kirche von Äthiopien sowie die (griechische) Kirche des Patriarchats von Alexandrien verfügen über Erfahrungen, die für die Weltkirche insgesamt von Bedeutung sind[1]. Im 7. Jahrhundert aber wurde die Christianisierung Nordafrikas (1. Phase) durch den Islam gestoppt.

Mit der Ankunft portugiesischer lateinischer Christen nach einem Konkordat mit dem Papst begann eine neue Phase der Christianisierung Afrikas (südlich der Sahara: Kongo, Angola, Sambia; 2. Phase). Einen «Höhepunkt» erreichte sie während der Kolonialära des 19. Jahrhunderts. Seit dieser letzten «dritten Phase» nennt man Afrika ein «Missionsland»

Um der Frage nachzugehen, ob die Inkulturationsbemühungen in Afrika scheitern, war es angebracht, diesen historischen Hintergrund der Christianisierung Afrikas kurz zu skizzieren. Im Vordergrund der weiteren Überlegungen steht die Frage, in welchem Verhältnis die Entwicklung der Christianisierung Afrikas zu dem Bild der katholischen Kirche vor und nach dem Zweiten Vatikanischen Konzil steht.

1. Die afrikanische Kirche vor dem Zweiten Vatikanischen Konzil

Insbesondere für die «dritte Phase» gilt, daß Kolonisierung und Missionierung Afrikas Hand in Hand ging. Die Französische Revolution (1789), die Freiheit, Gleichheit und Brüderlichkeit proklamierte, hat die Berliner Konferenz (1884), in der Afrika mitsamt seinen Bewohnern unter westliche Nationen aufgeteilt wurde, nicht verhindern können. Kolonisation und Mission erfolgten von Anfang an nach dem Prinzip: «Einige sind gleicher als die anderen». Die «anderen», in diesem Fall die Schwarzen, galten damals als Völker ohne Zivilisation, ohne Religion, ohne Kultur; und der Missionar sah sich beauftragt, in Afrika zwar nicht Reichtum und Bequemlichkeit zu sichern, aber unsterbliche Seelen zu retten, sie für den Himmel zu gewinnen. Mission verstand sich zudem als die Pflicht, die im Abendland historisch entwickelten Gesellschafts- und Kirchenmodelle, Kulturen und Theologien als Kulturgut für die ganze Menschheit, als Maßstab der Universalität zu verbreiten. Für dieses Missionsverständnis war jede Annäherung des Christentums an andere Kulturen und Religionen, jeder mögliche Berührungspunkt des Evangeliums mit ihnen undenkbar.

So lieferten die Missionare einen offenen Kampf gegen die afrikanischen Sitten und soziopolitischen Strukturen, die den Normen des Abendlandes nicht entsprachen. Im sozialen Bereich stellten sie die Bekämpfung der Polygamie ins Zentrum ihrer Politik. Äußere religiöse Erscheingsformen aus dem Alltag der Schwarzen, wie zum Beispiel die Pubertätsriten oder die mit der Herstellung von Medizinen oder der Ahnenmasken verbundenen Riten, wurden ohne Rücksicht auf ihre gesellschaftliche Relevanz verboten. Die aus diesen verschiedenen Riten entstandenen Bünde und ihre «Priester» — von den Missionaren Zauberer oder Medizinmänner genannt — wurden als Hindernisse für die Missionsarbeit abgestempelt und entsprechend bekämpft, ebenso wie die Häuptlinge, die als Bewahrer der «Zauber- und Ritenspiele» galten.

Um ihre Anhänger der Polygamie und dem Einfluß der Zauberer zu entziehen, konzentrierten sich die Missionare überall in Afrika auf die Bildung «christlicher» Familien und Vereine, die in Dörfern — abgetrennt von den Heiden — zu-

sammenleben sollten. Eine Begegnung zwischen afrikanischer Tradition und Christentum fand im Rahmen dieser Zielsetzung keinen Platz: Die neuen Christen sollten eher eine geschlossene Macht und damit widerstandfähig gegenüber den heidnischen Anreizen werden. Ersatz dafür sollten die Stiftungsfestlichkeiten der Vereine und die kirchlichen Festtage bieten[2].

Die afrikanischen Kirchen wurden so — ihrer Struktur und ihrem Gehalt nach — Kopien ihrer westlichen Vorbilder. Das Christentum wurde in Afrika adaptiert, und zwar genau so, wie es sich in Europa entwickelt hat, d.h. geprägt von römischem Recht und westlichen Kulturen. Bestenfalls die Fassade, das «Gesicht» war «indigenisiert»,

2. Das Zeite Vatikanische Konzil als Einleitung einer neuen Epoche in der Missionsgeschichte

Vereinzelt hatten bereits vor dem Zweiten Vatikanischen Konzil Missionare wie auch einige päpstliche Dokumente zur Achtung vor den fremden Kulturen aufgerufen. So forderte, um nur ein paar Beispiele zu nennen, Papst Pius XII. in seiner Enzyklika «Summi Pontificatus» vom 20. Oktober 1939, alle Sitten und Gebräuche anderer Völker wohlwollend zu prüfen und sie zu schützen, soweit sie nicht auf religiösen Irrtümern beruhen[3]. 1951 erinnerte derselbe Papst in «Evangelii Praecones» an die Tradition der Kirche, wonach das Evangelium das Gute, Schöne und Achtbare bei den Völkern, die das Evangelium annehmen, nicht zerstört[4].

Das Zweite Vatikanische Konzil entwarf in Weiterführung der Gedanken von Pius XII. den Rahmen für ein neues Missions- und Kirchenverständnis. Was die Beziehungen der katholischen Kirche zu den nichtchristlichen Religionen anbetrifft, forderte das Konzil die Anerkennung und Förderung der geistigen und sittlichen Güter und kulturellen Werte, die sich bei den Völkern finden (AG 22), und damit auch die Anerkennung der Heilsmöglichkeiten für die Nichtbekehrten. Die Konstitution «Lumen gentium» wurde von den Afrikanern als ein Dokument empfunden, das den christlichen Glauben mit der afrikanischen Welt versöhnt.

Nach dem Eurozentralisierungsprozeß, der die Missionspädagogik kennzeichnete, entwickelte das Zweite Vatikanische Konzil ein neues Kirchenmodell, das von der eurozentrischen Sicht fortführen soll hin zu einer weltweit verwurzelten, polyzentrischen Kirche. Die Beziehungen zwischen der Kirche von Rom und den anderen Kirchen und ihre gemeinsame Verantwortung für die Weltkirche wurden mit dem Leitwort Kollegialität umschrieben. Der Papst als Bischof von Rom soll nun die legitime kulturelle Pluriformität der verschiedenen Ortskirchen garantieren (LG 23).

2.1 Die Inkulturation aus der Sicht der afrikanischen Kirche

Die Übernahme, ja Verinnerlichung von entfremdenden Werten der Herrschenden in Gestalt eines euro-amerikanischen Christentums ist für die afrikanischen Völker nicht nur ein individuelles, sondern auch ein soziales, kulturelles und politisches Problem. Echte Inkulturation muß daher ein Prozeß der Befreiung von diesem abendländischen Interpretationsmodell sein.

Inkulturation als Heimischwerden des christlichen Glaubens in einer bestimmten Ortskirche durch eine dialektische Auseinandersetzung des Evangeliums mit dem betreffenden Volk und seiner Kultur in seinem je eigenen soziopolitischen Kontext — das bedeutet Inkarnation, Fleischwerdung des christlichen Glaubens in dieser Kultur, in diesem Volk.

In der Dynamik der schwarzafrikanischen Kultur gibt es keine Trennung zwischen dem Heiligen und dem Profanen. Das Weltliche ist der Ort, an dem das Heilige, das Geweihte sich entfaltet und sich erfahren läßt. Die afrikanische Symbolik versteht sich als Sprache, als Bindeglied zwischen dem Heiligen und dem Profanen. Sie drückt ein Lebensdrama aus, einen Kampf zwischen Leben und Tod, und das Schicksal des Menschen bezieht seinen Sinn aus dem Sieg des Lebens über den Tod. So besteht eine Kontinuität zwischen dem Schicksal des Menschen und dem des Kosmos, und die Rettung des Menschen (Heilsdienst) ist zugleich die Rettung seiner Umwelt (Weltdienst).

2.2 Begegnung zwischen dem christlichen Glauben und den Kulturen in der Apostelgeschichte

Ähnlich wie heute die Afrikaner, so standen auch die ersten Christen vor der Frage, ob sie

weiterhin nach ihrer jüdischen Tradition leben konnten und ob diese Tradition verpflichtend werden sollte für alle, die vom Paganismus zum Christentum kamen. In seiner Untersuchung «Die Kirche der Apostel: ein Modell der Inkulturation?»[5] macht M. Dumais deutlich, daß die Juden, die sich zum Glauben an Jesus Christus bekehrten (die Jünger Jesu, Paulus, die nach dem ersten Pfingstfest Bekehrten), weiter nach ihrer jüdischen Tradition gelebt haben. Angesichts dieser Verwurzelung des Christentums in der jüdischen Tradition wurde es von vielen Juden und Römern zunächst als eine unter mehreren Strömungen des Judentums (Pharisäer, Sadduzäer usw.) angesehen.

Hinsichtlich der Heiden (Griechen), die den christlichen Glauben annahmen, läßt die Apostelgeschichte eindeutig erkennen, daß die zum Judentum gehörenden Gesetze und Traditionen für sie nicht verbindlich waren. Die Bekehrung der Nicht-Juden, der Heiden bzw. der Griechen verursachte die ersten Auseinandersetzungen zwischen dem im jüdischen Milieu gewachsenen Christentum und der hellenistischen Kultur, bis sich das Konzil von Jerusalem die Empfehlung des Jakobus zu eigen macht: «Darum halte ich es für richtig, den Heiden, die sich zu Gott bekehren, keine Lasten aufzubürden (jüdische Tradition und Kultur[6]); man weise sie nur an, Verunreinigungen durch Götzen (Opferfleisch) und Unzucht zu meiden und weder Ersticktes noch Blut zu essen» (Apg 15,19-20).

Die wichtigste Lehre, die aus diesem Teil der Apostelgeschichte zu ziehen ist, scheint mir die zu sein, daß sowohl im jüdischen als auch im heidnischen (hellenistischen) Milieu die Inkarnation des Evangeliums innerhalb der jeweiligen Kulturen und Traditionen und durch sie geschah. Im Bereich der Vermittlung werden die Griechen zum Verständnis des Glaubens hingeführt nicht durch die Weisheit des Alten Testamentes, sondern durch die der griechischen Dichter und Philosophen, durch die traditionelle hellenistische Religion (Apg 14,15-17; 17,22-31).

Inkulturation als Heimischwerden des Evangeliums in Wort und Tat setzt einen vollendeten Inkulturationsprozeß des Subjektes voraus[7]. Immer wird bei den Zusammenkünften der afrikanischen Bischöfe die Forderung erhoben, daß die Afrikaner die eigenen Subjekte der Inkarnation des Christentums in Afrika sein sollen. Was ist aus dieser Forderung und Erwartung geworden?

3. Scheitern die Inkulturationsbemühungen in Afrika?

Diese Fragen können im Rahmen eines Artikels sicher nicht erschöpfend beantwortet werden. Die positive Wende in der Geschichte der Kirche, die wir Papst Johannes XXIII. mit seiner Einladung zur Deutung der Zeichen der Zeit zu verdanken haben, ist ein Aufruf an die Weltkirche — insbesondere an uns Afrikaner —, alle Inhalte und Bräuche, von der Familie bis hin zu Staat und Kirche, dahingehend zu untersuchen, ob sie ein echtes — in unserem Falle ein afrikanisches — Christsein verhindern oder fördern.

3.1 Die Strukturen der afrikanischen Kirche als Rahmenbedingungen für die Inkulturation?

Betrachtet man die hierarchische Struktur der afrikanischen Kirche, so erscheint sie als getreues Abbild der Struktur der europäischen «Mutterkirche».

Die neue Ekklesiologie des Zweiten Vatikanischen Konzils, die die kollegiale Verantwortung der Bischöfe verkündete, leitete zugleich die Entwicklung nationaler und regionaler Bischofskonferenzen in Afrika und Madagaskar ein. Es ist jedoch erwähnenswert, daß bereits 1961 die Bischöfe Ostafrikas eine Vereinigung gegründet hatten (ITEBEA = International Episcopal Board of Eastern Africa), um gemeinsam über die Probleme der Kirche dieser Region zu beraten. Dieses Gremium wurde 1970 ausgeweitet zur Vereinigung der Bischofskonferenzen von Ostafrika (AMECEA).

Für ganz Afrika und Madagaskar wurde 1972 in Nairobi eine kontinentale Bischofskonferenz (SECAM = Symposium of Episcopal Conferences of Africa and Madagascar) gegründet, bestehend aus drei Hauptkommissionen, der theologisch-pastoralen, der sozial-juristischen und der finanziell-administrativen Kommission.

Die katholische Kirche Afrikas verfügt heute über vier theologische Institute, die als Laboratorien der theologischen Reflexion in Afrika gesehen werden, sowie über zahlreiche Vereinigungen und Forschungszentren. Die Vereinigung afrikanischer katholischer Exegeten, von SE-

CAM gegründet, die Ökumenische Vereinigung afrikanischer Theologen (AOTA), 1977 gegründet, und das Forschungszentrum für afrikanische Religionen/CERA) spiegeln die Option der afrikanischen Kirche für eine gelungene Inkarnation des Evangeliums im heutigen sozio-politischen Kontext Afrikas wider.

Welche konkreten Inkulturationsansätze sind heute in Afrika erkennbar?

3.1.1 Afrikanische Erfahrung von Inkulturation

In folgenden Bereichen hat afrikanisches Christsein bereits Wurzeln geschlagen:

Liturgie

Jede Aktualisierung jüdisch-christlicher Riten ist eine Interpretation der christlichen Botschaft aus dem sozio-kulturellen Kontext des jüdischen Volkes. Afrikanische Riten und Symbole sollten Eingang finden in diese Aktualisierung, um die christliche Botschaft für den Afrikaner verständlich und relevant zu machen.

Seit dem II. Vatikanum sind die afrikanischen Kirchen darum bemüht, christliche Liturgie mit afrikanischer Symbolik, mit afrikanischem Verständnis von Feiern und Leben, mit afrikanischer Musik und Kunst in Einklang zu bringen. Die liturgischen Lieder und Tänze in Ndzon-Melen, Yaoundé, sind immer ein besonderer Anziehungspunkt für afrikanische Christen, die nach ihrem ureigensten Verständnis von der Feier eines Festes lebendige Abendmahlsgemeinschaft miteinander feiern. Nach langjährigen Verhandlungen wurde 1986 eine Vereinbarung über den zairischen Ritus zwischen einer zairischen Bischofskommission und einer Abordnung der vatikanischen Kongregation für den Gottesdienst erzielt. Wenn das Volk Gottes in Zaire auch längst begonnen hatte, seine Stimme zum Lobe Gottes nach diesem Ritus zu erheben, so war es für Kardinal Malula doch eine große Freude, noch erleben zu dürfen, wie dieses lebendige Zeugnis der Inkulturation einer afrikanischen Ortskirche, für das er sich so sehr eingesetzt hatte, offiziell anerkannt und integriert wurde in eine kulturell polyzentrische Weltkirche. Zu den wichtigsten Elementen dieses Ritus gehört unter anderen die Öffentliche Verehrung afrikanischer Ahnen in einem katholischen Gottesdienst, die Einbeziehung und Heiligung afrikanischer religiöser Traditionen sowie die Aufforderung an die Afrikaner, für die Heiligsprechung ihrer eigenen Heiligen einzutreten.

Die Rolle der Laien in Afrika

Eine durch die Ekklesiologie der Gegenreformation verstärkte Macht der klerikalen Welt hatte den Laien praktisch auf ein «Versorgungskind» reduziert. Das II. Vatikanische Konzil aber sieht die Laien als durch Taufe und Firmung gleichwertige Mitwirkende am Aufbau der Kirche (LG 33). In den afrikanischen Kirchen haben die Laien sich diese Rolle von Anfang an zu eigen gemacht. In einem Hirtenbrief der angolanischen Bischöfe heißt es: «... Es muß jedoch darauf hingewiesen werden, daß, als die ersten Missionare in Angola ankamen, das Evangelium bereits von einigen Angolanern verkündet worden war. Diese hatten in Lissabon die Taufe empfangen und nach ihrer Rückkehr in die Heimat ihren Landsleuten mit großer Begeisterung den Glauben verkündet. In der Tat waren die ersten Evangelisatoren in Angola angolanische Laien-Katechisten.»[8] Diese Aussage trifft nicht nur auf Angola, sondern auf weite Teile der afrikanischen Kirche zu.

1973 entwickelte Kardinal Malula im Rahmen des Laienapostolates ein Pilot-Projekt, das zwei Jahre später in das Stadium seiner praktischen Verwirklichung trat, als der Kardinal die ersten acht Pfarreien seiner Diözese jeweils einem «Mokambi wa paroisse», einem Laien-Verantwortlichen anvertraute[9]. Die Bakambi (Plural von Mokambi) sind in der Regel allen Familien der Umgebung bekannt. Sie sind voll und ganz integriert in das Leben des Volkes, in dessen Dienst sie stehen. Kardinal Malula betonte, daß der Mokambi, der alle pastoralen Funktionen in der Pfarrei — außer Eucharistiefeier und Beichthören — ausübt, keinen Ersatz für den Priester darstellt. Über die Antwort auf eine pastoralmissionarische Notwendigkeit hinaus wollte der Kardinal damit ein Zeichen setzen, daß die Verantwortung der Laien in der afrikanischen Kirche ernst genommen wird.

Die Kleinen Christlichen Gemeinschaften

In einer Kirche, die sich als «Communio» versteht, ist der Heilsdienst eine solidarische und gemeinschaftliche Aufgabe aller. Seit Ende der sechziger Jahre bemühen sich die Afrikaner, eine Ekklesiologie zu entwickeln, die mit der Bildung Kleiner Christlicher Gemeinschaften die-

sem Gemeinschaftssinn Rechnung trägt. Am Ende einer Studientagung (1973) der Bischöfe der AMECEA, die sich mit der Zukunft ihrer Kirche im Jahre 1980 und darüber hinaus beschäftigte, hieß es in der Schlußerklärung: «Kirchliches Leben muß sich aufbauen auf lebendigen Gemeinschaften, in denen das Alltagsleben und die tägliche Arbeit ihren Platz haben. Es sollten Gruppen sein, deren Wesen ganz einfach ist, deren Mitglieder untereinander wahre zwischenmenschliche Beziehungen unterhalten und ihre gegenseitige Verbundenheit sowohl im Leben als auch bei der Arbeit erfahren können»[10]. Die Aufgabe, die einer Kleinen Christlichen Gemeinschaft anvertraut wird, ist die Verantwortung für jedes Mitglied in allen Lebensbereichen (Religion, Politik, Feldarbeit, Wirtschaft usw.), so daß die Dichotomie zwischen Evangelium und Leben, zwischen Glaube und Kultur immer mehr abgebaut wird.

Ökumenismus und Dialog

«Man hat den Afrikanern ein gespaltenes Christentum gebracht, ohne ihnen den Grund für diese Spaltung zu nennen. Darum will der Ökumenismus in Afrika sich nicht mit der Erörterung von Streitfragen aufhalten, sondern sich um Zusammenarbeit bemühen.» Diese Äußerung von Kardinal Malula bei seiner Eröffnungsrede anläßlich der SECAM-Vollversammlung von 1987 spiegelt eine von vielen afrikanischen Christen geteilte Einstellung wider.

Zwischen 1960 und 1975 sind in manchen afrikanischen Ländern ökumenische Zentren errichtet worden. Das Priesterseminar von Tamale, Ghana, ist eines dieser Zentren, in denen protestantische Pfarrer und katholische Priester regelmäßig zur gemeinsamen Reflexion pastoraler Fragen und Aktionen zusammenkommen. Die im Jahre 1977 gegründete Ökumenische Vereinigung afrikanischer Theologen (AOTA) ist zur Zeit mit der Ausarbeitung einer afrikanischen Kirchengeschichte befaßt in einem gemeinsamen Projekt der Ökumenischen Vereinigung von Dritte-Welt-Theologen (EATWOT) für eine Kirchengeschichte der Dritten Welt.

Diese Beispiele sollen nicht den Eindruck erwecken, die Inkulturation/Inkarnation des Christentums in Afrika verlaufe reibungslos. Die Westkirchen, die das Evangelium jahrhundertelang in «westlichen» Kulturformen und Machtstrukturen gefesselt haben, tun sich schwer, in den Kategorien des Glaubens die Zeichen der Zeit zu erkennen, und laufen damit Gefahr, Inkulturationsansätze in Afrika im Keim zu ersticken.

3.2 Erfahrungen des Scheiterns von Inkulturationsbemühungen in Afrika

Nicht wenige afrikanische Katholiken, die die Apostelgeschichte erst nach der Verbreitung der Bibel in ihrer Muttersprache von den siebziger Jahren an kennengelernt haben, haben damit die eigentliche biblische Basis ihres Glaubens gefunden, von der sowohl der gesamte Inkulturationsprozeß der Afrikaner — die heute «ihre eigenen Missionare» sind — als auch das Verhältnis der afrikanischen Ortskirche zur Weltkirche nach der Lehre des Zeiten Vatikanischen Konzils bestimmt wird. Manche afrikanische Kirchen finden die bisherigen Inkulturationsansätze im Vergleich zu denen der gleichaltrigen Kirchen des ersten Jahrhunderts wie auch zu den Verheißungen und Impulsen des II. Vatikanums nicht ausreichend. Die Fragen, was können wir tun, wie müssen wir leben, damit unser Christsein eine Herausforderung wird, die unser Volk motiviert, sich für ein gerechtes und modernes Afrika einzusetzen, bleiben weithin unbeantwortet.

3.2.1 Die Sekten als Zeichen des Scheiterns der Inkarnation des Evangeliums in Afrika

Als Ergebnis einer Studientagung (18.- 24.4. 1988) über die Ursachen der Entwicklung und Zunahme der Sekten in ihrem Land kamen die Bischöfe aus Kongo zu dem Schluß, daß die Sekten vielfache Antworten und Lösungen auf die existentiellen Probleme und Fragen der afrikanischen Frauen und Männer — Hunger, Dürre, Bruderkriege, wirtschaftliche und politische Krisen — anbieten. Vor allem aber verstehen sie es oft besser als die großen Kirchen, eine Atmosphäre warmer Mitmenschlichkeit entstehen zu lassen, in der Gemeinschaftsgeist und gegenseitge Hilfe wachsen und gedeihen. Als weitere Ursache für das rapide Anwachsen der Sekten nennen die Bischöfe die unterschiedlichen Auffassungen bezüglich des Verhältnisses von Religion und Leben, afrikanischer Tradition und westlichem Modernismus. In den traditionellen afrikanischen Religionen wird Gott als Vermittler von Kraft, Gesundheit, Reichtum und Schutz gese-

hen, als ein Gott, der sich um den ganzen Menschen und um alles kümmert, was das irdische Leben betrifft. Man erwartet nicht, wie in der christlichen Kirche, das «Teilen» des göttlichen Lebens. In einem Artikel in «Spiritus» sieht J. Bouekassa die Sekten als ein Zeichen der Zeit, denn sie schlagen ihre Wurzeln dort, wo die offiziellen Kirchen sich zurückhalten: im Bereich der Magie, der Transzendenz, der Reinkarnation, der Zauberei, der Heilung...[11]

3.2.2 Scheitern in den Beziehungen Weltkirche-Ortskirche

Trotz der Behauptung, die afrikanische Kirche sei eigenständig geworden, bleibt sie unter einer gewissen Bewachung der westlichen Kirche. Die Widersprüchlichkeit der sogenannten Anerkennung offenbart sich im *Scheitern der Versuche,* die die afrikanische Kirche seit dem II. Vatikanum unternahm, eine strukturelle und kulturelle Autonomie aufzubauen, die ihren gesellschaftlichen Gegebenheiten entspricht. Zur Erläuterung seien folgende Beispiele genannt: Laienapostolat, Priesterstatus, Ehe, afrikanisches Konzil.

Laienapostolat

Mehr als die anderen Ortskirchen hat die Kirche Afrikas das II. Vatikanum als Pfingstfest und hoffnungtragende Kraft für das unter der alltäglichen Tragödie von Repression, Korruption, Ausbeutung und Hunger leidende afrikanische Volk empfunden. Mit der den Gemeinsinn neu belebenden Wirkung dieses «Pfingstfestes» hat es sich die Kirche Afrikas zur Aufgabe gemacht, die ererbte, auf den Klerus zentrierte Form der Kirche, die bei den Laien keine Begabung und Verantwortung wahrhaft fördert, allmählich umzustrukturieren in eine Kirche, die Charismen fordert und fördert, die jedem einzelnen zugesteht, am Offenbarungsgeschenk des Geistes Anteil zu haben zum Nutzen aller anderen[12]. Letztendliches Ziel dieser Option ist es, dem lange Zeit quasi entmündigt gehaltenen Volk Gottes das Wort zurückzugeben und es zum aktiven Subjekt der Inkarnation des Evangeliums im sozio-kulturell-politischen Kontext Afrikas zu machen. Für Bischof Sarpong aus Accra besteht diese Aufgabe hauptsächlich darin, die Laien aufzurufen, bei Entscheidungen und deren Umsetzung in die Tat mitzuwirken[13]. Das bedeutet für die Amtsskirche eine Entprivatisierung der verheißenen Gaben, die Erkenntnis und das Eingeständnis, daß der Pfingsttag für alle Christen und nicht nur für den Klerus in der Reihenfolge Papst-Bischöfe-Priester gekommen ist. Diese Hoffnung aber hat Rückschläge erlitten.

Bei der Evaluierung verschiedener Tagungen des Gaba-Instituts zur Vorbereitung der Römischen Bischofssynode 1987 über die Laien kam AFER[14] zu der Feststellung, daß diese Bischofssynode über die Probleme der Laien ohne deren Anwesenheit diskutieren wird, nachdem nur einige wenige Laien nach Gutdünken der Ortsbischöfe zuvor konsultiert wurden. Das Predigtverbot reduziert die Aufgabe der Laien (Bakambi) auf das Zuhören, auf bloßes Reagieren, und verhindert die Entfaltung eigenverantwortlicher Kreativität und Ideen.

Priesterstatus

Um der strukturellen Abhängigkeit zu entgehen, die sie durch fremde Gelder und fremdes Personal letztlich in einer enthumanisierenden Bettlermentalität gefangenhält, fühlt sich ein großer Teil der afrikanischen Kirche verpflichtet, neue Lebensformen zu entwickeln, die für die Afrikaner Zukunftsträger sein können, anstatt lediglich die überkommenen Institutionen der Christenheit in Gang zu halten und zu verwalten. Wenn auch das Laiendienstamt des Mokambi keine Vorstufe zur Priesterweihe ist, so sieht Bischof Ndayen aus Zentralafrika darin doch keinen Grund, den verheirateten Gemeindevorstehern gewisse priesterliche Tätigkeiten weiterhin vorzuenthalten[15], denn das Einheimischwerden, die tatsächliche Verwurzelung der Kirche verwirklicht sich nur in dem Maße, als die Gemeinden mit den Mitteln und Möglichkeiten leben, die ihrem eigenen Boden entstammen. Dazu äußerte sich der Bischof u.a. mit folgenden Worten: «Von allen Priesteramtskandidaten den Zölibat zu verlangen, erscheint mir als unstatthaft. Das ist nicht das Evangelium. Ich würde es vorziehen, wenn man den Leuten die Freiheit ließe. Damit wären die Schwierigkeiten zwar nicht beseitigt, es wird sie immer geben; aber ich ziehe es vor, ihnen in einem Klima der Freiheit und nicht in einer Atmosphäre des Zwanges zu begegnen.»[16]

Ein Beispiel dafür gibt es: Ohne die Einheit in Frage zu stellen, werden Gebräuche und Privilegien des Koptischen Ritus von Rom anerkannt und respektiert. Was die Wahl der Bischöfe und

den Priesterstatus betrifft, so können z.B. verheiratete Männer zur Priesterweihe zugelassen werden, und der Patriarch wird nicht von Rom, sondern von einer Bischofssynode bestimmt. Die Katholiken in Ägypten verfügen über sieben verschiedene Riten, unterteilt in lateinische und orientalische Riten[17].

Ehe

Den afrikanischen sozialen Strukturen, Wertvorstellungen und Erwartungen entsprechend, ist die Heirat ein von zwei Verwandtschaftsgruppen ausgehandeltes Bündnis. Der Ehekonsens ist ein wachsender kommunaler Prozeß von vielen Verhandlungen, Zeremonien, von gegenseitigem Kennenlernen und Helfen, der sich über mehrere Jahre erstreckt. Die Ehe ist vollzogen mit der Bezahlung der Mitgift und wird besiegelt mit der Geburt eines Kindes. Die Vollendung dieses Prozesses verleiht der Ehe ihre Gültigkeit und bedingt jede weitere standesamtliche oder kirchliche Form der Eheschließung. Die Debatten über traditionell-afrikanische und westlich-christliche Eheformen beziehen sich auf die Monogamie (a) und die Polygamie (b).

a) Monogamie: Eine Ehe ist für die christliche Kirche nur dann gültig, wenn sie nach dem geltenden Kirchenrecht geschlossen worden ist. Ein immer aktuelles Problem ist für die Pastoren Afrikas die Frage der Integration jener (nicht-) christlichen Paare, die von der Gesellschaft als Mann und Frau akzeptiert werden, die aber vom Sakramentenempfang ausgeschlossen bleiben, solange sie die diesbezüglichen kirchlichen Bestimmungen nicht erfüllen. Das Forschungsprojekt der ostafrikanischen katholischen Bischöfe (CROMIA) stellte 1978 fest, daß die Zahl der kirchlichen Eheschließungen in Afrika extrem niedrig ist, z.B. nur 15 Prozent in Uganda, und daß mindestens die Hälfte aller christlichen Eheleute, gemessen an kirchenrechtlichen Bestimmungen, exkommuniziert werden müßte[18]. In Ghana konnten in den siebziger Jahren 80-90 Prozent der Mitglieder der katholischen Kirche ihre Religion nur unvollständig praktizieren, weil sie das kirchliche Gesetz für die Eheschließung nicht vollständig einhalten konnten. Die Forschungsergebnisse der CROMIA plädierten für die Anerkennung der traditionellen afrikanischen Eheschließungsformen. 1981 wurde bei einem Treffen der SECAM in Kamerun das Zusammenleben vor der kirchlichen Eheschließung zwar verurteilt, zugleich aber als gesellschaftlich weitgehend akzeptabel empfunden[19].

b) Die Debatten über die Polygamie sind so alt wie die Missionsgeschichte. Die Orientierung der christlichen Kirchen in Afrika geht auf die von den Päpsten Paul III. (1537) und Pius V. (1571) gegebenen Weisungen zurück: Ein Polygamist kann demnach die Taufe empfangen, wenn er fortan nur mit seiner ersten oder jener Frau ehelichen Verkehr unterhält, die sich mit ihm taufen läßt. Die Polygamie ist aber trotz Christianisierung in Afrika nicht zurückgegangen. Eine Untersuchung von Pro Mundi Vita über die Einstellung der Afrikaner zur Polygamie kam zu dem Ergebnis, daß 55 Prozent der Jungen und 67 Prozent der Mädchen sich im Falle der Unfruchtbarkeit für eine zweite Frau aussprechen würden. Bei der AMECEA-Planungskonferenz (1973) kamen die Teilnehmer zu dem Ergebnis, daß der klassischen Polygamie mit mehr Verständnis und pastoraler Hilfe zu begegnen sei. Die Polygamie wurde von einigen als sündhaft, von anderen als alternativ zur Monogamie betrachtet[20]. Das bereits erwähnte SECAM-Treffen in Kamerun im Jahre 1981 äußerte die Ansicht, daß die Polygamie kein Taufhindernis sei.

Die Sorgen der Afrikaner bezüglich der Ehepastoral fanden indes keine Berücksichtigung im neuen Codex des kanonischen Rechtes, das nach wie vor auf dem römischen Recht basiert und auf eine spezifisch europäische Situation zugeschnitten ist. Das im sozio-kulturellen Boden Afrikas wurzelnde Ethos findet in dieser Rechtsauffassung kaum einen Widerhall. Aus welchem Grund muß das westliche Familienmodell das afrikanische ersetzen, wenn ethno-soziologische Untersuchungen ergeben, daß es mindestens 250 Familienmodelle gibt, zu denen auch das westliche gehört[21]? Haben die — auch von Fremden so gepriesenen — Werte der afrikanischen Familie sich denn erst im westlichen Familienmodell bewährt?

Das afrikanische Konzil

Im Jahre 1962 veröffentlichten afrikanische katholische Studenten während eines Kongresses in Freiburg eine Erklärung, in der sie eine afrikanische Bischofsversammlung forderten. Im Hinblick auf die unbefriedigende Einbeziehung afrikanischen Gedankengutes in die Beschlüsse des Zweiten Vatikanischen Konzils trugen die Laien

Alioune Diop und Ngango im Namen der Gesellschaft für afrikanische Kultur (SAC) Paul VI. ihre Wünsche und Vorstellungen bezüglich eines authentischen afrikanischen Christentums vor. 1977 organisierte die SAC in Abidjan ein Kolloquium zum Thema: «Schwarze Zivilisation und katholische Kirche». Die Teilnehmer beschlossen die Einleitung eines Reflexionsprozesses, der einmünden sollte in ein afrikanisches Konzil.

Angesichts der Tatsache, daß sowohl in den Konzilstexten als auch in den nachfolgenden Bischofssynoden die Probleme des Volkes Gottes in Afrika, wie traditionelle afrikanische Familie, Polygamie, Armut, Hunger, Diktaturen, Apartheid, Inkulturation in den jeweiligen Schlußdokumenten kaum Erwähnung finden[22], haben sich die afrikanischen Bischöfe (SECAM) und die katholischen Theologen der AOTA das von den Laien entworfene Konzilsprojekt zu eigen gemacht.

Anläßlich seines ersten Afrikabesuches trugen die Bischöfe von Zaire dem Papst ihren Wunsch nach einem afrikanischen Konzil vor. Diesen Wunsch wiederholten sie noch im gleichen Jahr bei ihrem ad-limina-Besuch in Rom. Während der Bischofssynode 1983 diskutierten die afrikanischen Bischöfe unter der Leitung von Kardinal Zoungrana, Präsident des SECAM, das Konzilsprojekt und einigten sich auf die Bezeichnung «Afrikanisches Konzil» anstatt «afrikanische Synode». Die erste kontinentale Konsultation über das «Afrikanische Konzil» fand vom 11. bis 12.4.1984 in Yaoundé, Kamerun, statt. Unter dem Vorsitz von Bischof Sarpong, Präsident der AOTA und Mitglied der theologischen Kommision des SECAM, sollte diese Konsultation, an der außer katholischen Theologen der AOTA auch Kardinal Malula und Bischof Tshibangu teilnahmen, das Konzilsprojekt erörtern und den SECAM-Bischöfen konkrete Vorschläge für den Verlauf des Konzils unterbreiten.

Welche Erklärung gibt es für die Tatsache, daß manche Afrikaner, die die Planung eines afrikanischen Konzils miterlebt und mitvollzogen haben, keine rechte Freude über die Einberufung einer Bischofssynode für Afrika empfinden können und statt dessen ziemlich gemischte Gefühle hegen?

Ohne die Repräsentation der Weltkirche dabei auszuschließen, wollte sich das Volk Gottes Afrikas doch bei einer solchen Gelegenheit einmal unter sich zusammenfinden; und wenn es denn eine Synode statt eines Konzils sein sollte, dann doch wenigstens eine kontinentale afrikanische Synode — und eben nicht eine römische Bischofssynode «für Afrika»! Was das Verhältnis zwischen Rom und der Kirche Afrikas betrifft, so gilt es jedes Mißverständnis auszuräumen, das den Verdacht einer Abkapselung der afrikanischen Ortskirchen von Rom aufkommen lassen könnte. Die Teilnehmer an der Yaoundé-Konsultation definierten das Projekt wie folgt: «Nach Canon 439 § 1 geht es hier um ein regionales afrikanisches Konzil, das alle SECAM-Kirchen einschließen soll. Erst nach der Zustimmung Roms soll das afrikanische Konzil vom SECAM einberufen werden.»[23] In einem Interview mit Radio Vatikan am 4. Mai 1983 erklärte Erzbischof Monsengwo aus Zaire, daß es keinen Grund gebe, eine Abspaltung der afrikanischen Kirche zu befürchten, denn ein Konzil setze die Communio mit Rom und der Weltkirche voraus[24].

Die Afrikaner sollten sich nicht in die Falle der Teilung «pro oder contra Rom» treiben lassen. Streitfragen und Meinungsunterschiede gehören zur Tradition der Kirche, und mit Recht stellen nicht wenige Afrikaner die Glaubwürdigkeit der Kirche westlicher Länder in Frage, wenn sie uns einerseits Reife bescheinigt, uns aber andererseits unsere Probleme nicht allein beraten läßt.

Auf die Frage, wo die Synode wohl stattfinden sollte, antwortete Seine Seligkeit Stephanos II. Ghattas, der koptische Patriarch von Alexandrien: «Wir glauben, daß sie als afrikanische Synode nicht in Rom stattfinden wird. Denn wenn sie in Rom stattfände, würde man denken, daß sie von Rom angeordnet sei.»[25]

Glaubt die Kirche des Westens wie wir an den Heiligen Geist, dann muß sie auf die schöpferische, von diesem Geist Gottes inspirierte Initiative der christlichen Gemeinschaften Afrikas vertrauen, in denen der Afrikaner Christ werden und bleiben will, «wie der Herr es ihm zugemessen, wie Gottes Ruf ihn getroffen hat» (1 Kor 7,17).

[1] Alex Chima: Glory of Africa in the Universal Church, in: The Leader, 28. November 1986, S. 4.

[2] Vgl. Stern von Afrika (1913) S. 210.

[3] Zitiert nach O. Bimwenyi-Kweshi, in: «Religions Africaines et Christianisme»: Colloque International de Kinshasa, 9.-14. Jan. 1978, 177.

[4] Ders., aaO. 178.

[5] Vgl. Inculturation X (Rom 1987) 1-24.

[6] Erläuterung in Klammern vom Autor.

[7] Inkulturation wurde von dem amerikanischen Historiker Herskovits als Lernprozeß definiert, der den Menschen befähigen soll, sich als Mensch in einer bestimmten Gesellschaft zu verhalten, indem er sich ihre Weltanschauung und ihr soziales Erbe zu eigen macht.

[8] Internationaler Fidesdienst No. 3585, 16.9.1987, S. 279.

[9] Der Mokambi ist für die Verwaltung und die seelsorglichen Aktivitäten seiner Pfarrei verantwortlich; er ist verheiratet und verdient seinen Lebensunterhalt durch eine berufliche Tätigkeit. Für seine Arbeit als Mokambi erhält er kein Entgelt. Für die Feier der Eucharistie, für die Sakramentenspendung sowie als Berater wird dem Mokambi ein Priester-Animator zugeordnet.

[10] Guidelines of the 1973 Plenary Assembly, AMECEA, Nairobi, S. 10. Die Bischöfe aus Burkina Faso versuchen, ein kirchliches Leben zu entwickeln, das der Form und Struktur der afrikanischen Familie entspricht.

[11] Jacques Bouekassa, Sectes au Congo: Causes et pastorale, in: Spiritus 30, No. 115 (1989) 163-176.

[12] Vgl. 1 Kor 7-12.

[13] Zitiert bei F. Lobinger, Auf eigenen Füßen: Kirche in Afrika... S. 78.

[14] Synod on the Laity, in: AFER 29 (1987) 4, 194-201; 218.

[15] Vgl. Interview mit Bischof Ndayen, in: Spiritus 56 (1974) S. 144-145.

[16] Vgl. Interview mit Bischof Ndayen, aaO.

[17] Vgl. African Synod Notes, in: Leadership, 8 (1989) Nr. 306.

[18] J. Ngenja, Die Kirche und die herkömmliche afrikanische Ehe, in: Weiße Väter-Information.

[19] Lutherische Weltinformation, 41/81, S. 19.

[20] Höller, K.R., Das Fünfte Symposium afrikanischer Bischöfe, in: Herder Korrespondenz, 32 (1978/9) 18.

[21] Das Symposium von Lomé zu Fragen des Laienapostolats, Lomé, 15.-20.9.1986, in: Actualité Religieuse, No. 39 (1986) 17-23.

[22] Im Schlußdokument der Bischofssynode 1974 wurden den Problemen der Ortskirchen Afrikas und Asiens nur 17 Zeilen gewidmet. «Was für einen Sinn hat die Arbeit von drei Wochen, wenn unsere Ideen und Gedanken im Schlußdokument kaum Erwähnung finden?» fragte Bischof Rakotondravahatra aus Madagaskar enttäuscht (vgl. Pro Mundi Vita Dossier: Rome et les Eglises Africaines, Nr. 37-38 [1986] 24).

[23] Konferenzunterlagen, Missionswissenschaftliches Institut Missio, Aachen.

[24] Rome et les Eglises Africaines, in: Pro Mundi Vita Dossiers No. 34-28 (1989) 43.

[25] African Synod Notes, in: Leadership, 8 (1989) No. 306, S. 20.

NAZAIRE BITOTO ABENG

1946 in Kamerun geboren. Nach seinen Studien in Kamerun und Paris 1970-1980 (Theologie, Soziologie, Geschichte) und seiner Promotion in Münster (1980-1983) bei Professor Metz hat er 1986 seine Tätigkeit als wissenschaftlicher Mitarbeiter beim Missionswissenschaftlichen Institut Missio e.V. in Aachen aufgenommen. Er ist Ko-Redakteur der Bibliographie «Theologie im Kontext». 1989 ist seine Dissertation unter dem Titel «Von der Freiheit zur Befreiung: Die Kirchen- und Kolonialgeschichte Kameruns» (Bern-Frankfurt/M.) erschienen. Zeitschriftenartikel (u.a.): Vater Unser — Afrikanische Kontextualisierung: Information für Religionslehrer (1988) 8-9; Afrikanisches Christsein in Kirche und Gesellschaft, in: Ordensnachrichten Wien 29 (1989/5) 47-58. Jesus Christus als Proto-Ahn. Der afrikanische Weg zum Vater, in: Ordensnachrichten Wien 29 (1989/5) 58-65. Weitere Veröffentlichungen: An Interpretation of the Lord's Prayer in the African Context (MISEREOR-Verlag, Aachen 1988) 8 S. Une Interprétation du «notre Père» dans le context Africain (MISEREOR-Verlag, Aachen 1988) 8 S. Anschrift: Missionswissenschaftliches Institut Missio e.V., Goethestraße 43, Postfach 11 10, D-5100 Aachen.

Biblische Erinnerung und Neuorientierung

Elisabeth Bleske

Scheitern am lebenslangen Projekt Treue

Ausgrenzung der Gescheiterten durch die kirchliche Ehelehre

Wenn Theologie sich zu den Mahnern gesellt, die die Schattenseiten der an Erfolg und Fortschritt orientierten Gesellschaft beleuchten, kann sie sich selbst dem kritischen Blick nicht entziehen. Wenn sie Verleugnungen des Scheiterns sowie Abwertung und Ausgrenzung Gescheiterter zum Thema ihres Engagements macht, so hat sie zunächst die Frage nach der eigenen, der theologischen wie kirchlichen Annahme und Bewältigung des Scheitern aufzugreifen. Diese Frage ist von außen längst an sie gestellt: Produziert nicht christliche Moral per se Ausgrenzung des Scheiterns und der Gescheiterten?

Seit Erich Neumanns Moralkritik[1] ist christliche Moral und Moraltheologie immer wieder als überfordernde Ethik kritisiert worden. Aus ihrer traditionellen Aufspaltung in «Gut» und «Böse» erwachsen die Unterdrückung und Verdrängung unerwünschter Impulse und Reaktionen. Da Verdrängung aber nicht die Vermeidung, sondern lediglich eine Verschiebung der abgelehnten Impulse bewirkt, verfehlt diese Moral ihr Ziel: Das moralisch Ausgegrenzte findet seine Übersetzung in Symptombildungen oder findet sich wieder in den Sündenböcken einer Gesellschaft (oder den Symptomträgern einer Familie). — Eine Ethik, die die psychischen Möglichkeiten der Menschen verfehlt, muß scheitern. Fatal wirkt sich ihre Unzulänglichkeit aus, weil sie nicht nur Fehlorientierungen anbietet, sondern den ihr unterworfenen Individuen das Versagen anlastet: Wenn Ethik versagt, erscheint, wer an ihr scheitert, als schuldig.

Diese Problematik traditioneller Moral zeigt sich in der Ehelehre der katholischen Kirche besonders deutlich: Der Grundsatz von der Unauflöslichkeit der Ehe wirkt sich oft genug statt schützend zerstörerisch aus. Wenn ihm andere wichtige Lebensinteressen geopfert werden müssen, so kann das in der Familie — oft in Verschiebung auf die Kinder — schwere psychische oder psychosoziale Störungen hervorrufen. Die Diskrepanz zwischen der ethischen Forderung und den Möglichkeiten der ethisch geforderten Individuen spiegelt sich in den Scheidungsziffern: In der Bundesrepublik Deutschland wird derzeit jede dritte, in den USA schon etwa die Hälfte der Ehen geschieden[2].

Nach wie vor lastet die Kirche das Scheitern den Betroffenen an, nicht der Ethik, und nach wie vor grenzt sie die Gescheiterten aus. Dabei beschränkt sich die Ausgrenzung in der Praxis nicht auf den Ausschluß von den Sakramenten, der Geschiedene erst bei Wiederheirat trifft. In Gruppen- und Einzelberatung aus Anlaß von Lebenskrisen nach Scheidungen werden immer wieder die vielfältigen diskriminierenden Auswüchse dieser Regelung beklagt. Sie reichen von der Nichtzulassung zu ehrenamtlicher Tätigkeit in der Pfarrgemeinde bis zur Nichtanstellung und zum Berufsverbot für kirchliche Mitarbeiter. In der Folge erleben sich gerade kirchlich (oder in kirchlichem Milieu) eingebundene Menschen nach dem Scheitern ihrer Ehe oft nicht nur bei der Bewältigung ihrer Not alleingelassen, sondern dazu noch moralisch abgewertet und — oft lebenslang — in zusätzliche Probleme hineingeworfen.

Die Entscheidung der katholischen Kirche, zum Schutz der Ehe und ihrer Unauflöslichkeit wiederverheiratete Geschiedene nicht zu den Sakramenten zuzulassen, stellt den Schutz des Prinzips über den Schutz der betroffenen Menschen. Das wird gerade in der Begründung dieser Regelung im apostolischen Schreiben «Familiaris Consortio» deutlich: Der Papst weist darin darauf hin, daß er um Schuldlosigkeit und sitt-

lich verantwortete Entscheidung im Einzelfall weiß, aber dennoch in jedem Einzelfall auf der Nichtzulassung zu den Sakramenten besteht, damit nicht «bei den Gläubigen hinsichtlich der Lehre der Kirche über die Unauflöslichkeit der Ehe Irrtum und Verwirrung» entstehen[3].

Zorn, Widerspruch und Verbitterung löst die Regelung nicht nur deshalb aus, weil ihre Härte gerade Menschen in einer existentiellen Krise trifft, sondern auch, weil sie im Widerspruch zur christlichen Verkündigung erlebt wird:

Die biblische Botschaft von der Annahme der Gescheiterten und der Überwindung des Scheiterns in der Liebe Gottes, dessen Gebote den Menschen zum Schutz ihrer Integrität gegeben sind, und vom absoluten Vorrang dieser menschlichen Integrität vor dem Gesetz, — diese Botschaft vom menschenfreundlichen Gott findet in Jesu «Verschärfung» des Scheideverbots keine Einschränkung, sondern ihre konkrete Ausfaltung. Eine legalistische Anwendung dieses «Herrenwortes», — das gerade darauf angelegt ist, juridisches Denken *ad absurdum* zu führen, — widerspricht seinem ursprünglichen Sinn und ist exegetisch nicht haltbar[4].

Jesu Wort von der Ehescheidung liegt auf der Linie seines Eintretens für Entrechtete. Es wendet sich in der historischen Situation gegen die religiös-rechtliche Praxis, das leichtfertige Abwerfen des Besitztums Frau mit dem Scheidebrief zu legitimieren und damit gegen ein formal-juristisches Verständnis, das sich auf seine nachweisbare Schuldlosigkeit zurückziehen kann, sobald der Zusammenhang einer Tat und ihrer unheilvollen Folgen nicht juristisch aufweisbar ist. Dagegen ist gesagt: Die Verantwortung für den Mitmenschen geht weiter als das Gesetz. Das Gebot Gottes für die Ehe will mehr als eine äußere Bindung, es will die gegenseitige Haftung, der keine rechtliche Dispens ein Ende setzt.

Allein diesem überzeitlichen — inneren Sinn nach angewendet, kann das biblische Wort heute gelten[5]. In wörtlicher Fixierung muß es seiner historischen und soziokulturellen Bedingtheit wegen an der Situation der Ehe im europäischen 20. Jahrhundert vorbeigehen.

Einer Theologie und kirchlichen Praxis, die — unter dem Einfluß einer legalistischen Moral — dies nicht berücksichtigt, bleibt der Blick verstellt auf die realen Ursachen und das reale Ausmaß der Probleme um die Ehe heute. Mit ihren Kategorien der freien Entscheidung und sündhaften Verfehlung, der Treue und Untreue steht sie fremd neben der Erfahrung der Eheleute von der Schwierigkeit, oft Unmöglichkeit, ihre Lebensentwürfe, Ideale und Werte in den Widersprüchen und entgegenstehenden Bedingungen des gesellschaftlichen Umfelds zu verwirklichen. Solche Theologie kann keine Interpretations- und Gestaltungshilfe zum Leben mehr sein und verursacht Unrecht und Verletzung, wo sie sich in kirchlichen Sanktionen niederschlägt.

Das Scheitern am lebenslangen Projekt Treue verstehen und bewältigen

Theologie, die zum Gelingen der Ehe und zur Bewältigung des Nicht-Gelungenen beitragen will, muß die Bedingungen des Gelingens und des Nicht-Gelingens kennen. Wissenschaftliche Moraltheologie hat längst verstanden, daß sie dies aus sich selbst allein nicht leisten kann, sondern auf die Rezeption der Erkenntnisse aus dem Humanwissenschaften und der praktischen Erfahrungskompetenz einschlägiger Arbeitsfelder angewiesen ist[6]. Zum Problemfeld Ehe kann sie auf detaillierte Kenntnisse der Psychologie und Familiensoziologie sowie auf ein breites Erfahrungswissen der Individual- und Familientherapie und der Eheberatung zurückgreifen.

Scheitern an der Überforderung
1. Soziologische Aspekte

Die kirchliche Eheauffassung geht davon aus, daß es möglich und sinnvoll ist und für die Eheleute im Normalfall gut, in lebenslanger Treue gemeinsam zu leben. — Eben dies aber steht heute in Frage. — Alarmiert durch die steigenden Scheidungszahlen, hat die Familiensoziologie — nach deren Ursachen forschend — einen erheblichen Mangel an Kompetenz zur Eheführung und eine strukturelle Instabilität der Ehe aufgewiesen. Die Situation der Ehe heute beschreibt sie als «anomische Situation»[7].

Die raschen und umfassenden gesellschaftlichen Veränderungen seit dem Beginn der Industrialisierung haben Bedingungen, Strukturen und Funktionen der Familie und mit ihr die Ehe so wesentlich verändert, daß viele vordem eheerhaltenden Werte, Normen, Einstellungen und Verhaltensmuster der neuen Situation nicht mehr angemessen sind. Die Sozialisation in der

Herkunftsfamilie — nach wie vor Hauptinstrument des Lernens für die Ehe — kann nicht Schritt halten mit der raschen Veränderung. Sie vermittelt in vielen Fällen noch Relikte der alten Werte und Muster, die einer angemessenen Bewältigung der gegenwärtigen Aufgaben und Probleme mehr schaden als nützen. Neue Orientierungen werden in den gegenwärtigen Eltern- und Ehegenerationen erst langsam entwickelt.

Desorientierung, Verhaltensunsicherheit und ungeeignete Verhaltensmuster erschweren den Aufbau einer tragfähigen ehelichen Beziehung und fallen umso mehr ins Gewicht, als die innere Stabilität der Beziehung heute vielfältige Stabilitätsverluste der Institution Ehe ausgleichen muß:

► Mit der fortschreitenden Trennung von Wohn- und Arbeitsstätte fällt der wesentliche gemeinsame Erlebnisbereich weg, der vordem Anstöße bot für gemeinsame Lernerfahrungen und ähnliche Entwicklungen, für gegenseitige Wahrnehmung und Wertschätzung.

► Wo Familie nicht mehr Arbeitsgemeinschaft mit dem Vater als Leiter des Familienbetriebs ist, wird die patriarchalische Ehe- und Familienstruktur, soweit sie noch besteht, als funktionsentleerte Fassade erlebt und führt zur Brüchigkeit solcher Familien. Das neue Leitbild der Partnerschaft in der Ehe dagegen entbehrt noch der sozial eingespielten Verhaltensmuster und steht vielfach in Widerspruch zu den Normen und Verhaltensweisen im zumeist hierarchisch strukturierten Berufsumfeld.

► Die zunehmende Ausdifferenzierung der gesellschaftlichen Räume mit ihren verschiedenen, oft sich widersprechenden Wertsystemen und Rollenerwartungen verstärkt — je mehr die Ehepartner sich in unterschiedlichen Bereichen bewegen — unterschiedliche Erfahrungen, Entwicklungen, Lebensdeutungen und Lebenskrisen und — damit einhergehend — oft Verständnislosigkeit und Distanzierung.

► Zugleich sind — mit der erheblichen Verlängerung der Ehedauer (allgemeine Verlängerung der Lebenserwartung, Rückgang der hohen Müttersterblichkeit) viel mehr Ehen dem mehrfachen Durchgang durch Krisen, entsprechend den individuellen Lebensphasen und -krisen der Partner, ausgesetzt.

► Mit der immer weiter gehenden Individualisierung in unserer Gesellschaft ergibt sich die Notwendigkeit je eigener Lebensentwürfe, welche oft nur schwer oder gar nicht in partnerschaftlicher Gemeinschaft zu verbinden sind[8].

► Mit der partiellen Herauslösung der Ehe aus dem Interessen- (und oft Berufs-)verband Familie/Verwandtengruppe hat die Ehe an äußerem Halt und sozialer Einbindung verloren.

► Andererseits hat die emotionale Beziehung der Ehepartner an Gewicht gewonnen und durch das neue Ideal der Liebesehe eine neue Qualität erhalten. Gerade in diesem anspruchsvollen Entwurf stellt sie auch wieder eine Überforderung vieler Einzelehen dar. Verschärft wird diese oft durch konträr wirkende Mechanismen von außen: So können Arbeitsstrukturen, wenn sie kreative Eigenleistung stark beschränken, in der Folge das Gelingen der ehelichen Liebesbeziehung, die kreative Eigenleistungen voraussetzt, unmöglich machen.

► Die an die Ehepartner in ihren je verschiedenen Berufen gestellten Anforderungen (Zeitaufwand, Ortswechsel usw. sind oft miteinander und mit den Bedürfnissen der Partnerbeziehung und Familie nicht vereinbar.

Während Verhaltensunsicherheit, -vielfalt und -widersprüchlichkeit die Ehe von innen her zerbrechlich machen, wird sie von außen einerseits in ihren Möglichkeiten oft eng beschnitten, andererseits überschätzt und überfordert: Ihre neue Hauptfunktion neben der Kindererziehung ist die emotionale Stabilisierung der Ehepartner (bzw. Familienmitglieder) im Ausgleich zur Destabilisierung durch Konkurrenzdruck und Entfremdung im beruflichen Bereich sowie zur Desintegration und Isolierung im sozialen Umfeld. Je mehr aber die Strukturen einer technisch geprägten Gesellschaft zu Vereinzelung, psychischer Labilität und emotionaler Verstörung führen, desto weniger können die Ehepartner über Ressourcen verfügen, einander emotionale Geborgenheit zu vermitteln.

2. Psychologische Aspekte

Die soziologisch in vielen Aspekten aufweisbare Instabilität der Ehe gerät leicht zur psychischen Überforderung der Individuen, die in der Ehe leben.

Wenn ihre Ehe heute gelingen soll, müssen sie Anforderungen genügen, die in den Ehen ihrer Vorfahren kaum eine Rolle gespielt haben:

► Anforderungen aus der neuen Form der Partnerschaftsehe, wie der gemeinsamen Ent-

scheidungsfindung und gleichberechtigten Konfliktlösung.

► Anforderungen aus dem neuen Ideal der Liebesehe: Die unabdingbaren Erfahrungen der Geborgenheit, der gegenseitigen Wertschätzung, der Bedeutsamkeit für einander, der sexuellen Kontakte und der erotischen Anziehung sind nicht bleibend verfügbar, sondern müssen von den Partnern immer neu gesucht und ermöglicht werden.

► Anforderungen an die Bereitschaft, Krisen in der eigenen Partnerbeziehung als notwendige Entwicklungs- und Anpassungsprozesse rechtzeitig wahrzunehmen und verändernd zu bearbeiten.

► Anforderungen an die Bereitschaft der Ehepartner, sich gegenseitig mit ihren oft sehr divergierenden Lebenserfahrungen, Veränderungen und Entwicklungen, auch dem Einanderfremderwerden anzunehmen.

► Anforderungen an die individuelle Belastbarkeit, um nicht — oder nicht sofort — lösbare Konflikte über eine längere Zeit zu ertragen.

► Anforderungen an Kritikfähigkeit und Kreativität: um eigenständig zwischen überholten und angemessenen Leitbildern und Regeln für das eheliche Zusammenleben zu unterscheiden, und die für die eigene Beziehung sinnvollen Formen individuell zu wählen; um wahrzunehmen, wie sehr zahlreiche Konflikte, die zunächst als Ehe- bzw. Familienkonflikte erlebt werden, tatsächlich auf außerfamiliale — sozialpathologische — Einflüsse zurückgehen; um diese schließlich nicht innerhalb der Familie auszutragen, sondern an ihrem Entstehungsort.

► Anforderungen an eine neue Fähigkeit zu partieller Loyalität, um sich in den unterschiedlichen Rollenverständnissen, Normen- und Wertsystemen ihrer verschiedenen Lebens- und Arbeitsbereiche und der Familie zurechtzufinden.

Diese Anforderungen setzen eine ganz andere Persönlichkeitsentwicklung voraus als das einheitliche und weitgehend widerspruchsfreie Bezugs- und Normensystem der Familie früher. Während damals vor allem die Fähigkeit zum (heteronomen) Erlernen und Erfüllen von Normen vorausgesetzt war, brauchen die Eheleute heute ein hohes Maß an Autonomie und Beziehungsfähigkeit. Ob es sich dabei — entsprechend der Abfolge der kindlichen Entwicklungsphasen — um eine weit höhere, reifere Persönlichkeitsentwicklung handelt, mag dahingestellt bleiben. Aber es handelt sich um eine sehr störbare Entwicklung[9], die wiederum erhebliche Anforderungen an das «good enough mothering»[10] der Mütter und Väter stellt[11]:

► An ihre eigenen Möglichkeiten, ihren Kindern von Anfang an vertrauenbildend Liebe und Halt zu geben und gleichzeitig sie loslassen zu können und jeweils ihre phasenspezifische Ablösung und Eigenständigkeit zu fördern.

► An ihre eigene gut ausgebildete sexuelle Identität, die ihrem Kind als Modell und zur Identifikation dient, damit es seine Identität als Mädchen oder Bub finden und psychisch festigen kann.

► An ihre eigene Partnerbeziehung und Beziehungsfähigkeit, damit ihr Kind die schwierige und wichtige ödipale Entwicklungsaufgabe meistern kann, — die Voraussetzung eigener späterer Partnerbeziehung : damit es einerseits — ohne Beunruhigung seine Zuneigung zum gegengeschlechtlichen Elternteil ausleben kann, und andererseits, ohne sich verloren fühlen zu müssen, die besondere Ausschließlichkeit der Beziehung zwischen den Eltern erfahren kann, auch mit den Grenzen, die sie seinen eigenen Wünschen setzt.

Im Hinblick auf die vielfachen Störfaktoren, denen Familien heute ausgesetzt sind, ist es nur zu verständlich, daß die anspruchsvolle Persönlichkeitsentwicklung zu Autonomie und Beziehungsfähigkeit kaum störungsfrei verlaufen kann. Vielfältige Entwicklungsstörungen sind die Folge und lassen sich in verwandelter Form in typischen ihnen entsprechenden Beziehungs- und Ehestörungen wiederfinden; auch noch in Scheidungsursachen und Scheidungsverläufen bilden sie sich ab.

Ein Beispiel kann die Dreiecksbeziehung sein: Wenn sie Anlaß zur Scheidung war, erscheint es zunächst paradox, daß sie oft genug nach der Scheidung aufrecht erhalten wird: in verschiedenen Varianten entweder des erstaunlich guten Einvernehmens mit häufigen Besuchen oder Telefonaten oder des verbissenen Kampfes (jahrebis lebenslang), der sich aller möglichen Themen und Mittelsleute zur Aufrechterhaltung der Verflechtung bedient. In der Erfahrung psychoanalytisch orientierter Eheberatung stellt sie sich oft als ödipale Störung dar; als verzweifelten Wiederholungsversuch der in der Kindheit nicht geglückten «Triangulierung» (im Dreieck Vater-Mutter-Kind mit Vater *und* Mutter in Be-

ziehung sein dürfen, ohne daß die eine Beziehung die anderen bedroht oder zerstört). Der unbewußte Impuls zielt auf die Korrektur des Entwicklungsdefekts: Eine zentrale Lebenserfahrung, die in der entscheidenden Entwicklungsphase gefehlt hat oder traumatisch verlaufen ist, soll in immer neuen Versuchen (in neuer Rollenbesetzung) doch noch zu einem guten Ende gebracht werden.

Weitere Beispiele sind bekannt geworden in ihrer ausführlichen Beschreibung von Fritz Riemann[12] als typische Beziehungsmuster (schizoid, depressiv, zwanghaft oder hysterisch) und Beziehungsprobleme aufgrund von Entwicklungsdefiziten in der intentionalen, oralen, analen oder phallischen (ödipalen) Phase. Von G. Wendel-Kempmann sind sie im Blick auf die Scheidung und in ihrer Bedeutung für das Scheitern von Beziehungen dargestellt worden[13].

In der speziellen Situation der Ehe heute hat die individuelle Fähigkeit bzw. Unfähigkeit, in der intimen Beziehung dennoch klar getrennt vom Partner/von der Partnerin zu erleben und zu handeln, ein besonderes Gewicht erhalten. Die Ehe heute in der Abgeschlossenheit ihres privaten Raumes und in ihrer überlasteten emotionalen Bedeutung erschwert autonome Entwicklungen, insofern sie Idealisierungen der Gemeinsamkeit und illusionäre Liebeserwartungen begünstigt. Sie verführt zum Ausleben regressiver symbiotischer Wünsche nach absoluter Einheit und Geborgenheit («Ich bin ein Stück von Dir») und damit zu einer zu engen Verflechtung zwischen den Eheleuten. Gerade diese bewirkt nicht (oder nicht lange) die ersehnte Harmonie, sondern verzerrte Wahrnehmung des Partners, Übererwartungen und übermäßige Enttäuschungen. (Der Partner wird für die eigenen Wünsche und ihre Erfüllung, aber auch für das Nicht-Erreichte verantwortlich gemacht. Er «ist schuld».) Die Scheidung ist die Konsequenz der zu engen Verflechtung. «Die in tiefen Schichten nicht geglückte Entflechtung führt jetzt zu harter Trennung im Außenbereich, zur juristischen Scheidung.»[14]

Wenn dann aber — etwa aus kirchlich-religiöser Motivation — die Scheidung unbedingt vermieden werden soll, so hat das in vielen Fällen besonders fatale Folgen: Die Ehepartner bleiben in ihrer Entwicklung endgültig stecken und legen sich gegenseitig Fesseln an, die ihre Weiterentwicklung stagnieren lassen: Haß und/oder Depression bzw. ihre Larvierungen in verschiedensten Symptomen und Erkrankungen sind dann die Folge.

Hingegen kann gerade der unter dem moralischen Vorurteil minderwertiger erscheinende Weg der Scheidung und Wiederheirat oder eines «Treubruchs» eine mutige Entscheidung zum Leben und zu weiterer Entwicklung sein: G. Wendl-Kempmann hat das am Beispiel von zwei präödipal fixierten Menschen beschrieben. Um ihre Entwicklungsstörung zu überwinden, müssen sie «durch eine ödipale Konstellation, eine Dreiecksbeziehung in irgendeiner Form hindurch»[15], erst dadurch werden sie wirklich ehefähig.

Die Entwicklung zur Autonomie ist im Normalfall zu Beginn der Eheschließung nicht abgeschlossen. Die Fähigkeit, Ehe unter den gegenwärtigen Bedingungen dauerhaft und befriedigend zu leben, wächst erst in der Bewältigung der mit dieser Lebensform gestellten Aufgaben. Ob die hierzu nötige Überwindung von Entwicklungsdefiziten mit dem einmal gewählten Partner (Partnerwahl oft aus neurotischer Motivation!) möglich ist, ist zu Beginn einer Ehe nicht voraussagbar. Oft kann in einer ersten Ehe selbst mit therapeutischer Hilfe nur eine erste, aber wichtige Etappe dieser Entwicklung zurückgelegt werden, auf der aufbauend danach eine «gesündere» oder reifere Partnerwahl möglich wird, und mit neuem Partner neue Entwicklungschancen und eine langjährig geglückte Ehe.

Aber auch eine bessere Startchance in der zweiten Ehe kann keineswegs vorausgesetzt werden. — Statistiken zeigen eine überhöhte Scheidungsrate gerade bei Zweitehen[16]. Unter den enormen Anforderungen um das «Problemfeld Ehe» wird zunehmend

- Ehevorbereitung als gezielte Schulung, die Problemkenntnisse und -bewältigungsstrategien vermittelt,
- sachkundige Ehebegleitung
- sowie Krisenintervention
- und oft psychotherapeutische («Entwicklungs-»)Hilfe unumgänglich.

Ein Beitrag zur Bewältigung: Revision eines unzeitgemäßen Konzepts

Der theologische Schwerpunkt der Thematik «Scheitern am lebenslangen Projekt Treue» kann, nach den bisherigen Ausführungen nicht

mehr bei der Frage liegen, wie den Gescheiterten bei der Bewältigung ihres Scheiterns beizustehen sei. — Das Gewicht läge dann wieder beim individuellen Versagen und seiner Bewältigung. — Diese Frage kann nicht einmal mehr so gestellt werden; denn sie beinhaltet schon ein Fehlurteil.

Selbstverständlich soll hier nicht die leidvolle Erfahrung Geschiedener und ihrer Familien ausgeblendet werden, und sie darf — auch als Aufgabe für Theologie und Kirche — nicht generell zurückgestellt werden:

► Die Erfahrung, wie dramatisch und wie verletzend Trennungen und Scheidungen erlebt werden.

Die Zahl der Suizide, (suizidalen?) Unfälle und tödlichen Krankheitsverläufe in der Folge von Scheidungen ist erschreckend hoch[17];

► Die Erfahrung, wie sehr (und oft unwiederbringlich) Geschiedene, aber auch ihre Kinder aus der Bahn geworfen werden.

Die Skala der Scheidungsfolgen reicht vom Absinken beruflicher/schulischer Leistungen, über alle Formen sozialen Abstiegs (geringere Ausbildungschancen, Berufsverlust usw.) zur sozialen Desintegration bis zum Nichtseßhaftenschicksal.

► Und die Erfahrung, über wie lange Zeit und wie schwer die Prozesse der seelischen Bewältigung verlaufen.

Sie sind vergleichbar den Trauer- und Bewältigungsprozessen nach dem Tod eines nahen Angehörigen, aber oft noch schwieriger, insofern die Endgültigkeit länger geleugnet werden kann. — Nicht bewältigte Scheidungen beeinträchtigen noch die nächste Ehe und die Partnerbeziehungen und Ehen der Kinder.

Es ist die Erfahrung auch der kirchlichen Eheberatung, wie sehr Menschen in Trennungsprozessen der Hilfe bedürfen. Da ihnen unsere Gesellschaft für Trauer wenig Raum gibt, sind sie oft auf Ermutigung und Unterstützung angewiesen, damit sie Wut, Schmerz und Selbstzweifel nicht in sich begraben müssen, sondern den heilenden Weg des Trauerprozesses gehen können: die Voraussetzung dafür, daß weder bei Erwachsenen noch bei Kindern traumatische Erfahrungen zu bleibenden Schäden führen, und daß sie neue Orientierungen und Ziele finden können.

Diese Aufgabe wird im kirchlichen Beratungsbereich und zunehmend auch in anderen pastoralen Diensten wahrgenommen[18]. Innerhalb der Kirche wächst tatsächlich — mit zunehmendem pastoralpsychologischem Interesse — an vielen Stellen ein Sensorium für die im gesellschaftlichen Umfeld oft ausgeschlossenen menschlichen Nöte; wenngleich zu befürchten ist, daß die gegenwärtige autoritative Umgewichtung durch das kirchliche Lehramt zugunsten des Dogmatisch-Katechismushaften die Bedeutung der Lebenserfahrung entwerten und in naher Zukunft so manche humane Entwicklung im Keim ersticken kann.

Der Schwerpunkt bei der theologischen wie kirchlichen Bewältigung der Thematik Ehescheidung liegt — in der Konsequenz des bisher Ausgeführten — in einem neuen Verständnis:

Scheitern an der Ehe als «lebenslangem Projekt Treue» ist vielfach konzeptuell bedingt. Bewältigung muß demnach beim Konzept Ehe ansetzen, nicht bei den Geschiedenen. Die historisch gewachsene kirchliche Ehelehre muß den historischen Entwicklungen der Ehe entsprechend revidiert werden. Von einem biblischen Verständnis her steht einer solchen Anpassung an die Lebensbedingungen — wie sie schon in der Zeit der Niederschrift des Neuen Testaments stattgefunden hat und im Vergleich der neutestamentlichen Schriften aufzufinden ist — nichts entgegen, solange die ursprüngliche christliche (biblische) Intention nicht verloren geht[19].

Die Ehe als Bund lebenslanger Liebe und Treue ist ein Ziel christlicher Ethik. Als Antwort auf die Sehnsucht der Menschen und ihr Angewiesensein auf die Zuverlässigkeit tragender Beziehungen ist sie — wie eine Verheißung — die Zusage, daß die Liebe zwischen Frau und Mann so zuverlässig sein kann, wie die Liebe Christi zu seiner Kirche (Eph 5,22-33), und die Zu-Mutung, gemeinsam zuverlässige Liebe zu wagen und das ganzheitliche Wohl des Ehepartners nie unverantwortlich aufs Spiel zu setzen. — Diese Zielsetzung kann nicht als Forderung lebenslanger Verbindung zur eingeforderten Norm für alle gemacht werden, wenn ihre Erfüllbarkeit nicht gewährleistet ist; denn christliche Ethik setzt die Ermöglichung des sittlichen Handelns voraus. Sie steht immer im Kontext des Glaubens daran, daß wir nicht zuerst irgendwelchen — wie auch immer gearteten — Normen gehorchen müssen, sondern daß uns zuerst Heil und Angenommensein in Liebe geschenkt ist, aus dem heraus wir handeln *können*[20].

Ein neues Verständnis christlicher Ehe wird «das lebenslange Projekt Treue» als Ziel sehen,

das für viele Menschen im ersten Anlauf (ihrer ersten verbindlichen intimen Beziehung) nicht zu erreichen ist; das sogar für manche Menschen ihrer psychischen Konstitution wie den äußeren Bedingungen nach nie erreichbar wird. Diese Menschen und ihre Beziehungen von vornherein als «gescheitert» zu bewerten, wird ihnen nicht gerecht. Als entmutigendes Fehlurteil beinträchtigt es sie in der Bewältigung von Trennungen und in der Suche und Gestaltung der ihnen möglichen Lebensformen. Es entwertet das verantwortliche Handeln derjenigen, die, in den Grenzen ihrer Gegebenheiten an diesem Ziel orientiert, die ihnen mögliche Wegstrecke in der ihnen möglichen Weise zurücklegen und auf eben diese Weise *ihr* Ziel erreichen.

Ein neues Verständnis christlicher Ehe kann Scheidung nicht mehr mit Scheitern gleichsetzen und wird die Möglichkeit der Wiederheirat nach der Scheidung als christlich akzeptierte Möglichkeit sehen. Die Treuezusage erfüllt sich nicht im Beharren an der einmal eingegangenen Lebensgemeinschaft, sondern im aktiven Bemühen um die Liebesbeziehung der Partner. Wenn diese nicht mehr aufrecht zu erhalten ist, kann sie ihre Erfüllung auch darin finden, sich in besonderer Verantwortung um eine Trennung zu bemühen, die die gegenwärtigen und zukünftigen Möglichkeiten beider Partner und ihrer Kinder liebevoll offenhält. In diesem neuen Verständnis werden auch voreheliches und eheähnliches Zusammenleben, ebenso wie Lebensgemeinschaften homosexueller Partner als Möglichkeiten angesehen, einer persönlichen Situation entsprechend sittlich verantwortet leben zu können.

In den Bedingungen der technokratischen Gesellschaft ist das Individuum so sehr — psychisch und in der Folge auch physisch und sozial — gefährdert, daß der Verzicht auf eine schützende Paarbeziehung nicht ethisch gefordert sein kann. Es kann nicht länger als grundsätzlich sittlich gut und unerläßlich hingestellt werden — nach welcher Vorgeschichte auch immer — auf nahe, auch intime und emotional bedeutsame, verbindliche und verläßliche Beziehungen zu verzichten, die in familiärer Weise gegenseitigen Ausgleich, Schutz und Füreinander-Einstehen gewähren und seiner persönlichen Entwicklung (vs. Stagnation durch Isolation) förderlich sein können[21]. — Wenn die Kirche sich als heilsame Gemeinschaft erweisen will, wird sie, ebenso wie ihr bisher der Schutz der Ehe ein Anliegen war, nun den Menschen zur Seite stehen müssen, deren wichtigste Beziehung gerade zu Ende gegangen ist, und denen, die auf der Suche sind nach Neuanfang und Neugründung solchen Lebensraumes füreinander.

[1] E. Neumann, Tiefenpsychologie und neue Ethik (München [3]1973)

[2] E. Beck-Gernsheim, Von der Liebe zur Beziehung? Veränderungen im Verhältnis von Mann und Frau in der individualisierten Gesellschaft: Soziale Welt, Z.f.soz.wiss. Forschung und Praxis, Sonderband 4 (1986) 209-233. 209.

[3] Joh. Paul II., Familiaris Consortio (1981) Nr. 83 und 84.

[4] Vgl. die Textinterpretationen von Mk 10,2-12 bei: H. Baltensweiler, Die Ehe im Neuen Testament (Zürich 1967); H. Greeven, Ehe nach dem Neuen Testament: Ders./J. Ratzinger u.a., Theologie der Ehe (Regensburg 1969) 37-79; R. Pesch, Die neutestamentliche Weisung für die Ehe: Bibel und Leben 9 (1968) 208-221; R. Schnackenburg, Die Ehe nach der Weisung Jesu und dem Verständnis der Urkirche: F. Heinrich/V. Eid (Hgg.), Ehe und Ehescheidung (München 1972) 11-34.

[5] Zur Unterscheidung zwischen zeitbedingter Forderung und «modelltypischer» Aussageintention: J. Blank, Zum Problem «Ethischer Normen» im Neuen Testament: CONCILIUM 3 (1967/5) 356-362. 361.

[6] F. Böckle, Werte und Normenbegründung: Christlicher Glaube in moderner Gesellschaft (Hg. Böckle u.a.) Freiburg 1981) 37-89; J. Gründel, Normen im Wandel (München 1980); W. Korff, Theologische Ethik (Freiburg 1975).

[7] H. P. Dreitzel, Die gesellschaftlichen Leiden und die Leiden der Gesellschaft (Stuttgart 1968) 80. — Ausführliche Literatur und Beschreibung dazu und zum folgenden: E. Bleske, Konfliktfeld Ehe und christliche Ethik (München 1981) 15-51.

[8] Beck-Gernsheim, aaO.

[9] G. Wendl-Kempmann/Ph. Wendl, Partnerkrisen und Scheidung (München 1986) 26.

[10] D. W. Winnicott, Reifungsprozesse und fördernde Umwelt (Orig. 1962, München 1974).

[11] W. Mertens, Psychoanalyse (Stuttgart 1981) 35-127; D. Ohlmeier (Hg.), Psychoanalytische Entwicklungspsychologie (Freiburg 1973).

[12] F. Riemann, Grundformen der Angst (München [12]1977).

[13] Wendl-Riemann, aaO.

[14] AaO. 32.

[15] AaO. 7.

[16] Beck-Gernsheim, 209.

[17] H. H. Siewert, Scheidung — Wege zur Bewältigung (München 1983).

[18] V. Eckert/I. Weiß: Aufarbeiten von Trennung und Scheidung: Kathol. Bundesarbeitsgemeinschaft f. Beratung, Rat in ratloser Zeit (Freiburg 1986) 206-220.

[19] Ausführl. Darlegung: Bleske, 180-201.

[20] AaO. 180-182.

[21] B. Häring spricht in diesem Zusammenhang von einem «menschlichen Grundrecht auf Ehe»: Ausweglos? Zur Pastoral bei Scheidung und Wiederverheiratung (Freiburg 1989) 64f.

ELISABETH BLESKE

Studium der Germanistik und Theologie an der Universität München. Promotion in Moraltheologie. Ausbildung als Eheberaterin und Kommunikationstherapeutin. Gymnasiallehrerin, dann Akadem. Rätin (Moraltheologie) an der Univ. München, Lehraufträge an den Universitäten Siegen und Eichstätt. Derzeit als wiss. Referentin am Institut für Forschung und Ausbildung in Kommunikationstherapie e. V. (München) in Aus- und Fortbildung von Eheberaterinnen und Eheberatern sowie als Eheberaterin tätig. — Verheiratet mit Hansgeorg Bleske seit 1970. Veröffentlichungen: Konfliktfeld Ehe und christliche Ethik (München 1981) sowie verschiedene Beiträge aus den Themenbereichen Ehe, Eheberatung, Sexualität und Leidbewältigung. Anschrift: Dr. Elisabeth Bleske, Inst. f. Forschung und Ausbildung in Kommunikationstherapie e. V., Rückertstr. 9, 8000 München 2.

Jürgen Ebach

«Herr, warum handelst du böse an diesem Volk?»

Klage vor Gott und Anklage Gottes in der Erfahrung des Scheiterns

I.

Anders als die dominanten Muster christlicher Frömmigkeitsgeschichte enthält die Bibel zusammen mit dem Lob Gottes die Klage vor Gott bis hin zur Anklage Gottes. Das «Warum?» und das «Wie lange noch?» angesichts der Erfahrungen des Scheiterns hat in der Bibel einen Adressaten: denselben Gott, dem Lob und Dank für die Schöpfung und Bewahrung gelten. Das biblische Buch, in dem die Klage vor Gott am entschiedensten zur Anklage wird, ist das Ijobbuch. Vor den theologischen, philosophischen und literarischen Thematisierungen des «Ijobproblems» in seinen verschiedenen Aspekten[1] gerät mitunter aus dem Blick, daß auch an anderen Stellen der Bibel die Erfahrungen des Scheiterns zur Frage, Klage und Anklage vor Gott werden kann. In den folgenden Überlegungen soll deshalb das Thema weder am Ijobbuch noch an den Klagepsalmen entfaltet werden, sondern an einem Textkomplex, bei dem man es nicht sogleich vermutet — an der Exodusgeschichte.

Die biblische Exodusgeschichte ist auch eine Geschichte des Scheiterns. Wie oft gerät die Befreiungsgeschichte ins Stocken und scheint beendet, bevor sie recht begonnen hat! Mose, der Retter, muß erst selbst gerettet werden (Ex, 2,1-10); Mose, der «Terrorist», muß fliehen, weil ihm die, für die er seine rächende Gewalttat verübt, die Solidarität verweigern (2,11-14); Mose, der von Gott Berufene, wird von demselben Gott auf Leben und Tod überfallen (4,24-26). Hier wird weder allein die Spannung durch retardierende Momente gesteigert noch allein durch mancherlei Gefährdungen das letztlich gute Ende umso deutlicher betont. Es geht bei solchem Erzählen auch um die Erfahrung, daß höchste Gefahr gerade dann gegeben ist, wenn es darauf ankommt. Es geht aber auch und vielleicht vor allem darum, die Lebensgeschichte des Volkes wie die seiner Menschen in der Verflochtenheit von Erfolg *und* Scheitern, Gelingen *und* Mißlingen, Rettung *und* Gewalt als *eine* Geschichte zu schreiben. Wie noch die größten Gestalten Israels «beschädigte Helden» sind, ist in die Heilsgeschichte des Volkes das Unheil hineinverwoben. Wenn Scheitern und Unheil Scheitern und Unheil bleiben und dennoch als Teil der von Gott gewirkten *einen* Geschichte, der *einen* Wirklichkeit Gottes begriffen werden sollen — wie kann dann gegenüber Gott auf das Scheitern anders reagiert werden als mit Frage, Klage und Anklage?

II.

In Ex 5, mitten in der Geschichte vom Auszug Israels aus dem Sklavenhaus, ist eine solche Ankla-

ge gegen Gott formuliert. Mose hatte im Auftrag und Namen Gottes von Pharao die Freilassung des Volkes verlangt (5,1ff.). Pharao reagierte mit «Normerhöhung» (die Sklaven müssen bei erheblich erschwerten Bedingungen dieselbe Ziegelzahl abliefern). Der Versuch zur Befreiung ist ins Gegenteil umgeschlagen, die Lage ist bedrückender als zuvor:

«Da wandte sich Mose an Jhwh und sprach: ‹Herr, warum handelst du böse an diesem Volk, warum hast du mich gesandt? Seit ich zu Pharao hineingegangen bin, um in deinem Namen zu reden, handelt er böse an diesem Volk, und gerettet — gerettet hast du wahrlich nicht dein Volk!›» (Ex 5,22f.) Dieser unverhohlene Vorwurf an Jhwh steht in der Komposition der Exodusgeschichte zwischen Gotteserscheinung und Moseberufung in Ex 3 und einer weiteren Selbstvorstellung Gottes in Ex 6[2]. In der Abfolge der Ereignisse zwischen Israels Sklaverei und dem Auszug ist ein Tiefpunkt erreicht. Die Worte des Mose sind Reaktion auf das Scheitern. Die biblische Erzählung schildert das Mißlingen auf verschiedenen Ebenen, die sachlich und sprachlich miteinander verknüpft sind.

Das Scheitern der Befreiung läßt sich im Rollenverhalten Pharaos, in dem der Aufseher (in der Doppelrolle als *Repräsentanten* und als *Gegenüber* des Volkes), schließlich in der Rolle des Mose selbst darstellen[3]. Mose benennt das Mißlingen jedoch ausdrücklich als Scheitern des Plans *Gottes*. Damit geht er über eine bloße Gegenüberstellung der harten Haltung Pharaos und des zunächst unterlegen scheinenden Plans Gottes hinaus. Der doppelte Gebrauch des Wortfelds «böse, böse handeln» (hebr. r^{c}/r^{cc}), der überdies die «böse Lage» (r^{c}) aufnimmt, in der sich nach 5,19 die Aufseher sahen, machen Pharaos und Gottes Handeln zu *einem* Geschehen. Zudem gleicht der Vorwurf der Aufseher an Pharao (5,15) dem des Mose an Gott (5,22). *Pharaos* böses Handeln wird in den Worten des Mose zu *Jhwhs*, zu *Gottes* bösem Handeln. So wird die Erfahrung von Menschen, daß Pläne scheitern und Hoffnungen zuschanden gehen können, zur Erfahrung mit und zur Frage an Gott. So und erst so wird ein empirisches und psychologisches Problem zu einem theologischen.

Aber darf man vor Gott *so* reden? Wer vor den Worten des Mose erschreckt, muß sich eine Gegenfrage gefallen lassen. Denn Gott könnte vom Vorwurf des Mose nur um den Preis freigehalten werden, daß ein von Gott unabhängiges, eigengesetzliches, allein nach den Regeln menschlicher Psyche und menschlichen Machtwillens ablaufendes Geschehen konzediert würde. Dagegen sieht Mose in 5,22f. bis in die Formulierungen hinein hinter und in der scheinbar ausweglosen Lage, hinter und im Dilemma der Aufseher, hinter und in der Hartherzigkeit Pharaos *Gottes* Handeln, gerade weil er Gott nicht um den Preis seiner Teilnahmslosigkeit und Ohnmacht entschuldigen will. Denn wer Gott auf die Rolle des «lieben Gottes» festlegt, halbiert ihn und landet bei *der* Spielart der «Theodizee», die als letztlich einzige Entschuldigung Gottes seine *Nicht-Existenz* anerkennt.

Demgegenüber hält noch die Anklage des Mose an der ungeteilten Wirklichkeit als Wirklichkeit Gottes fest. Mose scheitert an der Verstockung, der Herzenshärtigkeit Pharaos. Pharao handelt gegen Jhwh, den er (5,2) «nicht kennt». Eine zweite Ebene der Erzählung läßt Gott Pharao umso besser kennen. Noch bevor Mose seinen Auftrag zu erfüllen beginnt, kündigt Gott ihm die Weigerung Pharaos an (3,19; 4,21). Das Motiv der *Verstockung* Pharaos durchzieht die gesamte Exoduserzählung (7,3f. 13.14.22; 8,11.15.28; 9,7.12.35; 10,1.20.27; 11,10; 14,4.8.17). An mehreren dieser Stellen liegt das Gewicht auf Gottes Vorwissen und der Ankündigung der Verstockung. Hier geht es um den Gegensatz zweier Herren. Dabei ist Gott von Anfang an der überlegene im Wissen, und am Ende zeigt sich, daß der «feste, harte Arm» Gottes dem «festen, harten Herzen» Pharaos überlegen ist. Doch bleiben in dieser Erzählperspektive Gottes und Pharaos Tun getrennt gedacht.

Anders steht es bei *den* Bemerkungen, nach denen Gott Pharaos Verstockung nicht nur *kennt*, sondern *bewirkt*. Daß Mose in seinem Vorwurf Pharaos Handeln als Handeln Gottes benennt, entspricht somit einer Perspektive der Erzählung selbst. Diese Relation soll nun weiter bedacht werden.

Die älteste rekonstruierbare Erzählschicht[4] enthielt das Verstockungsmotiv noch nicht. Ihr Thema ist der Gegensatz zwischen dem Dienst für Pharao und dem Dienst für Jhwh; ihre grundlegende Erfahrung ist, daß Herren ihre Macht niemals kampflos aufgeben. Spätere Erzählschichten bauen auf dieser Erfahrung auf, wiederholen und differenzieren sie. Hinter der

Schilderung des Frondienstes in Ägypten als erzählter Zeit steht die Erfahrung der Bedrückung in der Erzählzeit, der israelitischen Königszeit. Hinter der Plagenerzählung steht z.B. die Erfahrung, daß «Regierungen» nur unter Druck zu Zugeständnissen bereit sind, die sie, sobald die Gefahr vorüber scheint, zurückzunehmen trachten. Doch ist da auch die nicht minder aktuelle Erfahrung, daß die «Experten», die Magier und Wahrsager in Ex 7ff., eine Katastrophe im Griff zu haben vorgeben, sobald und solange sie sie im eigenen «Labor» nachahmen können, ohne zu merken, daß sie das Unheil damit nicht beseitigen, sondern verdoppeln.

Zu solchen erfahrungsgeleiteten Erzählungen gehört auch die Verstockung Pharaos. Die verschiedenen Textschichten formulieren es in je spezifischem Wortgebrauch. Vorgang und Tatbestand der Verstockung werden durch drei Verben (je in verschiedenen Aktionsarten) bezeichnet, und zwar durch kābed (Grundbedeutung: «schwer/gewichtig sein»), ḥāzaq («hart, stark sein») und (seltener) qāschā («verhärtet, steif sein»). Durchweg wird das *Herz* Pharaos, das Organ seines Verstehens und Verstehen-Wollens, als schwer, stark, hart, verhärtet, starr bezeichnet. Vor allem die beiden häufigeren Wortfelder kābed und ḥāzaq tragen keine negative Grundbedeutung. kābed heißt in intensiver Form «ehren» (z.B. im Dekaloggebot der Elternehre, Ex 20,12; Dtn 5,16); das abgeleitete Nomen kābōd bezeichnet vor allem die Ehre, die Herrlichkeit Gottes. Und ḥāzaq («fest, stark») ist in der Exodusgeschichte nicht nur das Herz Pharaos, sondern auch der Arm Gottes, dessen Stärke bereits in Ex 3,19 der Macht Pharaos entgegengesetzt ist.

Die Verstockung (hier: ḥāzaq) Pharaos dient nach Ex 14,4.18 dazu, daß Gott sich in seinem Gewicht, seiner Ehre, seiner Herrlichkeit zeige (kābed in reflexiver Form). Dieselben Worte bezeichnen also Pharaos Härte und Gottes Stärke, Pharaos Gewichtigkeit und Gottes Gewicht, Pharaos Herrentum und Gottes Herrlichkeit. Gottes Tun und Pharaos Tun stehen in strikter Opposition zueinander *und* sind einander ähnlich[5]. Dem entspricht, daß als Subjekt der Verstockung Pharaos bald er selbst und bald Gott erscheint.

Der kleine Blick auf die Sprachstruktur bekräftigt, daß die anklagende Rede des Mose, der Pharaos böses Tun als Gottes böses Tun begreift, weder als psychologisch erklärbarer Ausdruck einer Drucksituation zu verstehen ist noch (wie der Midrasch Schmot rabba zu 5,22 erklärt[6]) als eigentlich zu bestrafende Dreistigkeit, die Gott nur verzieh, weil er sah, daß sich Mose so engagiert für das Volk einsetzte. Die Formulierung in 5,22f. ist als theologische Deutung einer Erfahrung ernst zu nehmen. Die Anklage Gottes ist hier kein Ausweichen vor der eigenen Verantwortung und kein Ausdruck des Verzichts auf eine Analyse der Gründe des Scheitern (beides kommt oft vor, bedarf dann aber weniger theologischer als psychologischer Erörterung). Indem Mose formuliert, wie er formuliert, wird vielmehr die Erfahrung des Scheiterns als Erfahrung mit Gott gedeutet. Die Deutung ist zugleich eine Adressierung. Gott ist nicht das Objekt einer Erörterung, sondern der Adressat eines Gebets.

«Verstockung» — eine Zwischenüberlegung

Wäre Pharaos Hartherzigkeit ein von ihm selbst zu verantwortendes Verhalten, wie könnte dann gesagt werden, Gott habe ihn verstockt? Hätte Gott Pharao verstockt, wie kann Pharao dann zur Rechenschaft gezogen werden? Dieses logisch-ethische Dilemma stellt die Interpretation vor ein Problem. Wie verhält sich Gottes Vorsehung zur Verantwortlichkeit des Menschen? Wie gehen Gottes Herr-Sein und menschliche Freiheit zusammen? Statt einer angemessenen theologie- und philosophiegeschichtlichen Erörterung der mit diesen Fragen verbundenen dogmatischen und ethischen Aspekte (für die es an dieser Stelle an Raum und — vor allem — dem Verfasser an Kompetenz fehlt) soll der Versuch unternommen werden, die biblische Rede von der Verstockung mit gegenwärtigen Erfahrungs- und Deutungsmustern zu konfigurieren. Der jüdische Exeget U.Cassuto führt in seinem Exoduskommentar[7] aus, die Erzählung wolle kein philosophisches Problem thematisieren oder gar lösen. Vielmehr sei die Aussage, Pharaos Herz *sei* verstockt, und die, Gott *habe* es verstockt, gleichbedeutend, werde doch selbstverständlich hinter jeder Realität Gottes Handeln erkannt.

Aber reicht diese Erklärung aus angesichts der Beobachtung, daß sich das Verstockungsmotiv in den kommentierenden Nachträgen und reflektierenden Erweiterungen der Erzählung(en) findet? Dabei stehen die Aussagen über Pharao

selbst und über Gott als Subjekt der Verstockung nebeneinander. Ist dieses ungeklärte Nebeneinander zweier Betrachtungsweisen eine Kapitulation vor einem theo-logischen Dilemma? Hält die biblische Erfahrungs- und Deutungsebene vor gegenwärtigen Erfahrungen und Deutungen stand? Oder muß man umgekehrt fragen, ob das neuzeitliche Postulat der menschlichen Willensfreiheit vor dem Realitätsgehalt der biblischen Erzählung standhält? Und nicht zuletzt ist zu fragen, ob die gegenwärtigen Erfahrungen und Deutungen dieses Postulat bestätigen. Was bedeutet es angesichts der in den verschiedensten wissenschaftlichen Disziplinen immer deutlicher werdenden historischen, ökonomischen, psychischen, kulturellen, gar genetischen Konditionierungen von Menschen?

Mit guten Gründen wird man trotz und gerade wegen dieser vielfältigen Konditionierungen (und, wo möglich, gegen sie) an der Freiheit und der Verantwortlicheit von Menschen *als Postulat* festhalten müssen. Im Dilemma der Vermittlung zwischen dem Postulat der Verantwortlichkeit eines Menschen und der Analyse der Verhältnisse, die ihn zu dem gemacht haben, was er ist und tut, bietet sich «Verstockung» als überraschend geeignete analytische Kategorie an.

Die Aussage über Pharaos Verstockung sperrt sich der Alternative «selbstverschuldet *oder* konditioniert», «aktiv *oder* passiv». Darin liegt kein begrifflicher Mangel, sondern eine analytisch notwendige Unschärfe. Pharaos Verstockung bedeutet ja nicht einfach: Pharao *will* Israels Befreiung nicht, sondern auch: Pharao *kann* Israels Befreiung nicht wollen. Pharao ist Person und Rollenträger. Seine Rolle verstellt seine Wahrnehmungsfähigkeit, macht den vermeintlichen Herrn zum Knecht seiner Funktion und den Akteur zum Gefangenen seiner Ideologie. Die Härte seines Herzens ist Ausdruck konsequenter Eingebundenheit in die vorgegebene Rolle. Wie kann man Pharaos Handeln beurteilen? Rasch zeigt sich, daß eine moralistische Bewertung zu kurz greift (als ob Sklavenhalter, Machthaber und Nutznießer von Gewaltverhältnissen einfach böse Menschen wären...). Ebenso zu kurz greift aber auch der bloße Verweis auf die Eigengesetzlichkeiten von Strukturen und Sachzwängen (als ob es keine Chance gäbe, solche Strukturen zu ändern...). Jenseits der Alternative zwischen Moralismus und Systemtheorie sind in der Kategorie der Verstockung das Verhalten und seine Bedingungen, der Wille und seine Konditionierungen, die Freiheit und ihre Grenzen einbegriffen.

Das Tun des Lebensfeindlichen (und heute ebenso das Unterlassen des Notwendigen), das Menschen der «Ersten Welt» kennzeichnet, ist Tun und Unterlassen wider besseres Wissen. Wir wissen, daß unser Verhalten gegenüber den armen Ländern der Erde und gegenüber der Erde und ihren Ressourcen selbst nicht so weiter gehen darf, ja auf Dauer nicht einmal so weiter gehen kann — und doch geht es so weiter. Dieses «So-weiter-Gehen» ist Ausdruck vielfältiger Verstockung. Verstockung ist Tun wider besseres Wissen, falsches Wissen wider besseres Wissen-Können. Nun liegt aber alles daran, die analytische Kategorie der Verstockung nicht mit der Akzeptierung zu verwechseln, daß es nun einmal so sei. Denn dann würde aus der Beschreibung eine normative Faktizität. Die Rede von der Verstockung beschreibt ein Problem und gibt die Beschreibung nicht für die Lösung aus. In der Unschärfe und Bescheidung hilft sie zu *fragen,* statt *Antworten* zu erteilen, noch ehe die Fragen recht gestellt sind.

Im Blick auf die Ausgangsfrage nach der Anklage Gottes als Reaktion auf menschliches Scheitern muß eine weitere Überlegung hinzukommen. Die hebräische Bibel beschreibt in der Exodusgeschichte und an anderen Stellen die Verstockung als Relation zwischen menschlicher Praxis und *Gottes* Handeln. Die angedeuteten aktuellen Varianten thematisieren dagegen die Verantwortlichkeit des Menschen in ihrer Relation zu *den Verhältnissen.* Was heute viele Menschen — sei es aus Mangel an Glauben, sei es umgekehrt aus der Angst mancher Frommen, die Frage nach Gottes Handeln angesichts des Zustandes der Welt und der Menschen sei ihrerseits ein Mangel an Glauben — Gott nicht zutrauen mögen, trauen sie einem anonymen Schicksal, den historischen, sozialen, ökonomischen, kulturellen, genetischen Konditionierungen, Kurz: *den Verhältnissen* sehr wohl zu. Der Versuch der Entlastung Gottes gegenüber Anfragen und Anklagen, wie sie Mose in Ex 5,22f. erhebt, hat die anonyme Macht des Schicksals auf den Thron gehoben. Die Furcht, die Anklage Gottes könne nicht christlich sein, hat *die* Norm des Heidentums wieder in Geltung gesetzt: die Moira, das Fatum, «die Verhältnisse».

III.

In den Worten des Mose in Ex 5,22 zeigt sich das Festhalten an der ganzen Wirklichkeit als Wirklichkeit von Gott her. Darin ist die anklagende Rede des Mose Ausdruck des Glaubens, des — das bedeutet «glauben» in der Bibel — «Sich-Festmachens» an Gott. Mose sagt nicht: Du, Gott, hast es gut gemeint, aber die Verhältnisse, sie sind nicht so. Mose sagt nicht: Du, Gott, hast einen harten Arm, aber Pharaos Herz ist härter. Mose erfaßt das Scheitern als Element des Handelns Gottes und bringt es vor Gott als den einzig möglichen Adressaten seiner Fragen, Klagen und Anklagen. Dabei steht Moses eigene Rolle, seine Berufung und Sendung mit zur Debatte. Deshalb kann er (und können spätere Propheten angesichts der Verstockung Israels[8]) keine Zuschauerrolle einnehmen. Die Anklage vor Gott ist auch der Ausdruck des Festhaltens an der Berufung im Augenblick des Scheiterns. Weil Mose nicht vor der Übermacht der Verhältnisse kapituliert, bringt er sein Scheitern klagend und anklagend vor Gott. Ebenso wichtig ist aber auch der Verzicht auf eine andere Möglichkeit der Reaktion. Indem Mose Frage, Klage und Anklage vor Gott bringt, zeigt er, daß er nicht bereit ist, das Scheitern zu überspielen, es umzuinterpretieren, es als vordatierten Wechsel auf zukünftiges Heil zu verrechnen. Das Scheitern bleibt Scheitern und wird doch nicht als letztes Wort akzeptiert.

Die weitere Exodusgeschichte zeigt, daß das Scheitern, das Mose vor Gott bringt, nicht das letzte Wort bleibt. Aber bedeutet das, daß das Scheitern letztlich kein Scheitern war? Ist in der endlich bewerkstelligten Rettung Israels die Gewalt ausgelöscht? Gehen Klage und Anklage des Mose im Loblied nach dem Meerwunder unter? Wie steht es mit dem *Lob* Gottes angesichts des Zustands der Welt? Richten wir diese Frage an den Schluß der Exodusgeschichte und ihrer rabbinischen Auslegung. Der harte Arm Jhwhs erweist sich als dem harten Herzen Pharaos letztlich überlegen. Pharao muß das Volk Israel ziehen lassen.

Doch die Frage an Gott bleibt. Wenn Gott die Befreiung will, wenn er an seinen Verheißungen und seinem Bund mit den Vätern festhält — warum muß sich die Befreiungsgeschichte so blutig durch die Weltgeschichte hindurcharbeiten? Warum ist die Freiheit nicht mit einem Mal da? Warum müssen so viele Plagen über Ägypten kommen? *Müssen* so viele Ägypter, *muß* die unschuldige ägyptische Erstgeburt sterben? Ist das der Preis der Freiheitsgeschichte? Auf diese Fragen gibt es eine empirisch-historische Antwort, die sie bejahen muß. Alle bisherige Geschichte zeigt, wie selten es Befreiung ohne Kampf, Rettung ohne Gewalt gibt. Diese Antwort kann durch eine theologische Antwort nicht weggewischt werden.

Aber kann sie die letzte theologische Antwort sein? Alles Scheitern, alles Leiden, alle Gewalt gehöre — das gilt weithin als christliche Haltung — zum Heilsplan Gottes und müsse von glaubenden Menschen deshalb nicht nur hin-, sondern dankbar angenommen werden. Denn das, was in menschlichen Augen als widrig erscheine, sei in den Augen Gottes und im Maßstab seiner Geschichte gut. Ist das die Äußerung christlicher Demut? Oder ist es die Verwechslung der Pläne Gottes mit der Faktizität der je gegebenen Verhältnisse? Warum wären dann nicht auch Knechtschaft, Massenmord, Krieg als Wille Gottes zu akzeptieren? Wie anders denn als Klage können diese Fragen vor Gott gestellt werden? Wo solche Fragen *nicht* gestellt werden oder nicht *vor Gott* gestellt werden, da werden sie entweder in frommer Absicht ausgeblendet, oder sie werden zu Diskussionsgegenständen mit Gott als Objekt.

Was bedeutet es angesichts dieser Fragen, daß Gott sich am Ende als stärker denn Pharao erwiesen hat? Ex 14 beschreibt und Ex 15 besingt den Durchzug durchs Meer als die entscheidende Rettungstat Gottes. Mose singt (15,1) ein hymnisches Lob- und Danklied nach der Rettung. Wer höchster Gefahr entronnen ist, wird keinen Beobachterstandpunkt einnehmen können, der ihm zeigt, daß die Geschichte nicht für alle gut ausgegangen ist. In der Lage der vor dem Zugriff der Gewalttäter Geretteten darf selbst der Untergang der Verfolger in Lob und Dank ausgesprochen werden.

Doch weiß die rabbinische Interpretation von Ex 14f noch von einem anderen Lied zu berichten, einem Hymnus, der nach Gottes Willen unterbleiben sollte. Als Israel durchs Meer zog, fügen Midrasch und Talmud der biblischen Erzählung interpretierend und reflektierend hinzu, hätten die Dienstengel Gottes ein Loblied angestimmt. Gott aber habe ihnen den Hymnus untersagt: «Meine Legionen sind in Not, und ihr

wollt vor mir singen?»[9] Gott verhält sich danach im Moment des Durchzugs durch das Meer (das sich — auch dies eine bemerkenswerte Relation zwischen Gottes rettendem Tun und der vertrauenden Praxis der Menschen — nicht teilte, als Mose den Stab erhob, sondern erst, als Israel seine Schritte ins Wasser lenkte!) nicht wie ein Herr, der sich des triumphalen Ausgangs seiner Sache gewiß ist, sondern wie einer, der mitzieht und gleichsam mitzittert. In der unmittelbaren Gefahrensituation hat der Hymnus nicht seinen Ort.

Dem korrespondiert ein anderer Erzählzug, in dem es um die Zeit des Gebets geht. Unmittelbar vor dem Durchzug durchs Meer spricht Mose angesichts der anrückenden Verfolger zum murrenden und verzweifelnden Volk ermutigende Sätze. Überraschenderweise fährt die biblische Erzählung so fort: «Da sprach Jhwh zu Mose: ‹Was schreist du zu mir?›» (Ex 14,15) Die ermutigenden Sätze des Mose werden als Schrei vor Gott verstanden. Warum aber reagiert Gott mit Unwillen? Der Midrasch erklärt: «R. Elieser sagt: Es gibt eine Zeit, wo man das Gebet verkürzen und eine Zeit, wo man es ausdehnen kann. Jetzt sind meine Kinder in Not, das Meer schließt vor ihnen ab, der Feind verfolgt sie, und du stehst und betest viel! ‹Rede zu den Kindern Israels, daß sie aufbrechen.›»[10]

Es gibt eine Zeit, in der weder Hymnus noch Bittgebet am Platze sind, eine Zeit, in der nichts zählt als aufzubrechen und den Fuß ins Wasser zu setzen, eine Zeit, in der auch zuschauende Engel mitziehen sollen, wie es Gott selbst tut. Bemerkenswerter noch wird die Geschichte vom untersagten Hymnus der Engel im Talmud (bSanh 39b; bMeg 10b) pointiert. An beiden talmudischen Stellen ist das Verbot der Hymnus nämlich nicht auf Israels Gefahr, sondern auf Ägyptens Untergang bezogen. «... die Dienstengel wollten nämlich ein Lied anstimmen, da sprach der Heilige, gepriesen sei er, zu ihnen: ‹Das Werk meiner Hände ertrinkt im Meer, und ihr wollt ein Lied anstimmen!?» (Meg 10b.) Gott untersagt das Loblied, weil die Rettung Israels nicht ohne den Untergang der Ägypter — auch sie seine Geschöpfe — erfolgen konnte.

Warum wird das Loblied *Israels* erlaubt, das der *Engel* an dieser Stelle verboten? Es geht um die Differenz zwischen der Reaktion der Betroffenen und dem Kommentar der Zuschauer. Israel dankt für seine Rettung, nicht für den Tod der Ägypter. Die Engel aber, sängen sie einen Hymnus, priesen das Geschehen aus ihrer Schau, ihrer — Theorie. Eine Theorie, in der der Tod der anderen für die Rettung der einen akzeptiert, ja gepriesen würde, soll es nicht geben. Die Rettung ging nicht ohne Gewalt ab — keine Metaebene soll eingenommen werden, die das als «gut» beschreibt.

Der Widerspruch bleibt in Gott festgemacht. Gott selbst ist in der rabbinischen Auslegung der Garant gegen die Verwechslung der von ihm erschaffenen und erhaltenen Welt mit einer «heilen Welt». Gottes Trauer über den Untergang der Ägypter, ohne den Israel nicht gerettet werden konnte, weist die vorfindliche Welt als nicht erlöste aus. Gegen vertraute christliche Deutungsmuster, wonach bei Gott sinnvoll und gut sein, was Menschen als zerrissen und sinnlos erfahren, bleibt in der biblischen Erzählung und ihren rabbinischen Deutungen das Unversöhnte, das nicht-Erlöste bei Gott selbst festgehalten. Der Widerspruch wird nicht «ad maiorem Dei gloriam» aufgelöst, sondern bleibt Widerspruch in Gott. Die Trauer Gottes wird zur Mahnung noch für die, die in ihrem eigenen Ergehen Grund zu Lob und Dank finden. So läßt sich auch Rabbi Eleazars Zusatz zur Geschichte vom untersagten Hymnus im Himmel verstehen, Gott selbst freue sich über den Untergang der Ägypter nicht, lasse aber andere sich freuen.

Die Freude Israels wird alljährlich im Päsachfest zu je neuer Gegenwart. Aber auch der unterbliebene Hymnus der Engel wird in den Tagen des Festes zur Praxis der Erinnerung. Während an den Sederabenden in der unmittelbaren Aktualisierung des Auszugs aus Ägypten die Hallelpsalmen (Ps 113–118) ganz gesungen werden, werden sie in den folgenden Tagen der Päsachwoche in Erinnerung an den Tod der Ägypter nur halb gesungen. Das halbe Lob wird Ausdruck des ganzen Glaubens, sobald mit kleinem Abstand von der unmittelbaren Wiederholung der Rettung das ganze Geschehen und damit auch das Geschick der anderen in den Blick kommt.

So kommen Lob und Klage, Dank und anklagende Frage zusammen, wenn sie zusammen vor Gott gebracht werden. Die Klage, ja Anklage hält an Gott als dem einen Herrn der Wirklichkeit fest, indem sie einen anderen Adressaten oder ein ins Leere gehendes Reden verweigert.

Damit sind wir wieder am Anfang unserer Überlegungen angekommen. Wo Gott bei der

Wahrnehmung des Scheiterns ausgeklammert bleibt, wird er vermindert. Im Lob und in der Klage und noch in der Anklage wird Gott als der Herr bekannt; in der Neutralität oder Umgehung wird er verleugnet. In Anlehnung an einen Gedanken, den Elie Wiesel in seinen Werken in der Erinnerung der jüdischen Geschichte immer wieder zur Sprache bringt: Der Glaubende kann für Gott und gegen Gott, aber nicht ohne Gott sein.

In der Anklage vor Gott, die mit dem Lob und dem Dank zusammengehört, hält der Glaubende an beidem fest: daran, daß die ganze Welt die Welt Gottes ist, und daran, daß die vorfindliche Welt nicht das letzte Wort Gottes ist. Bezeugt das Lob die Schöpfung der Welt und des Menschen, so beharrt die Klage und noch die Anklage Gottes auf der Erlösungsbedürfigkeit des Menschen und der Welt. Die Frage nach dem «Warum?» wird im Gebet zur Frage: «Wie lange noch, Herr?!»

IV.

Wie reagiert Gott auf die anklagenden Worte des Mose von Ex 5,22f.? Er weist Mose nicht zurecht — er antwortet: «Jetzt wirst du sehen, was ich an Pharao tue. Ja, durch feste Hand wird er sie fortschicken, ja durch feste Hand[11] wird er sie sogar aus Ägypten ausweisen.» (Ex 6,1.) Im Text folgt die Bekräftigung des Bundes mit den Vätern. Gottes Ankündigung ist nicht allein Verheißung für die Zukunft. Sie ist die Bekundung des Gottes, der seinen Jhwh-Namen dem Mose in Ex 3,14 so offenbart hat: «Ich bin da und werde da sein, als der ich da bin und da sein werde.» Vor den «Ich bin da» kann die ganze Wirklichkeit gebracht werden — in Lob und Dank, manchmal nur als Frage, Klage und Anklage und manchmal als ein Lob, das in der Mitte verstummt. All das kommt vor in der Bibel und in Israels Hören auf die Bibel. Eine Wirklichkeit, mit der Gott nichts zu tun hat, kommt dort nicht vor.

[1] Dazu das Themenheft zum Ijobbuch CONCILIUM 19 (1983) Heft 1; ferner H.-P. Müller, Das Hiobproblem, Erträge der Forschung Bd. 84, 1978; J. Ebach, Artikel «Hiob, Hiobbuch». Theologische Realenzyklopädie (TRE) Bd. 15, 360-380; ders., Leviathan und Behemoth (Paderborn 1984).

[2] Zur literarkritischen Analyse P. Weimar/E. Zenger, Exodus (Stuttgarter Bibelstudien 75, [2]1979); H.W. Schmidt, Exodus, Biblischer Kommentar AT, II/1 (Neukirchen 1988); zum Aufbau von Ex 5,1-6,1 als Komposition U. Cassuto, Exodus (Jerusalem: hebr. 1951, engl. 1967), besonders 74f.

[3] Zur Psychologie der Erzählung und ihrer Konstellationen finden sich wichtige Beobachtungen bei L. Ragaz, Die Bibel, Bd. 2, Mose (Zürich 1947), besonders 46f.; zur politischen Motiv- und Ideengeschichte des Exodusthemas M. Walzer, Exodus and Revolution (New York 1985, deutsch: Exodus und Revolution, Berlin 1988).

[4] So Weimar/Zenger (s.o. Anm. 3).

[5] Die Konstellation ähnelt der zwischen Gott und dem Satan in Offb 12f., dazu Verf., Apokalypse, Einwürfe 2 (München 1985) 5-61, besonders S. 48ff.

[6] In der Ausgabe von A. Wünsche, Bibliotheca Rabbinica (Leipzig 1880-85, Nachdruck Hildesheim 1967), Bd. III, 66.

[7] S.o. Anm. 3,55 (zu Ex 4,21).

[8] Hier ist besonders an Jesaja zu denken, dem die Verstockung des Volkes zum Auftrag wurde; dazu G. von Rad, Theologie des AT, Bd. 2 (München [4]1967) 158ff., Chr. Hardmeier, Jesajas Verkündigungsabsicht und Jahwes Verstockungsauftrag in Jes 6, in: FS H.W. Wolff (Neukirchen 1981) 235-251; zur Verstockung in Ex: I. Willi-Plein, Das Buch vom Auszug, 2. Mose, Kleine Biblische Bibliothek (Neukirchen 1988), 35f. 47.

[9] Nach Wünsche (s.o. Anm. 6) 178f. (Midrasch Schemot rabba zu Ex 15,1.)

[10] nach Wünsche (s.a. Anm. 6) 170.

[11] Wessen feste Hand ist hier gemeint? Die Frage nach dem Subjekt wäre ebenso zu beantworten wie die nach dem Subjekt der Verstockung Pharaos.

JÜRGEN EBACH

1945 in Kirchen/Sieg geboren. Studium der Evang. Theologie und Orientalistik. 1972 Promotion, 1975 Habilitation (Altes Testament). Dann Dozent und Professor in Bochum. Seit 1983 Professor für Bibl. Exegese und Theologie an der Universität-GH-Paderborn. Bücher: Kritik und Utopie (Ez 40-48) (1972); Weltentstehung und Kulturentwicklung bei Philos von Byblos (1979); Das Erbe der Gewalt (1980) Leviathan und Behemoth (1984; Ursprung und Ziel (1986); Kassandra und Jona (1987); Theologische Reden, mit denen man keinen Staat machen kann (1989); zahlreiche Aufsätze zur Religionsgeschichte, bibl. Ethik und Hermeneutik. Zum Thema «Scheitern» sei auf den gemeinsam mit H.-E. Bahr, K. Raiser und K. Wengst verfaßten Band «Umgang mit Niederlagen», Einwürfe 5 (München 1988), verwiesen. Anschrift: Prof. Dr. Jürgen Erbach, Lewackerstraße 265, D-4630 Bochum 5.

Gotthard Fuchs

Scheitert Gott?

Theologische Überlegungen in praktischer Absicht

Schon die Leifrage muß denen als bloß rhetorisch gelten, für die Gott seit langem gestorben ist — sei es an Ermüdung und Auszehrung, sei es durch Ermordung seitens des Menschen (atheistische Variante). Nicht minder muß der Gedanke vom möglichen Scheitern Gottes denen als obsolet gelten, denen die Rede von einem Göttlichen apersonaler Art und diffuser Religiosität genügt (esoterisch-neognostische Variante). Anderen freilich muß die Frage in sich als blasphemisch, obszön und gottlos erscheinen. Ist ihnen Gott doch wie selbstverständlich der Inbegriff von Leben, Wahrheit, Gerechtigkeit und Macht — die *alles* bestimmende und vollendende Wirklichkeit. Auch für diese Auffassung — nennen wir sie die theistische Variante — hat sich die Frage, kaum zugelassen, schon erledigt bzw. eindeutig negativ beantwortet.

Daß *Menschen*, zumal jenseits von Eden, scheitern können und faktisch scheitern müssen (?) — partiell in Phasen ihres Daseins oder gar in der Totale des ganzen Lebens —, darf als *factum brutum* der realen Geschichte gelten. Aber Gott? Daß *Menschen* andere scheitern lassen und zum Scheitern bringen, gehört ebenfalls zur Faktizität des weltlichen Daseins. Aber Gott? Daß alles getan werden müsse, um solche Situationen des Scheiterns, wo immer möglich, im vorhinein zu verunmöglichen oder im nachhinein zu bewältigen, darf als Gebot der praktischen Vernunft, als Anruf des Humanum in uns vorausgesetzt werden. Warum aber Gott in diese Geschichte mithineinziehen? Warum überhaupt nach dem Scheitern Gottes fragen und ihn behaften? Käme dies nicht einer religiösen Überhöhung, ja Ideologisierung menschlichen Scheiterns gleich, seiner Theo-Ontologisierung gar? Würde dadurch nicht im Ansatz die Rede von Gott als Gott zur bloß projektiven Verdoppelung menschlicher Not? Ginge Gott nicht schließlich, völlig eingemeindet in die menschliche Notgemeinschaft, in dieser unter — bestenfalls als Mitleidender, schlimmstenfalls als Komplize menschlichen Leidens?

Umgekehrt freilich: bliebe menschliches Scheitern Gott äußerlich, stünde er apathisch doch jenseits menschlicher Leidensgeschichten, dann könnte er der erlösende und befreiende Gott in Wahrheit nicht sein. In der Frage nach dem möglichen Scheitern auch Gottes steht also das Problem der Theodizee zur Debatte: Von welchem Gott soll, zustimmend oder ablehnend, die Rede sein? Und: wenn es zur Wirklichkeit des wahren Gottes gehörte, auch scheitern zu können, wo lägen die Widerstände gegen ihn? Woran scheitert Gott?

Man könnte solche Fragen für ein überflüssiges religionsphilosophisches und innertheologisches Glasperlenspiel halten, wenn nicht im jeweiligen Gottdenken auch auf dem Spiel stände, was es mit der Menschlichkeit des Menschen auf sich hat, worin das Gelingen seines Lebens individual und gesellschaftlich besteht, welche Zukunft Mensch und Welt haben. Die hier intendierte theozentrische Zuspitzung der Scheiterns-Thematik ist vor allem dann grundlegend, wenn sich der Mensch ethisch herausgefordert sieht, Situationen des Scheiterns, wo immer möglich, zu vermeiden bzw. schöpferisch zu meistern. Woher die Motivation dazu nehmen? Warum auch den vollends gescheiterten Menschen, jeden Menschen, ernst nehmen als Mensch? Warum sich vom Leiden der Kreatur und von den «Tränen der Dinge» berühren lassen?

Jede Ethik, zumal wenn sie universale Gerechtigkeit und Solidarität programmatisch in den Mittelpunkt stellt, bedarf einer religiösen und, christlich gesehen, theologischen Fundierung, soll sie nicht bloß appellativ, imperativisch bleiben und in das Dilemma lediglich heroischer Überanstrengung führen. Deshalb seien zunächst einige Bemerkungen zum gesellschaftlichen (und kirchlichen) Ort der Frage selbst formuliert (I), um dann deren theologischen Stellenwert systematisch zu entfalten (II.) und schließlich lebenspraktische sowie pastorale Konsequenzen zu ziehen (III.) Dabei sei zur begrifflichen Verständigung, ohne eine detaillierte Phänomenologie des Scheiterns hier entfalten zu können, mit dem Bild des Schiffbruchs festgehalten: Immer geht es um Situationen objektiver und subjektiver Ausweglosigkeit, um (schicksalhaft und/oder schuldhaft) unüberwindlich sich

aufbauende Widerstände, um Zusammenbrüche bislang tragender Erwartungshorizonte und Erlebniswelten sozialer und individualer Art. Katastrophen jedweder Art sind gemeint, Niederlagen im großen und kleinen, Durchkreuzungen von Initiativen und Projekten, kollaps- und infarktartige Einbrüche in persönlichen und gesellschaftlichen Verhältnissen, Konkursanmeldungen mit dem Charakter partieller oder totaler Endgültigkeit.

I. Der gesellschaftliche und kirchliche Ort der Frage

Leitend ist, so darf mit Gründen behauptet werden, in der modernen «westlich» bestimmten Lebenswelt der erfolgreiche Mensch, der Siegertyp im Wettrennen des Lebens, der erste in Karriere und Konkurrenz, der Unverwundbare (das maskuline Geschlecht bei diesen Bestimmungen ist natürlich mit Bedacht gewählt!) «Dies Rennen darf aber kein anderes Ziel, keinen anderen Ruhm als den kennen, an erster Stelle zu stehen, und darin ist: Streben Verlangen; Trägesein Sinnlichkeit; andere hinter sich sehen Stolz; .... stets besiegt werden Unglück; stets den Nächsten vor uns besiegen ist Glück; und das Rennen aufgeben, heißt Sterben.»[1] Zwar gibt es inzwischen — nicht erst seit dem berühmten Erdbeben von Lissabon — individual und sozial Erfahrungen des Scheiterns, der Zerstörung, der Krisen und Niederlagen genug — durchaus naturwüchsig auch, fast stets aber gesellschaftlich vermittelt und vom *homo faber* produziert. Keinen Augenblick kann es darum gehen, ein Szenario der Moderne zu entfalten, in dem die Größe neuzeitlichen Freiheitsbewußtseins sowie die Erträge von Aufklärung, Wissenschaft und Technik denunziert würden. Aber die (allzu oft leichtfertig zitierte) Dialektik des Fortschritts und der Aufklärung enthält doch diagnostische Valenz nicht nur hinsichtlich der Größe sondern auch des Elends der modernen Lebenswelt. Bis in die Alltagspraxis hinein ist die alles bestimmende, maßgebende Grundfigur glückenden Menschseins doch der in allen Konkurrenzkämpfen schließlich Siegreiche, der unverwundbare Siegfried (dessen schwache Stelle möglichst verdeckt bleibt vor allen, und noch das letzte Fenster der Verwundbarkeit soll aufrüstend geschlossen werden, koste es, was es wolle). Mehr oder weniger vitalistisch, ja sozialdarwinistisch will jeder immer mehr — und wahres Leben wird definiert im Horizont des Willens zur Macht, zum Haben und zum Kriegen. Die gattungsgeschichtliche Dominanz des Stärkeren gilt als gesellschaftliches Ideal. Depressionen (ökonomischer, politischer und psychischer Art) werden als Betriebsunfälle, als katastrophale Rückschläge «abgehakt» in der schließlich doch rolltreppen- und fließbandartig sich beschleunigenden Fortschrittsdynamik. (Rufe zur schöpferischen Selbstbeschränkung, durch ökologische Krisen und weltweite Verteilungsungerechtigkeiten dringend geboten, bleiben als kassandrahaft bestaunt und belächelt; gezielte Projekte des Umdenkens und alternativen Handelns bleiben Minderheitenangelegenheit.)

In Konsequenz gilt der arme (der arm gemachte!) Mensch, der wirtschaftlich und politisch unterdrückte, aber auch der neurotisch behinderte oder vollends gescheiterte tendentiell als Minus-Mensch, als Un- und Untermensch, als Omega-Figur, als anthropologische Null. Wo der Macher alles ist, gilt der Ohn-Macher nichts. Gemäß der destruktiven Macht des Ideals «alles oder nichts» gibt es dann nur Sieger und Verlierer — und wehe dem, der auf der Minus-Seite steht, in den Soll-Spalten herumgeschoben wird und stets das fatale Nullsummen-Spiel spielen muß. «Der Mensch ist dem Menschen ein Wolf» (Hobbes) — «Der Mensch ist dem Menschen Gott» (Feuerbach): zwischen solchen Selbst- und Fremdbestimmungen gerät der unterdrückte, der behinderte, der scheiternde Mensch ins völlige Abseits und gilt als Wrack.

Geschichte ist demnach Siegergeschichte, und die Verdammten dieser Erde (sowie die verdammten Anteile in uns selbst) finden kaum Anwalt und Stimme, von wirklicher Anerkennung und Gleichberechtigung ganz zu schweigen. Dazu kommt das Seufzen der Kreatur, das Leiden an der gefährdeten und zerstörten Natur in uns und um uns. In der Logik der Moderne mit ihrem großen Gewinn an Spezialisierung kommt es zu durchaus auch unheiliger Arbeitsteiligkeit: Kranke und Alte, «Irre» und Straffällige werden in besonderen «Anstalten» isoliert und nach den Mustern delegierender Abwehr abgespaltet, damit der unheilbar gesunde Normalmensch ungestört siegreich vorankomme. Wo Scheitern, in welchen Formen auch immer, faktisch *alles* menschliche Leben mitprägt und *alle* beträfe, werden bestimmte Völker, Gruppen und einzel-

ne zu stigmatisierten Symptomträgern gemacht, als Prototypen und Repräsentanten des Scheiterns, als Verlierertypen vermeintlich *a priori*.

Auch in den Kirchen haben, ganz im Widerspruch zu deren Ursprung und Auftrag, neuzeitliche Sieger-Anthropologien Macht gewonnen. Wo die Kirchen sich zur bloß moralischen Anstalt mit wertbildendem Auftrag machen, wo sie sich delegatorisch auf Fachinstitutionen für Unfallhilfe reduzieren lassen, tragen sie faktisch zum Erhalt der Ambivalenzen des gesellschaftlichen Gesamtsystems bei. Sie geraten strukturell sogar in die Gefahr, die schizoide Aufteilung in Sieger und Verlierer religiös zu überhöhen und zu legitimieren (z.B. durch abstrakte Schuld-, Leidens- und Opfertheologien oder durch bloß «caritative» Bemühungen). Die tendentielle Moralisierung des Evangeliums von der Seligpreisung der Gescheiterten führt dann, zumal in Verbindung mit rigoristischen und legalistischen Interpretationen des Christlichen, zu einer bloß herablassenden, betreuenden «Behandlung» der Marginalisierten bei gleichzeitiger Reproduktion und Stabilisierung vorherrschender Sieger-Anthropologien. Die Armen und Gescheiterten, im Evangelium ausdrücklich bevorzugte Adressaten der Gerechtigkeit und wahrhaft Subjekte, werden unter der Hand zu bloßen Unfallopfern und zu betrüblichen Sonderfällen des «normalen» Glücksfalles.

In diesem Kontext scheint es nicht zufällig, daß es eine ausgearbeitete theologische Ethik des Scheiterns m.W. derzeit nicht gibt und daß eine konkrete Pastoral des Scheiterns trotz der emphatischen Programmatik von «Mündigkeit» und «Partizipation» fehlt. Wenn schon für die Bestimmung des Menschen, jedes Menschen, Scheitern nicht konstitutiv ist, dann muß schon der Gedanke, daß Gott selbst scheitern könnte, irritieren und befremden. Dabei käme alles darauf an, die Situationen des Scheiterns in der Mitte des christlichen Gottesglaubens selbst zu fundieren. Alle Ethik der Solidarität, alle Pastoral des Scheiterns nämlich bliebe letztlich voluntaristisch und appellativ, würde sie nicht im Geheimnis Gottes selbst begründet.

Der christliche Imperativ, jeden Menschen in seiner Würde und Einmaligkeit wahrzunehmen, und zwar vorgängig und unabhängig zu seinen Werken, zu seinen Erfolgen und Niederlagen, kann befreiend nur realisiert werden (wollen!), wenn er im Indikativ von Gottes Gerechtigkeit gründet und daraus Motivation und Tatkraft empfängt. Universale Solidarität, der zufolge alle Menschen in wechselseitiger Bedürftigkeit gleichermaßen Gewinner und Verlierer, also Subjekte endlicher Freiheit sind, kann nur realisiert werden in glaubender Anteilhabe und Entsprechung zum Handeln jenes Gottes, der dem Verlorenen und Gescheiterten nachgeht und von den Opfern der Geschichte her diese neu bestimmt.

> *Menschen gehen zu Gott in ihrer Not,*
> *flehen um Hilfe, bitten um Glück und Brot,*
> *um Errettung aus Krankheit, Schuld und Tod.*
> *So tun sie alle, alle, Christen und Heiden*[2].

II.
Entfaltung des theologischen Stellenwerts der Frage

Scheitert Gott? Diese Frage ist theologisch sinnvoll nur zu stellen, wenn nicht ein fertiger Gottesbegriff normativ schon vorausgesetzt wird. Vielmehr leitet die Frage neu dazu an, das christliche Alphabet des Gottesnamens buchstabieren zu lernen und der Genese dieses Gottesbekenntnisses hinsichtlich Inhalt und Gestalt nachzugehen. Ist es ein Gott, der als unbewegter Beweger apathisch über den menschlichen Leidensgeschichten thront? Gilt etwa Spinozas Auskunft, daß Gott als Inbegriff der Vollkommenheit weder lieben noch also leiden könne, oder soll umgekehrt gelten, daß menschliches Scheitern in Gott selbst, diesen sozusagen persönlichst betreffend und also «verändernd», aufgehoben sei? Welcher Gott ist der wahre, der wahrhaft rettende? Gott steht *in concreto* gegen Gott, Gott gegen Götter, Gott gegen Götzen. Ist es ein besonderes Gütezeichen des wahren Gottes, daß er die wirkliche Möglichkeit des Scheiterns in sich trägt, sich also wirklich berührbar und haftbar machen läß?

Erst in einer wechselseitig wirklich offenen Geschichte Gottes mit den Menschen und der Menschen mit Gott kann und muß die Frage auftauchen, ob dieser Gott nicht immer wieder scheitern kann und scheitert — an den Menschen, an seinem Volk, an der Schöpfung, an der Welt, letztlich also an sich selbst und seinem Projekt. Dazu seien einige biblische Erinnerungen und systematisierende Feststellungen im Blick auf die Geschichte der christlichen Gottes-Entdeckung (die natürlich von der jüdischen nicht

zu trennen, wohl aber zu unterscheiden ist) notiert.

Bekanntlich sind es drei Krisensituationen fundamentaler Art, in denen sich das Evangelium des Alten und Neuen Testamentes als solches gleichsam entpuppt und bewährt: Exodus, Exil und Kreuzigung. Das Bibliodrama der Geschichte dieses Gottes mit den Menschen, genauer gesagt, mit seinem Volk und — fortschreitend differenzierter — mit dem einzelnen in ihm, läßt sich als Weg verstehen, auf dem sich Gottes Göttlichkeit in der Menschlichkeit, in der Gefährdetheit seines Volkes zunehmend klarer offenbart. Gerade *in* den Situationen des Scheiterns und der Niederlage bewährt sich dieser Gott als schlechterdings verläßlich und befreiend — Sieg in den Niederlagen schaffend, Sein aus dem Nichts rufend, Leben aus dem Tod. *In* der Gefährdung seines Volkes setzt sich dieser Gott selbst aufs Spiel — in wirklicher, von ihm her ermöglichter Bundespartnerschaft.

Die ganze Bibel kann, so gesehen, als Dokument schöpferischer Trauerarbeit gelesen werden, Zeugnis der glaubenden Verarbeitung von Geschichte(n) des Scheiterns im Horizont des stets noch verläßlicheren Gottes. Als müßte die Tragfähigkeit des Bundes zwischen diesem Gott und seinem Volk zugunsten der Welt im ganzen bis zum Äußersten erprobt und bewährt werden, damit wirklich keine menschliche Situation mehr prinzipiell gottlos sei, sind es gerade die abgründigsten Niederlagen, die schlimmsten Exilserfahrungen, die deprimierendsten Einbrüche, in denen sich Gottes Treue und Göttlichkeit zeigt. «Gott sucht das Entschwundene» (Kohelet 3,15). Daß dieser Gott, mit bestimmtem Namen und konkreter Geschichte, wirklich der «Liebhaber des Lebens» (Weisheit 11,23) ist, der den Tod und das Scheitern der Menschen nicht will, muß gerade in Situationen äußerster Bedrohung bewährt und erprobt werden — mit aller Widerstandskraft und hoffend wider alle Hoffnung, ohne jede Sicherheit, aber mit zunehmender Hoffnungsgewißheit.

Dramatisch wird die Treue dieses Gottes — im Unterschied zu den Göttern! — glaubhaft gerade dort, wo in anthropomorpher Rede die ganze Bandbreite menschlicher Gefühlslagen und Verhaltensweisen in Gott selbst behauptet wird. Jahwe selbst ist es, dem es förmlich das Herz zerreißt, der sich zwischen Zorn und Klage, zwischen Wut und Schmerz schließlich doch reuevoll seiner Verheißungen an das Volk erinnert und von seiner freien Selbstbindung an Mensch und Welt nicht lassen will (Hosea 11). Er ist es, der mit seinem Volke klagt, der seinerseits aber auch um sein Volk klagt und dieses anklagt. Die Kraft, zu der von ihm geschaffenen Welt und zu diesem erwählten Volk — stellvertretend für die Völker — in allem zu stehen, zeigt sich am erschütterndsten wohl in Gottes Geduld, im Anhalten seines Zornes, wodurch allererst Zeit gelassen wird zur Umkehr und wirkliche Geschichte eröffnet bleibt. Das himmelschreiende Elend seines Volkes erhörend, persönlichst mitleidend und sich mit den leidenden Gerechten identifizierend, voller Empathie für Mensch und Tier (Jona 4,10) läßt sich dieser Gott in Mitleidenschaft ziehen, durch und durch betroffen. Zumal die Propheten Israels geben, oft in realsymbolischer Identifikation, Einblick in die Theodramatik dieser Bundesgeschichte. So können z.B. Jeremia und Ezechiel davon sprechen, daß Gott seinen Tempel verläßt — enttäuscht, zornig, durchaus scheiternd (vgl. Jes 7; Ez 11,16). Dabei ist solch anthropromorphe Rede von der Wirklichkeit Gottes dieser keineswegs äußerlich, sondern stiftet und erschließt diese selbst.

Jesus steht, mit besonderem Profil, ganz in dieser offenen und verbindlichen Geschichte zwischen Gott und seinem Volk. Aus einmaliger Gottesgewißheit handelnd, wendet sich der Prophet und Weisheitslehrer aus Nazaret spezifisch den Scheiternden und Gescheiterten zu — mit dem Anspruch, genau darin Gott selbst und seiner Weltliebe zu entsprechen. In Jesu (und Gottes) spezifischer Schwäche für den scheiternden Mitmenschen kommt Gottes Kraft zum Tragen und Verändern. Weil Jesus Gewalt nicht mit Gegengewalt beantwortet, sondern sich bis zum Äußersten angreifbar macht, wird er selbst schließlich zum Gescheiterten *par exellence,* zum Gekreuzigten, zum Stigmatisierten. Hier scheitert Jesus, hier scheitert Gott — an den Mächten der Gewalt, der Angst und Lüge unter den Menschen. *Im* Scheitern Jesu aber, *im* Kreuz Jesu — und keinen Augenblick an diesem vorbei — bewährt sich die Allmacht ohnmächtiger Liebe, Gottes Treue und Verläßlichkeit.

So darf nun paradox behauptet werden: An diesem gescheiterten Menschen scheitert Gott nicht. Das christliche Osterbekenntnis ist, wie die neutestamentlichen Schriften durchgehend zeigen, keineswegs die Ruhigstellung der Such-

bewegung zwischen Gott und Mensch, vielmehr deren explosive Erschließung. Ist doch nun — im Kreuzesdrama von Gottes Gewaltlosigkeit und menschlicher Gewalttätigkeit — offenbar, inwiefern dieser Gott selbst Feindesliebe ist, zuinnerst berührt und mitbetroffen vom Leiden des Gerechten, vom Scheitern der Kreatur. Die gesamte Glaubensgeschichte bis heute hat diese Theodramatik des Gott-Mensch-Bundes in Lehre und Leben, in Dogma und Liturgie vielfältig akzentuiert: Was im gescheiterten Gott-Mensch schließlich doch geglückt ist, steht imer neu auf dem Spiel, der Bund zwischen Gott und Welt. *In* den Situationen der Niederlage und des Scheiterns, diese mitdurchmachend, behauptet er sich als treuer Gott.

Stets beachtend, daß theologische Sätze sich auf ein Beziehungsgeschehen besonderer Art, auf eine bestimmte kommunikative Praxis beziehen, können wir zusammenfassend festhalten: Konsequent geschichtlich gedacht, gehört die wirkliche Möglichkeit des Scheiterns zum Geheimnis der Treue Gottes selbst. So sehr hat er sich, freigebend und in Freiheit sich bindend, eingelassen auf Mensch und Welt. Gottes Weltliebe impliziert Leiden. «Was ist das für ein Leiden, das er für uns erlitt? Das Leiden ist Liebe»[3], genauer noch Feindesliebe. *In concreto* ist Gottesliebe, wie die Geschichte der Menschheit, die Geschichte Israels und der Kirchen zeigen, partiell immer wieder gescheitert. «Mein Volk, mein Volk, was habe ich dir getan, womit nur habe ich dich betrübt? Antworte mir» (Karfreitagsliturgie). Daß die wirkliche Möglichkeit des totalen Scheiterns Gottes am freien Menschen und der Welt nicht (mehr) wirksam werden kann, ist das Geheimnis Gottes in Jesus und Jesu in Gott. Hier hat sich einer ganz der Not Gottes in der Welt angenommen und diese in Freiheit schöpferisch beantwortet. In Jesus Christus ist nun beides offenbar geworden, wie die klassische Christologie in der Lehre von der Idiomenkommunikation ausgearbeitet hat: Gottes unbedingte und letzlich siegreiche Verläßlichkeit mitten im Scheitern; Gott und Mensch sind, unvermischt und ungetrennt, für immer einig geworden miteinander; Gottes Not ist des Menschen Heil; des Menschen Scheitern ist Gottes Sieg. Gott will ganz des Menschen bedürfen, und die Größe des Menschen ist es, sich Gottes annehmen sollen zu dürfen. Im Heiligen Geist wird fortan beides ermöglicht: Gottes Kraft in menschlicher Schwäche, Gottes Bitten im menschlichen Erhören, des Menschen Scheitern in Gottes durchtragender und mitleidender Verläßlichkeit. «Er, der reich war, wurde euretwegen arm, um euch durch seine Armut (!) reich zu machen» (2 Kor 8,9).

Wenn in diesem Sinne vom leidenden und scheiternden Gott christologisch gesprochen werden darf und muß, dann ist freilich genau zu unterscheiden: Gott leidet nicht, um gleichsam am anderen seiner selbst erst zu sich selbst zu kommen, wie dies bisweilen im deutschen Idealismus gedacht wurde. Gottes Leiden entspringt vielmehr ausschließlich seiner Freiheit und Liebe, in der er herunterkommend und heruntergekommen Anteil nehmen will am Scheitern der Menschen, dieses verwandelnd und erlösend (was Ursprung und Sinn christlicher Trinitätslehre ausmacht). Ein Gott, der erst im Durchgang durch die Weltgeschichte er selbst würde, wäre bloß eine Projektion des sich selbst suchenden Menschen. Gott freilich, der den Menschen nicht braucht, seiner aber bedürfen will und die Allmacht seiner Liebe in deren Ohnmacht bis zum Äußersten konkret werden läßt, offenbart zugleich, daß der Mensch unendlich viel mehr ist als seine Werke, als seine Erfolge oder Niederlagen. Wer diesem Gott glaubt und sich also als Mensch gerechtfertigt sieht, verliert die Angst um sich selbst und wird frei, Angst zu haben um Gott in der Welt, fähig, sich seiner Sache anzunehmen und ihm in der Kraft des Geistes Jesu wirklich zu helfen (wie z.B. bei großen Mystikerinnen und Mystikern nachzuvollziehen ist.

Menschen gehen zu Gott in Seiner Not,
finden Ihn arm, geschmäht, ohne Obdach und Brot,
sehen Ihn verschlungen von Sünde, Schwachheit und Tod.
Christen stehen bei Gott in Seinen Leiden.[2]

III.
Lebenspraktische und pastorale Konsequenzen

Christliche Ehtik und Pastoral lassen sich als christlich — lediglich darum geht es hier — nur bestimmen, wenn sie als geistermöglichte Entsprechung von menschlichem Tun auf Gottes Gegenwart hin realisiert werden. Der Imperativ, Unrecht zu vermeiden, Mitmensch und Kreatur nicht scheitern zu lassen und ihnen im Scheitern

schöpferisch beizustehen, gründet im Indikativ der Welt-Liebe Gottes selbst und allein. Daß der Mensch mehr ist als seine Werke und seine Unterlassungen, daß sein Glücken und Mißlingen, seine Erfolge und sein Scheitern umgriffen sind von der Mitleidenschaft des in seiner Ohnmacht allmächtigen Gottes — das allein ist der Sachgrund, mit Gott und ihm helfend dem scheiternden Menschen nachzugehen und ihn als Subjekt vor Gott und den Menschen wahrzunehmen gerade auch in seinem Scheitern. Erst in dem Maße, wie christlicher Glaube als wirkliches Beziehungsgeschehen realisiert und darin die Eigentümlichkeit dieses Gottes in seinem Mit-Leiden wahr-genommen wird, wachsen Mut und Demut, das Scheitern des Menschen jenseits von Eden als ebenso menschlich, ebenso «normal» anzusehen wie sein Gelingen. Wo der nichtglaubende Mensch stets mindestens in Gefahr ist, seiner «natürlichen» Angst und seinem «natürlichen» Ekel vor dem Scheitern und den Gescheiterten nachzugeben und diese zu demütigen oder zu verdrängen, gewinnt der Mensch im glaubenden Anteilnehmen an Gottes Mit-Leiden die Freiheit zu wirklicher Solidarität und Gemeinschaft mit allen, gerade den Armen, den Hungernden und Weinenden. Mehr noch: Er sieht in ihnen Gottes Not selbst und hilft ihr auf (vgl. Mt. 25).

Daraus resultiert als entscheidender Imperativ, jede Form der Fetischisierung des Scheiterns, jede Theontologisierung der Niederlage, jede ideologisierende Verklärung des Leidens an und für sich strikt abzuwehren und zu bekämpfen. Nicht minder aber gilt es, jede Form von Verharmlosung, von Beschönigung und Verdrängung des Leidens zu vermeiden. «Die Logik des Mißlingens» im Teufelskreis des angstgetriebenen Machtwillens gilt es in jedweder Form mutig auf ihre Ursachen und Konsequenzen hin zu analysieren und zwischen Tätern und Opfern zu unterscheiden. Gemäß einer tiefenpsychologischen Hermeneutik des christlichen Gottesglaubens gilt es, die ganzen Arsenale von Abwehr und Übertragung schöpferisch und kommunial durchzuarbeiten, um die unselige Spaltung in Gewinner und Verlierer, in Sieger und Opfer zu überwinden. In wesentlicher Ergänzung dazu braucht es im Sinne einer politischen Hermeneutik des Glaubens die Analyse gesellschaftlicher Teufelskreise, aufgrund deren so viele Menschen scheitern und andere scheitern lassen.

War es im Blick auf die Wirklichkeit Gottes notwendig, die anthropomorphe Rede in ihr Recht zu setzen, so ist nun hier die Theomorphie menschlicher Leidensgeschichten zu unterstreichen. Erinnerungs- und Trauerarbeit, Klage und Anklage, Mitleiden aus Liebe und Solidarität (nicht aus Masochismus!) sind entsprechend zentrale Grundhaltungen der Glaubenden — Gottes eigener Haltung entsprechend. Ohne jede Sicherheit, daß Scheitern nicht das letzte Wort der Geschichte im einzelnen und ganzen sein möge, lebt diese Haltung doch aus tiefster Hoffnungsgewißheit, daß Gott schließlich alles in allem sei zugunsten von Welt und Mensch.

Sowohl für die Glaubensbiographie des einzelnen wie für die Ekklesiogenese erscheint es wichtig, sehr genau auf die jeweiligen Reifungsstadien der Christwerdung zu achten. Abschied zu nehmen von einem omnipotent vorgestellten Gott, dem ein noch infantiler Gottesglaube entspräche und in der genaueren Nachfolge Jesu auch den scheiternden und bedürftigen Gott in seiner Not zu erkennen, setzt einen langen Wachstumsprozeß voraus. Je tiefer an diesen Gott gebunden und von ihm her gerufen, desto verletzbarer, desto beunruhigter wird der glaubende Mensch sein, von Gelassenheit und Leidenschaft gleichermaßen geprägt und von mitliebender Sorge um Gottes Gelingen in der Welt wie verwundet. Das Beispiel vieler Mystikerinnen und Mystiker in Geschichte und Gegenwart zeigt etwas von dieser Zielgestalt christlicher Menschwerdung. Scheitern und Glücken werden in abgründiger Einheit, in der dunklen Nacht der Sinne und des Geistes, gelebt und bewährt. Je mehr so um Gott besorgt, können Menschen selbstlos für diese Welt besorgt sein, handelnd und leidend, Gott beistehend in seiner Not.

Gott geht zu allen Menschen in ihrer Not,
sättigt den Leib und die Seele mit Seinem Brot,
stirbt für Christen und Heiden
den Kreuzestod und vergibt Ihnen beiden[2].

[1] Thomas Hobbes, Naturrecht und allgemeines Staatsrecht in den Anfangsgründen (Darmstadt 1976) 76.

[2] Dietrich Bonhoeffer, Widerstand und Ergebung (München 1977) 382.

[3] Origenes, Homilia VI in Ezechielem (MPG 13, 714f).

Literatur

Zum Hintergrund der Ausführungen nenne ich wenigstens die folgenden Titel:

Ulrich Mauser, Gottesbild und Menschwerdung. Eine Untersuchung zur Einheit des Alten und Neuen Testaments (Tübingen 1971); Hans Urs von Balthasar, Theodramatik I–III (Einsiedeln 1978ff); Jürgen Moltmann, Trinität und Reich Gottes. Zur Gotteslehre (München 1980); Dietrich Dörner, Die Logik des Mißlingens. Strategisches Denken in komplexen Situationen (Reinbek bei Hamburg 1988); Friedrich Wilhelm Marquardt u.a. (Hgg.), Einwürfe 5. Umgang mit Niederlagen (München 1988); Thomas Pröpper, Erlösungsglaube und Freiheitsgeschichte. Eine Skizze zur Soteriologie (München 1988); Willi Oelmüller (Hg.), Theodizee (Paderborn 1990); Peter Kuhn, Gottes Trauer und Klage in der rabbinischen Überlieferung (Talmud und Midrasch) (Leiden 1978); Hans Jonas, Gott nach Auschwitz (Frankfurt 1986).

GOTTHARD FUCHS

1938 in Halle/S. geboren. Studium der Philosophie und katholischen Theologie. Priesterweihe 1963 in Paderborn; längjährige 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. Dr. phil. h.c., Veröffentlichungen: Glaube als Widerstandskraft (Frankfurt 1986); (zus. mit H. H. Henrix:) Zeitgewinn. Das messianische Denken Franz Rosenzweigs (Frankfurt 1987); Mensch und Natur. Auf der Suche nach der verlorenenn Einheit (Frankfurt 1989); Die dunkle Nacht der Sinne. Leiderfahrung und christliche Mystik (Düsseldorf 1989); zahlreiche Aufsätze zu Fragen der Theologie und Spiritualität. Anschrift: Dr. Gotthard Fuchs, Wilhelm-Kempf-Haus 2, D-6200 Wiesbaden-Naurod.

KYRIOS KALENDER '91



Meitinger Spruchkarten-Kalender Jahr des Herrn

6 vierfarbige Postkarten und 19 zweifarbige Postkarten
mit besinnlichen Texten

10,5×22 cm
ab 10 Expl. 8,— DM
ab 50 Expl. 7,25 DM

einzeln **8,50 DM**
ab 25 Expl. 7,65 DM
ab 100 Expl. 6,85 DM

ISBN 3-7838-9091-8



Meitinger Blumenkalender

13 vierfarbige Aquarellkarten
zarte Blumen-Aquarelle, gezeichnet von Lisa Olschewski

16×16 cm
ab 10 Expl. 7,15 DM
ab 50 Expl. 6,45 DM

einzeln **7,50 DM**
ab 25 Expl. 6,80 DM
ab 100 Expl. 6,10 DM

ISBN 3-7838-9291-0



Meitinger Scherenschnitt-Kalender

20 Scherenschnittkarten von Hugo Kocher

16×15 cm
ab 10 Expl. 7,90 DM
ab 50 Expl. 7,10 DM

einzeln **8,30 DM**
ab 25 Expl. 7,50 DM
ab 100 Expl. 6,70 DM

ISBN 3-7838-9191-4

Mein kleiner Kalender

Meitinger Spruchkalender

12 grafisch gestaltete zweifarbige besinnliche Texte, 10×10 cm



Wand- und Tischkalender
einzeln **3,30 DM**
ab 10 Expl. 3,10 DM
ab 25 Expl. 3,— DM
ab 50 Expl. 2,90 DM
ab 100 Expl. 2,80 DM
ab 250 Expl. 2,50 DM
ISBN 3-7838-9891-9

in Plastikhülle als Taschenkalender,
einzeln **3,80 DM**
ab 10 Expl. 3,60 DM
ab 25 Expl. 3,50 DM
ab 50 Expl. 3,40 DM
ab 100 Expl. 3,30 DM
ab 250 Expl. 3,— DM
ISBN 3-7838-9991-5

Vom Advent zum Advent

Wegweiser durch das katholische Kirchenjahr 1990/91
herausgegeben von Josef Gülden
mit 58 Bildtafeln, davon 12 vierfarbig und farbiges Deckblatt

17×24 cm, Spiralheftung
13,90 DM ab 10 Expl. 13,30 DM ab 25 Expl. 12,80 DM

ISBN 3-7838-9391-7



unverbindliche Preisempfehlungen

KYRIOS-VERLAG

Postfach 1545
D-8050 Freising
Telefon (0 81 61) 55 27

Vorwort

Leonardo Boff/Virgil Elizondo

Die Stimme der Opfer: Wer wird sie hören?

Am 12. Oktober 1492 begann für Lateinamerika und die Karibik der große Karfreitag des Leidens und des Blutes, der bis zum heutigen Tag andauert, ohne daß ihm ein Auferstehungssonntag folgte. Die das Bewußtsein der Weltöffentlichkeit beherrschenden Berichte darüber waren an Bord der zu einem Eroberungszug gekommenen Karavellen geschrieben worden und nicht von den Opfern, die damals am Strand standen und die Fremdherrschaft erleiden mußten. Das Blut der Opfer schreit zum Himmel, und ihre Fragen sind eine Herausforderung für uns. Dieses ganze Heft von CONCILIUM wird versuchen, sich bereitwillig diesen Fragen zu stellen.

Diese Stimmen klagen erstens das historisch-gesellschaftliche *Unrecht* des Prozesses der Kolonisierung und Christianisierung an. Sie erheben Anklage gegen die von den Kolonisatoren angerichteten Verwüstungen: «Ach, Trauer hat uns ergriffen, weil sie gekommen sind. Sie kamen, um zu machen, daß unsere Blumen verwelkten, damit nur noch ihre Blume leben könnte.» So schrieb ein Maya-Prophet zur Zeit der Konquista in den Chilam-Balam-Büchern von Chumayel. Und er fährt mit seiner Anklage gegen die Christen fort: «Es fand bei uns Eingang die Traurigkeit, es fand Eingang das Christentum. Das war der Anfang unseres Elends, das war der Beginn unserer Versklavung.»

Diese Invasion bedeutete den Beginn des größten Völkermordes der Menschheitsgeschichte. Die Ausrottungsaktionen betrafen 90 Prozent der Bevölkerung. Von 22 Millionen Azteken im Jahr 1519, als Hernán Cortés in Mexiko eindrang, war um 1600 nur noch eine einzige Million übriggeblieben. Und die Überlebenden waren arme gekreuzigte Menschen, die eine schlimmere Behandlung erdulden mußten als die Hebräer in Ägypten und in Babylon und als die Christen unter den römischen Kaisern, wie es viele Male von Bischöfen bezeugt wurde, die sich zu Verteidigern der Indios machten.

Noch heute dauert dieser Prozeß an für die Zweidrittelmehrheit derjenigen, die Hunger leiden; er dauert an in Gestalt der Verwandlung der Städte in riesige Elendsquartiere und in Form der Umweltzerstörung, bei der die Armen und die Ureinwohner die am meisten von der Ausrottung bedrohten Menschen sind; er dauert an aufgrund der Auslandsverschuldung, dieser neuen Form von Tributen, welche die Nationen unter dem Vorwand ihrer Unterentwicklung an ihre alten und neuen Herren zahlen müssen.

Bis zum Jüngsten Gericht werden die Opfer das Recht haben, aufzuschreien gegen das Unrecht, das die Christen ihnen antun; denn sie sind — um in der Sprache eines Ureinwohners im 16. Jahrhundert zu sprechen — «der Antichrist auf Erden gewesen, der Tiger, der die Armen verfolgt . . ., der Blutsauger, der es auf den Indio abgesehen hat». Wenn wir diese Ungerechtigkeit nicht beseitigen, werden wir nie zu einer wahren Einschätzung dieser unterworfenen Kulturen gelangen. Der Apostel Paulus lehrt uns ganz richtig, daß die Wahrheit wie eine Gefangene niedergehalten wird (Röm 1,18). Wie lange wird auch diese Wahrheit noch gefangen bleiben?

Zweitens fordern die Opfer *Anerkennung*. Die Indios und die Schwarzen waren niemals wirklich so anerkannt wie andere Menschen, in ihrer Verschiedenheit von anderen und gleichwertig in ihrer Kultur und ihrer Religion. Sie wurden für Tiere gehalten und entsprechend behandelt. Im ersten Brief, den ein Papst nach Lateinamerika schrieb — Papst Paul III. in seiner Bulle «Sublimis Deus» 1537 — ging es darum, zu gewährleisten, daß die Indios anerkannt würden «als wirkliche Menschen . . ., die weder ihrer Freiheit beraubt werden dürfen noch der Verfügungsgewalt über ihre eigenen Angelegenheiten und die auch nicht zu Sklaven gemacht werden dürfen». 1492

ist ein Gedenktag der Kolonialherren und nicht der bodenständigen Völkerschaften. Dieses Jahr ist nicht Gegenstand des Gedächtnisses einer Segenstat, sondern Alptraum von einem Völkermord. In Abia Yala (das ist der Name der Ureinwohner für Lateinamerika, und er bedeutet «reife, fruchtbare Erde») gab es schon vor 40.000 Jahren einheimische Völkerschaften. Hier entstanden große Kulturen mit Verbänden von Weisen, mit Erkenntnissen in komplizierte Zusammenhänge auf dem Gebiet der Astronomie, des Landbaus und der Medizin und mit großartigen Sprachen und Religionen.

All diese Dinge wurden als Werke des Satans betrachtet. Das Christentum zeigte sich immer mitfühlend mit dem Armen, aber unversöhnlich und ethnozentrisch gegenüber dem kulturell Andersartigen. Der andere, der Ureinwohner Amerikas und der Schwarze, wurde als Feind betrachtet, als Heide und Ungläubiger. Gegen solche Menschen wurden «gerechte Kriege» geführt, und dann las man ihnen das «requirimiento» (= Antrag, Ansuchen) vor mit der Aufforderung, sich dieses zu eigen zu machen und sich so freiwillig zu unterwerfen.

Die Anerkennung ist unerläßlich, denn sie ist das Mindestzeichen der Gerechtigkeit, die wir dem anderen schulden. Es ist die Anerkennung, die verhindert, daß Herrschaft zur ersten und bestimmenden Art der Beziehung wird. Sie ist es, welche die Mechanismen der Ausschließung und Zerstörung zügelt. Was derzeit die Opfer am meisten leiden läßt, ist die Tatsache, daß sie nicht anerkannt werden, daß ihre Kulturen mißachtet werden, daß ihre Sprachen in den Schulen verboten werden, daß ihre Religionen von den Kirchen immer noch verfolgt und ihre Feste lächerlich gemacht werden.

Drittens stellen die Opfer das Modell der europäischen Moderne in Frage, das heute weltweite Geltung erlangt hat, und auch den Typ von Mission, welche die Kirchen praktiziert haben und noch praktizieren. Die moderne Mentalität ist gekennzeichnet durch den Willen zur Macht. Macht ist zum Herrschen da. Und Herrschen zum Gewinn machen. Diese Logik wird in Lateinamerika und in der Karibik mit eiserner Konsequenz angewandt. Aus diesem Grund werden jahrtausendealte Kulturen vernichtet. Zurück bleiben entstellte Antlitze, die nicht mehr weinen können, leere Augen, die nicht mehr träumen können, und ein Mantel von Traurigkeit ist ausgebreitet über Vergangenheit und Gegenwart. Die Wissenschaft und die Technik, welche die Länder in unseren Metropolen befreien, sind hier die mächtigen Werkzeuge zur Schaffung von Abhängigkeit und Ungleichheiten. Sie schaffen einen Typ von Kultur, die im Interesse und nach den Wertvorstellungen der international organisierten herrschenden Kreise zu einer Vereinheitlichung führt und sich die von den autochthonen Kulturen angesammelten Erfahrungen nicht einverleibt. Diese sind dazu verdammt, Kulturen des Widerstands und nicht der Kreativität und der Befreiung zu sein. Ist dieser Typ einer Kultur, die materielle Güter anhäuft und alle Ökosysteme schädigt, nicht die Vorprogrammierung unseres Marsches in die Apokalypse?

Das hier eingepflanzte Christentum war anfänglich ein Traum der besten Missionare wie der zwölf Franziskanerapostel von Mexiko. Sie kamen erfüllt von der utopischen Vorstellung eines Zeitalters des Heiligen Geistes und einer neuen Menschlichkeit und Menschheit, wie sie von Joachim von Fiore entworfen und dann von den Utopisten der Renaissance vervollständigt wurde. Aber sie eröffneten keinen Dialog mit den Religionen, die doch die Seele einer Kultur sind. Sie zerstörten sie, als ginge es um eine Teufelsaustreibung. Die Kolonisatoren von gestern herrschten über die Körper, und auch die von heute tun dies noch. Die Missionare kamen als Eroberer von Seelen.

Die Opfer, die sich heute des humanitären Gehaltes des Evangeliums bewußt geworden sind, fragen sich: Welche Glaubwürdigkeit kann das Christentum noch haben beim Wiederaufbau der Kulturen, die zu demütigen es selbst geholfen hat? Das Christentum kann sich als glaubwürdig erweisen, falls es sich eine Vision der Befreiung zu eigen macht und entschieden Hilfe leistet bei allen Bemühungen, die darauf zielen, daß die Indios, die Afroamerikaner und die neuen unterdrückten Armen ihre Identität als Volk mit eigener Kultur, mit Autonomie und Kreativität entfalten können. Die neue Evangelisierung wird dann eine gute Nachricht bringen können, wenn sie dazu beiträgt, schon heute zu gewährleisten, daß die Unterdrückten leben können und daß das Gewebe der Kulturen, die noch von den Kulturen zeugen, die einstmals hier bestanden, wiederhergestellt wird. Dies setzt eine radikale Kritik des Modells der «Christenheit» voraus und die Hilfeleistung beim Entstehen des Modells

der Kirche der Armen, welches die Armen zu ihrer gesellschaftlichen Basis und ihre Sache zum wichtigsten Ziel ihrer Hirtensorge macht.

Schließlich wollen die Opfer einen *originalen Beitrag* leisten für die ganze Menschheit und die Kirche Christi. Dies ist aber nur dann möglich, wenn wir, die weißen Herren, mit der Logik der Ausschließung und des Todes, die seit 1492 ununterbrochen fortdauert, brechen und die Beziehung der Annahme und der Unterstützung des Andersartigen vertiefen. «Wir stehen weiterhin mitten im ungerechten Krieg», schreibt Aiban Wagua, ein einheimischer Theologe aus dem Volk der Kuna in Panama, in diesem CONCILIUM-Heft.

Es handelt sich hier nicht bloß um eine kulturelle Befreiung, sondern vielmehr um einen schöpferischen und befreienden Akt, durch den die Ureinwohner und die Afroamerikaner selbst das Recht erhalten, zu leben, Beziehungen zu der sie umgebenden Gesellschaft aufzunehmen — in dem Bewußtsein dessen, was sie mit dieser notwendigen Interaktion gewinnen und verlieren können. Nur dann werden sie Träger ihrer eigenen Befreiung werden. Dabei kann eine Neuaneignung der Bibel helfen, die sie als Instrument lesen lernen, mit dessen Hilfe sie die Gegenwart Gottes und der Güter des Gottesreiches in ihrer eigenen Kultur begreifen lernen. Auf diese Weise, mit dem eigentümlichen Reichtum ihrer Kultur, der noch verstärkt wird durch das Wort der Offenbarung, können sie einen Beitrag leisten zur Befreiung ihrer anderen unterdrückten Brüder und Schwestern, und den übrigen Menschen können sie andere Weisen zeigen, wie wir Menschlichkeit leben können und wie wir auf vertiefte Weise das dieser Welt innewohnende Geheimnis zum Ausdruck bringen können. Wenn wir uns des Beitrags beraubten, den die verschiedenen Kulturen unseres Subkontinents leisten können, machten wir die gesamte Menschheit ärmer. Dies geschähe um den Preis, daß die großen Leiden und der Widerstand von 500 Jahren vergeblich gewesen wären.

Dann aber, wenn dieser Beitrag gelänge, dann könnten — davon sind wir im Glauben überzeugt — die Bedingungen dafür geschaffen werden, daß die Bitte und Verheißung des neubekehrten Ureinwohners erfüllt wird: «Kommen wird der Tag, an dem die Tränen aus den Augen des armen Indios bis zu Gott hin gelangen und die Gerechtigkeit Gottes sich mit einem Schlag auf die Erde herniedersenkt.»

Aus d. Portugiesischen übers. von Dr. Ansgar Ahlbrecht

Zur Einführung

Gustavo Gutiérrez

Im Blick auf das Fünfhundertjahrgedenken

1992 ist mehr als ein Datum. Es ist die Gelegenheit, über die fünfhundert Jahre Bilanz zu ziehen, die — ob wir wollen oder nicht — das ausmachen, was wir bis heute in Lateinamerika gelebt haben, und die entscheidend für Europa und bedeutsam für andere Kontinente gewesen sind. Das Anfangsereignis wird von einigen Entdeckung, Begegnung, Eroberung genannt; von Verdeckung, Sich-Verfehlen, Invasion sprechen andere. In diesem Prozeß ist der christliche Glaube in verschiedener Weise gegenwärtig — und abwesend — gewesen. Letzteres wird besondere Erwägung finden bei der Vierten Konferenz des lateinamerikanischen Episkopats (im Oktober 1992 in Santo Domingo), die sich das Ziel setzt, ebenso wie zuvor in Medellín (1968) und Puebla (1979) nach Wegen der Verkündigung des Evangeliums für die kommende Zeit zu suchen.

Die Sache verdient Beachtung von seiten vieler Menschen, die aus verschiedenen geistigen Familien stammen; dabei ist es nur natürlich, daß unterschiedliche und sogar gegensätzliche Ansichten über einen Verlauf der Geschichte und eine Realität aufeinandertreffen, die alte Wunden nicht heilen lassen. Die Sache betrifft in erster Linie diejenigen, die in Lateinamerika leben und die sich in ihrer eher kurzen Geschichte einmal mehr die Frage nach dem Sinn ihrer lateinamerikanischen Existenz stellen. Aber sie geht auch Europa an, dessen Gegenwart durch seine Vergangenheit als Kolonialmacht belastet ist, und hat ihre Auswirkung auf Afrika, das die Zunahme des schrecklichen, unmenschlichen Sklavenhandels mit seiner Bevölkerung erleben mußte. Die Debatte darüber läßt alte Leidenschaften wieder aufleben und ruft tiefe Empörung hervor.

Von der Geschichte des anderen her

Man muß den Mut aufbringen, die Tatsachen von der Kehrseite der Geschichte her zu lesen. Dabei steht unser Sinn für die Wahrheit auf dem Spiel. In der Tat wird uns nur die Ehrlichkeit gegenüber der Geschichte von Vorurteilen, engstirnigen Deutungen, von Ignoranz und Unterschlagungen im eigenen Interesse freimachen, die unsere Vergangenheit zu einer Hypothek werden lassen, die uns fesselt, statt sie in einen Impuls zur Kreativität zu verwandeln.

Wenn wir die Erinnerung zurückgewinnen, so wird uns dies dazu bringen, die sogenannte «schwarze Legende» und die «rosa Legende» als unangemessen und folglich unbrauchbar auszuschließen. Wenn wir aus Angst vor der Wahrheit, um festverwurzelte Privilegien zu verteidigen oder — als das andere Extrem — aus frivolem Interesse an grellen Darstellungen verheimlichen, was damals wirklich geschah, dann sind wir zur geschichtlichen Unfruchtbarkeit verurteilt. Im übrigen paßt ein solches Verhalten schlecht zu den Forderungen des Evangeliums. Dieser Meinung waren viele von denen, die anfangs gekommen waren, diesem Kontinent das Evangelium zu verkünden, und ebendarum mit Entschiedenheit all das anprangerten, was dem Lebenswillen des Gottes widersprach, dessen Reich ein Reich der Liebe und Gerechtigkeit ist. Dies veranlaßte den peruanischen Indio Guamán Poma zu dem klagenden, aber auch hoffnungsvollen Ausruf: «Und du, mein Gott, wo bist du? Hörst du mich nicht um Hilfe rufen für deine Armen?»[1]

Die Zeugnisse jener Zeit über die ungeheure Zerstörung von Menschen, Völkern und Kulturen sowie ihrer vitalen Verbindungen zur Welt der Natur verheimlichen zu wollen ist genauso, als versuchte man, die Sonne mit einer Hand zuzudecken. Zahllose Texte von Missionaren (Dominikanern, Franziskanern, Mercedariern, Au-

gustinern, Jesuiten und vielen mehr), von Angehörigen der Urbevölkerung, Bischöfen, Chronisten, Autoritäten der Zeit haben eine abscheuliche Wirklichkeit und — wie die genauen Zahlen auch immer lauten mögen — einen demographischen Kollaps protokolliert[2]. Die Erinnerung an diese Tatsachen widerstrebt den europäischen Nationen zutiefst: Spanien und Portugal waren von Anfang an und hauptsächlich dabei, Frankreich, England und Holland etwas später, Deutschland nur zum Teil, Italien und andere Länder durch einige ihrer Bürger. Länder, die stolz auf das Unternehmen sind, das sie eher als zivilisatorische und evangelisatorische Leistung bewerten.

Die Behauptung, wir hätten es mit Dokumenten zu tun, die von Bartolomé de Las Casas beeinflußt seien, ist historisch falsch. Viele von ihnen liegen zeitlich vor dem Wirken des großen Verteidigers der Indios oder stammen von Personen und aus Gegenden, die seinem Einfluß entzogen waren, und sogar von einigen seiner Gegner, wie zum Beispiel dem Franziskaner Motolinía (Missionar in Mexiko). Hierbei handelt es sich um den Versuch, den Ideen (und vermutlichen Vorurteilen) «eines einzigen Menschen», wie es in dem berühmten Dokument von Yucay (Cusco, 1571)[3] heißt, all das zuzuschreiben, was in Wirklichkeit mit Tatsachen zusammenhängt, die von zahlreichen Zeugen berichtet werden. Was diese Anklagen gemeinsam haben, ist die erlebte *Situation* und nicht die Kenntnis derselben *Texte.* Auch heute noch ist der Einsatz dieses Mittels üblich, das Ziel ist das gleiche: eine ungerechte und herausfordernde Wirklichkeit zu verschleiern.

Las Casas war vielleicht derjenige, der in das Geschehen seiner Zeit am tiefsten eingedrungen ist und eine theologische Reflexion dieser Ereignisse am besten zum Ausdruck gebracht hat; aber dabei war er nur ein *primus inter pares,* denn er hatte viele Gefährten, die seinen Weg und seine Hoffnung teilten. Was er und mit ihm eine bedeutende Gruppe von Ordensleuten und Bischöfen — und etwas später unser Guamán Poma — taten, bestand darin, klar und deutlich auszusprechen, daß die Unterdrückung und der Tod, die die Bewohner Spanisch-Amerikas erlitten, auf die Gier nach Gold zurückzuführen sei, nach der Schrift ein Götzendienst, wie Fray Bartolomé selbst feststellt. Sie machten auch deutlich, daß die Ungerechtigkeiten und Mißhandlungen, die es vor der Ankunft der Europäer gab (Tatsachen, vor deren Grausamkeit man ebenfalls nicht die Augen verschließen darf), nicht im geringsten die Ausplünderung und Ausbeutung der Indianer rechtfertigen konnten. Dies sind elementare Wahrheiten, deren Wurzeln im Menschenrecht und in der christlichen Botschaft liegen. Dadurch, daß Las Casas und die ihm Gleichgesinnten an sie erinnerten, setzten sie ihr Leben aufs Spiel; Bischof Valdivieso aus Nicaragua ist ein Beispiel dafür.

Sie setzten auch ihren guten Ruf aufs Spiel, denn diese Repräsentanten, die zum Besten gehören, was Spanien aufweisen kann, wurden — und werden noch immer von denen, die von einer Reform der Geschichtsschreibung für die damalige Zeit nichts wissen wollen — als Verfechter «extremistischer Positionen und Feinde ihres Vaterlands» angesehen. Ihre Sünde bestand eher darin, diejenigen zu entlarven, die mit ihrem Verhalten ihr Land in Verruf brachten und den christlichen Glauben, den sie angeblich hatten, verhöhnten. Sie erreichten damit, daß in Spanien und Spanisch-Amerika über die Legitimität der europäischen Kolonialpräsenz und ihre Methoden eine Diskussion entfacht wurde, die kein anderes Land der Alten Welt — trotz ihrer christlichen und humanistischen Ansprüche — zuzulassen wagte. Sie hinterließen uns auch Zeugnisse von Wirklichkeiten, die sie selbst zu verändern suchten, und die uns in vielen Fällen ohne ihr Werk unbekannt geblieben wären. Ein schwieriges Unterfangen angesichts der überwältigenden Wirkung der Ereignisse von damals, das jedoch — mit seinen Grenzen und Möglichkeiten — in seinem geschichtlichen Kontext ebenso wie im Hinblick auf seine späteren Auswirkungen gewürdigt werden muß.

Las Casas hat uns einen wichtigen Weg gewiesen, wie wir heute unsere Vergangenheit lesen können. Den europäischen Theologen (insbesondere John Major, einem schottischen Professor in Paris zu Beginn des 16. Jahrhunderts), die, ohne je ihren Fuß auf lateinamerikanischen Boden gesetzt zu haben, die Erpressungen, die dort begangen wurden, dogmatisch absegneten, sagte er: «Wenn wir Indios wären, sähen wir die Dinge anders.» Dies ist eine entscheidende Anerkennung des Andersseins und eine Absage an die Integration der Einwohner Spanisch-Amerikas durch deren Unterwerfung und Absorption. Es ist auch ein — noch heute für viele schwer aufzu-

nehmender — Appell, den eigenen Standpunkt zu wechseln, um diese Ereignisse zu verstehen.

Die aus der Sicht des Herrschenden geschriebene Geschichte hat uns lange Zeit wichtige Aspekte der Wirklichkeit verborgen. Wir müssen die andere Geschichte kennenlernen, die nichts anderes ist als die Geschichte des andern. Des andern in diesem Lateinamerika, dessen — um den berühmten Ausdruck des uruguayischen Schriftstellers Eduardo Galeano zu verwenden — «Adern» immer noch «offen» sind, eben weil die Ärmsten seiner Bewohner nicht in ihrer Menschenwürde anerkannt werden. Ihr «Fernsein» von der gegenwärtigen sozio-ökonomischen Ordnung und der herrschenden Kultur macht den Armen, den andern zu unserem Nächsten *par excellence*, so wie es uns das Gleichnis vom Samariter schon seit den Anfängen der Theologie der Befreiung gelehrt hat[4].

Es handelt sich um eine Geschichte, die zum großen Teil aus dem Widerstand des Indianers gegen die fremde Einmischung und die mit ihr einhergehende Mißachtung der menschlichen Werte bestand. Diese Opposition vermochte trotz allem kulturelle Traditionen zu bewahren und Sprachen lebendig zu erhalten, die die Gegenwart nähren und ein wesentliches Element unserer Identität sind.

Eine Möglichkeit, den andern in seinen historischen Wurzeln anzuerkennen, besteht darin, im Rahmen der Veranstaltungen anläßlich des Fünfhundertjahrgedenkens Bußakte abzuhalten (die Eröffnung der Vierten Lateinamerikanischen Bischofskonferenz dürfte eine ausgezeichnete Gelegenheit dazu sein). Es geht nicht um masochistische und letztlich nur der eigenen Befriedigung dienende fruchtlose Verhaltensweisen. Aber niemand kann sich der Verantwortung für das entziehen, was die Armen erlebt haben und erleben, und die Art und Weise, wie man christlich zu dieser Verantwortung steht, sieht so aus, daß wir Gott und die Opfer der Geschichte demütig um Vergebung für unsere Mitschuld an dieser Situation bitten — unsere ausdrückliche oder stillschweigende, in der Vergangenheit oder in der Gegenwart, als einzelne oder als Kirche begangene Mittäterschaft. Vergebung für uns suchen heißt, Leben empfangen wollen, drückt den Willen aus, unser Verhalten zu ändern, und bekräftigt unsere Verpflichtung, ein wirksames Zeichen in der Geschichte des Reiches der Liebe und Gerechtigkeit zu sein.

Ohne die Gegenwart zu vergessen

Es ist freilich wichtig, deutlich zu machen, daß unser Interesse an einem Blick in die Geschichte auf unsere gegenwärtige Situation und unsere Solidarität mit den Armen von heute gerichtet ist. Das Fünfhundertjahrgedenken darf nicht zu einer Einladung werden, die Uhr der Geschichte zurückzustellen. Unsere Annäherung an die Vergangenheit darf nicht von Wehmut, sondern muß von Hoffnung bestimmt sein, sie darf nicht von der Fixierung auf vergangene schmerzhafte und traumatische Situationen, sondern muß vom gegenwärtigen Elend und der Überzeugung ausgehen, daß nur ein Volk, das sich erinnert, die Situation, in der es lebt, umgestalten und eine andere Welt aufbauen kann.

Die Geschichte ist, wie Bartolomé de Las Casas betonte, «die Lehrmeisterin für alle Dinge», vorausgesetzt, daß wir uns ihr zuwenden, um unsere Zeit besser zu verstehen. Wir dürfen nicht reglos im Gestern verharren, in diesem Sinn forderte uns schon J.C. Maríategui auf, nicht in Anachronismen zu verfallen: «Die Conquista, so schlimm sie auch war, ist ein historisches Faktum geworden. Die Republik, so wie sie existiert, ist ein weiteres historisches Faktum. Gegen die historischen Fakten richten die abstrakten Spekulationen der Intelligenz und die reinen Vorstellungen des Geistes wenig oder nichts aus. Die Geschichte Perus ist lediglich eine Parzelle der Menschheitsgeschichte. In vier Jahrhunderten hat sich eine neue Wirklichkeit herausgebildet. Entstanden ist sie aus dem, was das Abendland angeschwemmt hat. Es ist eine schwache Wirklichkeit. Aber eine Wirklichkeit ist es durchaus. Es wäre allzu romantisch, wenn man sich heute dazu entschlösse, sie zu ignorieren.»[5] Die Geschichte läßt sich nicht noch einmal machen. Es geht hier um den Sinn für die Realität.

Ein solches Vorgehen hat freilich seine Risiken; es muß die zeitlichen und kulturellen Koordinaten der Vergangenheit beachten. Die Ungeduld, aus der Geschichte zu lernen, führt manchmal dazu, daß man sie manipuliert; zum Beispiel, indem man behauptet, daß die Verhältnisse und die Meinungen sich genauso wiederholen. Dabei handelt es sich um oberflächliche Vergleiche, die die Dichte der Geschichte außer Acht lassen und keine Möglichkeit geben, die gegenwärtigen Herausforderungen mit neuen Augen anzugehen. Deshalb können wir nicht — es sei

denn, wir strapazierten die Begriffe — bestimmte Missionare und Theologen des 16. Jahrhunderts als «Befreiungstheologen» bezeichnen (ein Ausdruck, der eine präzise, moderne Bedeutung hat), so wie jemand, der ihnen einen Orden an die Brust heftet. Wer behauptet, daß eine Person der Vergangenheit geistig herausrage, weil sie zu ihrer Zeit so gedacht habe wie wir heute, der läßt sich von der Arroganz des modernen Denkens anstecken. Die Moderne hält sich für den letzten Schrei der Geschichte, und daher besteht ihr höchstes Lob für Beiträge von Denkern früherer Epochen der Menschheitsgeschichte in der Aussage, sie seien «ihrer Zeit voraus» gewesen. Das heißt, sie waren vor der Zeit «modern»...

Verleiht man beispielsweise Las Casas die Bezeichnung eines Befreiungstheologen, so mag dies sicherlich auf einige Aspekte seines Denkens aufmerksam machen, über andere jedoch täuscht es hinweg; folglich scheint uns dies weder angebracht noch in irgendeiner Weise nötig, um sein Denken und sein Zeugnis würdigen zu können. Letztere vollziehen sich in einem Zusammenhang, der sich von dem unseren sowohl auf gesellschaftlicher als auch auf theologischer Ebene stark unterscheidet, und auch die Sprache ist eine andere. Ihre Tiefe erwächst ihnen aus ihrer Verwurzelung im Evangelium und aus der Art und Weise, wie Las Casas seine Treue zum Herrn zu leben vermochte. Sich diesem Zeugen der Liebe zu Gott auf unserem Kontinent anzunähern, setzt voraus, daß man ihn in seiner Welt, in seiner Zeit, mit seinen Quellen respektiert und um seine Grenzen weiß. Statt uns seinem Werk zu entfremden, bringt eine solche Verhaltensweise es uns näher, ohne es für die Art und Weise mißbrauchen zu wollen, wie wir heute für Anliegen eintreten, die — das ist allerdings richtig — auf der gleichen Linie liegen. Wir müssen es also fertigbringen, die neuen Herausforderungen mit unseren eigenen Mitteln anzugehen und gleichzeitig von solchen Menschen zu lernen wie Pedro de Córdoba, Juan de Zumárraga, Vasco de Quiroga, Juan del Valle, Guamán Poma und vielen anderen, die hierzulande lebten und wirkten.

Unser Interesse an dem und unser Protest gegen das, was im 16. Jahrhundert mit den verschiedenen indianischen Völkern und Kulturen geschehen ist, darf nicht dazu führen, daß wir die verworrene Entwicklung der darauffolgenden Jahrhunderte — mit der Ankunft neuer Rassen und Kulturen — und auch die von Ausbeutung gekennzeichnete Lage der Armen heute auf unserem Subkontinent außer Acht lassen. Es wäre unheilvoll, wenn das Thema des Fünfhundertjahrgedenkens uns auf das 16. Jahrhundert beschränken würde. In den Armen ist heute das vertreten, was José María Arguedas «todas las sangres» («all das Blut», Titel eines 1964 erschienenen Romans von J.M.A., deutsch: Trink mein Blut, trink meine Tränen, Köln 1983, A.d.Ü.) nannte. Dieser stellt ganz andere Verhältnisse dar als jene, mit denen die Indios — und diejenigen, die sich mit ihnen solidarisierten — in der Vergangenheit konfrontiert waren, aber aus seinem Zeugnis können wir viel lernen, um auf die neuen sozialen Herausforderungen und Konflikte eine Antwort zu finden. Auch in unserer Zeit gibt es eine Zerstörung von Menschen und Kulturen, und immer noch sind die «gerechten Schreie» zu hören, «die in ihrer großen Zahl zum Himmel gedrungen sind», von denen Túpac Amaru II. im Peru des 18. Jahrhunderts sprach, als er sich gegen die Kolonialregierung auflehnte.

Wenn man in Lateinamerika, wie manche es zu tun begonnen haben, den Indio dem Armen entgegensetzt, so ist dies eine subtile Form der Fixierung auf die Vergangenheit, die vorgibt, eine neue Position einzunehmen. Wir können nur erfreut darüber sein, daß diese Leute jetzt den Marginalisierten unserer Gesellschaft entdecken, der lange Zeit außerhalb ihres Interesses lag, es sei denn als Forschungsgegenstand. Die Kritik an der Einseitigkeit und Dürftigkeit gewisser bei uns anzutreffender Gesellschaftsanalysen, die die Rassenfrage aussparen, ist berechtigt und muß aufrechterhalten werden; aber wir dürfen nicht Gesichtspunkte voneinander trennen, die sich gegenseitig bedingen und gerade darum, weil sie nicht miteinander verschmelzen, uns gemeinsam dazu verhelfen, die Komplexität der Welt der Armen, Ausgebeuteten und Verachteten zu erkennen. Hierin liegt eine Bereicherung, auf die wir nicht verzichten können. Wenn wir uns die Aufgabe erleichtern, indem wir dort auswählen, wo es sich nicht auswählen läßt, so hält uns dies von den konkreten Personen, ihrer sozialen und kulturellen Welt ebenso wie von ihrem Leid, ihren heutigen Forderungen und Hoffnungen fern.

Es ist dringend nötig, die Gesellschaft von den Interessen und Werten der Armen unserer Zeit her, der ausgebeuteten und an den Rand gedrängten Gesellschaftsklassen, Rassen und Kulturen,

der Frau, insbesondere derjenigen, die diesen Gesellschaftsschichten angehört, aufzubauen. Dieses Unternehmen muß sich der großen kulturellen und ethnischen Vielfalt Lateinamerikas bewußt sein, ohne dünkelhaft und ungerecht eine Kulturform, nämlich die westliche — und dazu noch die späte — als die Kultur der ganzen Region durchsetzen zu wollen. Wer hierfür den Vorwand der Evangelisierung ins Spiel bringt, vergißt die Pfingsterfahrung der Kirche. Das Besondere an ihr bestand nach der Apostelgeschichte nicht im Sprechen einer einzigen Sprache, sondern darin, daß diejenigen, die aus verschiedenen rassischen und kulturellen Gebieten herkamen, die Apostel reden hörten «jeder in seiner Sprache». Keine Uniformität, wohl aber Dialog und tiefe Einheit, die auf der Achtung vor der Verschiedenheit beruht; keine aufgezwungene Integration, wohl aber Annahme der ethnischen und kulturellen Andersartigkeit und Heterogenität. Der Prozeß, den der Neologismus «Inkulturation» bezeichnet, ist äußerst anspruchsvoll. Einen Christen erinnert er darüber hinaus an Inkarnation und damit an echte, tiefe Gegenwart in der Geschichte.

Das Interesse an der heutigen Situation darf deshalb bei der Annäherung an unsere Vergangenheit nicht fehlen. Im Heute der Geschichte entscheiden die Christen über ihr Jüngersein und ihre Solidarität mit den Armen und Unterdrückten.

Mit Mut

Die Geschichte von ihrer Kehrseite und unseren gegenwärtigen Anliegen her zu lesen heißt, Wahrheit und Solidarität suchen; dazu muß eine Perspektive der Zukunft und Hoffnung treten.

Die Gegenwart gewinnt Dichte, wenn sie sich von der Erinnerung an eine Wegstrecke speisen läßt, wenn der Mut aufgebracht wird, ungelöste Probleme zu erkennen, die — ebendarum — viele heutige Anstrengungen gierig verschlingen. Dies geschieht in Lateinamerika mit dem Rassenproblem; eine unserer großen gesellschaftlichen Lügen besteht bekanntlich darin, zu behaupten, auf diesem Subkontinent gebe es keinen Rassismus. Wir haben tatsächlich keine rassistischen Gesetze; in Anbetracht der geringen Rolle, die die Rechtsordnung bei uns spielt, hat dies nicht viel zu sagen. Dafür haben wir etwas Schlimmeres, das schwerer auszurotten ist: tiefverwurzelte rassistische Gewohnheiten. Was aus dem indianischen, negriden und amazonischen Umkreis stammt, ist Gegenstand eines frivolen Interesses, wird jedoch, von wesentlichen Ausnahmen abgesehen, verachtet und an den Rand gedrängt. «Sie haben dir eine kollektive gesichtslose und geschichtslose Anonymität gegeben», sagt ausdrucksvoll der Bischof und Dichter Pedro Casaldáliga, der diese jahrhundertelange Verachtung und Verdeckung erfahren hat. Der Rassismus ist sicher ein wesentlicher Faktor in der vielschichtigen und grausamen Situation von (institutioneller, terroristischer und repressiver) Gewalt, die man heute in Lateinamerika erlebt.

Dennoch besteht die Dichte der Gegenwart auch aus den Verheißungen, die in ihr zu finden sind. Und zwar in der Situation, so wie sie heute ist, nicht so, wie wir sie gerne hätten. Wir müssen uns in den unabgeschlossenen Prozeß der verfehlten und erzwungenen Begegnungen von Rassen und Kulturen, in die gegenwärtige Situation von Armut und Unrecht, in der die Mehrheit lebt, hineinbegeben; auch kommt es darauf an, daß man sich über das wirkliche Subjekt der Befreiungsanstrengung, die bei uns unternommen wird, im klaren ist. Diese Vielschichtigkeit schließt eine Simplifizierung aus, in die die sogenannte hispanistische und die indigenistische Strömung verfallen.

Es handelt sich um eine Gesellschaft im Werden, mit alten unverheilten Wunden, die auf dem Weg über die Zerstörung von Völkern und Kulturen geschlagen worden sind, eine Gesellschaft, die heute durch die Armut und Ausbeutung der Mehrheit ihrer Mitglieder gekennzeichnet ist und in der die Armen darum kämpfen, ihre Würde als Menschen zu behaupten. In dieser Gesellschaft wird die Kirche seit Medellín zu einer «neuen Evangelisierung» aufgefordert — und dafür engagiert sie sich[6].

Die Perspektive ist von Johannes Paul II. anläßlich des Fünfhundertjahrgedenkens energisch und klar wiederaufgenommen worden[7]. Im übrigen liegt es auf der Hand, daß ihre Neuheit auf das Zeugnis der großen Evangelisatoren der Vergangenheit angewiesen ist. Diese waren gleichzeitig — es könnte gar nicht anders sein — große Verteidiger der Indios; wir haben bereits darauf hingewiesen, daß dies bei uns Ärgernis erregt; genauso war es damals. Das ist unvermeidlich. Wenn man von den Armen ausgeht und mit

den Armen spricht, und nicht nur für sie, so wird dies immer eine Infragestellung von Interessen und Privilegien sein, solange die enormen ungerechten Ungleichheiten und die Unterdrückung bestehen, denen sie unterworfen sind.

Die neue Evangelisierung wird die Herausforderungen, vor die die vergangene Geschichte und das Heute des Subkontinents sie stellen, mit Scharfsinn und Ehrlichkeit ausfindig machen müssen. Die Diskussion nahm ihren Anfang um Medellín herum, verschärfte sich im Umkreis von Puebla und gewinnt neue Aktualität, da wir uns der vierten Konferenz des lateinamerikanischen Episkopats nähern. Die Debatte wird wiederum fruchtbar sein, vorausgesetzt natürlich, daß die neuen Bedingungen, Herausforderungen und Überlegungen dabei berücksichtigt werden. Lateinamerika ist viel zu bunt, als daß es sich mit verallgemeinernden kurzgefaßten Analysen erklären ließe.

Man muß der — aus Ermüdung, aus Furcht oder aus Eigennutz erwachsenden — Versuchung widerstehen, über die Radikalität der Infragestellungen hinwegzusehen, die sich aus einer grausamen, vielschichtigen und leidvollen Wirklichkeit ergeben. Die Kirche muß auf alle Stimmen hören, die sich in Lateinamerika Gehör verschaffen wollen. Es bietet sich eine ausgezeichnete Gelegenheit, einen umfassenden Blick auf eine Geschichte zu werfen, die wie ein Sturzbach ungeordnet in unsere Tage mündet. Nicht alles in der Gegenwart ist Synthese und guter Boden für die Saat der Evangelisierung, die nur durch moderne ausländische Ideen aus modernen Gesellschaften bedroht wären, wie manche anscheinend meinen. Wir bewegen uns vielmehr auf dem Gebiet der gesellschaftlichen und kulturellen Tatsachen, und hier spielen sowohl gegenwärtige Faktoren als auch eine kontroverse Geschichte eine Rolle. Kultur ist ständige Kreativität, sie läßt sich als Tradition nicht verteidigen, wenn man sie nicht gleichzeitig vorantreibt. Das Leben des armen Volkes ist trotz allem eine ständige Quelle der Hoffnung; sie bewirkt, daß die Freude nicht verschwindet, deren Fehlen für den Propheten Joel (1,12) das wichtigste Zeichen für die Schwere der Krise war, die sein Volk durchlebte.

Die Präsenz der Kirche in diesem Prozeß hat ihre «Licht- und Schattenseiten», wie schon Medellín mutig und redlich feststellte. Gleichzeitig bedeuten die Erfahrungen, die Reflexionen und das Zeugnis vieler Christen in den beiden vergangenen Jahrzehnten einen großen Reichtum, der helfen kann, diese Aufgabe zu bewältigen. Die neue Evangelisierung des Subkontinents begann in jenen Jahren. Es ist nicht zu bestreiten, daß sich in dieser Zeit eine Kirche durchgesetzt hat, die Reife beweist bei der Auseinandersetzung mit einer Realität, in der sie die Botschaft des Evangeliums zu verkünden hat und in der eine neue Art des Christseins entstanden ist. Dies muß vertieft werden und neue Bereiche umfassen; Sorge bereiten daher der Widerstand und die Unkenntnis, die heute in manchen Kirchenkreisen im Hinblick auf die fruchtbarsten Tendenzen der Pastoral und der Theologie der letzten Jahre in Lateinamerika herrschen.

Es geht nicht darum, daß man einfach das wiederholt, was in dieser Zeit entdeckt und getan worden ist. Wir wollen nicht den Fehler machen, Radikalität zu verwechseln mit intellektueller Trägheit und mangelnder Entschlußkraft, Neues einzuführen und zu lernen. Es bedarf einer großen schöpferischen Anstrengung, um den gegenwärtigen Herausforderungen der Wirklichkeit zu begegnen. Das, was in Lateinamerika in den vergangenen Jahrzehnten zum Beispiel in der Theologie entwickelt worden ist, muß überdacht und neuformuliert werden, indem man andere Themen und Perspektiven einarbeitet. Dies wird bewirken, daß angesichts der Verhärtungen, der Veränderungen und der neu auftauchenden Fragestellungen die Reflexion an Schärfe zunimmt. Die Treue zum Gott unseres Glaubens und zu den Armen setzt umgekehrt die ständige Aufmerksamkeit auf das Evangelium und das Unterwegssein mit einem Volk voraus, das in einer sich verändernden Situation lebt.

Bei alledem gibt es offensichtlich Erfolge, aber viel mehr bleibt noch zu tun und zu verändern, auch innerhalb der Kirche. Puebla fordert deshalb zu einer Umkehr aller Christen und der gesamten Kirche auf. Dies wird nicht ohne eine Haltung gelingen, die die *Apostelgeschichte* in der Frühzeit der Missionstätigkeit der christlichen Gemeinde *parrhesía* nennt. Dieser griechische Begriff bedeutet Mut, offen zu reden, eine Haltung, die im Gegensatz steht zu der Furcht vor der Realität, die wir zur Zeit in so vielen kirchlichen Kreisen beobachten. Anders ist Evangelisieren nicht möglich. Unsere Zeit verlangt von uns, daß wir die gegenwärtigen Herausforderun-

gen mit *parrhesía* annehmen; diese ist in der Hoffnung auf den Herrn begründet, der darum, weil er die Wahrheit ist, weil er — nach Las Casas — «den Vergessensten und Allerkleinsten in sehr lebendiger Erinnerung hat», «alles neu macht» (Offb 21,5). Diese Neuheit kennzeichnet auch unsere lateinamerikanische Identität und die Art und Weise, wie — inmitten einer von vorzeitigem ungerechten Tod geprägten Wirklichkeit — das Reich des Lebens zu verkünden ist.

[1] Nueva Corónica (sic!) y buen gobierno (zu Beginn des 17. Jahrhunderts verfaßtes Werk, das wir nach der mexikanischen Ausgabe zitieren: Siglo XXI, Mexiko 1980) 1104.

[2] Im Dokument der Päpstlichen Kommission Justitia et Pax *Die Kirche und der Rassismus* (1988) heißt es: «Die erste große Strömung europäischer Kolonialisierung geht in der Tat mit der massiven Zerstörung der präkolumbianischen Zivilisationen und mit der brutalen Unterwerfung ihrer Bewohner einher. Wenn die großen Seefahrer des 15. und 16. Jahrhunderts von rassistischen Vorurteilen frei waren, so verhielten sich die Soldaten und die Kaufleute weniger rücksichtsvoll: Sie töteten, um sich niederzulassen, sie versklavten die ‹Indios›, um sich ihre Arbeitskraft zunutze zu machen, wie später die der Schwarzen, und dann begann man, eine rassistische Theorie zu entwickeln, um sich zu rechtfertigen» (Nr. 3).

[3] Vgl. zu diesem Text G. Gutiérrez, Dios o el oro en las Indias. Siglo XVI (CEP, Lima 1989). Deutsch: Gott oder das Gold. Der befreiende Weg des Bartolomé de las Casas (Herder, Freiburg i.B. 1990).

[4] Vgl. G. Gutiérrez, Teología de la liberación (CEP, Lima ^{2}1989) 303-306, deutsch: Theologie der Befreiung (München/Mainz 1973) 184f.

[5] Peruanicemos al Perú (Amanta, Lima 1970) 66.

[6] Vgl. die *Botschaft* dieser Konferenz (und das vorausgehende Vorbereitungsdokument).

[7] Ansprache in Haiti (Okt. 1983). Tatsächlich hatte der Papst den Ausdruck «neue Evangelisierung» bereits in Polen verwendet (Ansprache in Nova Huta vom 9. Juni 1981). Vgl. dazu Cecilia Tovar, Juan Pablo II y la nueva evangelización: Páginas (Lima, April 1990) Nr. 102, 35-54.

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

GUSTAVO GUTIÉRREZ

1928 in Lima, Peru, geboren. Lizentiat in Psychologie an der Katholischen Universität Löwen, Belgien. Lizentiat in Theologie an den Katholischen Fakultäten Lyon, Frankreich. Nationalbeirat der Studentenorganisation «Unión Nacional de Estudiantes Católicos» (UNEC) in Peru und Professor an den Abteilungen für Theologie und Gesellschaftswissenschaften der Katholischen Universität Lima. Veröffentlichungen: La pastoral de la Iglesia latinoamericana (Montevideo 1968); Apuntes para una Teología de la Liberación (Lima 1971); Líneas pastorales de la Iglesia en América Latina (1970); Teología de la liberación. Perspectivas (1971); deutsche Ausgabe: Theologie der Befreiung (Matthias-Grünewald-Verlag, Mainz/Chr. Kaiser Verlag, München ^{9}1986); (Zus. mit R. Shaull hg.:) Liberation and Change (1977); La fuerza histórica de los pobres (1979); deutsche Ausgabe: Die historische Macht der Armen (Matthias-Grünewald-Verlag, Mainz/Chr. Kaiser Verlag, München 1984); El Dios de la Vida (1982); Beber en su propio pozo. El itinerario espiritual de un pueblo (1983); deutsche Ausgabe: Aus der eigenen Quelle trinken. Spiritualität der Befreiung (Matthias-Grünewald-Verlag, Mainz/Chr. Kaiser Verlag, München 1986); Hablar de Dios (1986). Anschrift: Prof. Gustavo Gutiérrez, Apartado 3090, Lima 100, Peru.

Die traumatische Erinnerung an die Conquista

Darcy Ribeiro

Das lateinamerikanische Volk

Das bevorstehende Fünfhundertjahrgedenken nimmt manchmal schon jetzt abstoßend feierliche Züge der Verherrlichung der sogenannten Heldentaten der Conquista an. Gefühlsmäßig könnte man dann eher den guten Absichten derer zustimmen, die statt von der Conquista als von einer Invasion oder einem Schock zu reden, jene Zeit als eine Begegnung der Zivilisationen feiern wollen. Damit beziehen sie sich allerdings auf die schrecklichste Unbegegnung der menschlichen Geschichte, auf einen *encontronaço*, wie es ein indianischer Intellektueller nannte. Auch schmeckt mir die Demagogie derer nicht, die meinen, es habe bei der Eroberung Amerikas weder Sieger noch Besiegte gegeben. Es hat sie ganz sicher gegeben, und es gibt sie noch immer. Beispiel dafür sind die Indios, die schon seit fünf Jahrhunderten erniedrigt und unterdrückt werden. Ein Minimum an Ehrfurcht ihrem dramatischen Schicksal gegenüber hätte ein solch unverantwortliches Reden gar nicht aufkommen lassen.

Wenn es bei dieser Jahrhundertfeier etwas zu feiern gibt, dann ist es zuerst der nunmehr Jahrhunderte währende Widerstand der Indios, die gegen alles und alle zu kämpfen hatten und die dabei dort, wo sie überlebten, die eigene ethnische Identität bewahrt haben und Indios geblieben sind. Zweitens sollten wir das Ergebnis dieses grausamen Prozesses des Geno- und Ethnozids feiern, und dieses Ergebnis, das sind wir, jene halbe Milliarde Lateinamerikaner.

Die Begegnung-Unbegegnung des Kolumbus und seiner Leute, die auf eine für sie neue Welt stießen — mehr war die gesamte Entdeckung Amerikas nicht — bestand darin, daß sie plötzlich um die Existenz dieser Welt wußten. Diese gesamte Welt, die die westliche Welt nicht kannte, sie war da, einfach da, und sie hatte schon immer für sich selbst existiert.

Sicherlich hatte man ihre Existenz geahnt. Man hatte sie sich vorgestellt als ein weiteres, unbekanntes magisches Geheimnis, als das Reich der Gegeninseln, als eines jener wunderbaren Länder auf den alten Karten. In seiner Selbstgenügsamkeit verschloß sich aber jenes Übel, das sich die alte Welt nannte, dem, was es nicht fassen konnte und wollte: der Existenz einer ihm unbekannten, bedeutsamen, autonomen Wirklichkeit. Als die Nachricht der «Entdeckung» sich verbreitete, machten sich zuerst Erstaunen und Verwunderung breit. Diese wichen aber sofort der arroganten Selbstzufriedenheit, nicht nur auf eine neue Welt gestoßen zu sein, sondern diese sozusagen erfunden, ja gar erschaffen zu haben.

Denn auch wenn diese Welt schon zuvor bestanden haben sollte, war es, als ob sie nie bestanden hätte. Sie hätte demnach höchstens darauf gewartet, bis sie, ihrem unerbittlichen Schicksal ensprechend, ent-deckt wurde. Und dieses Hervortreten aus dem Verborgenen geschah dadurch, daß das Auge des Kolumbus ihrer ansichtig wurde, womit er einen Auftrag erfüllte, der ihm ausdrücklich auferlegt worden war. Auch ohne zu wissen, was er sah, und auch ohne die Bedeutung seiner Entdeckung einigermaßen abschätzen zu können, meinte er, jene wenigen Inseln seien das wirkliche Indien des Orients, wenn nicht gar das verlorene Paradies selbst, so schön war das Land und so reizvoll die Unschuld der nackten Indiofrauen.

Die Conquista

Von diesem Augenblick an stellte sich eine andere, im wesentlichen praktische Frage: Welche Bedeutung und welches Gewicht sollte diese neue Welt mit ihren vielen unermeßlichen Ländern und den vielen exotischen Völkern, die man nach und nach entdeckte, haben? Einen Wert in

sich, das konnte ja nicht sein, denn die neue Welt zählte nicht. Man hätte sie, hätte sie einen Wert in sich, weiterexistieren lassen müssen, so wie sie war. Aber das wäre in den Augen der Invasoren nicht gerechtfertigt gewesen. Die neue Welt wäre ihnen nutzlos gewesen, und das wäre doch unbillig und unsinnig.

Es konnte sich also nur um einen Wert der neuen Welt für ein Europa handeln, das sich als Herr des Universums verstand. Dieses Universum war demnach in seiner Gesamtheit und in seinen einzelnen Teilen nur dazu da, ihm zu dienen. Es sei sein gutes Recht, seine Herrschaft überall auszubreiten, alles seinem Glauben zu unterwerfen und es zur Mehrung seines Reichtums und Wohlstands zu nutzen.

So fing der Niedergang jenes so beeindruckenden Reichtums an Völkern, Kulturen und Zivilisationen als autonome Formen der Verwirklichung des Menschseins an. Auf den Trümmern entwickelten sich dann unter fremder, feindseliger Herrschaft Antiformen dessen, was einst war.

Als die Europäer danach ihren Raubbau an den Urvölkern, die sie hier angetroffen hatten, so weit vorangetrieben hatten, daß nicht mehr genügend Arbeitskräfte übrigblieben, holten sie aus dem schwarzen Afrika Millionen von Menschen zu diesem ihnen fremden Kontinent. Die Maschinerie, die fortdauernd neue Menschenleben verschlang, sollte weiter funktionieren, damit weiterhin die nur für den Export bestimmten Reichtümer produziert wurden.

Noch später konnte das europäische Produktionssystem die Arbeitskräfte, die im Prozeß der Entstehung des dortigen Proletariats freigeworden waren, selbst nicht mehr alle gebrauchen, und Teile dieses Proletariats verwandelten sich damit in eine exportierbare Ware. Damit ergoß sich eine neue Welle weißer Einwanderer über Amerika.

So fand eine erste wirkliche Einigung der Welt statt, ja fing diese Welt überhaupt zu existieren an, indem Menschen aus deren verschiedenen Teilen nunmehr eine Schicksalsgemeinschaft bildeten. Das europäische Handeln vereinte unter seiner Herrschaft die alte orientalische Welt — in die es seine Beutezüge veranstaltete —, ferner die nahe und schon lange einigermaßen bekannte, aber bis dahin ungenützte Welt Afrikas und nunmehr auch das, was die neue amerikanische Welt war bzw. sein sollte.

Die gesamte Menschheit, die gesamte Erde wurde mit ihren unzähligen Völkern zum Gegenstand eines wirtschaftlichen Unternehmens: zum Kolonialbesitz, der Gewinn abwerfen sollte. Dadurch änderte sich dann auch wesentlich das Schicksal dieser Menschheit. Es war nicht mehr ihr Ziel, daß ihre Einzelteile für sich existierten und dabei ihre eigene Potentialität entfalteten. Europäisches Denken und Befehlen bestimmte nunmehr, was aus ihr im Hinblick auf einen zu maximierenden Profit werden sollte. Nach und nach setzte Europa sowohl auf jenen beiden ihm schon seit altersher bekannten Kontinenten als auch in seiner jetzigen neuen Provinz überall seine Herrschaft und — wo es möglich war — auch die eigenen Interessen und das eigene Sein durch. Gab es dort zuvor selbständige, autonome Zivilisationen, die immer schon für sich selbst existiert hatten, wurde nun der Fluß ihrer Geschichte unterbrochen. Ihr Wesen wurde zermalmt, so daß es nicht mehr existierte bzw. nur in der Form eines Seins für andere existierte: Ihre Existenz wurde nunmehr von dem merkantilen, nur auf den eigenen Vorteil bedachten Kalkulieren der europäischen Metropolen definiert.

Der eigentliche, mächtige Motor dieses so wundersamen, weil so profitträchtigen Expansionsunternehmens verstand es, sich dem Blick und damit auch jeder Diskussion zu entziehen. Die wirkliche Motivation wußte sich so gut zu verstecken, daß die Protagonisten der Conquista selbst an ihre hehren Ideale glaubten: an das geistige Ziel der Rettung der Welt und an den neuen heiligen Kreuzzug gegen das Barbarentum. Daneben gab es von Anfang an auch praktisch denkende Menschen, die sich darum kümmerten, daß die Inbesitznahme der neuen Welt einen Anschein von Legalität bekam. So dehnte der Papst ein Jahr nach der Ankunft des Kolumbus in Amerika die Privilegien, die von seinen Vorgängern in Hinblick auf die Inbesitznahme Afrikas und die Versklavung seiner Einwohner Anfang 1454 gewährt worden waren, auf Amerika aus.

Die Spanier und Portugiesen begingen ihre Verbrechen im Namen des Christentums. Sie wollten glauben machen und auch selber glauben, daß sie die Indios von Götzendienst und Häresie befreiten, um wenigstens ihre Seelen für das ewige Leben zu retten. Was ihre Leiber anging, die haben sie mit einer Effizienz ohnegleichen verschlissen. Kaum ein Jahrhundert nach

der Ankunft der Europäer in Amerika waren von den ungefähr neunzig Millionen Einwohnern weniger als zehn Millionen übriggeblieben. Der Krieg und die europäischen Krankheiten hatten das ihrige getan, aber die meisten Opfer forderte die Sklaverei.

Mit dem gleichen heiligen Fanatismus zerstörten die Eroberer und ihre Missionare die Heiligtümer der Indios, von denen einige größer und majestätischer waren als die damaligen europäischen. Sie verbrannten die tausend weisen Bücher der Maya als Werk des Teufels — nur einige wenige kostbare Handschriften sind gerettet worden und bezeugen uns die Schönheit, Strebsamkeit und Wißbegier und die Weisheit dieser Kultur und ihrer schriftlichen Zeugnisse. Das gleiche Schicksal erlitten die zahllosen *quipus* der Inkas (Knotenschnüre, deren Dicke, Farbe, Folge der Knoten eine weitgehende Inventarisierung und Registrierung von Besitz und Produktion zuließen, der Übers.). Die Kunstwerke der Indios wurden als Götzenbilder gescholten und zerstört, oder, wenn es sich um die Edelmetalle Gold, Silber oder Platin handelte, zu Barren umgeschmolzen.

Die Protagonisten

Auch in den darauffolgenden Jahrhunderten hielt diese Verfolgung alles Nichteuropäischen an, wenn auch mit einer anderen Geschwindigkeit. Noch immer sollte alles christianisiert und europäisiert werden. Es fehlte allerdings der Glanz jener märchenhaften Raubzüge von damals. Die Indios hatten ja gar nichts mehr, was ihnen genommen werden konnte. Sie waren zu Parias geworden, zu geschundenen Arbeitskräften, aus denen man auch noch das Letzte herauszuholen suchte. Auch in jenen Ländern, in denen sie einst große Zivilisationen errichteten, vermochten sie kaum zu überleben, es sei denn, daß es sich um jene Stämme handelte, die immer wieder flohen — die sich sozusagen auf die Flucht spezialisiert hatten —, um sich jenseits der Grenzen dieser neuen «Zivilisation» vor ihr zu retten.

Jenes einmalige Wunder des indianischen Widerstandes lehrt uns, wie sehr die Ethnie eine der großartigsten Kräfte der Menschheitsgeschichte ist. An manchen Orten hat die indianische Ethnie Jahrhunderte lang hart gekämpft. Anderswo mußte sie sich unscheinbar machen, um nicht aufzufallen. Sie bewahrte aber in ihrem Inneren das eigene Sein, das eigene Gesicht und den Stolz, jenes einmalige, unzähmbare Volk zu sein, das sie ist. Eine Ethnie ist ja tatsächlich unzerstörbar, und sie wird so lange existieren, als den Eltern die Möglichkeit bleibt, ihre Kinder in der Tradition zu erziehen, in der sie selber aufgewachsen sind.

Gegenüber diesem manchmal erschreckenden Widerstand stellt sich als erstes die Frage, wer die Folterknechte jenes mörderischen Wahnsinns waren. Damit gehen wir auch der Frage nach, inwieweit wir, die (weißen) Lateinamerikaner von gestern und heute, die wirklichen Unterdrücker sind, die im Gefolge unserer iberischen Vorfahren weiterhin die Indios verfolgen und massakrieren. Bald nach der Conquista wurden die Kämpfe gegen die Indios kaum noch von den Spaniern und Portugiesen geführt, sondern von uns, den in Amerika geborenen Weißen. Wir, die Neuamerikaner, waren und sind die Folterer der Indios, sowohl derer, die ausgerottet wurden, als auch derer, die überlebten, aber im eigenen Land weiterhin als exotische Wesen und Fremde behandelt werden.

Bis vor kurzem galten jene größeren Indiogruppen, die von den ehemaligen großen Zivilisationen Amerikas übriggeblieben sind, als eine Art zu kurz gekommene Landbevölkerung, die sich durch eine gute Landreform wohl in die amerikanische Gesellschaft integrieren ließe und dann ihre Manie, Indio bleiben zu wollen, aufgeben würde. Auch die kleinen Stammesethnien galten als eine Anachronie, die bald verschwinden würde. Heute wissen wir, daß es sich bei jenen größeren Gruppen um unterdrückte Völker handelt, die um ihre Autonomie und ihr Recht auf Selbstbestimmung kämpfen, und wir stellen fest, daß jene kleineren Stämme, die fast wie durch ein Wunder überlebt haben, nicht mehr am Aussterben sind, sondern zahlenmäßig zuzunehmen anfangen. Dabei sind beide Gruppen vereint in demselben Kampf nicht nur gegen ihre unmittelbaren Unterdrücker und Ausbeuter, sondern auch gegen ihre angeblichen Beschützer, die staatlichen und die kirchlichen, die schöne Worte im Munde führen, in Wirklichkeit aber höchstens eine Integrierung der Indios in die jeweilige nationale Gemeinschaft anstreben.

Damit wollen sie aber etwas Unmögliches. Jene Menschen, die Jahrhunderte des vorsätzlichen Genozids und Ethnozids überlebt haben, werden nicht gerade jetzt nachgeben, wo die

Waffen der Europäisierer schwächer geworden sind. Dies ist umso unmöglicher, als im Rahmen der neuen allgemeinen Bereitschaft der Völker dieser Erde, sich zur Verteidigung ihrer Rechte zu erheben, auch die amerikanischen Indios rebellieren, ihre angeblichen Beschützer wegjagen und die Statuten und Reglementierungen der Unterdrückung ablehnen, die ihnen von den Regierungen auferlegt wurden. Sie stehen auf, um nunmehr selbst ihre eigene Verteidigung in die Hand zu nehmen.

Denn eine der mächtigsten Waffen jener Hatz gegen die Indios war die alte Heuchelei der angeblichen Schutzmaßnahmen. Zu diesen «zivilisatorischen» Praktiken gehört auch jene Schutzgesetzgebung, die den Indios den Besitz des Landes, auf dem sie leben, zusichert. Ein Vorbild hierfür ist die brasilianische Gesetzgebung, denn sie hat Verfassungsrang und ist so vollkommen, daß man gar nicht weiß, wie man sie verbessern könnte. Nach wie vor wird den Indios aber ihr Land genommen. Etwa zwanzig Anführer der Indios wurden ermordet, aber kaum je wurde einer der Mörder vor Gericht gebracht, und keiner von ihnen mußte ins Gefängnis. Die Missionare dringen nach wie vor ungebeten in die Indiodörfer ein, um dort ihre Predigten zu halten. Sie können von ihrem jahrhundertealten Bemühen, die Ureinwohner durch ihre Europäisierung zu christianisieren, nicht lassen. Man könnte diese Emsigkeit noch verstehen, wenn man nicht wüßte, daß nach fünf Jahrhunderten dieses fanatischen und auf den ersten Blick ergiebigen Bekehrungseifers noch kein Indio wirklich bekehrt worden ist.

Nach weniger als zehn Jahren Missionsarbeit mußten die Jesuiten anerkennen, daß niemand irgend jemanden bekehren kann. Nóbrega (einer der bekanntesten Jesuitenmissionare in Brasilien, der Übers.) sagte: Mit einem Angelhaken bekehre ich sie, aber gebe ich zwei, ist die Bekehrung wieder hin. Nachdem die Patres sich mit ihrem gesamten Ehrgeiz der Katechese gewidmet hatten, kamen sie letztendlich zum Eingeständnis, daß eine Bekehrung nur durch Gottes Willen stattfinden und nur Gott das Licht des Glaubens im Herzen der Menschen entzünden könne. Die Ernte eines Missionars, so Nóbrega, besteht nur in der Gnade seiner womöglich durch das Martyrium gekrönten persönlichen Heiligkeit. Ein solches Martyrium wurde aber vor allem den Indios, und dies nicht selten in der Form der Unterdrückung und des Ethnozids, zugedacht.

Die Katholiken sind sich seit Johannes XXIII. dieses Wahnwitzes bewußter geworden, und die Kirche sucht die Missionierungsbesessenheit fanatischer Missionare zu bremsen. Dies gilt aber nicht für die Protestanten. Sie verharren in ihrer abstoßenden Naivität, mit der sie ohne irgendeinen Respekt vor der Identität der Indios diese mittels ihrer Christianisierung europäisieren wollen. Damit meinen sie in ihrem mystisch zu nennenden Eifer, den Willen Gottes zu erfüllen.

In den vierzig Jahren, in denen ich mit den Indios zu tun habe, habe ich es niemals erlebt, daß ein Stamm bekehrt wurde. Dabei haben sie wie die Boróro Jahrzehnte oder gar wie die Guaraní Jahrhunderte der Missionstätigkeit über sich ergehen lassen müssen. Findet eine Bekehrung statt, dann geschieht sie kaum infolge der Missionstätigkeit, sondern weil Gruppen entwurzelter Indios verzweifelt nach einer neuen Spiritualität suchen, nachdem die alte durch die Mißgeschicke des Lebens verlorengegangen ist. So gibt es zum Beispiel den Fall indianischer Kinder, die nicht durch ihre Eltern, sondern durch Fremde erzogen worden sind, und die, nachdem sie so ihr Sein bzw. ihre Identität verloren haben, auf der Suche nach einem neuen Selbstbewußtsein als Menschen sind. Ähnlich lassen sich solche Ausnahmen erklären wie der Fall der Tikuna, die sich einem millenaristischen Kult, oder wie der der Xokleng, die sich einer pfingstlerischen Sekte hingaben. Andere Indiogruppen haben sich der einen oder anderen Form des Diasporachristentums angeschlossen wie die Terena und die Xavante, die katholisch bzw. protestantisch geworden sind.

Kurzweiliges

Das Fünfhundertjahrgedenken 1992 könnte vielleicht ein neues Bewußtsein in bezug auf diese lange, noch immer nicht unterbrochene Geschichte der Nichtbegegnung schaffen bzw. ein solches Bewußtsein vertiefen. In Guatemala kämpft die noch nicht ganz untergegangene Mayakultur um eine Neustrukturierung. Dazu muß sie sich gegen die große Masse der Mestizen verteidigen, die in ihrem Haß gegen alles Indianische noch grausamer verfahren als die Spanier des sechzehnten Jahrhunderts. Oder man denke

an die Grenze zwischen Brasilien und Venezuela, wo das letzte Volk des Amazonasurwaldes, die Yanomami, erleben müssen, wie ihre Dörfer durch Tausende von Goldsuchern überrannt werden. Ihre Leiber verrotten durch vorher unbekannte Krankheiten. Auf diese Weise verspüren sie das Kommen der Zivilisation am eigenen Leib.

Die einzige Kraft, die den Indios, sowohl den Mayas unserer Zeit als auch den noch im Gestern verhafteten Yanomami helfen könnte, ist die öffentliche Meinung. Wer für ein Gedenken der Invasion vor fünfhundert Jahren mit all dem, was sie auslöste, ist oder gar eine Feier für angebracht hält, muß als erstes diese öffentliche Meinung mobilisieren, und zwar weltweit.

Ein anderer Aspekt dieser Frage ließe sich in folgendem Satz zusammenfassen: *Die fünfhundert Jahre zwischen 1492 und 1992 stehen auch für die fünfhundert Millionen Lateinamerikaner,* die die größte neue Gruppe von Menschen im Schoße der Menschheit sind. Jener nunmehr fünfhundert Jahre alte Zivilisationsprozeß, der durch die Ankunft der Spanier in Amerika ausgelöst wurde, hat als wichtigstes Ergebnis uns, die heutigen Lateinamerikaner hervorgebracht. Wir sind das reale, konkrete Ergebnis jenes Prozesses, der mit der europäischen Expansion seinen Anfang nahm und der das Ende von Tausenden von Völkern mit ihren Sprachen und Kulturen und damit auch das Ende von wenigstens drei Hochkulturen bedeutete.

Wir sind die Söhne und Töchter jenes wunderlichen Prozesses der Vermehrung einiger weniger Europäer und einer ebenfalls begrenzten Anzahl von Afrikanern in den Bäuchen von Millionen von entführten und dann vergewaltigten Indiofrauen. Wir sind untreue Söhne: Zwar wurden wir von unseren Vätern als rassenunreine Mestizen abgelehnt, wir haben uns aber nie zum Volk unserer Mütter bekannt. Im Gegenteil: Wir sind zu dessen größten und widerlichsten Unterdrückern geworden. Empören wir uns über die Conquista des Kontinents, so müßten wir uns noch mehr über das nicht weniger schmerzliche, nunmehr schon Jahrhunderte andauernde Drama der grausamen Unterdrückung der Indios empören. Aus diesem Drama, durch dieses Drama ist aber die lateinamerikanische Gesellschaft entstanden. Sie lebt und wächst, und sie entzieht ihre Lebenskraft, ihre Energie und ihren Wohlstand den Indiovölkern.

So sind wir in einem vom ekelhaftesten Eurozentrismus gesteuerten Dauerethnozid aus einem elternlosen und kulturell verarmten Mestizentum hervorgegangen. Fremde Hände und fremder Wille haben uns geprägt, und dazu kam unser eigenes verfälschtes und entfremdetes Bewußtsein. Wir sind so zu dem gemacht worden und haben uns selbst so zu dem gemacht, was wir sind, damit wir niemals tatsächlich das sind oder scheinen oder auch nur wiedererkennen, was wir sind.

Darum sind wir auch dauernd auf der Suche nach unserer Identität als Zwitterwesen, die weder Indios noch Afrikaner, noch Europäer sind. Und darum ist es uns auch noch nicht gelungen, uns stolz als das neue Volk zu sehen, das wir doch sind. Denn sind wir auch kein besseres Volk als die anderen, so sind wir doch wenigstens ein «menschlicheres» Volk, denn in uns haben sich jene verschiedensten Formen des Menschseins vereint. Zwar sind wir ein Volk, das Jahrhunderte lang brutales und fortdauerndes Elend und brutale und fortdauernde Unterdrückung erlebt hat, ein Volk, das noch immer dem Eurozentrismus in seinen verschiedenen Formen unterliegt, das von Sklaverei und Kolonialismus gezeichnet ist und das kaum mit seiner entfremdeten und untreuen Intelligenzija rechnen kann. Trotzdem sind wir zugleich ein Volk, das sich der Zukunft öffnet und das sich schon mit einem unersättlichen Hunger nach Fülle und Sättigung, Glück und Freude auf den Weg gemacht hat, um sich seine eigene Zivilisation zu erschaffen.

Wie wir sahen, war das Niedermetzeln der Indios in den Jahrhunderten nach der Conquista ein noch schlimmeres Schlachten als das der Conquista selbst. Es sind daraus aber zwei große neue Menschheitsgruppen hervorgegangen. Beeindruckend sind dabei sowohl die große Zahl ihrer Angehörigen als auch die Geschlossenheit der jeweiligen Kultur.

Eine dieser Gruppen, nennen wir sie die neubritische, hat der Welt kaum Neues gebracht. Im Grunde hat sie nur die Lebensformen und Landschaften ihres Landes in der Alten Welt nach Amerika mitgebracht und dort weit verbreitet. Dagegen war die neoromanische Gruppe wirklich etwas Neues, denn sie ist aus der rassischen und kulturellen Vermischung der Europäer mit den amerikanischen Ureinwohnern unter der Zugabe einer nicht geringen Menge schwarzen Erbgutes hervorgegangen.

So sind wir als «Neuvölker» (*Povos Novos*) aus einem Prozeß der Entindianisierung, der Enteuropäisierung und der Entafrikanisierung, also sozusagen aus einem Prozeß des Aufgebens und Vermischens unserer Ursprünge hervorgegangen. Dabei war nie ein Ideal der *apartheid* maßgeblich: Es hat sich immer um einen Prozeß der Assimilierung gehandelt. Die Mestizierung unserer Gesellschaft galt bei uns nie als ein Vergehen oder ein Verbrechen. Unsere Vorurteile haben vielmehr damit zu tun, daß wir alle von der Erwartung ausgehen, daß die Schwarzen, die Indios und die Weißen sich nicht isolieren, sondern sich miteinander verschmelzen, so daß daraus eine braune Gesellschaft, eine mestizische Zivilisation hervorgeht.

Gegenüber den transplantierten Völkern (*Povos Transplantados*), die nur Europäer von Übersee sind, und den Zeugnisvölkern (*Povos Testemunhos*), die ein unzerstörbares historisches Erbe mit sich tragen, sind wir, die *Povos-Novos,* eine Art *tabula rasa.* Wir sind ein enterbtes Volk, das aus den früheren Zeiten kaum noch etwas hinübergerettet hat. Da wir so oder so nicht an einer Vergangenheit hängen, die für uns ohne Größe und ohne Ruhm ist, haben wir nur die Zukunft. Unsere großen Taten kann es nur in der Zukunft geben. Als einziges haben wir es bisher geschafft, daß wir uns trotz aller Wechselfälle der Geschichte zu großen sprachlich, kulturell und ethnisch homogenen Völkern entwickelt haben. Dabei vereinen wir in uns die Tugenden und Gebrechen aller Rassen und Kasten von Menschen. Auf dieser Grundlage sind wir berufen, zu einer neuen Art und Weise des Menschseins zu finden, und vielleicht gelingt uns dies auf solidarischere Weise, als es den anderen Völkern in der Vergangenheit gelungen ist.

Gegenüber dem zu erwartenden Spektakel der Fünfhundertjahrfeiern wollen wir uns daher auch nicht auf die Seite derer stellen, die in der Conquista nur ein Genozid oder ein Ethnozid sehen. Dies soll nicht heißen, daß es ganz und gar abzulehnen sei, wenn die einen die Conquista in einem nostalgischen Gedenken an die Größe der Invasoren als eine Reihe von Heldentaten feiern wollen und die anderen bei dieser Gelegenheit das, was von der indianischen Urbevölkerung übrig bleibt, zu sammeln und ihm eine Stimme zu geben suchen.

Auch kann man verstehen, daß Spanien, das noch immer an dem trägt, was es die «schwarze Legende» nennt, die damaligen Ereignisse als die größte Leistung seiner Geschichte hervorheben möchte. Auch ist verständlich, daß Italien bei diesem Anlaß seine großen Söhne Kolumbus und Amerigo Vespucci verherrlichen möchte und dabei gerne seine sauberen Hände vorweist und wiederholt, daß aus Italien keine grausamen Konquistadoren hervorgegangen sind.

Wir Lateinamerikaner mögen uns in jenes Spektakel nicht einreihen, ob nun getanzt wird zur Feier vergangener Heldentaten oder ob es sich um einen Tanz der makabren Erinnerung handelt. Jene Greultaten waren die Wehen, aus denen wir geboren wurden. Nicht nur des vergossenen Blutes sollte gedacht werden, sondern es ist auch an das neue Geschöpf zu denken, das damals gezeugt wurde und zu leben anfing. Gäbe es uns nicht, dann beschränkte sich zum Beispiel die lateinische Welt auf jene wenigen neoromanischen Nationen Südeuropas, die in einer Welt voller Neobriten, Slawen, Chinesen, Araber usw. demographisch nicht sehr ins Gewicht fallen.

Der Ruhm Iberiens besteht darin — es ist wichtig, das hier zu wiederholen —, daß es ein Jahrtausend lang trotz gotischer und muslimischer Unterdrückung den Samen der Romanität bewahrt hat, der dann hier so reich aufgehen sollte. Wir sind das *latein*amerikanische Volk, und damit sind wir auch die größte Parzelle einer Latinität, die sich anschickte, ihre Potentialität zu entfalten. Dabei sind wir eine erneuerte und verbesserte Latinität, denn sie ist mit indianischer und schwarzer Substanz angereichert und hat in sich das Erbe der Völker des Waldes und der Steppen, der Völker der andinen Hochebenen und der Meere des Südens aufgenommen.

Konfigurationen

In meiner Klassifizierung der modernen nichteuropäischen Völker unterscheide ich nach dem Kriterium ihres historischen und kulturellen Entstehungsprozesses vier verschiedene Gruppen:

Die erste ist die der transplantierten Völker (*Povos Transplantados*). Es handelt sich dabei um die Expansion der europäischen Völker in den überseeischen Ländern, wo sie sich nicht mit der dortigen Bevölkerung vermischten, sondern ihre ursprünglichen Lebensgewohnheiten wieder

aufnahmen und gar die Landschaft so gestalteten, wie sie in Europa war.

Ihre Weiterentwicklung verlief dann parallel zu der in den Mutterländern, so daß sie diesen dann auch ähnlich bleiben. Es handelt sich bei ihnen einfach um weiße Völker außerhalb von Europa. Das gilt für die Vereinigten Staaten und Kanada und ebenso für Neuseeland und Australien. Dieser Kategorie lassen sich weiter auch Argentinien und Uruguay zurechnen, obwohl hier doch eine kleine Einschränkung zu machen ist. Ursprünglich handelte es sich um zwei Mestizennationen, die auch als solche ihr Land aufgebaut und die Unabhängigkeit erkämpft haben. Sie wurden dann aber von einer enormen europäischen Einwanderung heimgesucht. Deren Übergewicht hat schließlich dazu geführt, daß sie vollkommen europäisiert worden sind.

Nicht selten stößt man auf Angehörige dieser transplantierten Völker, die sich voller Stolz als Vertreter und Erben der westlichen, europäischen Zivilisation betrachten und sowohl Nutznießer als auch Opfer ihrer eigenen Expansion sind.

Diese Völker sind die modernsten Völker der Menschheit. Allerdings haben sie als solche auch am meisten ihr eigenes Gesicht, ihre Eigenart verloren. Folglich gehören ihre Angehörigen zu den gebildetsten, aber auch zu den am meisten standardisierten und uniformierten Menschen der Welt. Diese sind nicht besonders interessant, es fehlt ihnen die Würze.

An zweiter Stelle kommen die Zeugnisvölker (*Povos Testemunhos*). Es handelt sich um das, was von den ursprünglichen Hochkulturen übriggeblieben ist, nachdem sie den Schock der Begegnung mit der europäischen Expansion überstanden hatten und es dieser nicht gelang, sie für die eigenen Zwecke im Sinne einer eigenen Neugründung voll zu assimilieren. Dieser Kategorie sind die Indianer, die verschiedenen islamischen Völker, die Chinesen, die Bewohner Indochinas, die Japaner usw. zuzurechnen. Im Falle Lateinamerikas sind hier Mexiko, Peru, Bolivien und Guatemala zu nennen.

Jedes dieser lateinamerikanischen Zeugnisvölker hat einiges über sich ergehen lassen müssen und ist ganz massiv europäischem Einfluß ausgesetzt gewesen. Dies hat aber nicht gereicht, um die Bevölkerung dieser Länder mit den hinzugekommenen Europäern zu einer ethnischen Einheit zu verschmelzen. Diese Länder erleben daher das Drama des Gespaltenseins zwischen zwei entgegengesetzten kulturellen Welten, ohne sich für eine der beiden entscheiden zu können. Die Bewohner sind keine Indios mehr, und sie werden auch nie Europäer sein. Sie stehen, was die Zivilisation der Zukunft angeht, vor einer enormen Herausforderung: Sie sollten ein falsches Einheitsideal abstreifen, damit jede der ethnischen Komponenten ihr eigenes Profil und ihre Fähigkeit, selbst über das eigene Schicksal zu bestimmen, zurückgewinnen kann und so wieder zu blühen anfängt.

Die dritte Kategorie, die der Neuvölker, *Povos Novos*, umfaßt jene Völker, die aus dem Prozeß der Mestizierung und der kulturellen Vermischung der Weißen mit den Schwarzen und mit den Indios, die noch auf Stammesebene lebten, unter der Vorherrschaft der Weißen hervorgegangen sind. Es handelt sich hier u. a. um die Brasilianer, Kolumbianer, Venezolaner und Kubaner. Diese unterscheiden sich von den anderen Völkern dadurch, daß sie von ihren indianischen, afrikanischen oder europäischen Wurzeln entfremdet sind und die entsprechende Kultur weitgehend abgestreift haben, um zu etwas ethnisch Neuem zu werden.

Von einer Vergangenheit ohne Größe und Ruhm entfremdet, haben sie nur die Zukunft. Da die Vergangenheit ohne große Taten ist, können diese nur vor ihnen liegen. Das einzige, was getan und geleistet wurde, ist, daß sie zu großen, sprachlich, kulturell und ethnisch homogenen Völkern geworden sind. Sie vereinen in sich die Tugenden und Gebrechen aller Rassen und Kasten von Menschen und sind gerade auf dieser Grundlage berufen, zu einer neuen Art und Weise des Menschseins zu finden und dies vielleicht auf solidarischere Weise als bisher.

Sicherlich war infolge der kolonialen Hegemonie der Europäer bei der Entstehung eines jeden dieser Neuvölker das europäische Element am maßgeblichsten. Die Europäer hinterließen ihre Sprache und einen Abklatsch der iberischen Kultur. In diese Kultur konnten sich aber Elemente der indianischen und afrikanischen Kulturen heimlich einfügen, und sie gewann so ein eigenes, unverwechselbares Profil.

Lange Zeit haben die Eliten dieser *Povos Novos* sich nostalgisch als eine Art verbannter Europäer betrachtet. Ihre Intellektuellen empfanden keine Freude daran, in den Tropen zu leben. Nur dort, wo es ihnen gelang, das Pariser Leben nach-

zuahmen, empfanden sie einigen Trost. Vom europäischen Rassismus angesteckt, schämten sie sich ihrer Mestizengesichter. Erst in letzter Zeit fangen sie an, sich selbst als etwas Neues zu sehen. Dennoch laufen noch überall die Äffchen herum, die das scheinen möchten, was sie nicht sind und die bei jeder Gelegenheit den Mund aufreißen, um nach Papageienart ihre europäischen Klugheiten von sich zu geben.

Von den Indios haben diese Neuvölker vor allem zweierlei geerbt: Erstens ihre Fähigkeit, sich den Tropen ökologisch anzupassen und in ihnen zu überleben. Sie profitieren von jenen Jahrhunderte alten Bemühungen der Urvölker, in Harmonie mit der Natur die nötigen materiellen Grundlagen für den Aufbau ihrer Gesellschaften zu schaffen. Zweitens: ein enormes genetisches Erbgut. Die sogenannten «Weißen» dieser Neuvölker sind in Wirklichkeit Mestizen, die von weißen Männern in den Bäuchen indianischer Frauen erzeugt worden sind. Da es immer nur wenige Männer gegeben hat, ist diese Bevölkerungsgruppe viel mehr Indio als kaukasisch.

Auch von den Schwarzen haben die Neuvölker viel genetisches Erbgut erhalten, dessen Gewicht allerdings von Land zu Land unterschiedlich ist, je nachdem die Sklaverei der Schwarzen in dem jeweiligen Land verbreitet war. So haben wir neben den Mestizen auch die Mulatten. Der kulturelle Beitrag der Schwarzen konzentriert sich auf die Elemente schwarzen Lebens, die die Schwarzen auch über die Unterdrückung der Versklavung hinweg bewahren konnten. Die Palette reicht von verschiedenen Techniken und Wertvorstellungen bis zu einer reichen Gefühlswelt, einem ausgeprägten Gespür für Rhythmus und Musik und einer Reihe von Vorlieben bis hin zu den Vorstellungen, die die Schwarzen trotz aller Knechtschaft in ihren Herzen bewahren konnten.

Dies hat dazu geführt, daß Kraft, Freude und Kreativität die typischen Merkmale jener Neuvölker sind, die größere Gruppen von Schwarzen integriert haben. Der Prozeß der Akkulturation der Schwarzen war so tiefgreifend und erreichte eine solche Vollkommenheit, daß ihr Einfluß sich nicht so sehr in einer spezifischen Afrikanität als vielmehr in einer großen Kreativität äußert, die dazu beiträgt, daß sie im kulturellen Leben der jeweiligen Völker immer mehr an Einfluß gewinnen.

Die vierte Gruppe in der historisch-kulturellen Charakterisierung meiner Typologie bezieht sich auf die neu entstehenden Völker, die *Povos Emergentes.* Wir meinen damit jene ethnischen Gruppen, die sich heute in Europa, Afrika, Asien und auch im gesamten Amerika erheben und sich anschicken, den Raum zu erobern, der sich ihnen neuerdings eröffnet hat, um sich nunmehr ein eigenes, unverwechselbares Profil zu geben. Es sind hier übrigens die Unterschiede, die diesen neu entstehenden Völkern ihre unverwechselbare Identität verleihen, sollten sie eine solche haben.

Gibt es ein Lateinamerika?

Ich hatte einmal mit einer ungebildeten Engländerin zu tun, die daran zweifelte, daß es ein Lateinamerika gebe. Ich habe ihr damals sehr lange und auch sehr heftig geantwortet, um zu beweisen, daß wir, Gott sei Dank, existieren. Wir existieren sogar als Leute, die auch Gutes zu tun vermögen, denn wir brauchen niemandem irgend etwas wegzunehmen: Wir haben ja alles: Unsere Menschen stammen von Männern und Frauen von allen Breiten und aus allen Rassen ab.

Geographisch betrachtet ist die Einheit Lateinamerikas, wo es sich doch um eine geschlossene Landmasse handelt, mehr als evident. Dieser geographischen Basis entspricht aber keine einheitliche politische und gesellschaftliche Struktur oder gar ein reger Austausch und ein aktives Miteinander. Jene Kontinentalmasse bricht in verschiedene Nationen auseinander, und unter diesen Nationen sind auch einige, die kaum einen ausreichenden Rahmen für die Entwicklung und Entfaltung eines Volkes bieten.

Tatsächlich ist die *geographische* Einheit bisher nie ein Faktor des Zusammenwachsens des Kontinents gewesen. Zwischen den verschiedenen Kolonialgründungen, aus denen die heutigen lateinamerikanischen Gesellschaften hervorgegangen sind, hat es im Lauf der Jahrhunderte kaum einen unmittelbaren Austausch gegeben. Sie existierten nebeneinander, aber nicht miteinander. Jede von ihnen hatte nur mit der jeweiligen Kolonialmacht unmittelbaren Kontakt. Noch heute leben die lateinamerikanischen Nationen nebeneinander, als ob sie die weit auseinanderliegenden Inseln eines Archipels wären, die miteinander weniger Verbindungen zu Land und zu Wasser haben als mit den großen wirt-

schaftlichen Zentren unserer Welt. Die lateinamerikanischen Grenzen, die nicht selten durch unwegsames Gebirge oder undurchdringbaren Urwald markiert werden, trennen mehr, als daß sie Begegnung zulassen. Nur in Ausnahmefällen sind sie Orte eines intensiven Austausches und Zusammenlebens.

Auf *linguistisch-kultureller* Ebene sind wir genausosehr — oder auch genausowenig — eine homogene Einheit wie zum Beispiel die neobritische Welt jener Völker außerhalb Europas, die hauptsächlich Englisch reden. Für die, die von Lateinamerika als von einer konkreten, uniformen und funktionierenden Einheit sprechen, mag dies unzureichend erscheinen. Sie vergessen dann, daß zu dem lateinischen Amerika so verschiedene Gruppen wie die Brasilianer, die Mexikaner, die Haitianer oder die Nachkommen der nach Kanada eingedrungenen Franzosen gehören. Man halte sich zum Vergleich die sprachlich-kulturelle Homogenität etwa der Nordamerikaner, Australier und Kanadier vor Augen, um festzustellen, wie umfassend und wie wenig brauchbar letztendlich diese Art der Katalogisierung ist.

Würden wir dagegen den Begriff *Latein*-Amerika auf den *iberisch* geprägten Teil Amerikas beschränken, könnte uns der Kontinent als eine etwas einheitlichere Wirklichkeit erscheinen. Wir hätten aber in Wirklichkeit nicht viel gewonnen. Wir hätten zwar die durch die französische Kolonisation geprägten Teile ausgeschlossen, aber es gäbe noch immer so heterogene Völker wie die Brasilianer, die Argentinier, die Kubaner, die Puertoricaner, die Chilenen usw. Wenigstens vom Standpunkt der Angehörigen dieser Nationen aus haben Sein und Wesen und die Besonderheiten der eigenen Nation einen höheren Stellenwert als jene Gemeinsamkeit, die sie zu Lateinamerikanern macht.

Wenn wir unsere Kriterien noch mehr verfeinern, können wir ein portugiesisches Amerika, das sich auf Brasilien beschränkt — was aber nicht wenig ist —, und ein spanisches Amerika, das den gesamten Rest umfaßt, unterscheiden. Die Unterschiede zwischen beiden Teilen Amerikas haben wenigstens die gleiche Relevanz wie die zwischen Portugal und Spanien. Letztendlich bringt dieser sprachliche Unterschied aber nicht viel: Linguistisch betrachtet unterscheiden sich beide Sprachen nicht besonders, jedenfalls nicht genug, als daß dies ein Hindernis für die gegenseitige Kommunikation sein müßte. Auf der Grundlage einer langen gemeinsamen Geschichte, in der wir es oft miteinander zu tun hatten, die aber zugleich voller Konflikte war, tendieren wir allerdings dazu, diese Verschiedenheit zu übertreiben.

Ähnlichkeit und Verschiedenheit

Wenden wir uns nun aber wieder der Gesamtheit Lateinamerikas zu. Hier stellt man gewisse Formen der Anwesenheit bzw. der Nichtanwesenheit fest, die das Gesamtbild färben und variieren. So stellen die *Indios* die Bevölkerungsmehrheit in Guatemala und auf der Andenhochebene und auch in einigen Teilen Mexikos, wo es im gesamten Land noch Millionen von Indios gibt. Wo ein so großer Teil der ursprünglichen indianischen Bevölkerung überlebt und sich in der Form einer ethnisch anders geprägten Landbevölkerung in den verschiedenen Nationalgesellschaften integriert hat, läuft alles darauf hinaus, daß diese Gruppen sich in Zukunft wieder als autonome Völker konstituieren. Dies bedeutet, daß in Ländern wie Guatemala, Bolivien, Peru und Ecuador und in weiten Teilen Mexikos und Kolumbiens in den nächsten Jahren tiefe, ethnisch geprägte gesellschaftliche Umwälzungen bevorstehen, die zu einer Neudefinition dieser Nationen bzw. zu ihrer Neustrukturierung als einer Föderation autonomer Volksgemeinschaften führen wird.

Ganz anders ist die Lage in den anderen Ländern, in denen nur Stammesgruppen übrig geblieben sind, die in den ethnisch weitgehend homogenen großen nationalen Gesellschaften untergehen. Allerdings ist auch in diesen Fällen eine allgemeine Anwesenheit der Indios in der Gesellschaft möglich, sei es über die Sprache wie das Guaraní in Paraguay, sei es vor allem im äußeren Erscheinungsbild der Bevölkerungsmehrheit wie in Brasilien, Chile und Venezuela. Es handelt sich dann um eine gesonderte Kategorie, die sich von den schon genannten Kategorien der Indioamerikaner unterscheidet. Es ist allerdings kaum wahrscheinlich, daß wir auf diese Weise zur Konstruktion einer erklärenden Typologie gelangen.

Genetisch und auch kulturell haben all diese Völker auch ein indianisches Fundament. Dieser indianische Beitrag ist aber so absorbiert worden, daß er, unabhängig vom weiteren Schicksal

der überlebenden Indiogruppen, das ethnische Erscheinungsbild dieser Gesellschaften kaum ändern wird. Anders gesagt: Die Vermischung, Absorption und Europäisierung der alten indianischen Gruppen im Rahmen des Gesamtkontextes der jeweiligen nationalen Gesellschaften ist, wenn nicht abgeschlossen, so doch weit vorangeschritten. Die Entwicklung geht dahin, daß die verschiedenen ethnischen Grundlagen sich zwar nicht verwischen, sondern sich in verschiedene Formen der Teilnahme an derselben nationalen Ethnie verwandeln und hierbei die Gesellschaft ingesamt homogener wird.

Dies bedeutet nicht, daß die Indiostämme, die sich bisher in diesen Ländern erhalten haben, verschwinden werden. Im Gegenteil: Obwohl sie sich immer mehr akkulturieren werden, werden sie dennoch in ihrer Verschiedenheit weiter leben und zugleich zahlenmäßig, was die Anzahl ihrer Angehörigen angeht, zunehmen.

Eine andere Komponente, deren Vorhandensein oder Fehlen das Bild ändert, ist der größere oder geringere Bevölkerungsanteil der *Schwarzen.* Diese konzentrieren sich in starkem Maße in dem am frühesten kolonialisierten Teil der brasilianischen Küste, in den Bergbaugebieten und auf den Antillen, wo es sehr viel Zuckerrohranbau gab. Außerhalb dieser Regionen gibt es größere Gruppen von Schwarzen in Venezuela, Kolumbien, in den Guayanas und in einigen Gegenden Zentralamerikas.

Die Absorption und Assimilierung dieser Gruppen ging noch weiter als bei den indianischen Gruppen. Diese Afrikaner haben sich stärker amerikanisiert als alle anderen. Denn wer das Sklavendasein überlebt hatte, hatte weder die Möglichkeit der Flucht noch die der Rückkehr wie die Indios und Europäer. Das einzige, was blieb, war eine Vertiefung der eigenen Lateinamerikanizität. Sicherlich gibt es in den Gebieten, in denen mehr Schwarze leben, afrikanische Elemente in der Folklore, der Musik und der Religion. Diese Reste lassen sich aber eher durch die marginale Situation dieser Bevölkerungsgruppen erklären, die auf keinen Fall geschlossene Blöcke bilden, die von den Nationalgesellschaften nicht hätten integriert werden können bzw. die die Autonomie oder eine Rückkehr angestrebt hätten.

Eine weitere Nuancierung des Gesamtbildes findet dadurch statt, daß noch andere *nichteuropäische* Gruppen sich in Gebieten, wo sie nicht heimisch waren, angesiedelt haben. Man denke an die Japaner in Brasilien, die Chinesen in Peru oder die Indianer auf den Antillen. Die Küche der jeweiligen Gegend ist dadurch farbiger geworden, und manchmal macht ihre Anwesenheit sich auch in anderen Bereichen bemerkbar. Zu notieren ist hier, daß es sich — wie im Falle der Schwarzen — um Gruppen handelt, die sich durch ihre rassischen Merkmale vom Rest der Bevölkerung unterscheiden.

Dies hat sicherlich Folgen. Die wichtigste ist, daß dadurch öfter die Anerkennung einer an sich schon vollkommenen Anpassung dieser Gruppen an die jeweilige Gesellschaft seitens der anderen nicht erleichtert wird. Oder die Assimilierung kann gerade deshalb nicht voll gelingen, weil die betreffenden Personen, die nur noch in ihrem äußeren Erscheinungsbild einer fremden Rasse angehören, sonst aber im ethnischen Rahmen der jeweiligen Gesellschaft voll integriert und assimiliert sind, aufgrund ihrer körperlichen rassischen Merkmale weiterhin als Afrikaner, Japaner, Chinesen oder Indios behandelt werden. Die Anthropologen, die sich vor allem für die Besonderheiten dieser Bevölkerungsgruppen interessieren, produzieren eine Unmenge an Literatur, in der — häufig stark übertrieben — vor allem die Unterschiede hervorgehoben werden. Für den, der sucht, ist es ja auch nicht schwer, eine Vielzahl kultureller Reste und Spuren zu entdecken, die es ermöglichen, diese Gruppen auf ihre Ursprünge zurückzubeziehen.

Da aber all diese Gruppen zutiefst amerikanisiert worden sind, sind hier unbestreitbar die Ähnlichkeiten wichtiger als die Unterschiede. Linguistisch und kulturell betrachtet, sind sie Angehörige ihres jeweiligen Landes, und gewöhnlich werden sie auf der emotionellen Ebene des alltäglichen Lebens von den Menschen, mit denen sie zusammenleben, auch nicht anders eingestuft. Ihre Besonderheiten werden wohl zunehmend an Bedeutung verlieren. Sie erlauben es höchstens noch, daß solche Bevölkerungsteile auf der Grundlage ihrer fernen Herkunft gelegentlich noch als eine besondere Gruppe innerhalb der nationalen Gemeinschaften betrachtet werden können.

Das gleiche gilt für die Nachkommen der erst in einer späteren Zeit gekommenen *nichtiberischen* europäischen Einwanderer. Jede dieser Gruppen stellt eine eigene Form der Teilnahme

am nationalen Leben der Gesellschaft dar, die sich nicht in Kategorien wie «höher» oder «niedriger» einordnen läßt und auf deren Grundlage sie restriktiv als z.B. Anglouruguayer, Italoargentinier, Deutschchilenen oder Frankobrasilianer bezeichnet werden. Allerdings muß hier hervorgehoben werden, daß diese Gruppen normalerweise eine höhere Position in der Gesellschaft einnehmen. Diese haben sie vielleicht auch aufgrund eines kulturellen und wirtschaftlichen Vorsprungs erreicht, sie geht aber vor allem darauf zurück, daß diese Gruppen in Gesellschaften, die von den Weißen dominiert werden, privilegiert sind und so von vornherein stärker akzeptiert und gefördert werden.

Auch wenn die Ähnlichkeiten mehr zählen als alle Faktoren der Heterogenität, sind die sichtbaren physischen Unterschiede trotzdem oft Ursache gesellschaftlicher Diskriminierung. Dies gilt zum Beispiel für das Zusammengehen zwischen Hautfarbe und Wohlstandsniveau. So scheinen rassische Faktoren die Schichtung der Gesellschaft zu bestimmen. Tatsächlich müssen die Schwarzen und die Indios einen sehr weiten Weg gehen, wollen sie es vom Ausgangspunkt der früheren Sklaverei und Marginalisierung aus zu etwas bringen. Dies erklärt, warum sie vor allem in den ärmsten Schichten der Bevölkerung zu finden sind.

Außer dem Hindernis ihrer Armut, die durch ihre frühere und auch noch heutige Ausbeutung bedingt ist, lastet auf ihnen die Diskriminierung. Ein nicht unwesentliches Element dieser Diskriminierung ist eine allgemeine gesellschaftliche Erwartungshaltung, die zur Folge hat, daß sie weiterhin dazu prädestiniert scheinen, untergeordnete Positionen einzunehmen. Dieses Vorurteil behindert den Aufstieg auf der gesellschaftlichen Stufenleiter.

Das Rassenstigma scheint so der Grund für den fehlenden gesellschaftlichen Aufstieg zu sein. In Wirklichkeit aber sind es die Wechselfälle der Geschichte, die diese Menschen in die Rolle der Opfer gedrängt hat. Sie bilden den Gegenpol zu den privilegierten Euroamerikanern. Obwohl sie den größten Teil der Arbeiterschaft stellen — oder vielleicht gerade deshalb —, werden sie mit Überheblichkeit und Geringschätzung behandelt. Die Hautfarbe und bestimmte andere rassische Merkmale der Schwarzen und Indios werden als Zeichen der Unterlegenheit und Minderwertigkeit interpretiert, und sie bleiben nach wir vor mit den entsprechenden Vorurteilen verbunden.

Man kann also nicht bestreiten, daß es in Lateinamerika rassische Vorurteile gibt, die sich manchmal in sehr ausgeprägter Form äußern. Doch nehmen sie dort nicht den isolierenden, diskriminierenden Charakter an, den sie in den USA z.B. haben. Dort sind alle Nachkommen der Afrikaner und der Indianer, unabhängig davon, wie sehr sie die für ihre Rasse typischen Merkmale aufweisen, von einer Diskriminierung betroffen, die dahin tendiert, sie aus der Gesellschaft auszuschließen. Eine rassische Vermischung mit ihnen ist unerwünscht.

In Lateinamerika dagegen hat das Rassenvorurteil vor allem mit den äußeren Rassemerkmalen und nicht mit der Herkunft zu tun. Mit anderen Worten: Vom Rassenvorurteil ist jemand in dem Maße betroffen, in dem er etwa andere Gesichtszüge und eine andere Hautfarbe hat als die anderen. Implizit steuert dieser Sachverhalt auf eine Mischung der Rassen zu, denn die gesamte Bevölkerung möchte «weiß werden». Dabei handelt es sich in Wirklichkeit eher um ein «Braunwerden», um ein Ideal einer *morenidade,* die sich sowohl von dem Schwarzsein als auch von einem reinen Weißsein abhebt. Es kann kein Zweifel daran bestehen, daß es sich hier trotz allem um ein Rassenvorurteil handelt: Die Gesellschaft akzeptiert die Schwarzen und die Indios nur insoweit, als sie in ihnen künftige Mestizen sieht. Das Schwarzsein oder Indiosein gehört nicht zu der Idealvorstellung des Menschseins.

Zugleich aber handelt es sich hier um eine besondere Form des Rassenvorurteils, das diejenigen diskriminiert, die eindeutig als Schwarze und Indios zu erkennen sind, weil sie nicht ausreichend in einer in ihrer Mehrheit mestizischen Bevölkerung aufgegangen sind, deren Ideal der Beziehung zwischen den verschiedenen Rassen das ihrer Vermischung und Fusion ist.

Abschließen können wir sagen: Um unsere auf all den hier vertretenen Rassen basierende Identität zu festigen und unsere in ihnen vorhandenen Fähigkeiten zu entfalten, müssen wir uns von den herrschenden Klassen unserer Gesellschaften befreien. Sie ersticken in ihrer Mittelmäßigkeit und Nutzlosigkeit und haben aus uns ein rücksichtslos ausgebeutetes Proletariat der Ersten Welt gemacht, das, ohne diese Welt zu stören, weit weg seine Arbeit verrichtet. Wenn es

uns gelingt, uns von der Armut und der Unwissenheit zu befreien, an die wir gekettet sind als die Produzenten eines Reichtums, den wir nicht genießen durften und nur für andere herstellten, dann werden wir uns schließlich zu jener neuen, kreativen, solidarischen, fröhlichen, glücklichen und glänzenden Zivilisation entwickeln, die wir zu sein das Recht und die Pflicht haben.

Aus dem Portugiesischen übersetzt von Dr. Karel Hermans

DARCY RIBEIRO

International bekannter Anthropologe und Romanschriftsteller, dessen Werke in vielen Sprachen veröffentlicht worden sind. Führender Vorkämpfer für die Sache der Ureinwohner in Brasilien und für die Volksbildung. War Minister für Bildung, Erziehung und Kultur, Gründer und erster Rektor der Universität Brasilia. In den 12 Jahren seines Exils hat er Reformprogramme für Universitäten in verschiedenen Ländern Lateinamerikas entworfen. Anschrift: Prof. Dr. Darcy Ribeiro, Rua Bolivar 7, 5° andar — Apt. 9 - Copacabana, 22061 Rio de Janeiro RJ, Brasilien.

Enrique Dussel

Die tatsächlichen Motivationen der Conquista

«Es werden vier Jahre her sein, seit man, um dieses Land vollends ins Verderben zu stürzen, einen Höllenschlund entdeckt hat, in den Jahr für Jahr eine große Menge von Menschen eintritt, welche die Habsucht der Spanier ihren Göttern opfert: Es ist eine Silbermine namens Potosí.» (Aus einem Brief des Domingo de Santo Tomás, des späteren Bischofs von La Plata in Bolivien, vom 1. Juli 1550 [AGI, Charcas 313])

Wir haben in «CONCILIUM» schon einige Aufsätze über diese Epoche veröffentlicht[1]. Im vorliegenden Aufsatz befassen wir uns nur mit dem Thema, das uns die Herausgeber dieses Heftes vorgeschlagen haben: mit den «tatsächlichen Motivationen» dieses Ereignisses der Conquista — falls damit der tiefste «Grund» des Tuns dieser «Invasoren» angegeben werden soll, welche die «neuzeitliche» Expansion Europas vornahmen (1992 wird ein halbes Jahrtausend dieser herrischen «Planetarisation» voll). Dabei muß man sich auch bewußt sein, daß die «Conquista» zwar auf die «Entdeckung» folgt, daß es sich aber dabei um zwei verschiedene Akte handelt, die zum Teil auch unterschiedliche Beweggründe haben. (Auf alle Fälle erhellen die Beweggründe der Entdeckung die der Conquista.)

1. Die Conquista geht das ganze christliche Europa an

Der erste Aspekt, den wir hervorheben möchten, ist denn auch der, daß die «Conquista» der Neuen Welt, einer für die frühere euro-afro-asiatische «Welt» absolut unbekannten Welt, entgegen der Meinung einiger ein das christliche «Europa» (und nicht nur Portugal und Spanien) betreffendes Ereignis ist. In der Weltgeschichte ist es «Europa», das im 15. Jahrhundert seine Grenzen überschreitet, und deswegen kommt die Unfähigkeit Portugals und Spaniens, einen Industrie-Kapitalismus zu entwickeln (zu dem es unter anderen Horizonten, in der Mitte und im Norden dieses Kontinents kommen wird) Europa als Ganzem zugute. Darum trifft auch die Verantwortung für die Conquista die Christen und Europa.

1.1 Das «periphere» Christliche Europa

Um die «weltweite» Bedeutsamkeit der Conquista der Neuen Welt zu erfassen[2], ist es höchst wichtig, zunächst anzuerkennen, daß sich das christliche Europa bis zum Ende des 15. Jahrhunderts in einer (seiner Geographie, seiner Bevölkerung, seiner Geschichte, seiner Wirtschaft usw. nach) «peripheren» Lage befand.

Hegel hat uns daran gewöhnt, die Weltgeschichte von einer Bewegung her zu erklären, die von Osten nach Westen verläuft gemäß folgendem Schema, das von rechts nach links zu lesen ist[3]:

Bewegung der Weltgeschichte (ideologische Interpretation)

A)	Modernes Europa	←	Mittelalter	←	Rom	←	Griechenland	←	Persien	← Indien ← China
B)	Neuzeit	→	Mittelalter	→	Altertum	→	?			

Die Pfeile in A) geben die Richtung des Wachstums der «Freiheit», der «Entwicklung», der «Subjektivität» an, das (für Hegel) die Christenheit zur Zielachse hat. Die Pfeile in B) geben die Richtung der «Erklärung» an: Man geht (gleichsam umgekehrt) von der Grundlage zum Grundgelegten hin; was erklärt, ist das «Zustandegekommene» (für Hegel das neuzeitliche christliche Europa, England und Deutschland), und das Vorausgegangene ist seine Vorgeschichte. So gelingt dem christlichen Europa faktisch gewiß schon seit dem 15. Jahrhundert (seit 1492), dann aber auch ideologisch, philosophisch und theologisch seit der «Aufklärung» eine «Rekonstruktion» der Weltgeschichte, wodurch Europa sich nach hinten projiziert als «Zentrum» dieser Geschichte von Beginn an, (dank der «eurozentrischen» Deutung des Adams-Mythos) «seit Adam und Eva». Die Christenheit, Europa, «europäisiert» die Hebräer und Juden, die Griechen und die Römer, die Urchristen, ja sogar die Byzantiner[4].

In Wirklichkeit hingegen wird die neolithische Umwälzung, die in Mesopotamien mit der Organisation von Städtebünden im vierten Jahrtausend, in Ägypten im dritten Jahrtausend v. Chr., etwas später im Indus-Tal (heute Pakistan), sodann in China beginnt, sich ostwärts bewegen, den Pazifischen Ozean überqueren und durch den Einfluß der polynesischen und weiterer Kulturen Ostasiens bis zur Neuen Welt gelangen. (Die klassische Kultur von Teotihuacán im Tal von Mexiko blüht von 400 bis 800 n. Chr. und die von Tiahuanaco beim Titicacasee in Bolivien etwas früher.) Ein gigantischer «Marsch zum Orient». Der Bewohner der Neuen Welt gehörte zum äußersten Orient, der seinen Rassen, Sprachen und Religionen nach asiatisch ist.

1492 zählte das Europa der Christenheit von Wien (das kurz vorher von den Türken belagert worden war) bis Sevilla (da nämlich im Januar dieses Jahres der letzte Kreuzzug der Christenheit Granada den Händen der Muslime in Europa wieder entriß) nach dem katastrophalen Bevölkerungsschwund im 14. Jahrhundert etwas weniger als sechzig Millionen Einwohner (ungefähr drei- oder viermal weniger als allein schon das chinesische Reich in dieser Epoche) und nahm eine winzige Ecke der Erdkarte ein. Diese war weithin durch die muslimische Welt, den immensen Dar-el-Islam beherrscht, der von Marokko über die Sahara bis zum heutigen Tunis, bis zu Ägypten, zum Kalifat von Bagdad, zu den iranischen Königreichen, zum Mongolenreich reichte — kurz danach bis zu den Handelssultanaten von Malakka und Indochina, ja bis zur Insel Mindanao im Süden der Philippinen. Die einzige tatsächlich weltumspannende Universalität, die im 15. Jahrhundert bestand, war muslimisch: vom Atlantik bis zum Pazifik (von den mongolischen Khanaten Großrußlands, die kurz vorher vom Fürstentum Moskau besiegt worden waren, bis zu den Königreichen der afrikanischen Savanne). Die lateinisch-germanische europäische Christenheit war «peripher» — und ist in der Weltgeschichte nie «zentral» gewesen.

Durch die Kreuzzüge (ein Phänomen, das u. a. durch das Bevölkerungswachstum infolge der großen Umstellung der Landwirtschaft vom zehnten Jahrhundert an hervorgerufen wurde[5]) hatte das Europa der Christenheit versucht, das Zentrum des zeitgenössischen Welthandels zu erobern (Palästina und Ägypten, wo das Mittelmeer, das bis Lepanto [1571] nicht ein christliches Meer war, und das «Arabermeer» [später der Indische Ozean] aneinander grenzten). Die

Händler von Venedig, Amalfi, Neapel, Genua, Barcelona waren den «Kreuzfahrern» behilflich, das Heilige Grab zurückzuerobern (ein noch durch das Genie des Bernhard von Clairvaux vorgelegter Beweggrund); in Wirklichkeit aber waren sie Instrument eines wirtschaftlichen und politischen Expansionsprojektes der Handelsmächte der Christenheit im Mittelmeerraum. Die Muslime brachten alle diese Kreuzzüge zum Scheitern, und das Europa der Christenheit blieb weiterhin auf sich selbst beschränkt und «peripher».

1.2 Die «Expansion» Europas: die Eroberung der Neuen Welt

Es ist keineswegs verwunderlich, daß das Europa der Christenheit gerade an seinen äußersten Enden aus der jahrhundertelangen Umklammerung durch die muslimische Welt ausbrechen konnte. Das Fürstentum Moskau, das Dritte Rom, dehnte sich über die Tundra nach Osten aus und wird zu Beginn des 17. Jahrhunderts den Pazifik erreichen. Das Zarenreich wird der orthodoxen («östlichen», nicht eigentlich «europäischen») Welt die Gegenwart des Christentums in Nordasien gewährleisten.

Portugal hingegen beginnt seit dem Ende des 14. Jahrhunderts (entschiedener jedoch seit 1430, als es Ceuta in Afrika den Muslimen entriß) die Expansion der «europäischen» Christenheit. Vor der vollen Entfaltung dieser Expansion sind die Renaissance und die Reformation — und nachher auch noch die Aufklärung — «innereuropäische», jedoch nicht «weltweite» Geschehnisse. 1492 ist das erste Datum von europäischer Weltweite. Von da an wird sich im 16. Jahrhundert die «Zentralität» Europas aufzubauen beginnen dank Portugal und Spanien (die später im holländischen, französischen, englischen, deutschen «Zentraleuropa» als «halb-peripher» beiseite gelassen und ausgebeutet werden, vor allem seit der industriellen Revolution im 18. Jahrhundert, jedoch schon viel früher von der Finanzmacht der europäischen Bankiers)[6].

Die sogenannte «Conquista» Amerikas, die hauptsächlich von der spanischen Christenheit durchgeführt wurde, ist in dieser europäischen «Expansion», konkreter in der des Mittelmeerraumes anzusiedeln (von daher werden die Schiffsleute, ein Großteil der finanziellen Hilfsmittel und die der muslimischen Welt des östlichen Mittelmeers zuwiderlaufenden Interessen kommen). Eigentlich war zu Beginn der Atlantik ein westliches Meer des Mittelmeers bis zur zweiten Seefahrt des Kolumbus im Jahre 1493. Seit diesem Zeitpunkt wurde das Mittelmeer zu einem östlichen Nebenmeer des Atlantiks, und es wird zusammen mit der muslimischen «Zentralität» in Lepanto sterben. Lepanto war ein Sieg des mit dem Blut der Indios und der Negersklaven aus Afrika in der Neuen Welt gewonnenen spanischen Goldes und Silbers.

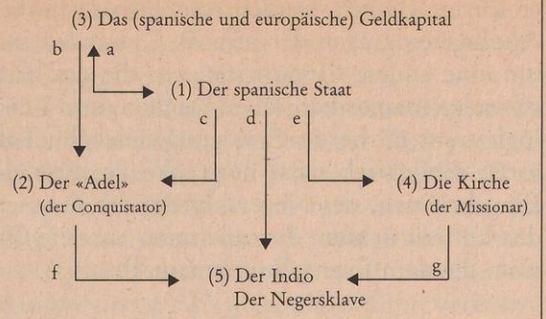
Die anfänglich portugiesisch-spanische Expansion der europäischen Christenheit ging unter dem merkantilistischen System vor sich. Der Handel der muslimischen Welt wurde zum Teil durch Portugiesen ersetzt, welche die muslimische Welt durch die Edelmetalle der Neuen Welt (durch einen Inflationsprozeß, der das Geld der muslimischen Welt entwertete) verarmen ließen. Dieser Handel wurde von Spanien enorm ausgeweitet, indem es neue Märkte und Produkte erschloß, die miteinander im Austausch stehen konnten. Der Merkantilismus transferierte nach Europa gewaltige Mengen von «Geld» (Gold und Silber), das sich auf dem Weg über Spanien, zunächst über Sevilla und dann über Cadiz, in den Truhen der Bankiers in Genua, Augsburg und Amsterdam und mit der Zeit in London ablagerte. Spanien verstand es, sich «Geld» zu verschaffen, doch konnte es dieses infolge der Zerstörung des aufkommenden Bürgertums (Juden, Mauren, Comuneros [Aufständische] usw.) nicht in Kapital umwandeln[7].

1.3 Die «Akteure» der Conquista

Die maßgebenden Akteure der Conquista waren zumindest das Geldkapital[8], der Staat (Spanien und der «Estado de las Indias»), die Conquistadoren, die Missionare und diejenigen, welche die Folgen zu tragen hatten (das Herrschafts-«objekt»). Ihr Tun überschnitt sich in allen Richtungen — obwohl die «gesellschaftlichen Beziehungen»[9] unterschiedliche Steuerungen und deswegen auch unterschiedliche Richtungen hatten.

Jeder dieser «Akteure» übte verschiedene Funktionen aus, denn man muß sich vor Augen halten, daß überdies innerhalb einer jeden dieser Klassen oder Klassenfraktionen Unterschiede bestanden. Die vier ersten bildeten den «geschichtlichen» und hegemonischen Machtblock, und der fünfte bildete den Ursprung des

Die fünf «Akteure» der Conquista (vor 1539)



Erklärung der schematischen Darstellung: Die Zahlen in Klammern geben die «Akteure» an; die Pfeile (a, b. . .) die «gesellschaftlichen Beziehungen»; die Pfeilrichtung (⟶) die Herrschaftspraxis, die ihr unterworfene Praxis.

«Gesellschaftsblocks» der Unterdrückten (des lateinamerikanischen «Volkes»).[10]

Die Krone, die Könige (mit der Einheit Kastiliens und Aragons 1479) und der in Bildung begriffene spanische Staat (der gleichzeitig der «Estado de las Indias» war) (1) kontrolliert mit seiner «Herrschaft» die ganze Struktur der Conquista (Pfeile c, d und e):

«Gott, Unser Herr, geruhte, Uns die Herrschaft über diese Welt zu geben. . .».[11] Zweifellos ist der Staat der entscheidende «Akteur».

Zweitens ist es der spanische «Adel» (2) mit seinen «Fraktionen»: die Granden, d.h. Großgrundbesitzer, die einen bestimmenden Einfluß auf das Landwirtschafts- und Weidesystem der «mesta» (Vieh- und Schafzüchtervereinigung) ausübten; die Titelträger; die Caballeros (Ritter) und schließlich die Hidalgos (die Edelleute — neun Zehntel des Adels), die dann die vorherrschenden, jedoch nicht einzigen militärischen «Akteure» der Conquista waren. Sie waren das Bollwerk der Monarchie, deren bevorrechtete Untertanen (Pfeil c). Die Landwirtschafts- und Viehzuchtskrise, die Entvölkerung Spaniens treiben sie als Conquistadoren nach Westindien.

Drittens (3) die Kaufleute (zu Beginn die des spanischen Mittelmeers), die Geldbesitzer in Spanien (in Andalusien und Kastilien), die zahlen oder Geld leihen für die Abenteuer der Conquista, welche sehr bald von den großen ausländischen Finanziers Zentraleuropas (von den Fugger, Welser, Ehinger usw.) abhängen werden. Sie besaßen eine gewaltige Macht, selbst über die Monarchie (Pfeil a) und den Adel (b). Die Schwäche des spanischen Bürgertums (infolge der Vertreibung der Juden, der Mauren und infolge der Niederlage der Comuneros in den Kriegen von 1519 und 1521, in denen Karl V., von seinen Beratern inspiriert, die dem flämischen Finanzkapital hörig waren, die Ansätze zu einem spanischen Bürgertum endgültig zerstört) wird in den letzten fünf Jahrhunderten das Schicksal der spanischen und lateinamerikanischen Welt bestimmen. Hinzuzurechnen sind dann noch die Kaufleute, Händler, Bergleute, Großgrundbesitzer und Pflanzer (mit ihren Sklaven), die dann in Spanisch-Amerika aufkommen werden.

Viertens die Kirche (4), die den dritten Teil der Ländereien Spaniens besaß und neben der Krone und dem Adel die dritte Macht des Reiches war. Mit ihrem zahlreichen Klerus, ihren mächtigen Bischöfen und Erzbischöfen (die sogar auf militärischer Ebene zu fürchten waren) und ihrer kulturellen Macht in den Universitäten durchdrang sie das ganze Alltags- und Gesellschaftsleben. Aufgrund eines gut organisierten Patronatssystems hatte die Christenheit jedoch den König zum Haupt (Pfeil e). Rom stand dahinter, doch wird das Patronat kein direktes Eingreifen des Papstes in der Neuen Welt zulassen (bis zur Zeit nach den Befreiungskriegen; seit 1826). Die Missionare werden bei der Conquista eine wesentliche Rolle spielen.

Das Ganze bildet die spanische Christenheit (in Analogie, wenn auch mit Unterschieden, zu der Portugals), die sich in die «Conquista» als in eine unmittelbare Weiterführung der «Reconquista» stürzt (diese endigt im Januar 1492 und jene beginnt im Oktober des gleichen Jahres).

Der fünfte «Akteur» (5), nun der Neuen Welt selbst, sind der Indio und später auch der Negersklave. Diese werden die Basis der Machtpyramide, die Herrschaftsobjekte bilden; sie machen am Ende des 16. Jahrhunderts 99% der Bevölkerung aus (wenn wir die Mestizen, Zambos, Mulatten und Kreolen hinzurechnen). Auf sie laufen alle Pfeile hin, die das Herrschaftsverhältnis andeuten (f, d und g). Es handelt sich um den «Andern», den Armen[12].

2. Die «Motivationen» der Conquista

In erster Linie und global hat als Grund-«Motivation» das Erreichen eines «Ideals der Christenheit» zu gelten, die jedoch nicht mehr feudali-

stisch oder mittelalterlich war, sondern der Renaissance angehörte, der ersten Epoche der Neuzeit. Doch die Beweggründe haben sich noch nicht differenziert. Die Einheit der politischen, wirtschaftlichen, kulturellen und religiösen Motivationen liegt in einer unteilbaren Struktur vor. Weil es sich um einen ersten Moment der Neuzeit handelt, ist es aber schon eine in Bildung begriffene kapitalistische (merkantilistische) «Geld»-Welt. Der «Reichtum» besteht in Gold, noch nicht im eigentlichen Industriekapital.

Die (Final-)Ursache», sagt Bartolomé de Las Casas, «wegen der die Christen über so viele, über eine solche Unzahl von Seelen Tod und Verderben gebracht haben, lag einzig darin, daß sie zu ihrem Endziel das Gold nahmen und sich in kürzester Zeit mit Reichtum vollstopfen und es zu sehr hohen Stellungen bringen wollten, die zu ihrer Person in keinem Verhältnis standen»[13].

Damit wird gleichzeitig treffend als «Motivation» (Grund) der Reichtum angegeben (das Gold, das «Geld» des Merkantilismus) und die «Ehre», die der «Hidalgo» (oder der, der das sein möchte, auch wenn das «zu seiner Person in keinem Verhältnis steht») erstrebt. Es handelt sich nicht, wie im Fall der ostindischen und westindischen Handelsgesellschaften der Holländer und Engländer, um eine wesentlich kapitalistische «Motivation», sondern um etwas Früheres. Deswegen steht sie nicht im Widerspruch zum «Ideal der Christenheit» bei der Reconquista gegen die Muslime (bei der die Glaubensverteidigung, das Erringen von Ehre und Reichtum gleichzeitige Motivationen waren).

Haltbar ist weder die «schwarze Legende» (die spanienfeindliche Darstellung der spanischen Kolonialgeschichte, die zu Beginn des 17. Jahrhunderts in den Niederlanden in ihrem Kampf gegen Spanien erfunden und sodann von England in seinem Kampf um die Weltherrschaft verwendet wurde; diese benutzten Bartolomé, um den Prozeß der Conquista zu kritisieren, verfolgten jedoch die gleichen Absichten wie diese und gingen noch ungerechter vor) noch die «hispanistische Legende» (die nach 1930 in der Falange Francos und in den lateinamerikanischen Populismen und innerhalb des katholischen Konservativismus — wie im Fall von Joseph Höffner — entstand, um das Handeln Spaniens und des Katholizismus zu rechtfertigen, ohne den Genozid an den Eingeborenen und die endgültige ungerechte Herrschaft über sie irgendwie zu berücksichtigen; Bartolomé de Las Casas sollte Lügen gestraft werden; die hispanistischen Apologeten gingen darauf aus). Es handelt sich um eine andere Opposition, um die des kritischen lateinamerikanischen Denkens und Theologisierens, die bei der Erwägung sämtlicher Faktoren schließlich dazu neigt, die Position des Eingeborenen, des Negersklaven, des Kreolen, der Unterdrückten, einzunehmen als eine Option, die dem Evangelium entspricht.

2.1 «Die Herrschaft über diese Welt»[14]

Erstens rechtfertigt die Motivation der praktischen, politischen Herrschaft die Zerstörung der militärischen Verteidigung — sofern es eine solche überhaupt gab — des alten Inhabers der Souveränität. Das ist die Tat des Staates (der Krone, des «Estado de las Indias», der seit 1524 im «Consejo de Indias» [«Indienrat»] strukturiert war). Deswegen ist die «Conquista» vor allem ein Besetzungskrieg, dem die angeblich unschuldige «Entdeckung» vorausging und der durch die «Kolonisierung» und «Ausbeutung» im eigentlichen Sinn fortgesetzt wurde:

«Ich flehe Eure Majestät mit lästiger Inständigkeit an, das, was die Tyrannen erfanden, anstrebten und begingen, und was sie als Conquista bezeichnen, weder zu gewähren noch zu gestatten (. . .)»[15] «(. . .) Sie (Eure Majestät) gewähre es ihnen nicht (denn das ist nicht möglich) ohne Verletzung des natürlichen und göttlichen Gesetzes und infolgedessen ohne sehr schwere Todsünden, welche schreckliche ewige Strafen verdienen (. . .); vielmehr bringe (Eure Majestät) diese teuflische Forderung auf ewig zum Schweigen.»[16]

Auf einer Insel, an einem Strand, in einem Volk, im aztekischen Mexiko oder im Inka-Cusco das Kreuz aufzupflanzen ist ein Akt von «Herrschaft», von «Besitznahme»; es ist eine Proklamation der Souveränität des hispanischen Staates in der Person des Königs. Es führt zu einer «Herrschaftsbeziehung». Diese «Beziehung» ist eine Sünde, eine grundlegende, eine strukturelle. Diese «Motivation» wird die europäische Expansion des letzten halben Jahrtausends grundlegen. Sie ist das theologische Grundfaktum der ganzen Moderne — und die Postmodernen sind ebenso «eurozentrisch» wie die Heideggers und Nietzsches, die nicht nur mit dem carte-

sianischen «Ego cogito» begannen, sondern auch mit dem «Ego conquiro» des Königs vermittels des empirischen, konkreten Conquistadors, eines Hernán Cortés und eines Pizarro: «Machtwille» gegenüber dem «Anderen»[17].

Der erste «Akteur» (1) übt seine Herrschaft über alle anderen aus (im Schema [2], [4] und [5] und damit auch über [3]). Diese praktische Position gründet offensichtlich auf einer «Theologie der Christenheit», einer Theologie der Expansion der westlichen christlichen Kultur gegen die Muslime und die Heiden, die in ihren Verkehrtheiten und Zaubereien rettungslos sterben.

2.2 «Sich in kürzester Zeit mit Reichtum vollstopfen»

Das ist der Aspekt, auf den man mit Recht großes Gewicht gelegt hat; wir haben jedoch zu verdeutlichen gesucht, daß er, obwohl er (materiell) den politischen Faktor bestimmt, durch ihn hinwiederum (praktisch) bestimmt wird[18].

Hier spielen voll und ganz die «Motivationen» mit, die drei «Akteure» in die Tat umgesetzt haben: als ihr empirischer Verwirklicher der Conquistador (2); als der, der diesen mit seiner Macht unterstützt, die absolute Monarchie (1); und als letzter Nutznießer das merkantilistische Finanzkapital in Spanien und in Portugal und zuletzt in Italien, in den Niederlanden, in Deutschland und England (3). Es handelt sich um die «wirtschaftlich-produktive» Conquista (welche Edelmetalle, Geld und Tropenerzeugnisse verschafft, die deshalb so wertvoll sind, weil sie die in Bildung begriffene Macht des europäischen Bürgertums als Luxus zum Ausdruck bringen).

Diese Motivationen liegen schon sehr klar in den Trägern der «Entdeckung» vor, welche die «Motivationen» der Conquista vorwegnehmen. Im Vertrag vom 17. April 1492 sagte die Krone in bezug auf Christoph Kolumbus (dieser hatte darauf insistiert, daß darin keines seiner Vorrechte fehle):

«Eure Hoheiten, als die Herren über die besagten Ozeane sollen Sie von jetzt an den genannten Herrn Christoph Kolumbus dazu veranlassen (. . .), daß alle, gleich welche Handelswaren, seien es nun Perlen, Edelsteine, Gold, Silber, Spezereien und irgendwelche andere Dinge und Handelswaren, von welcher Art, Anzahl und Beschaffenheit sie auch sein mögen, innerhalb der Grenzen dieser Admiralität gekauft, eingetauscht, zuerkannt, gewonnen und besessen werden (. . .).»[19]

Es ist aufschlußreich, daß Kolumbus die möglichen neuen «Reichtümer», auf die man stoßen könnte, im einzelnen aufgezählt haben will. In einigen unserer Arbeiten haben wir uns mit dem Thema eingehend befaßt[20], und es nähme kein Ende, wenn man die so vielen bekannten Beispiele dafür vorlegen wollte, wie die Conquistadoren vor irgend etwas anderem Gold, Perlen, Reichtum suchten:

«Ein Kazike (. . .) namens Hatuey (. . .) sagte zu ihnen: ‹Ihr wißt schon, daß man sagt, die Christen seien hierhergekommen (. . .), weil sie einen Gott haben, den sie anbeten (. . .) Seht hier den Gott der Christen.› Er hielt einen Korb voller Gold und Schmucksachen vor sich und sagte: ‹Seht den Gott der Christen (. . .) Wenn wir ihn behalten, müssen sie, um ihn uns zu entreißen, uns schließlich töten; werfen wir ihn in den Fluß.›»[21]

Zu Beginn war es das Gold, das man in den Flüssen fand. Doch schon 1520 gab es in Santo Domingo kein Gold mehr. Damals begann die Ausbeutung des Zucker und die Versklavung der Neger. Die «Encomienda» (Lehen) machte den «Haciendas» (Farmen zur landwirtschaftlichen Ausbeute), der «Mita» (Frondienst zur Erzausbeute), den «Plantaciones» (Pflanzungen zur Ausbeute von Tropenerzeugnissen) Platz. Der Indio und sodann auch der Negersklave waren die «Arbeitskräfte» (in «Produktionsbeziehung»), die von den Herren ausgebeutet wurden. Die praktisch-politische Herrschaftsebene tritt jetzt hinsichtlich der Natur mit der Produktion in Beziehung: wirtschaftliche, praktisch-produktive Ebene)[22].

Die Theologie von Juan Ginés de Sepúlveda (in Spanien) und die des Paters Vieira (in Brasilien) sind authentische «Herrschaftstheologien»: Sie rechtfertigen die Herrschaft über den Indio, über den Sklaven, und betrachten die «Conquista» und die «Sklaverei» als «zivilisierende», heute würden wir sagen «moderne» Prozesse. Wohlgemerkt: Diese Theologie rechtfertigt die Motivationen der Conquistadoren (2) und wird zu etwas, das den Interessen der Krone (1) zuwiderläuft, denn diese wurde schon seit der Mitte des 16. Jahrhunderts inne, daß die «Encomenderos» und die spanischen Eliten die Macht des Königs in den Kolonien beeinträchtigten. Damit erhielten die prophetischen Missionare

(4) Raum, um diese Herrschafts- und Versklavungsbestrebungen zu kritisieren — mit Unterstützung der Krone.

2.3 «Gott, Unser Herr, geruhte, Uns die Herrschaft über diese Welt zu geben...»[23]

Durch die päpstlichen Bullen «Aeterni Regis» von 1455 für Portugal und «Inter coetera» von 1493 für Spanien (womit der römische Papst begann, die lateinamerikanische Kirche an den spanischen Staat auszuliefern und später, als man Texas, Neu-Mexiko und Kalifornien 1848 von Mexiko losriß und als sich 1898 Puerto Rico, Kuba und die Philippinen von Spanien befreiten, an die Vereinigten Staaten[24]), wurde die Kirche zu einem inneren Element der Machtstruktur der Krone, der «Christenheit Westindiens» gemacht, die unter der absoluten Kontrolle des «Indienrates» stand. Die «Leyes de los Reynos de las Indias» sind gleichzeitig ein kirchliches und ein ziviles Gesetzbuch. Die Evangelisation unterliegt der Macht und Verantwortung der Monarchie, obwohl die Kirche (4) der direkte Träger der Mission, der «geistlichen Conquista» ist — wie Robert Ricard sie nannte, ohne dabei zu beachten, daß zwischen «Conquista» und «Evangelisation» eine «contradictio terminorum» vorliegt[25] — eine Frage, die Bartolomé de Las Casas in seinem Werk «Del único modo» (1538) behandelt, um zu beweisen, daß es notwendig sei, die Evangelisierung gewaltlos durchzuführen[26].

Schon Kolumbus brachte diese Motivation in seinem Tagebuch auf der ersten Seereise von 1492 zum Ausdruck: «Als Katholiken, Christen und Fürsten, die den heiligen christlichen Glauben lieben und zum Wachstum bringen und als Feinde der Sekte Muhammads und aller Götzendienste und Häresien gedachten Eure Hoheiten, mich, Christoph Kolumbus, zu den genannten Teilen Indiens zu senden, um zu sehen (...), auf welche Art und Weise man diese zur Bekehrung zu unserem heiligen Glauben bringen kann.»[27]

Da (für Hegel) die Religion die Grundlage des Staates ist[28], verwandelte sich die religiöse Motivation der Evangelisierung der Indios, wie vorauszusehen war, in die Rechtfertigung der Conquista. Sie war schließlich das einzige Argument, das sich vernünftigerweise angeben ließ. Auf diese Weise wurde das Herrschaftsunternehmen zu einem Fetisch; das «Gold Westindiens» wurde zu einem «Gott», wie Domingo de San Tomás im 16. Jahrhundert in Bolivien schrieb (wir haben diesen Text an den Anfang dieses Aufsatzes gesetzt: «... Menschen, welche die Habsucht der Spanier ihren Göttern opfert» — eine treffende theologische Verschränkung von Bergbauwirtschaft und Götzendienst. Gold und Silber sind zu einem Todes-«Gott» geworden). Die von der Kirche geleistete Evangelisierung rechtfertigte das Tun der politischen Gewalt (1), der wirtschaftlichen Macht (2 und 3) und gab der Kirche die absolute Kontrolle über die Kultur (das Bildungswesen, die ideologische Ebene und die Sitten). Die Einheimischen und die Negersklaven waren als geschichtlich-kulturelle Subjekte mit eigenen Rechten absolut negiert.

Unleugbar evangelisierten zur gleichen Zeit viele Missionare und Christen in Schlichtheit und Armut und hoben dabei die Kirche von der herrschenden spanischen Gesellschaft ab; sie waren jedoch nie tonangebend und hatten nie die Kontrolle über die ganze Kirche inne; dank gewissen Personen waren sie in gewissen Epochen, in gewissen Regionen maßgebend; die Machtstruktur aber blieb stets beim «Indienrat», und sie unterstanden dem Patronat als Organ der Christenheit. Daß die Jesuiten in ihren Werken dem Indienrat die Macht nicht zugestanden, wurde mit der Zeit zu einem der Gründe ihrer Vertreibung (1759 aus Brasilien und 1767 aus Spanisch-Amerika), die zusammen mit den schon im 16. Jahrhundert geschehenen Vertreibungen der Juden, Mauren und Comuneros Lateinamerika jeder Möglichkeit beraubte, im 18. Jahrhundert die industrielle Revolution in Gang zu bringen.

2.4 Die kritische Prophetie gegen götzendienerische Motivationen

Seit 1510 erhob in Hispañola (heute Santo Domingo) mit Antonio de Montesinos eine Gruppe von Dominikanern die Stimme, um die «Gesellschaftsbeziehung» der Herrschaft über den Indio, die sogenannte «Encomienda» (der Indio mußte während einer gewissen Zeit für den Spanier gratis arbeiten) zu kritisieren. Diese Ausbeutung war von Bartolomé de Las Casas 1514 im Zeitpunkt seiner «Bekehrung» klar aufgedeckt worden[29].

Diese prophetische Generation (in der Zeit zwischen 1504 und 1620 war ein Drittel der Bischöfe Dominikaner und Anhänger von Las Ca-

sas; einige von ihnen erlitten, wie Antonio de Valdivieso in Nicaragua, das Martyrium; andere, z.B. Pablo de Torres in Panama, wurden vertrieben usw.[30]) wußte die Motivationen der verschiedenen Akteure der Conquista zu «unterscheiden». Unter Tausenden von Zeugnissen in Dokumenten, die wir kopiert und herausgegeben haben, führen wir den folgenden Text an, worin der Bischof Juan Ramirez von Guatemala in bezug auf die Frauen der Indios schreibt:

«Die sechste Gewalttat und Vergewaltigung, von der man in den anderen Nationen und Königreichen noch nie gehört hat, besteht darin, daß den Frauen gegen ihren Willen, und den Gattinnen gegen den Willen ihrer Gatten, den zehn- oder fünfzehnjährigen kleinen Jungfrauen und Mädchen gegen den Willen ihrer Eltern Gewalt angetan wird (...) Sie werden aus ihren Häusern gerissen und gezwungen, in fremden Häusern einiger Kommendeninhaber und anderer Personen zu dienen (...), wo sie manchmal mit den Hausbesitzern, mit Mestizen oder Mulatten oder Negern verkuppelt werden.»[31]

Einige Missionare und Bischöfe, ausschließlich Glieder der Kirche, konnten diese prophetische Funktion erfüllen. Sie waren jedoch eine Minderheit, die in einzelnen Momenten vorherrschend war (wie dann, als sie zu Beginn der Conquista in Santo Domingo auf die Ernennung der Hieronymiten hinwirkten, oder 1542 auf die Promulgation der «Leyes Nuevas»; in beiden Fällen scheiterten sie aber), jedoch trugen sie nie den Sieg davon. Sie wurden (seit 1492 bis jetzt) von der herrschenden, an der Macht befindlichen spanischen oder kreolischen Klasse aus dem Felde geschlagen, obwohl diese Klassen oder Klassenfraktionen (2) in der langen Geschichte von fünf Jahrhunderten der Herrschaft wechselten. Im Befreiungsprozeß (seit 1809) und seit dem Zweiten Vatikanischen Konzil (mit Medellín im Jahre 1968) wird dieses Prophetentum von neuem erstehen und zeitweilig die Oberhand haben, dann aber von neuem zum Ersticken gebracht werden[32].

Einige prophetische Glieder der Kirche (4) kritisierten damals die Conquistadoren (2), indem sie sich auf den König (1) stützten[33], denn es war ja taktisch richtig, zugunsten des «Fernen» zu kämpfen, um die dem Indio «nahen» Herren zu besiegen; doch war es ihnen nicht möglich, um das Reich des «Goldes» (3) herumzukommen, das jedenfalls abgöttisch herrschte. Für sie bestand die Hauptmotivation der Conquista in folgendem:

«Die unersättliche Habsucht und Herrschsucht, die sie hatten, und die größer war, als sie in der Welt sein konnte, denn diese Länder waren so glücklich und so reich (...) Sie hatten vor ihnen nicht mehr Respekt und sie brachten ihnen nicht mehr Beachtung und Wertschätzung entgegen, ich sage nicht: als Tieren, sondern soviel und weniger als dem Mist auf den Plätzen.»[34]

Das war der Beginn der Moderne — der gegenüber sich heute viele als «Postmoderne» ausgeben —, des Kapitalismus, worin die neue Welt als Vermittlung von Ausbeutbarkeit (die Natur war Vermittlung von Reichtum) und Herrschaft dienen mußte. (Die anderen Menschen, «der Andere» waren ebenfalls Vermittlung, die man dem neuen «Gott»: dem Gold, dem Geld, dem Moloch opferte.)

2.5 Die Aufdecker der «realen» Motivationen

Es gab jemand, ein «Objekt» der Conquista, der mit seinen Augen eines «Andern», mit seinen Augen eines «Armen», mit seinen klaren Augen, da er sich außerhalb der Totalität des Systems befand, das man damals zu errichten begann (und das 1992 das triumphierende erste halbe Jahrtausend der Ausbeutung der peripheren neuen Welten des Südens vollenden wird), den «Sinn» und die «realen» Motivationen des Tuns der europäischen Conquistadoren entdeckte. Es war der Indio und später auch der afrikanische Negersklave. Lesen wir bloß einen Text einer Prophetie aus den unter den Mayas Mittelamerikas geschriebenen Chilam-Balam-Büchern von Chumayel. Im «Geschlechterbuch» lesen wir:

«Im elften Ahau beginnt man mit der Zählung der Zeit (...) Nur in einer verderbten Zeit, durch die verderbten Priester fand bei uns Traurigkeit Eingang, fand bei uns das Christentum Eingang.
Denn die guten Christen kamen hierher mit dem wahren Gott,
doch das war der Anfang unseres Elends,
der Anfang der Besteuerung,
der Anfang des Almosens,
die Ursache, aus der die geheime Zwietracht hervorging,
der Anfang der Kämpfe mit Feuerwaffen,
der Anfang der Zusammenstöße,

der Anfang der Beraubung von allem,
der Anfang der Sklaverei wegen der Schulden,
der Anfang der den Schultern auferlegten Schulden,
der Anfang des Sterbens durch das Schwert,
der Anfang des beständigen Streits,
der Anfang des Leidens.
Es war der Anfang des Werks der Spanier und der Patres.»[35]

Da sich der Indio (um mit Habermas zu sprechen) außerhalb der «Kommunikationsgemeinschaft» befand und an dieser Gemeinschaft nicht teilhatte, sondern davon ausgeschlossen war (Fernandéz de Oviedo sagte, die Conquistadoren seien «wegen ihrer Unsitten bestialisch» geworden, d.h., obwohl sie vernunftbegabt waren, galten sie nicht als vernünftig), konnte er das Tun der Europäer (in der für die Invasoren «Neuen» Welt, die aber für die Indios die von jeher dagewesene Welt war) sehen und es mit einem äußerst klaren «Gespür» hermeneutisch interpretieren. Er war «der Arme», dem das «Himmelreich» gehört, der «Herzensreine», der die «Motivationen» entdeckt, die das Leiden seines elenden, gefolterten, ausgemergelten Körpers hervorrufen (von 1492 bis 1992 und noch lange darüber hinaus).

Aus der Sicht der Indios (5) waren die «Entdeckung» und die «Conquista» ein und dieselbe Bewegung: eine «Invasion», die «Invasion» in «unsere» Welt (für die Europäer in Amerika), die zu «ihrer» Welt wurde, während die Ureinwohner davon «ausgeschlossen» wurden. In dieser Sicht hatten sie alle — der Conquistador (2) (mit seiner Sucht nach Reichtum, Ehre und Ruhm eines «Hidalgo», der aber in Wirklicheit oftmals ein «Hijo de Nadie», «Niemandssohn» war), die Kirche (4), (die zu «evangelisieren» vorgab, doch mit Ausnahme der Propheten die Conquista nur rechtfertigen konnte), der König (1) (der, obwohl man ihn wegen seines Fernseins nicht kannte, als ein allmächtiger ausländischer Gott gefürchtet war; und in den Augen der Indios waren die Bankiers von Genua und Augsburg, welche die wahren, «unsichtbaren Götter», Fetische waren, noch viel weniger sichtbar) — ihre Ländereien besetzt, ihre Götter getötet, ihnen ihre Frauen (mit denen die neuen Herren schliefen), ihre Söhne (die sie in der fremden Kultur aufzogen) entrissen. Es war für sie das Ende einer Welt. Gewiß feierte Gott in ihnen ein Wunder des Heiligen Geistes, und sie wurden trotz so vieler Skandale Christen; doch dies ist nicht das Thema dieses Aufsatzes.

Am Schluß möchten wir darauf hinweisen, daß es, nachdem nun die «Berliner Mauer», die Westen und Osten trennte, im November 1989 gefallen ist, jetzt notwendig sein wird, eine unendlich größere und höhere Mauer ins Auge zu fassen, um sie ebenfalls niederzureißen: die Mauer, welche die reichen Länder des Kapitalismus von den armen kapitalistischen Ländern und vom «freien Markt» trennt. Die Nord/Süd-Mauer sollte jetzt das Thema sein, und man müßte sich daran erinnern, daß man sie nicht erst in den sechziger Jahren dieses Jahrhunderts, sondern 1492 aufzubauen begann, und 1992 wird man ihre triumphale Auswirkung feiern (während in der täglichen Ideologie und in der vorherrschenden Theologie die elenden Länder des Südens wiederum dem Blick entzogen werden).

[1] Vgl. meine Aufsätze: Die moderne Christenheit vor dem «anderen». Vom «rüden Indio» bis zum «guten Wilden»: CONCILIUM 15 (1979) 649-656; Entdeckung oder Invasion Amerikas?: ebd. 24 (1988) 510-514, sowie meine Bücher: Die Geschichte der Kirche in Lateinamerika (Mainz 1988); Les évêques hispano-américains, défenseurs et évangélisateurs de l'indien (1504-1620) (Wiesbaden 1970; Bibliographie XXI-LXI); Desintegración de la Cristiandad y liberación (Sígueme, Salamanca 1978). Vgl. insbesondere Fernando Mires, En nombre de la cruz. Discusiones teológicas y políticas frente al holocausto de los indios (DEI, San José 1986). Deutsch: Im Namen des Kreuzes. Der Genozid an den Indianern während der spanischen Eroberung. Theologische und politische Diskussionen (Exodus, Freiburg i. Ue. 1989). Dokumentation in: Eberhard Schmitt (Hg.), Die großen Entdeckungen, Bd. II (München 1982).

[2] Vgl. meinen Vortrag am IAMS (Rom): Future of Mission in the Third Millenium, in: Mission Studies (Aachen), V, 2 (1988) 66-889 (auch in: Towards a History of the Church in the Third World, Working Commission (EATWOT) (Bern 1983).

[3] Für Hegel beginnt alles mit der «orientalischen Welt» (Philosophie der Geschichte, Teil I, in: Werke, Bd. 12 [Frankfurt a.M.] 142ff), mit der «griechischen Welt» (ebd. 275ff) usw. Oder in der «Weltgeschichte» (Rechtsphilosophie, a a O. Bd. 7, 509ff.) Zu einer eingehenderen Darlegung der (europäischen) Ost-West-Sicht der Weltgeschichte und der West-Ost-Sicht (die notwendig ist, um die Geschichte der heutigen Dritten Welt zu erklären) vgl. mein Werk: Historia General de la Iglesia en América Latina, Bd. I, Einleitung (Sígueme, Salamanca 1983) 1-100, sowie das Kapitel: Historia Latinoamericana, in: Filosofia ética latinoamericana (1973)

(Edicol, México 1977) 27ff (La Aurora, Buenos Aires [2]1988).

[4] Samir Amin, Eurocentrism: Monthly Review (New York 1989) — eine arabische, mediterrane Sicht, doch sehr dienlich.

[5] Vgl. Giovanni Cherubini, Agricoltura e società rurale nel medioevo (Sansoni, Florenz 1972); George Duby, L'économie rurale et la vie des campagnes dans l'Occident médiéval (Aubier, Paris 1962) usw. Zwischen 1000 und 1340 wuchs die Bevölkerung in Europa von 24 Millionen auf gut 50 Millionen an.

[6] Vgl. I. Wallerstein, The Modern World-System (Academic Press, New York, Bd. I 1974; Bd. II 1980); Maurice Dobb, Estudios sobre el desarollo del capitalismo (Siglo XXI, Buenos Aires 1971).

[7] Diese Unfähigkeit, «Geld» in «Kapital» zu verwandeln, erklärt, weshalb Spanien schon früh, schon gegen Ende des 16. Jahrhunderts, verarmte, während zunächst in den Niederlanden, dann im England Cromwells das Wachstum beginnt und mitten im 17. Jahrhundert das Bürgertum in Europa seinen ersten Triumph feiert. Marx schildert diese Verwandlung des Geldes in Kapital treffend (vgl. Das Kapital I, Kap. 4 (MEGA II,6) 128-161). Vgl. meine Werke: La producción teórica de Marx (Siglo XXI, México 1985) Kap. 7: Hacia un Marx desconocido; ebd. (1988), Kap. 3; El Marx definitivo (1863-1882) (ebd. 1990), Kap. 2 und 5.

[8] Das noch nicht durch die «Subsumption» der «lebendigen Arbeit» (Marx) als Lohnarbeit in den Produktionsprozeß übergeführte «Geld» läßt sich als die erste «Bestimmung» des Kapitals ansehen, jedoch nicht im strengen Sinn, d.h. als Industriekapital» (vgl. meine in Anm. 7 verzeichneten Werke). Deswegen war Spanien an der noch unentwickelten «Akkumulation» des «Geld-Schatzes» beteiligt, die im merkantilistischen Geldumlauf aufkam. Die Neue Welt gab dem in Bildung begriffenen kapitalistischen modernen Europa völlig zinslos das Startdarlehen.

[9] Vgl. den theologischen Sinn der «gesellschaftlichen» (nicht «gemeinschaftlichen») Beziehung in meiner «Etica comunitaria» (deutsch: Ethik der Gemeinschaft, Patmos, Düsseldorf 1989), Kap. 2-3 und 11-12: als Sünde (Praxis), als strukturelle, institutionelle, geschichtliche Herrschaft.

[10] Zu einer Gesamtsicht vgl. Ciro Cordoso-Héctor Pérez Brignoli, Historia Económica de América Latina, Bd. I (Ed. Crítica, Barcelona 1979) 108-211 zu unserem Thema.

[11] Titel 1, Gesetz 1 des Buches I der «Leyes de los Reynos de las Indias» (1681 zusammengestellt) (Consejo de Hispanidad, Madrid 1943) Bd. I-II.

[12] Zum «Anderen» als dem «Armen» in Anwendung der Kategorie «Exteriorität» von E. Levinas auf den Prozeß der Conquista vgl. mein Werk: Para una ética de la liberación latinoamericana, Bd. I-II (Siglo XXI, Buenos Aires 1973); Bd. III (Edicol, México 1977) (von dem sich T. Todorov und andere inspirieren lassen, ohne die Quellen anzugeben; vgl. The Conquest of America (Harper and Row, New York 1985).

[13] Brevísima relación de la destrucción de las Indias (Buenos Aires 1966) 33.

[14] Aus dem angeführten Titel 1, Gesetz 1 des Buches I der «Leyes de los Reynos de las Indias (1681), aaO., Bd. I, S. 1a.

[15] Brevísima relación aaO., 30.

[16] AaO. 31.

[17] Vgl. neuerdings mein Buch «Etica comunitaria», Kap. 2ff. Deutsch: Ethik der Gemeinschaft (Patmos, Düsseldorf 1989).

[18] Marx weist darauf hin, daß die «Produktion» durch die «Verteilung» (praktisches Moment) bestimmt sein kann wie im Fall eines erobernden Volkes, welches das Land unter den Eroberern aufteilt und so eine bestimmte Eigentumsverteilung und -form aufzwingt; somit bestimmt es die Produktion (in: Grundrisse, Einleitung [Berlin 1974] 17) —. In diesem Fall bestimmt die praktisch-politische Ebene die wirtschaftliche Produktionsebene. Marx war kein Wirtschaftsfachmann und legte auch nicht ein «Produktionsparadigma» vor, wie Jürgen Habermas meint (vgl. z.B. Der philosophische Diskurs der Moderne [Frankfurt 1985] im Exkurs zum dritten Vortrag).

[19] Zitiert in: I. P. Maguidóvich, Historia del descubrimiento y exploración de Latinoamérica (Verlag Fortschritt, Moskau o.J.) 31.

[20] Beispielsweie in unseren neuen Bänden «El episcopado latinoamericano defensor del indio (1504-1620)» (CIDOC, Cuernavaca) 1969-1971, worin man aus nicht herausgegebenen Quellen des Archivo General de Indias (Sevilla) Hunderte von Zeugnissen für diese Gier nach «Gold» lesen kann, die in den Augen der Conquistadoren glühte, welche für einige Missionare ein Ärgernis waren und die «Zerstörung Westindiens», den brutalsten Genozid, verursachten, mit dem die vielberedete Moderne anhebt.

[21] Bartolomé de Las Casas, Obras escogidas, Bd. V (BAE, Madrid 1958) 142. Marx zitiert den Text, ohne zu wissen, daß er von Las Casas stammt.

[22] Vgl. meine «Filosofía de la Liberación», Kap. 4 (auf deutsch im Verlag Argument, Hamburg 1988) — eine Kritik an Habermas, insofern er die «praktisch-produktive» Ebene verkennt (die weder einzig praktisch noch einzig produktiv und produktivistisch ist, d.h. weder einzig praktische politische Vernunft noch einzig instrumentale Vernunft, sondern «wirtschaftliche Vernunft», konkrete, praktisch-produktive Vernunft — ein anderer Typus von «Rationalität»). Die «wirtschaftliche» oder «eucharistische» Ebene (vgl. mein Werk: Herrschaft und Befreiung [Exodus, Freiburg/i.Ue. 1985]) wird von Habermas' Theorie nicht klar aufgedeckt (vgl. Edmund Arens, Habermas und die Theologie [Patmos, Düsseldorf 1989]). Auch Helmut Peukert gelingt es noch nicht, für die konkrete und synthetische Ebene des Wirtschaftlichen offen zu sein, was nicht verwunderlich ist: Habermas hat das «Ökonomische» als ein «System» an die Seite der Lebenswelt gestellt und ihr eigentliches Wesen nicht gesehen; vgl. Helmut Peukert, Science, Action, and Fundamental Theology. Toward a Theology of Communicative Action [MIT, Massachusetts 1986]) 39-64; zu den Einzelheiten vgl. meine Arbeit «La Introducción de la Transformación de la Filosofía de K.O. Apel y la Filosofía de la Liberación, Dialog vom 24. November 1989 in Freiburg i.Br. 1989 [im Druck im Verlag Argument, Hamburg]). Gewiß wird die Befreiungstheologie das konstruktive (und vom eucharistisch-ökonomischen «Elend» des «brotlosen Hungers» der Dritten Welt her kritische) Gespräch mit Habermas' Theorie von neuem beginnen müssen (wie am Ende der sechziger Jahre ein Gespräch mit den von E. Bloch und der zeitgenössischen Frankfurter Schule her konstruierten Theologien stattfand). Die «Eurozentrik», der «desarrollismo» (eine Tendenz, die auf Entwicklung setzt) der «offenen Gesellschaft» Poppers oder Max Webers sind viel präsenter, als diese Autoren meinen; ein Nord/Süd-Gespräch wird von neuem notwendig. Der «Andere» ist von der «Kommunikationsgemeinschaft» ausgeschlossen (als der, der nicht argumentiert, weil er nicht einen Teil dieser Gesellschaft bildet), jedoch schon vorher von der «Teilung des Brotes» «ausgeschlossen» worden (weil es der «Arme» ist, den John Rawls nicht in seinen formalen Diskurs situieren kann).

[23] Aus dem in Anm. 14 zitierten Text.

[24] Vgl. meinen Aufsatz «Política vaticana en América Latina», der demnächst in «Social Compass» (Brüssel) erscheinen soll.

[25] Das war das Thema meines in El Escorial gehaltenen Vortrags «Historia de la fe cristiana y cambio social en América Latina», in: Fe cristiana y cambio social en América Latina (Sígueme, Salamanca 1973) 65-100.

[26] Del único modo de atraer a todos los pueblos a la verdadera religion (FCE, México 1975) — ein paradigmatisches Beispiel einer gewaltlosen «idealen Argumentationsgemeinschaft» (wie Karl O. Apel sie definieren wird: Transformation der Philosophie, Bd. I-II [Frankfurt a.M. 1973]).

[27] Diario, Parte II (Madrid 1977) 29.

[28] Vgl. Hegel, Philosophie der Religion, I, Kap. III, in: Werke, Bd. 16, aaO. 236-237.

[29] Wir haben seine prophetische «Bekehrung» eingehend geschildert in: Historia General de la Iglesia en América Latina, Bd. I, aaO. 17-24. Anhand des Textes Jesus Sirach 34,18ff bringt B. de Las Casas die Eucharistie mit den Wirtschaftsstrukturen in Beziehung (vgl. meinen Aufsatz: Das Brot der Feier: Gemeinschaftszeichen der Gerechtigkeit: CONCILIUM 18 [1982] 120-129). Schon 1964 haben wir uns auf diesen in der Geschichte des Prophetentums in der Neuen Welt zentralen Text bezogen, in: Esprit (Paris), Juli 1965, 53-65.

[30] Vgl. mein Werk: El episcopado latinoamericano y la liberación de los pobres (1504-1620) (CRT, México 1979).

[31] Archivo General de Indias, Guatemala 156, 10. März 1603 (man kann das angeführte Dokument, das siebzehn weitere Ungerechtigkeiten nennt, in meinem in Anm. 30 angeführten Werk [S. 89-95] einsehen). Ich habe dem Thema Kapitel VII («La erótica latinoamericana») gewidmet in meinem Buch: Para una ética de la liberación lationoamericana, Bd. III (Edicol, México 1977).

[32] Zu diesen drei Momenten des Prophetentums vgl. meine Arbeit über die Geschichte der lateinamerikanischen Theologie in: Prophetie und Kritik (Exodus, Freiburg i. Ue. 1989).

[33] Vgl. Enrique Semo, Historia del capitalismo en México. Los orígenes (1521-1763) (Era, México 1976).

[34] Bartolomé de Las Casas, Brevísima Relación de la Destrucción, S. 36.

[35] In: Miguel León Portilla, El reverso de la conquista (Mortiz, México 1978) 86. Vgl. auch Nathan Wachtel, La vision des vaincus (Gallimard, Paris 1971); Tzvetan Todorov/Georges Baudot, Racconti Aztechi della conquista (Einaudi, Turin 1988).

Aus dem Spanischen übersetzt von Dr. August Berz

ENRIQUE DUSSEL

1934 in Mendoza, Argentinien, geboren. Lizentiat in Philosophie (Mendoza). Doktor der Philosophie (Madrid) und der Geschichtswissenschaft (Sorbonne, Paris). Lizentiat der Theologie (Paris) und Doktor der Theologie honoris causa (Universität Freiburg im Uechtland). Derzeit Professor für Kirchengeschichte und Theologie am Theologischen Institut für höhere Studien (ITES) in Mexiko und Professor für Ethik an der Nationaluniversität Mexiko. Präsident der Kommission für die Erforschung der Kirchengeschichte Lateinamerikas (CEHILA). Gründungsmitglied der Ökumenischen Vereinigung von Theologen der Dritten Welt (EATWOT) und Koordinator der Arbeitsgruppe für Kirchengeschichte in der Dritten Welt. Neuere Veröffentlichungen u.a.: History of the Church in Latin America (Eerdmans, Grand Rapids 1981); Philosophy of Liberation (Orbis Books, New York 1985); deutsche Ausgabe: Philosophie der Befreiung (Argument, Hamburg 1988); Caminhos de libertação latino-americana, Bd. I-V (Ed. Paulinas, São Paulo 1985); Etica comunitaria (in der Reihe «Teología y Liberación», 1985); Prophetie und Kritik. Entwurf einer Geschichte der Theologie in Lateinamerika (Exodus, Freiburg im Uechtland 1989); El Marx definitivo (1863-1882). Comentario a la tercera y cuarta redacción de «El Capital» (Siglo XXI, Mexiko 1990) 420 Seiten. Anschrift: Prof. Dr. Enrique Dussel, Celaya 21-402, Colonia Hipódromo, 06100 México DF, Mexiko.

Aiban Wagua

Heutige Folgen der europäischen Invasion in Amerika

Aus der Sicht der Ureinwohner

Eine vom andern und für den andern gemachte Geschichte

«Fünf Jahrhunderte mußten verfließen, bis diese Herren sich unserer Werte bewußt wurden, doch auch noch so zeigt uns diese Erfahrung, worum wir stets betrogen worden sind. Begegnen sie uns in diesem Moment unter ihrem Dach deswegen als Freunde, weil sie etwas im Schilde führen? Oder deshalb, weil sie ehrlich sind? Aus der Geschichte wissen wir, daß es Tote gibt, die nicht sterben, und Lebende, die jetzt tot sind.»[1] Die Geschichte, die unsere Alten erzählen, ist eben die von den Toten, die nicht sterben, und von den Lebenden, die jetzt tot sind. Es ist die lebendige Geschichte von Vergewaltigung, Totschweigen, von Verdrängung und Widerstand. Es ist unsere Geschichte, und aus ihr suchen wir uns zu nähren. In ihr nehmen die Taten eines halben Jahrtausends wieder greifbare, lokalisierbare und sehr konkrete schmerzliche Namen an:

«Wir sind verdrängt und sie (die Weißen) möchten uns von der Erde tilgen.»[2]

«Die Regierungen betrügen uns, beuten uns aus, erzählen uns Dummheiten.»[3]

«Wir sind die wahren Eigentümer dieser Mutter Erde; wir sind die ersten; unsere Vorfahren tranken als erste aus diesen Flüssen und ließen ihre Gebeine auf dieser Mutter. Und jetzt sagt man, man schenke sie uns, wir müßten sie um das Recht ersuchen, sie zu bebauen, und sie seien ihre Eigentümer...»[4]

«Sie (die Weißen) sagen, sie hätten uns einen Gott gebracht (was eine Lüge ist); sie haben uns viele Götter gebracht; sie brachten uns alles durcheinander, schnitten uns den Weg ab...»[5]

Die einheimischen Kulturen, die einheimischen Religionen, die einheimischen Männer und Frauen... sind Widerstandselemente. Wir befinden uns seit fünfhundert Jahren in einem langwierigen Krieg. Millionen unserer Brüder sind in ihm gefallen; ebenso viele andere haben sich in die unwirtlichen Regionen der Mutter Erde geflüchtet, und viele zogen es vor, sich in die Forderungen der Fremden zu fügen, um überleben zu können... Unsere Alten sind wortkarg, wenn sie von Berichten über die europäische Invasion sprechen, aber ihre Gesichter nehmen eine lebhafte, ernste Tönung an, wenn sie uns an der Hand nehmen, um unsere Geschichte, die von heute, zu besehen. Die Alten möchten von uns nicht so sehr nach dem Blut gefragt werden, das vergossen wurde, nach den Stätten, die Zeugen davon waren, nach den Spaniern mit ihren Musketen, sondern nach dem, was wir jetzt empfinden, nach dem, was wir heute, an diesem Ort, in diesem Graben unsern Feinden gegenüber erleben. Unsere Großeltern kennen viele Berichte über die europäische Invasion, aber es sagt ihnen viel mehr, wenn diese Berichte in einen blutigen heutigen Kontext von Gemeinden von uns gestellt werden, denn sie verbrannten den Stamm und er brennt schmerzlich langsam weiter. Von dieser einheimischen Sicht unserer Geschichte aus wollen wir diesen Aufsatz vorlegen. Wir haben vor, die markantesten Gedanken zu ordnen und zusammenzustellen, die wir bei unseren Ureinwohnertreffen in ganz Abia Yala[6] 1986–1989 ausgetauscht haben.

In dieser Hinsicht ist es wichtig, die geschichtliche Rolle der Kirche zu klären. Bei unseren Ureinwohnertreffen empfinden wir es als schwierig, sie in der Ureinwohnerproblematik anzusiedeln. Zweifellos spielte die Kirche die Rolle, unsere Religionen zu entsakralisieren und ihnen den Tod zu bringen; sie beurteilte sie, ohne sich etwas von ihnen zu eigen zu machen, als abergläubische, teuflische, satanische Bräuche. Doch läßt sich auch nicht ihre Rolle bestreiten, unsere Vorfahren vor den Zähnen gefräßiger Eindringlinge geschützt zu haben. Sie rechtfertigte manchmal den kulturellen, religiösen, ja sogar den leiblichen Tod unserer Ahnen, unserer Gemeinschaften, und andere Male suchte sie diese zu retten und zu verteidigen. Die Rolle der Kirche war zweideutig, zwiespältig, und bleibt es weiterhin. Es handelt sich dabei mehr um katholische Kirchen und nicht um *die* katholische Kirche. Die theoretischen pastoralen Leitlinien der Kirche waren in bezug auf unsere Gemeinschaften fast stets klar; ihre Ausführung war jedoch

vorwiegend zwiespältig, ja widersprüchlich. Diese Nuancierungen sind zu beachten, wenn wir von der Kirche innerhalb der Ureinwohnerproblematik sprechen.

In bezug auf die «Ureinwohnerproblematik» selbst haben wir ebenfalls mit Nuancen zu arbeiten. Zwar haben unsere Gemeinschaften genug gemeinsame Probleme, doch ist es sehr wichtig, sie von ihren unterschiedlichen Kontexten her zu analysieren. Es handelt sich mehr um Ureinwohnerprobleme als um *ein* Ureinwohnerproblem; es handelt sich um Forderungen, um Ansprüche der Ureinwohner... Doch dürfen wir dabei die geschwisterliche Solidarität zwischen allen nicht vergessen. «Ein einzelner Indio ist ein toter Indio», sagen unsere Großeltern immer wieder.

Gesellschaftspolitische und wirtschaftliche Folgen

Wir haben es mit zwei Geschichten zu tun. Diese beiden widersprechen einander, stehen zueinander in Gegensatz. Die eine ist die «Uaga»[7]-Geschichte, und die andere ist die Ureinwohner-Geschichte. Die Uaga-Geschichte ist eine vergangene Geschichte, Geschichte von etwas, das nun vorbei ist: vom vergossenen Blut, von der mißverstandenen Evangelisierung, von der Ausmerzung abgöttischer Kulte, die während der obskurantistischen Epoche der Kirche betrieben wurde, von den Großgrundbesitzern, welche die Indios verprügelten... Und die, die diese Geschichte angeht, sagen, es sei sehr geschmacklos, dermaßen auf der Vergangenheit herumzureiten, denn «die Dinge haben sich ja geändert». Es ist die Geschichte, die von denen ausgeht, die uns überfielen, die Uaga-Geschichte. Es ist weder die einzige noch die bessere, noch die genauere.

Unsere Ureinwohner-Geschichte ist nicht die von Besiegten, sondern die von denen, die seit fünfhundert Jahren den Todesplänen widerstehen. Sie ist eine gegenwärtige Geschichte, die nicht vergeht, sondern bestehen bleibt; eine lebendige Geschichte von Vergewaltigung und Widerstand. Unsere Alten sprechen zu uns vom Pfeil, der auf das Dach der Strohhütte immer noch frisches Blut träufelt, von der Indiofrau, die mit Hieben bedrängt wird, weil sie ihre Saatfelder vor den Großgrundbesitzern schützt, von der Weigerung der Regierung, unsere Ländereien zu markieren, von Brüdern, die im politischen Geschäft gekauft werden, vom Lachen der Regierungsmänner über die Forderungen der Ureinwohner, von der «legalen» Mitwirkung der Regierungen bei der Zerstörung unserer Gemeinschaften... Für den Ureinwohner hat es keinen Sinn, von der Invasion vor fünfhundert Jahren zu sprechen; es tönt für sie absurd, es ist nicht Geschichte. Es ist eine Redeweise, deren sich die neuen Eindringlinge bedienen, um uns zu sagen, daß nun alles vorüber sei, daß wir nicht mehr im Kriege ständen; es ist eine Strategie, um an der Macht zu bleiben. Deswegen geht es, von der Geschichte der Ureinwohner her gesehen, nicht um die Frage, ob man das halbe Jahrtausend seit der «Entdeckung und Evangelisierung Amerikas» feiern soll oder nicht. Für die Ureinwohner-Geschichte ist die Frage die, ob man die Verdrängung, das Niederrennen, den Genozid und Ethnozid, die an unseren Ureinwohnergemeinden von Abia Yala verübt wurden, feiern darf oder nicht. Wir Ureinwohner wissen, daß wir einzig unseren Widerstand, unser unbezähmbares Verlangen, fortzuleben, feiern können — trotz der dagegen sprechenden Nacht.

Auf unseren ersten Ureinwohnertreffen und im Blick auf die fünfhundert Jahre hatten wir vor, unsere alten Leute die alten Erzählungen wiedergeben zu lassen, und kamen dabei fast stets zum Schluß, daß sie sich nicht an die «Geschichte» erinnerten. Nach und nach ging uns auf, daß wir von zwei ganz verschiedenen Standorten aus urteilen. Wir baten damals die Alten um die Sicht der Geschichte als Invasion, sie aber sahen die Geschichte als jahrhundertelangen Widerstand. Als bei einer unserer Zusammenkünfte (1988) der Paéz-Sprecher aufgefordert wurde, uns etwas über die fünfhundert Jahre zu sagen, beschränkte er sich deshalb darauf, sein Hemd auszuziehen und uns auf der Schulter seine noch frischen Narben zu zeigen, wobei er sagte: «Seit fünfhundert Jahren tun sie uns das an.»[8]

Von diesem Standpunkt aus lassen sich unseres Erachtens die gesellschaftspolitischen und wirtschaftlichen Folgen der ersten Invasion in den folgenden Sachverhalten von heute erblicken:

► Unsere Gemeinschaften, die mit der herrschenden Gesellschaft in regerem Kontakt stehen, leiden unter einer zunehmenden Flucht von Brüdern, die zu den Städten ziehen und im Anschluß an die Zonen von Randsiedlern Armutsgürtel um sie bilden. Die Ursachen sind sehr verschiedenartig: Überdruß, der in den Hei-

matgemeinden von den im Dienst des Konsums stehenden Massenmedien hervorgerufen wird; Suche nach einträglichen Arbeitsmöglichkeiten, nach Schulungsmöglichkeiten für die Kinder; falsche Bedürfnisse und Illusionen, die von der Bombardierung durch die Werbung geweckt werden; prekäre Existenzmittel in den Ureinwohnerzonen...

► Die meisten unserer Ureinwohnergemeinden haben eine Landwirtschaft für den Eigenbedarf und für das bloße Auskommen betrieben sowie etwas Viehzucht. Sowohl die Unzufriedenheit mit Ländereien von bloß kargem Ertrag (wir Ureinwohner sind auf die unfruchtbarsten Landstriche von Abia Yala verbannt) als auch das Bevölkerungswachstum erschweren die Situation schrecklich. Und wo es zu reichen Erträgen kommt, stoßen unsere Brüder auf geschlossene Handelswege, auf gesetzlich geschützten Zwischenhandel, auf Ausbeutung als billige Arbeitskräfte...

► Im politischen Handeln lassen die lateinamerikanischen Länder in der allgemeinen Verwaltung scheinbar eine «Mitbeteiligung der Ureinwohner» zu. Dabei nehmen sie nicht nur keine Rücksicht auf die Verwaltungsstrukturen der Ureinwohner, sondern handeln zudem gegen sie, führen so eine innere Spaltung herbei und lassen für neue, eigene Mitbeteiligungsweisen keinen Raum. Die Führer der Ureinwohner selbst werden schließlich lediglich zu Wortführern der Ureinwohnerpolitik der Regierung oder zu Sprachrohren politischer Parteien, in deren Dienst sie stehen, und das auch entgegen den Beschlüssen und Rechten unserer Ureinwohnergemeinschaften.

► Das Schulsystem, das uns seit vielen Jahren aufgezwungen ist, war dazu da, die Ureinwohner zu beschwichtigen, zu zähmen, zu zivilisieren, zu christianisieren, sie zu Weißen zu machen. Die Ziele sind auch heute noch die gleichen. Man bringt uns bei, alles Nichteingeborene hochzuschätzen, und löst uns von unsren Wurzeln. Man sagt uns von klein auf, daß es uns nur dank den Weißen gut gehe. Man schwächt uns in unserem Personsein und ernüchtert uns beim Eintritt in ihre Gesellschaft. Infolge der Schulung, die wir unter ausgesprochen gegen die Ureinwohner gerichteten Vorzeichen erhielten — und die Kirche kam diesem System noch zuhilfe —, fühlen wir uns behindert, wenn wir entscheidende Schritte zur Annäherung an unsere Philosophien, unsere Religionen, unsere Ahnen und zur Vertiefung in sie tun wollen...

► Unsere Religionen sind durch das Christentum mißhandelt, ins Lächerliche gezogen und abgewertet worden. Unsere religiösen Führer erfahren es als schwierig, die neue Generation auf dem Weg über die Verehrung von Pachamama, von Paba, von Wiracocha, von Manitú... zusammenzuschweißen. Und die Sekteninvasion wird immer aggressiver und zerfressender.

► Die von außen her geplanten Projekte, seien sie nun national oder kirchlich, zerstören die Integrität unserer Gemeinschaften. Sie öffnen eine Bresche für das noch virulentere Eindringen der Multis, die unter unseren Brüdern regelrechte Massaker anrichten im Verein auch mit der Militarisierung der Ureinwohnerzonen in ganz Lateinamerika.

► Sie nahmen uns die Ländereien und schränkten uns auf die unwirtlichsten Landstriche ein; sie nehmen uns weiterhin noch das Wenige, das uns geblieben ist. Wir verspüren es als dringlich, Gesetze zu erlassen, die unsere Rechte schützen und eine echte Selbstbestimmung als Völker und Nationen mit eigenen gesellschaftspolitischen, wirtschaftlichen und religiösen Systemen zulassen. Und wir fordern solche Gesetze nicht um des Mitleids, sondern um der Gerechtigkeit willen[9].

Religiöse Folgen

In Lateinamerika bleiben die einheimischen Religionen bestehen, und in vielen Regionen haben sie trotz des Christentums immer mehr Wurzel gefaßt. Unseligerweise wurde im Namen des Evangeliums das zarteste, verwundbarste und für den Zusammenhang und die Kraft unserer Ureinwohnergemeinden entscheidende wichtige Element verletzt. Auch das bildet einen Bestandteil der Geschichte, der nicht vorübergegangen, sondern geblieben ist und weiterwuchert.

Selbst die Haltung eines Teils der Kirche, der von einer integristischen Pastoral zu einer inkarnierteren Pastoral im Sinn einer Inkulturation des Evangeliums übergeht, wird von einigen unserer Brüder mit gewissem Mißtrauen («Eine neue Herrschaftsstrategie?») betrachtet. Zwar entspricht diese Haltungsänderung in der Kirche vielen Faktoren, doch wird sie stets außerhalb des Ureinwohners gedacht, von einem ange-

nommenen Wunsch der Ureinwohner her, von einer Verkennung und Abwertung der einheimischen Religionen her. In ihrer offiziellen Haltung sträubt sich die lateinamerikanische Kirche immer noch dagegen, die einheimischen Religionen als solche anzuerkennen. Puebla löst das Problem, indem es von «sehr religiösen Kulturen» spricht und für «die Ärmsten unter den Armen[10]», aber nicht für den anderen schlechthin Partei nimmt. Die Hinnahme und Anerkennung der einheimischen Religionen, die imstande sind, unseren Gemeinden trotz vieler Todesgefahren inneren Zusammenhang zu geben, würde im Schoß der Kirche tiefe, radikale Sinnesänderungen voraussetzen. Man müßte sich durch den Dialog zwischen reifen Menschen einander annähern und die Idee aufgeben, daß die einheimischen Religionen «unvollkommen», danebengefallene Samenkörner seien... Wenn unsere Völker notwendigerweise wie die Mehrheit in der Kirche und von uns fremden Denkmustern her denken müssen, wie läßt sich dann die Universalität verstehen, die diese Kirche als ihr Wesensmerkmal beansprucht? Und wo bleibt dann ihre Äquidistanz zu den Kulturen?

In einer ersten Etappe sprach man viel von Einpflanzung der Kirche und später hielt man es für besser, einheimische Ureinwohnerkirchen zu bilden. Als es noch darum ging, die Kirche einzupflanzen, fragten sich unsere Brüder in verschiedenen Widerstandsäußerungen: Um welche Kirche handelt es sich? Woher wird sie genommen? Und wer sagt uns, daß wir diese Kirche überhaupt wollen? Die Kirche brauchte fünf Jahrhunderte, um sich davon zu überzeugen, daß sie ein fremdes Erdreich betrat und sich nicht einpflanzen konnte. Und nun sagt sie uns, daß wir für die neuen Ureinwohnerkirchen, die entstehen sollen, verantwortlich sind. Sie weiß aber doch, daß wir für eine so überraschende Aufgabe gänzlich unvorbereitet sind. Und wir haben weder Balken noch Bausteine noch Stroh noch Lianen, um eigene Kirchen zu errichten. Unsere Fragen gehen jedoch weit über Schaufeln und Balken hinaus: Ist denn die Kirche schon bereit, Kirchen von uns, die nach unserem Bild und Gleichnis gemacht sind, zu tolerieren? Will sie Tochter- oder Schwesterkirchen, bloß einheimisch gekleidete oder wirklich einheimische?

Einige sprechen von «einheimischen Kirchen» und verkennen und verdrängen dabei weiterhin die einheimischen Religionen; andere pflegen den Akzent auf die praktische Zusammenarbeit zu einem Dialog zwischen verschiedenen Religionen zu setzen oder gehen davon aus, daß viele unserer einheimischen christlichen Brüder einer besonderen Art von Seelsorge bedürfen.

Für die Kirche ist es wichtig, die von den Ureinwohnern in ganz Lateinamerika vorangetriebene Bewegung, die einheimischen Religionen wieder aufzuwerten[11], sich zu eigen zu machen. Einerseits werden unsere einheimischen Religionen mit oder ohne Anerkennung von seiten der Kirche ihren Widerstand fortsetzen und weiterleben, indem sie immer mehr Wurzeln schlagen, und zwar gegenwärtig mit klarerem kritischen Bewußtsein. Andererseits setzt eine Anerkennung der einheimischen Religionen von seiten der Kirche eine Änderung der Pastoral in folgenden Richtungen voraus:

► Die Einheimischen sollen in keiner Beziehung ersetzt werden, sondern es sind ihnen konkrete Freiräume zu geben, damit sie ihre Befreiungsarbeit selbst vorantreiben können;

► Vertrauen auf die Ureinwohner und auf das Ihrige, obwohl ihre Kriterien, ihre Rhythmen, ihre Handlungsweisen den allgemeinen Äußerungen ihrer nichteinheimischen Brüder zu widersprechen scheinen;

► die Ureinwohner selbst müssen wirklich verspüren, daß die Kirche nicht das Reich Gottes ausmacht und auch nicht dessen ausschließliches, vollendetes Instrument ist...;

► Option für die Normen, die Organisationen, die Forderungen nach Dienst an der Gemeinschaft, für Strukturen, die der «normalen» Praxis unserer nichteinheimischen christlichen Brüder nicht entsprechen oder gar widersprechen;

► urteilslos und vorurteilslos die einheimischen Religionen anerkennen und annehmen als normale Mittel der Verbindung von Paba, Wanaisa, Manitú... mit ihren Völkern und als Kräfte zum Widerstehen und zu vollem Menschwerden.

Kurz, es geht darum, sich nicht nur für den Armen, sondern für den anderen, für den verarmten anderen zu entscheiden, und diese Option muß von der Einsicht durchdrungen sein, welch dunkle Rolle bei der Verarmung des «anderen» die Kirche selbst gespielt hat. Somit ist die Zusammenarbeit von der Gerechtigkeit gefordert und nicht einfach Sache des guten Willens oder des Mitleids. Von der einheimischen Sicht der

Geschichte her gesehen kann es nicht Aufgabe der Kirche sein, auf seiten der «Besiegten» zu stehen. Unsere Alten sagen uns, daß wir noch nicht besiegt sind, sondern mitten im Krieg stehen, Widerstand leisten und vorrücken. Auf vielen Feldern sind wir vorgerückt und «haben wir einen Teil der Kirche besiegt», wie unser Quechua-Bruder sagen wird[12]. Im allgemeinen ändert die Kirche ihre Haltung nicht, außer wenn sie sich ernstlich bedroht fühlt.

In diesem Kontext darf die pastorale Arbeit der Kirche unter unseren Ureinwohnergemeinden nicht einzig darauf ausgehen, die Gefallenen aufzurichten, sondern muß sie sich auch bestreben, denen Wege zu öffnen, die während eines halben Jahrtausends einem ungerechten Krieg standhielten, damit dieser Widerstand immer stärker sei, der Sieg realistischer, die Utopie aggressiver und besser verstanden. Ein nichteinheimischer Missionar muß gegen den Strom seiner Gesellschaft schwimmen, frei von einer bloßen Mitleidshaltung und beständig auf der Suche nach Befreiung im Vollsinn sein. Nicht um die Ureinwohner als den archaischen Rest der Menschheit zu isolieren und zu konservieren, sondern um ihre integrale Befreiung zu unterstützen, ohne sie schon allein deswegen, weil sie an den Rand gedrückt sind, zu sakralisieren.

Einheimische Widerstandsalternativen

In der ersten Phase der europäischen Invasion in Abia Yala — der ersten Etappe eines Kriegs ohne Ende — wurden unsere Religionen, unsere Ländereien, unsere Bergwerke, unser Saatgut geplündert und profaniert. Sie gingen in die Hände solcher über, die sie nicht erarbeitet hatten. Der Rest unserer Ahnen, der nicht ausgetilgt worden war, zog es vor, «als Christen» zu leben, der Gewalt der Großgrundbesitzer zu gehorchen, sich den Angriffen großmütig zu beugen, die christlichen Bilder anzunehmen. Es waren Kampfstrategien, wird der Aymara Bruno sagen, denn es ging um das Widerstehen. Unsere Vorfahren nahmen die Bilder, die Taufe, die christlichen Sakramente an und verwendeten diese Dinge, um damit diejenigen Elemente unserer Kultur zu bekleiden, die am wertvollsten waren: Pachamama, Kukulcan, Yumbil, Paba...[13]. Unsere Ahnen fanden die Beweggründe für ihren Widerstand nicht im Christentum, sondern vor allem in ihren eigenen Religionen. Trotz des Christentums lebten die Ureinwohner mit ihren Religionen weiter. Unsere Ahnen nahmen nicht gegen sie Stellung, sondern gegen eine Religion, die sich gegen die Ureinwohner richtete und belastend, übermächtig und, außer in den Zonen, wo sich tapfere Andersdenkende und Gegner des Systems erhoben, aggressiv war. Viele Jahre lang versteifte sich die Kirche auf den Monokulturismus und verteidigte die europäische Monozentrik. Und noch heute scheint sie sich gelegentlich nicht davon befreien zu wollen, wenn es sich um ihre Beziehungen zu unseren Gemeinschaften handelt.

Hier haben wir an die bereits genannten Nuancen zu erinnern, insoweit sie die Kirche betreffen. Die Kirche hat stets einen ausgeprägten Sinn für die Menschenrechte, für die Armen und Notleidenden, für die an den Rand Gedrängten, für die von der herrschenden Gesellschaft Vernachlässigten an den Tag gelegt. Falls es sich aber um den «anderen» handelte, hat sie ihn als Feind, Heiden, Ungläubigen, Mohren, Indio... betrachtet, als Menschen, die, gerade herausgesagt, eben andere seien. Andere, die nicht denken wie sie, andere, die ihre eigenen Weltbilder, ihre eigenen Wertschemata haben. Sie nahm schwerlich einen Dialog mit den anderen auf, außer wenn sie sich selbst in der Minderheit fühlte, während es in den meisten Fällen zu Unterjochung, Unterwerfung, Herrschaft kam.

Die lateinamerikanischen Bischöfe sprechen von einer «Option für die Armen» und versetzen uns in die Kategorie der «Ärmsten unter den Armen». Damit nimmt man nicht für den anderen Stellung, sondern für den von der herrschenden Konsumgesellschaft mit Füßen Getretenen. Damit verkürzt man uns auf eine Klasse und nimmt man nicht die reichen Werte des Widerstandes während fünf Jahrhunderten wahr und unsere Pflicht, von unserer Besonderheit her zur Harmonie der Völker beizutragen.

In verschiedenen Erklärungen schlagen unsere Ureinwohnergemeinden sehr konkrete Aktionen als Widerstandsalternativen für das Überleben vor. Wir stellen hier einige kurz dar:

► *Kulturelle und religiöse Revitalisierung:* In der Kuna-Sprache ist von «pabgan e nagkannar nudaked» (entstauben, reinigen, einfassen, putzen, vervollkommnen, die Spuren der Väter nutzen) die Rede. Einige bezeichnen es als «Kulturrettung», andere als «Hinwendung zu den Alten»

oder als «Identitätssuche». In Wirklichkeit geht es nicht einfach um eine Kulturrettung, damit der Ureinwohner sich nicht gänzlich verliert, noch auch bloß um die Sammlung einheimischer Dokumente für die künftige Generation. Vielmehr geht es darum, in diesen Momenten des Widerstands und des Vorrückens sich wiederum dem Grund des Überlebens, dem Grund der Stärke der Ahnen zuzuwenden, den Entscheid und den Willen zur Selbstbestimmung als Völker zu bekräftigen im Wissen um unseren Reichtum und die Pflicht, den Brüdern, die leiden wie wir, einen spezifischen, besonderen Beitrag zu leisten, um einer menschlicheren Welt zur Geburt zu verhelfen in Verschwisterung mit der Natur, mit der Mutter Erde. Es geht nicht darum, sich auf reservierte Orte und Taten zu begrenzen, um in krankhafter Angst vor der sich entwickelnden Gesellschaft in der Vergangenheit zu leben, denn damit hätte man von der Notwendigkeit der Selbstbestimmung unserer einheimischen Völker eine naive Auffassung. In ganz Lateinamerika akzeptiert keine unserer Gemeinschaften die Isolierung; bewußt oder durch die Konsummittel dazu angelockt, wollen unsere Gemeinschaften sich der sich entwickelnden Gesellschaft annähern.

Somit geht es darum, sich in den Grund des Überlebens oder Sterbens zu vertiefen, d.h. der Ureinwohner muß wissen, was er opfert, wenn er für die herrschende Gesellschaft optiert, und was er in diesem Aufeinanderwirken gewinnt. Er muß sich seiner Verpflichtung bewußt werden, von seiner Besonderheit aus zum Angebot von Lebensalternativen für die Menschheit beizusteuern. Nur dann, wenn unsere Völker sich Rechenschaft darüber geben, was sie besitzen und was sie verlieren können, machen sie sich auf den Weg und setzen sie sich wirklich instand, sich selbst zu befreien. Mit den Worten eines unserer Kunasprecher geht es darum, «zu wissen, weshalb dieser Bogen des Großvaters von Blut trieft oder was sie mit dem Großvater machten, warum sie ihn töteten und warum sie uns so sehr zurückstoßen... Aber ist denn wirklich alles vorüber?»

Aus weiteren Widerstandsbekundungen, die wir aus ganz Abia Yala verwendet haben, geht hervor, daß das, was wir im vorausgehenden summarisch beschrieben haben, dazu drängt, Gesetze zu fordern, die unsere Rechte gewährleisten. Freilich ist es logisch absurd, daß der Herr des Landes um Erlaubnis bittet, in seinem Land zu leben...

► Wir verlangen, *Ländereien zu markieren, geraubte Ländereien zurückzuerstatten.* Auch hierin muß die Kirche in bezug auf Ländereien von Ureinwohnern in vielen Regionen Lateinamerikas eine entschiedene Haltung an den Tag legen.

► In vielen Ureinwohnergruppen auf dem ganzen Kontinent sind wir im Begriff, *Gesetze* zu formulieren oder umzuformulieren, *die sich aus unseren gesellschaftspolitischen, religiösen und kulturellen... Werten ergeben*[14]. Und wir verlangen von den Nationalstaaten, gesellschaftspolitische, multiethnische und multinationale Strukturen wirklich zu akzeptieren und die falsche Idee einer einzigen, kreolischen Nationalkultur aufzugeben. Wir verlangen konkrete Räume, die uns neue Strukturen anzubieten ermöglichen, die für die Gesellschaft, welche daran stirbt, daß sie sich in den Schwanz beißt, Alternativen sein können.

Zum Schluß

Wir Ureinwohner leben nicht nur in Erinnerung an die Vergangenheit. Unsere Geschichte ist lebendig und schmerzt uns, wie sie unsere Großmütter, unsere Großväter schmerzte. Die Geschichte der europäischen Invasion in unsere Länder ist eine sehr weitläufige Geschichte und massakriert uns immer noch. Wir stehen weiterhin mitten im ungerechten Krieg.

Die Glaubwürdigkeit der Kirche, welche die Gute Nachricht in Händen hält, wird davon abhängen, wie weit sie eine wirkliche, geschichtliche Korrektur vornimmt. Mit — wenn auch noch so klaren — Weisungen für die Ureinwohnerpastoral ist es nicht getan. Sie müssen in ganz konkreten Taten in die Praxis umgesetzt werden. Wir Ureinwohner sehen, wie die Kirche innerlich in gegensätzlich denkende Teile gespalten ist.

Zum einen Teil setzt sich die Kirche für uns ein, betrachtet uns als Geschwister, muntert uns auf, weiterzuschreiten und mit neuen Kräften Widerstand zu leisten. Sie vertraut uns, will uns authentisch, kämpft an unserer Seite und stirbt auch zusammen mit unseren Brüdern, die fallen.

Der andere Teil der Kirche ist aggressiv, fährt schon beim ersten Anklopfen von Ureinwohnern auf, sagt uns, wir müßten ihr dankbar sein

für das Evangelium und für das Leben der Missionare. Sie hält uns für Kinder und sagt, sie sei unsere Mutter und die, die recht habe; sie wahrsagt unsere Wünsche und errät sie dabei fast nie; sie klammert sich an ihre alten Strukturen und scheint imstande, unser Leben ihren alten Überzeugungen und Strukturen zu opfern...

Ein weiterer Teil der Kirche ist die gleichgültige Masse. Es ist der Teil, dem es nicht darauf ankommt, ob wir existieren oder nicht. Bischöfe, Pfarrer, Ordensfrauen, Laien, die um die Eingeborenen ihrer Länder nicht einmal wissen und sagen, man verliere mit ihnen nur seine Zeit; es gebe in Amerika gravierendere Probleme; das Problem der Indios sei ein falsches Problem, das sich damit lösen lasse, daß man ein wenig mehr Schulen eröffne, um sie rasch und wirksam und ohne, daß es jemandem wehtue, zu integrieren. Diese Spaltung der Kirche schadet unseren Gemeinschaften, hilft im Krieg dem Feind. Wir setzen unsere Hoffnung jedoch auf den uns wohlgesinnten Teil der Kirche...

[1] Worte eines Yatiri Aymara auf dem Ureinwohnertreffen in La Paz (Bolivien) vom 24. bis 26. November 1988.

[2] Ein Emberá-Sprecher bei der Planung des Generalkongresses der Emberá in El Salto am 1. Februar 1990.

[3] So Digna Revera, ein bribri, auf dem Treffen für Ureinwohner-Pastoral in Palmar Sur (Costa Rica) vom 2. bis 4. Dezember 1989.

[4] So Saila Kuna Manuel Smith auf dem Treffen der Basisgemeinden in Kuna Yala (Panama) vom 6. bis 8. November 1989.

[5] So Sukia Ngóbe auf dem Treffen von Tolé (Panama) vom 21. bis 23. August 1987.

[6] Die Kunas kannten dieses Land schon vor den Europäern als Abia Yala, was besagt: reife Erde, Große-Mutter-Erde, Bluterde... Heute hat man uns mit einer italienischen Bezeichnung (Amerika) versehen.

[7] Ein von den Kunas (Panama) verwendeter Ausdruck zur Bezeichnung der Kategorie der Nichtureinwohner, Ausländer, Weißen, Lateiner...

[8] Ein Sprecher der Paéz (Kolumbien) bei der (kirchlichen) Ureinwohnerversammlung in Bogotá vom 24. bis 26. März 1988.

[9] Aus den Schlußfolgerungen der Ureinwohnertreffen von Bogotá (1988), Quito (1986) Palmar Sur (1989).

[10] Dokument von Puebla, Nr. 34.

[11] An unserer Konferenz für Ureinwohner-Pastoral (Palmar Sur, 2. bis 4. Dezember 1989), wo wir Gelegenheit hatten, mit vierzig in der Pastoral tätigen Ureinwohnern (die 30 ethnische Gruppen und 16 christliche Religionsgemeinschaften vertraten) zusammenzukommen, studierten wir den Fall.

[12] Quechua-Sprecher am Treffen für Ureinwohner-Pastoral in Palmar Sur (Costa Rica) vom 1. bis 3. Dezember 1989.

[13] Mutter Erde und Bezeichnungen von Ureinwohnern (Aymaras, Quechuas, Mayas-Quichés, Kunas) für das höchste Wesen.

[14] Das ist bei den Kunas (1925, 1962, 1989) der Fall sowie bei den Quechuas, Mayas-Quichés, den eingeborenen Brasilianern...

Aus dem Spanischen übersetzt von Dr. August Berz

AIBAN WAGUA

1944 in Ogobsukun, Panama, geboren. Angehöriger der Ureinwohner-Volksgruppe der Kuna (Panama). Zum Doktor der Erziehungswissenschaften promoviert an der Päpstlichen Salesianer-Universität in Rom. Seit 1981 arbeitet er in der Kommunität von Ustupu, Kuna Yala, unter den Angehörigen seines Kuna-Volkes. Mitglied der Internationalen Kommission der Kuna-Gemeinschaft. Außerdem verantwortlich für die Reform und das Studium der Gesetze, welche die Beziehungen zwischen dem Staat Panama und der Region Kuna Yala regeln. Hat verschiedene Werke veröffentlicht, darunter Gedichte und Aufsätze in Kuna-Sprache. Hat an zahlreichen Kongressen, Begegnungen und Seminaren der Urbevölkerung teilgenommen, auch auf internationaler Ebene. Seit 1975 Priester, ordiniert durch Papst Paul VI. Anschrift: Dr. Aiban Wagua, Apdo 87-1610, Panamá 7, Panamá, Mittelamerika.

Das Zeugnis der Leidenden

Pablo Richard

1492: Die Gewalttätigkeit Gottes und die Zukunft des Christentums

I. Die Gewalttätigkeit der Conquista

Die Wahrheit über die Geschehnisse, die 1492 im heutigen Lateinamerika und in der Karibik begannen, läßt sich aus keinem Grund oder Vorwand verkennen oder vergessen. 1492 kam zu diesem Kontinent der Tod: der Tod von Menschen, der Tod der Umwelt, der Tod der einheimischen Geistigkeit, Kultur und Religion. Ich möchte hier kurz die wichtigsten Angaben über den Tod von Menschenleben anführen, worin sämtliche Tode gipfeln.

Neuere Studien beziffern die einheimische Bevölkerung von 1492 im Süden des Rio Grande (heute Lateinamerika und die Karibik) auf hundert Millionen[1]. Umso schrecklicher ist es, daß es schon 1570 nur noch zehn oder zwölf Millionen Eingeborene gab[2]. Das ist zweifellos der schlimmste Genozid in der Geschichte der Menschheit. Man muß dabei in Rechnung stellen, daß in diesem Jahrhundert Portugal ungefähr eine Million Einwohner hatte, Spanien und England wenig mehr als drei Millionen. Keine europäische Stadt, außer vielleicht Paris, war größer als die Hauptstadt des Azteken-Reiches, Tenochtitlán, die bei der Ankunft von Cortés 1521 dreihunderttausend Einwohner zählte. Das Römische Reich war, als es seine größte Ausdehnung erreicht hatte, nicht größer als das Inka-Reich[3]. Für das Jahr 1500 beziffert man die einheimische Bevölkerung von Brasilien auf ungefähr zehn Millionen; heute überleben in einem Brasilien, das mehr als hundertvierzig Millionen Einwohner zählt, bloß noch zweihundertfünfzigtausend Eingeborene[4]. Nach dem CIMI (= Conselho Indigenista Missionário, Missionsrat für die Pastoral der Ureinwohner) verschwanden im nächsten Jahrzehnt um die zehn Volksgruppen für immer. Mexiko zählte 1532 ungefähr siebzehn Millionen Ureinwohner; 1608 gab es nur noch gut eine Million: ein in fünfundsiebzig Jahren an den Ureinwohnern verübter Genozid von sechzehn Millionen[5].

Außer diesem Genozid an den Ureinwohnern gab es in Lateinamerika die Sklaverei der aus Afrika verschleppten Schwarzen. Auch das ist ein lange dauernder und einschneidender Genozid. Während der Kolonialzeit wurden drei Millionen Negersklaven nach Spanisch-Amerika verschleppt; nach Brasilien bis 1850 vier Millionen[6]. Dazu kommen noch weitere drei Millionen Negersklaven in der englischen und französischen Karibik[7]. Insgesamt waren es in Südamerika und in der Karibik zehn Millionen Negersklaven. (Diese Angaben liegen jedoch an der unteren Grenze; andere Autoren kommen auf die doppelte Anzahl; die Zahl wird noch größer, wenn man alle Schwarzen in Rechnung stellt, die schon beim Transport der Sklaven nach Amerika umkamen.)

Die Ursachen dieses Genozids sind vielfältig: Die äußerst grausamen Kriege der Conquista, wobei es häufig zu kollektiven Massakern an Ureinwohnern kam; die schlechte Behandlung und die Zwangsarbeit, der sich die unterworfenen Ureinwohner unterziehen mußten; das Auseinanderreißen der Familien und die Frauenarbeit; schließlich die Krankheiten. Jedoch wirkte auch die Zerstörung der Kultur und Geistigkeit der Völker, die diesen Kontinent bewohnten, direkt am Genozid an den Ureinwohnern mit. Es ist eindrücklich, die einheimischen Berichte über die Conquista zu lesen, in denen zum Ausdruck kommt, daß man sich subjektiv und kollektiv innerlich mit dem Tod befaßte[8]. Wir führen hier einen dieser Texte an, damit wir anhand dieser großartigen einheimischen Sicht der Conquista und des Genozids die Größe des Verbrechens umso besser zu ermessen vermögen:

«Einzig durch die verrückte Zeit, durch die verrückten Priester gelangte zu uns die Traurigkeit, gelangte zu uns das Christentum.
Denn die ‹guten Christen› kamen hierher mit dem wahren Gott,
doch das war der Anfang unseres Elends,
der Anfang der Besteuerung,
der Anfang des Almosens,
die Ursache, aus der die geheime Zwietracht hervorging,
der Anfang der Kämpfe mit Feuerwaffen,
der Anfang der Zusammenstöße,
der Anfang der Beraubung von allem,
der Anfang der Sklaverei wegen der Schulden,
der Anfang der den Schultern auferlegten Schulden,
der Anfang des Sterbens durch das Schwert,
der Anfang des beständigen Streits,
der Anfang des Leidens.
Es war der Anfang des Werks der Spanier und der Patres, der Anfang davon, daß man sich der Häuptlinge, der Schulmeister und der Finanzbeamten bediente (sie manipulierte)... Die Ärmsten protestierten nicht gegen den, der sie nach ihrem Empfinden versklavte,
gegen den Antichristen auf Erden, den Völkertiger,
die Völkerwildkatze, den Aussauger des armen Indios.
Doch der Tag wird kommen, an dem die Tränen ihrer Augen zu Gott gelangen werden und die Gerechtigkeit Gottes sich mit einem Schlag auf die Welt herniedersenken wird.»[9]

Das ist die Wahrheit über die Geschehnisse, die geschichtliche Wahrheit über den Genozid an den Ureinwohnern und den Afro-Amerikanern in Amerika. Gewiß gab es während der Conquista auch positive Taten sowie Propheten, die gegen die «Zerstörung der Indien» Einsprache erhoben; bei vielen Missionaren war guter Wille und Edelmut vorhanden; wir können auch zugeben, daß es trotz der Conquista zu einer gewissen Evangelisierung Amerikas kam (die Ureinwohnervölker wußten das befreiende Evangelium Jesu Christi von der sie unterdrückenden westlichen Christenheit zu unterscheiden). Doch alles Positive kann nicht das Entsetzen über den schlimmsten Genozid, den wir in der Menschheitsgeschichte kennen, zum Verschwinden bringen. Wir müssen als Theologen und als Kirche in radikaler Solidarität mit den Opfern über diesen Genozid Rede und Antwort stehen.

II. Die theologische Gewalttätigkeit

Der Genozid und das Massaker, die 1492 ihren Anfang nahmen, wären nicht möglich gewesen ohne eine entsprechende Theologie. Die geschichtliche Gewalttätigkeit war von der theologischen Gewalttätigkeit begleitet. Wir können hier auf die verwickelte theologische Diskussion des 16. Jahrhunderts[10] nicht näher eingehen. Ich möchte mich als auf ein Beispiel einzig auf einen Theologen jenes Jahrhunderts konzentrieren: Juan Ginés de Sepúlveda, und auf eines seiner Werke: «Tratado sobre las justas causas de las guerras contra los indios»[11]. Sepúlveda wurde um 1490 in Spanien geboren und beendigte seinen Traktat 1545. Warum wähle ich diesen Theologen? Erstens deshalb, weil er im allgemeinen unbekannt ist. Zweitens, weil er die Antithese zu Bartolomé de Las Casas bildet. Drittens, weil er ein überaus scharfsinniger und universal denkender Theologe ist (er sagt klar, was alle denken und tun). Und schließlich, was am wichtigsten ist: Er ist ein Theologe, der sich der Theologie bedient, um mit der biblischen und theologischen Tradition zu brechen und die Theologie der geschichtlichen Raison zu unterstellen, die er als «Naturrecht» bezeichnet. Sepúlvedas Traktat wurde verboten, nicht weil er im Widerspruch stand zu Pater Bartolomé de las Casas und zum König, der in diesem Zeitpunkt von den Conquistadoren etwas Abstand nahm, sondern weil Sepúlveda die Raison der Conquista und des Krieges gegen die Indios allzuklar ausarbeitete und eine Praxis befürwortete, die von den Geboten des Evangeliums und des Glaubens absah. Indem er das, was in Amerika vor sich ging, rational rechtfertigte, zerstörte Sepúlveda sogar die Reichsideologie der «Evangelisierung» als Rechtfertigung für die Conquista. Er bediente sich der Theologie, um eine theologische Herrschaftskritik zu verhindern. Obwohl sein Buch zeitweilig verboten war, widerspiegelt sein Denken getreu die Raison der Conquista und des Genozids.

Es wäre unmöglich, hier das Denken Sepúlvedas umfassend wiederzugeben. Ich werde bloß auf die theoretischen Elemente des erwähnten Traktats zu sprechen kommen, die den Genozid des 16. Jahrhunderts, von dem im ersten Teil die Rede war, erklären. Unser Autor handelt von den Gründen für einen gerechten Krieg, erstens im allgemeinen und sodann in Anwendung auf die Situation in Amerika. Die drei ersten Grün-

de sind für ihn im allgemeinen: Gewalt mit Gewalt abwehren; Dinge, die von jemandem ungerecht an sich gerissen wurden, zurückerobern; Missetätern die verdiente Strafe auferlegen. Ließen sich jedoch diese Gründe nicht anwenden, um einen Krieg der Indios gegen die Spanier zu rechtfertigen? Deswegen fügt Sepúlveda einen vierten allgemeinen Grund an, der seines Erachtens weniger theologisch, sondern eher «natürlich» ist:

«Diejenigen, die ihrer natürlichen Beschaffenheit nach andern gehorchen müßten, aber deren Herrschaft zurückweisen, mit den Waffen unterwerfen, falls das nicht auf anderem Weg möglich ist. Größte Philosophen erklären, daß ein solcher Krieg kraft des Naturgesetzes gerecht ist» (S. 81).

Als Sepúlveda die Gründe für einen gerechten Krieg von neuem anführt und sie auf den Fall Amerika anwendet, wird der letzte Grund zum ersten:

«Es ist gerecht und natürlich, daß die klugen, rechtschaffenen und humanen Menschen über diejenigen herrschen, die das nicht sind... (Deswegen) herrschen die Spanier mit vollem Recht über diese Barbaren der neuen Welt und der anliegenden Inseln, die an Klugheit, Geist, Tugend und Humanität den Spaniern ebenso unterlegen sind wie die Kinder den Erwachsenen und die Frauen den Männern, da zwischen ihnen ein so großer Unterschied besteht wie der zwischen stolzen und grausamen Völkern und höchst milden Völkern, zwischen überaus zügellosen und enthaltsamen, maßvollen, und, wie ich sagen möchte, wie zwischen Affen und Menschen» (S. 81).

Der Krieg der Spanier gegen die Indios (die Sepúlveda als «Barbaren» und «hombrecillos» = homunculi bezeichnet) ist gerecht, denn

«obwohl die barbarischen, ungebildeten und unmenschlichen Menschen von Natur aus Sklaven sind, weigern sie sich, die Herrschaft derer zuzulassen, die klüger, mächtiger und vollkommener sind als sie; eine Herrschaft, die für sie überaus großen Nutzen bringen würde. Überdies ist es kraft des Naturrechts gerecht, daß die Materie der Form, der Körper der Seele, das Begehren der Vernunft, die Tiere dem Menschen, die Frau dem Gatten, die Kinder dem Vater, das Unvollkommene dem Vollkommenen, das Schlechtere dem Besseren gehorcht zum allgemeinen Wohl aller Dinge» (S. 153).

An einer anderen Stelle fügt er hinzu:

«Kann diesen Barbaren etwas Nützlicheres und Heilsameres zustoßen, als der Herrschaft derer unterworfen zu werden, deren Klugheit, Tugend und Religion sie aus solchen Barbaren, die kaum den Namen Mensch verdienten, zu zivilisierten Menschen zu machen haben, insoweit sie dies sein können; aus Unzüchtigen und Lüstlingen zu Rechtschaffenen und Ehrbaren; aus Gottlosen und Sklaven der Dämonen zu Christen und Anbetern des wahren Gottes?» (S. 133).

Merkwürdig ist die beständige Gegenüberstellung von:

Barbaren — Spanier
Unmündige — Erwachsene
Kinder — Eltern
Frauen — Männer
Affen — Menschen.

Das Untertanenverhältnis ist so wesensgemäß und natürlich wie die Beziehung zwischen:

Materie und Form
Leib und Seele
Trieb und Vernunft.

Wenn der Leib und der Trieb rebellieren, müssen die Seele und die Vernunft gegen sie Gewalt anwenden; desgleichen muß, wenn die Eingeborenen gegen den Conquistador rebellieren, dieser gegen sie Gewalt anwenden. Sepúlveda rechtfertigt sogar die Folterung der Eingeborenen: Diese haben «dank dem Entsetzen im Verein mit der Predigt die christliche Religion angenommen».

Diese Texte mit ihren inneren Verbindungen sind dermaßen klar, daß sie keines Kommentars bedürfen. Das Außerordentliche bei Sepúlveda ist die innere Wechselbeziehung zwischen der Kolonialherrschaft und der rassistischen, patriarchalischen und sexistischen Herrschaft. In allen diesen Texten wird der Conquista und der Herrschaft eine Raison zugeschrieben, die von der biblischen und theologischen Reflexion gänzlich absieht. Alles erscheint so notwendig, so evident, so natürlich, daß es sich der Vernunft geradezu aufzwingt. Die Theologie und der Glaube werden dieser natürlichen, zwangsläufigen Logik unterstellt. Auf diese Weise gelingt es Sepúlveda, die Kirche der Conquista, die Logik des Evangeliums der Logik der Unterdrückung zu unterstellen. Das war es dann auch, was tatsächlich geschah. Bei der Herrschaftspraxis blieb der Glaube ausgeklammert. Die Reichsideologie rechtfertigte die Conquista mit

der Evangelisierung. Sepúlveda rechtfertigt die Conquista direkt durch die Herrschaftsraison, die als Naturgesetz hingestellt wird, und die Kirche und die Theologie haben sich dieser Logik zu beugen.

III. Heutige Herausforderungen für die Kirche und die Theologie

Bei der Conquista und der Kolonisierung Amerikas verlor die westliche koloniale Christenheit sowohl durch die verübten Gewalttaten als auch durch das Gewaltdenken der Theologie ihre ganze Glaubwürdigkeit, zumal für ihre Opfer: die Eingeborenen und die Afroamerikaner dieses Kontinents. Wenn die Christenheit noch weiterlebt, dann nicht deswegen, weil sie Glaubwürdigkeit besäße, sondern lediglich darum, weil sie Macht hat, sich durchzusetzen. Der Weg in die Zukunft des Christentums und der katholischen Kirche in Lateinamerika und in der Karibik führt über eine radikale Kritik der geschlossenen Christenheit. Das ist es, was die Befreiungstheologie tut, und das Ergebnis ist die Geburt der sogenannten Kirche der Armen. Es handelt sich um ein neues Kirchenmodell, das zum Modell der Christenheit in Gegensatz steht. Es handelt sich nicht um eine andere Kirche oder um eine parallele Kirche, sondern um eine andere Art und Weise, Kirche zu sein[12]. Die Kirche der Armen, oder wie immer man sie auch nennen mag, ist das Modell, das die koloniale westliche Christenheit zu überwinden sucht, deren Praxis und Theologie zur Massakrierung von Indios und Afroamerikanern auf unserem Kontinent führte. Die Befreiungstheologie und die Kirche der Armen entstanden von eben dem Moment an, da man die Conquista und die Christenheit politisch und theologisch in Frage stellte, und dies geschah seit 1492. Ihr Subjekt waren im Grunde die Opfer selbst und alle, die sich mit ihnen solidarisierten.

Es gibt zwei Elemente, die meines Erachtens für die Kritik der Christenheit wesentlich sind und dem Christentum und der Kirche ermöglichen würden, jenseits der Christenheit ihre Glaubwürdigkeit zurückzugewinnen. Das eine ist die Verteidigung des Lebens der Eingeborenen und das andere der Aufbau einer einheimischen Befreiungshermeneutik von seiten der Ureinwohner selbst. Es gibt noch viele weitere Elemente, aber ich möchte aufzeigen, daß diese beiden wesentlich sind und uns zudem eine Strategie für diese Periode des Gedenkens an die fünfhundert Jahre umreißen.

1. Verteidigung des Lebens der Ureinwohner

Heute gibt es in Lateinamerika und der Karibik ungefähr fünfzig Millionen Ureinwohner[13]. Sie machen ein Zehntel der Bevölkerung aus, denn unser Kontinent zählt heute ungefähr fünfhundert Millionen Einwohner. Die Länder mit der größten Ureinwohnerbevölkerung sind Bolivien (71%), Guatemala (66%), Peru (47%) und Ecuador (43%). Darauf folgen Belize (19%), Honduras (15%), Mexiko (14%) und Chile (10%). Die übrigen Länder haben weniger als zehn Prozent Ureinwohner. Alle diese Schätzungen sind eher restriktiv, denn die Regierungen versuchen, die Anzahl der Ureinwohner in ihren Ländern möglichst gering anzugeben. Nach Ansicht vieler beträgt die Anzahl der Ureinwohner in Lateinamerika und in der Karibik bis zu achtzig Millionen.

Das Leben der Ureinwohner steht heute immer noch wie 1492 in Gefahr. Der Genozid geht in Ländern wie Guatemala weiter. Fast überall nimmt man den Ureinwohnern den Boden weg oder bringt sie in «Eingeborenenreservate», worin sie wie auf bloß zur Verfügung gestelltem oder mit einer Hypothek belastetem Boden leben, denn sie genießen keinen wirksamen Rechtsschutz. Man verdrängt die Ureinwohner und diskriminiert sie im Bildungs-, Gesundheits- und Wohnungswesen. Für gewöhnlich gestattet man ihnen nicht, in ihrer eigenen Sprache unterrichtet zu werden, und respektiert man ihre kulturellen und religiösen Traditionen nicht. Der Stand der Ernährung und der Gesundheit ist äußerst niedrig. Sie werden im Handel und durch den Fremdenverkehr ausgebeutet. Man zerstört die Natur und schändet die Erde, auf der sie leben. Und was noch schlimmer ist: Sie werden als Rasse, als Volk, als Kultur beständig erniedrigt, an den Rand gedrängt, diskriminiert, mit Verboten belegt. Was die vorherrschenden Kirchen betrifft, so sind sie weiterhin europäisch, westlich, weiß. Man verwehrt und unterdrückt das Aufkommen einer Indio-Kirche. Man verbietet eine einheimische Liturgie. Man verstößt die einheimische Religion. Man unterdrückt eine Theologie des Lebens der Ureinwohner. Es gibt nur sehr wenige einheimische Bischöfe und Priester.

Da die in das Regime der kolonialen Christenheit eingefügte Kirche sich an der Conquista und am Ureinwohnergenozid beteiligte und sie rechtfertigte, kann diese Kirche ihre Glaubwürdigkeit nur dann zurückgewinnen, wenn sie das Leben der Ureinwohner verteidigt. Es geht dabei nicht nur um ein Werk der Caritas, des Mitleids oder bloß präferentieller Option. Mit dem Leben des Ureinwohners stehen die Herrlichkeit Gottes, das Wesen des Evangeliums und die Zukunft der Kirche auf dem Spiel. Seit fünfhundert Jahren ist das Leben oder der Tod der Kirche wesentlich mit dem Leben und dem Tod des Ureinwohners verbunden. Die Kirche trat endgültig in die Geschichte des Ureinwohners ein. Als Christenheit tat sie das zu seinem Tod; als Kirche kann sie in seiner Geschichte nur dann Zeichen des Lebens sein, wenn sie das Leben des Indios rettet. Das Leben des Indios retten heißt ihn als Volk, als Stamm, als Rasse retten, heißt sein leibliches Leben retten, seine Erde retten, seine Arbeit, seine Gesundheit, sein Heim, seine Schulung, seine Kultur und Religion, seine Umwelt, seine Mitbeteiligung, seine Identität, seine Geistigkeit, seine Freiheit retten. Hier geht es um das Leben der Kirche und die Glaubwürdigkeit Gottes.

In der letzten Zeit hat die Kirche etwas zu unternehmen begonnen. Heben wir dabei Msgr. Leonidas Proaño, den «Bischof der Indios» hervor, der am 31. August 1988 gestorben ist. Als Bischof von Riobamba in Ecuador kämpfte er für eine «einheimische Kirche»; er tat viel, doch die Christenheit schenkte ihm nie Gehör. In Ecuador haben die Bischöfe Alberto Luna und Gonzalo Lopez seinen Kampf weitergeführt. Viele weitere Bischöfe nehmen sich der Sache der Befreiung der Ureinwohner an, z.B. Pedro Casaldáliga in Brasilien, Carlos Maria Ariz in Panama, Samuel Ruiz, Bartolomé Carrasco und José A. Llaguno in Mexiko und viele andere; viele Priester, Ordensfrauen, Theologen, Theologinnen und Laien haben ihr Leben ebenfalls der Sache der Ureinwohner verschrieben. Es sind noch isolierte und verfolgte Propheten, denn in ihrer Gesamtheit und als Institution nimmt die lateinamerikanische Kirche ihre Mitverantwortung beim Genozid an den Ureinwohnern nicht auf sich, solidarisiert sich nicht mit den Opfern der Conquista und macht die Verteidigung des Lebens des Indios nicht zum Zentrum ihres Evangelisierungsauftrags.

2. Eine einheimische biblische Hermeneutik

Als Johannes Paul II. Peru besuchte, erhielt er von verschiedenen Bewegungen der Ureinwohner einen offenen Brief, worin es hieß:

«Wir Indios der Anden und Amerikas haben beschlossen, den Besuch Johannes Pauls II. zu benutzen, um ihm seine Bibel zurückzugeben, denn sie hat uns in fünf Jahrhunderten weder Liebe noch Frieden noch Gerechtigkeit gegeben. Nehmen Sie bitte Ihre Bibel wieder und übergeben Sie sie unseren Unterdrückern, denn diese bedürfen ihrer Sittengesetze mehr als wir. Seit der Ankunft von Christoph Kolumbus nämlich zwang man Amerika mit Gewalt eine Kultur, eine Sprache, eine Religion und europäische Werte auf.

Die Bibel gelangte zu uns als Bestandteil der aufgezwungenen Kolonialisierung. Sie war die ideologische Waffe dieses kolonialistischen Angriffs. Der spanische Degen, der während des Tages den Leib der Indios angriff und tötete, wurde während der Nacht zum Kreuz, das die Indioseele angriff.»

Dieser Text fordert uns heraus und drängt uns zur Umkehr, aber ich glaube, daß wir eine radikalere, dialektische Haltung annehmen müssen: die Bibel nicht zurückgeben, sondern uns aneignen. Das Problem liegt nicht an der Bibel selbst, sondern an der Auslegung, die man von ihr macht. Die Ureinwohner müssen eine neue Hermeneutik schaffen, um die Bibelauslegung zu entkolonialisieren und sich die Bibel aus der Sicht des Ureinwohners anzueignen. Die Bibel gibt uns Zeugnis vom Wort Gottes; sie ist aber auch der Kanon und das Kriterium zur Unterscheidung des Gotteswortes heute. Es ist wichtig, daß das einheimische Gottesvolk sich diesen Kanon aneignet, um mit der Bibel eine prophetische Unterscheidung und eine radikale Kritik der Christenheit vorzunehmen, damit die Bibel und das Christentum ihre durch die Kolonialchristenheit zerstörte Glaubwürdigkeit zurückgewinnen.

Eine einheimische biblische Hermeneutik muß sich an zwei Grundprinzipien halten: Erstens ist die Geschichte, der Kosmos, das Leben und die Kultur der Völker der Ureinwohner als das erste Buch Gottes anzuerkennen. Die Bibel ist das zweite Buch Gottes, das uns gegeben wurde, um uns behilflich zu sein, das erste zu lesen. Das gründet auf einem alten Grundsatz des heili-

gen Augustinus, wonach Gott zwei Bücher geschrieben hat: das Buch des Lebens und die Bibel. Die Bibel, das zweite Buch Gottes, wurde geschrieben, um uns bei der Entzifferung des Buches des Lebens behilflich zu sein. Die Bibel wurde geschrieben, um uns für die Welt den Blick des Glaubens zu geben und die gesamte Wirklichkeit zu einer großen Offenbarung Gottes werden zu lassen. Die Bibel ist ein Instrument, ein Kriterium, ein Kanon, um in der Kultur und Religion der Ureinwohner die Gegenwart und Offenbarung Gottes wahrzunehmen.

Zweitens sind die Ureinwohner als Subjekte der Bibelinterpretation anzuerkennen. Die Ureinwohner müssen imstande sein, sich die Bibel von ihrer eigenen Kultur und Religion her anzueignen und auszulegen. Diese einheimische Aneignung der Bibel geschieht zwar in der Kirche, mit deren Tradition und Lehramt, aber Subjekt bleibt das Volk der Ureinwohner.

Zur Anwendung dieser beiden Prinzipien, die wir hier dagelegt haben, kommt es bereits in der mit den kirchlichen Basisgemeinden verbundenen lateinamerikanischen Bibelbewegung mit der Methode, die wir als «Lectura Popular de la Biblia» bezeichnen[14]. In diesen einheimischen Gemeinden bahnt sich diese einheimische Befreiungshermeneutik an. Die Ureinwohner selbst als Gottesvolk sind es, die uns vom unterdrückenden Kolonialismus befreien und für die Kirche wieder eine glaubwürdige, hoffnungsvolle Zukunft aufbauen.

[1] Vgl. W. Borah/S.F. Cook, The aboriginal population of Central Mexico on the eve of the Spanish Conquest (Berkeley 1963), zitiert von H.-J. Prien, La historia del Cristianismo en América Latina (Spanien 1985) 77-78.

[2] H. J. Prien, aaO. 78.

[3] Vgl. Amerindia. Povos indigenas antes da chegado do branco, in: Tempo e Presença Nr. 242, Junio 1989.

[4] B. Prezia/E. Hoornaert, Esta terra tinha dono (São Paulo 1989) 71-72.

[5] E. Dussel, Historia General de la Iglesia en América Latina. Tomo I/1. Introducción General a la Historia de la Iglesia en América Latina (CEHILA, Salamanca 1983) 225.

[6] H.J. Prien, aaO. 77.

[7] E. Dussel, aaO. 239.

[8] Vgl. die Bücher von M.L. Portilla, Visión de vencidos. Relaciones indígenas de la conquista (México ^{8}1990), und: El reverso de la conquista. Relaciones aztekas, mayas e incas (México ^{7}1980).

[9] Maya-Zeugnis der Prophetie des Chilam-Balam-Sippenbuches von Chumayel), zitiert von M.L. Portilla, aaO. (El reverso de la Conquista) 86.

[10] Zu diesem Thema vgl. das ausgezeichnete Buch von F. Mires, En nombre de la cruz. Discusiones teológicas y políticas frente al holocausto de los indios (Período de conquista) (San José 1986) 220 S. (Deutsch: Im Namen des Kreuzes. Der Genozid an den Indianern während der spanischen Eroberung. Theologische und politische Diskussionen [Exodus, Freiburg i. Ue. 1989].)

[11] México, Fondo de Cultura Económica (1979, zweisprachige Ausgabe: lateinisch-spanisch).

[12] Dies ist die zentrale These meiner Bücher: 1) Morte das Cristiandades e Nascimento da Igreja (Ed. Paulinas, São Paulo 1985; englische Ausgabe Orbis Books, New York 1987), und 2) La Fuerza espiritual de la Iglesia de los Pobres (DEI, San José 1989).

[13] Vgl. den Aufsatz in Anm. 3.

[14] Vgl. Revista de Interpretación Bíblica Latinoamericana (RIBLA) (San José, Costa Rica) Nr. 1 1988. Ein Sonderheft mit dem Titel «Lectura Popular de la Biblia en América Latina. Una Hermeneutica de la Liberación».

Aus dem Spanischen übersetzt von Dr. August Berz

PABLO RICHARD

1939 in Chile geboren. 1966 an der Katholischen Universität von Chile Lizentiat in Theologie. 1969 am Päpstlichen Bibelinstitut in Rom Lizentiat in Bibelwissenschaften. 1978 an der Sorbonne-Universität in Paris Promotion zum Doktor der Religionssoziologie. Doctor honoris causa der freien Fakultät für Protestantische Theologie in Paris. Derzeit in Costa Rica tätig: Titularprofessor für Theologie an der Nationaluniversität und Mitglied des «Departamento Ecumenico de Investigaciones» (DEI). Widmet sich außerdem der ständigen Ausbildung von Pastoralmitarbeitern der kirchlichen Basisgemeinden im Volksmilieu Mittelamerikas. Jüngste Buchveröffentlichungen: La Iglesia latinoamericana entre el temor y la esperanza (San José ^{4}1987; ins Portugiesische, Italienische und Französische übersetzt); Morte das Cristiandades e Nascimento da Igreja (São Paulo ^{3}1985; ins Französische und Englische übersetzt: Death of Christendoms, Birth of the Church, Orbis Books 1988); La Fuerza Espiritual de la Iglesia de los Pobres. Mit einem Geleitwort von Leonardo Boff (San José 1987). Anschrift: Prof. Dr. Pablo Richard, Departamento Ecumenico de Investigaciones, Apartado Postal 389, 2070 Sabanilla, San José, Costa Rica, Mittelamerika.

Julia Esquivel V.

Die eroberte und vergewaltigte Frau

Die Eroberer

Lauter Männer. Im Vollbesitz ihrer Körperkraft, getrieben von einem leidenschaftlichen Wunsch nach Gold und Ruhm. Manche sind Adlige, die meisten dagegen Arme, denen es in Spanien an einem berühmten Namen mangelte und die in ihrem Vaterland nicht die Chance hatten, sich einen solchen zu verschaffen.

Einen militärischen Grad hatten sie fast alle, und sie besaßen wirksamere Waffen als die Krieger dieses Kontinents. Zwei wichtige Faktoren ihrer Überlegenheit waren das Pferd und das Schießpulver. Die psychologische Wirkung beider war vielleicht ähnlich wie die, die in manchen Kriegen des «Gegen-Aufruhrs» heute die Bombenflugzeuge auf die unbewaffnete Landbevölkerung ausüben. Die beiden Waffen machten die Konquistadoren zu Urhebern des Terrors. Sie wußten sich ihrer als Mittel der Stärke, der strategischen Täuschung und sogar der mythischen Interpretation zu bedienen.

Sie betrachteten die Aufgabe der Bezwingung, Unterjochung und Versklavung als eine den Bewohnern der Neuen Welt erwiesene Gunst. Diese Gewißheit spornte sie an, den Kontinent zu hispanisieren und dieses Werk mit der Religion zu besiegeln. Severo Martínez sagt: «Man kann behaupten, daß der bewaffnete Kampf lediglich ein Mittel war, um die wirtschaftliche Unterwerfung zu erreichen, und daß letzteres der entscheidende Moment der Konquista war. Es läßt sich sogar beweisen, daß die Evangelisierung eine dritte Phase darstellte: als ideologische Unterwerfung, die ebenso wie die militärische Phase für die Konsolidierung der ökonomischen Eroberung notwendig war.»Die Konquistadoren glaubten bei ihrer Ankunft, sie hätten nun Zugang zu den Reichtümern und den Erzeugnissen des Orients, und diese Überzeugung verschloß ihnen die Augen. Viele von ihnen wurden zum Zeitpunkt ihrer Landung nicht gewahr, daß sie die *andere Seite der Welt* vor sich hatten.

Deshalb erfanden sie bei ihrer Ankunft die *Indianer;* doch die Völker dieser Gebiete besaßen bereits einen Namen. Als sie ihren Irrtum bemerkten, korrigierten sie ihn nicht. Indem sie die Indianer schufen, förderten sie den ständig wachsenden Gewinn durch ihre Herrschaft über sie.

Severo Martínez stellt auch fest: «Dies bedeutet also, als die gesellschaftliche Gruppe der Kreolen begann, das Vorurteil ihrer hispanischen Überlegenheit — das grundlegende Vorurteil in der Ideologie der Gruppe — zu entwickeln und auszuspielen, war der entscheidende Faktor ihrer tatsächlichen Überlegenheit über den Indianer nicht die spanische Herkunft im Sinne von Blut und Abstammung, sondern die Erbschaft der Konquista im Sinne von Reichtum und Macht. Da ihre Lebensbedingungen sehr günstig waren, konnten sie all jene Fähigkeiten kultivieren und entfalten, die bei den Indianern nicht zur Entfaltung kommen durften.»[1]

Die aufgezwungene Identität als «Indianer» und ihre ganze Bürde von Unterwerfung, Abhängigkeit und Sklaverei nahmen während der Konsolidierung der Konquista, die als Kolonisierung bezeichnet wird, zu. Gleichzeitig wuchsen die Macht und die Bereicherung der Invasoren und ihrer Nachkommen ebenso wie die Unterentwicklung der «Indianer».

Frantz Fanon trifft ins Schwarze, wenn er sagt, daß «der Kolonialismus nicht ohne die Möglichkeit zum Foltern, Vergewaltigen und Töten zu begreifen ist». Es waren unbeschränkte Möglichkeiten.

Die Frauen

Um sich eine Vorstellung davon machen zu können, was die Behandlung der indianischen Bevölkerung während der Eroberung und Kolonisierung bedeutete, muß man sich auch ein wenig mit der Frage beschäftigen, wie die europäischen Frauen zur damaligen Zeit behandelt wurden.

Zur Zeit der Ankunft der Spanier bestanden zwischen einzelnen Völkern Unterschiede, die Welt war nicht homogen. Die Frau wurde nicht überall gleich behandelt. Auch wenn manche von ihnen eine gewisse Freiheit genossen und sogar auf einer mit gesellschaftlichem Ansehen verbundenen Stufe standen, so lebte doch die überwiegende Mehrheit unter männlicher Vor-

mundschaft, in patriarchalischen und autoritären Gesellschaften. Sie waren darauf vorbereitet, erobert zu werden. Sie kannten die Unterwerfung unter den Mann als Bedingung für das Überleben. Die Eroberung und die Herrschaft der Spanier vergrößerten ihre Schutzlosigkeit, denn sie wurden wie das Land und das Gold Eigentum der Sieger. Ihr Körper wurde zu einem zu erobernden Boden, da er Eigentum der Männer war, die die Subjekte des Krieges waren. Alle Kriege, besonders die Eroberungskriege, bringen die Vergewaltigung der Frauen mit sich. Aufgrund dieser Tatsache glauben die Männer, bei der Invasion und Besitzergreifung des Körpers der Frauen stärker zu werden. Daß den besiegten Männern die Frauen weggenommen werden, bestärkt sie in diesem Gefühl von Macht.

Die Niederlage, Gefangennahme oder Flucht der Männer versetzt die Frauen in eine solche Situation der Verwundbarkeit und Schutzlosigkeit, daß ihr Widerstand gegen den Willen des Siegers nicht nur für sie selbst, sondern auch für ihre Kinder eine Verlängerung des Leidens zur Folge haben kann. Die Frau sieht sich unter diesen Umständen genötigt zu schweigen und sich zu ergeben, um ihr Leben und das ihrer Angehörigen zu retten.

Ob sie in der Gewalt eines einzigen Mannes bleibt oder dieser sie nacheinander an verschiedene Männer weitergibt, ihre Situation ist so schwierig, daß sie, um weiterleben zu können, gleichsam empfindungslos werden muß... Viele Frauen hatten Kinder von einem oder mehreren Spaniern.

In den Berichten der spanischen Geschichtsschreiber ist viel von der Beute, vom Krieg selbst, von der Christianisierung die Rede und relativ wenig von den indianischen Frauen. Das Wenige, das gesagt wird, bezieht sich auf den körperlichen Mißbrauch der Frauen als sexuelle Lustobjekte und auch als Dienerinnen oder Sklavinnen. Das «offizielle» Konkubinat erhielt die Bezeichnung *barraganería* (= «wilde Ehe»), und die Bedingung dafür, eine solche Beziehung einzugehen, war die, daß die Indianerin vorher getauft wurde. Der indianische Patriarchalismus erlaubte und erleichterte die Tatsache, daß man den Spaniern Töchter von Adligen überließ, um ein Bündnis zu besiegeln, wie es in Europa vorkam, und man bot Frauen auch als Beweis der Gastfreundschaft für eine bestimmte Zeit an, so wie man Speisen anbot oder Geschenke machte.

Die Frauen wurden fast immer verlassen, wenn ihr Herr eine Spanierin heiratete. Cortés verheiratete einige seiner Hauptleute mit Frauen, die er vergewaltigt hatte. Ein Beispiel sind Moktezumas Töchter und Malintzin, eine Sklavin, die als «Zunge», das heißt: als Übersetzerin und Dolmetscherin von Cortés gebraucht wurde. Sie wurde für ihn unentbehrlich, weil sie drei Sprachen beherrschte. Sie war von außergewöhnlicher Schönheit. Das Leben dieser Frau veranschaulicht sehr gut, daß selbst die Frauen, die über mehr oder weniger lange Zeit mit den Spaniern zusammenlebten, niemals als gleichwertig behandelt wurden, ebensowenig wie auch die Spanierinnen. Wie «Las Indias», die «Länder Indiens», so wurden auch die Indianerinnen eingenommen, überfallen, mißbraucht und in ihrem Wesen und ihrer Kultur ignoriert.

Malinnalli Tenepal war bekannt unter dem Namen Malintzin oder Malinche, von dem das Wort *malinchismo* herkommt; es bezeichnet das Verhalten eines Verräters, eines, der mit dem Feind, dem Machthaber kollaboriert. Malinnalli war die Tochter des Kaziken Xaltipan. Sie wurde während eines Krieges von Ollinteutli, dem Kaziken von Olutla geraubt, um dem Kapitän Juan de Grijalva geschenkt zu werden, der die Armada des Katholischen Königs im Jahre 1518 auf ihrer Fahrt von Kuba nach Yucatán befehligte. Das Mädchen war dreizehn Jahre alt und von heiterem Wesen, sie wurde prächtig gekleidet weggeführt, begleitet von den hochrangigen Führern des Ollinteutli und von Zofen, die Hochzeitslieder sangen.

Bereits auf dem Schiff wurde sie von dem Priester Juan Díaz getauft. In der gleichen Nacht noch, als das Schiff nach Kuba zurückkehrte, wurde sie von Grijalva vergewaltigt. Nach seiner Ankunft auf der Insel ging er wieder zu seiner Frau zurück und schenkte das Mädchen dem mit dem Adel verschwägerten Alonso de Hernández Portocarrero. Dort lebte Malintzin eine Zeitlang mit ihrem neuen Herrn und beherrschte schließlich das Spanische, abgesehen davon, daß sie Náhuatl und Maya sprach. Die Expeditionen, die von dort ausgingen und endeten, und ihre spanischen Sprachkenntnisse verhalfen ihr dazu, daß sie auf ihre Weise den Geist und die Wesensart dieser Christen zu verstehen begann. Später nahm Portocarrero sie mit nach Cozumel und in andere Gebiete des Kontinents. Sie sah Schlachten und Massaker mit an, immer als Eigentum

von Portocarrero, den Plänen und Entscheidungen der Männer ausgeliefert.

Wegen der Uneinigkeiten zwischen den Konquistadoren und der gegen Cortés erhobenen Beschuldigungen schickte dieser Portocarrero nach Spanien, damit letzterer ihn als Prozeßvertreter gegen alle gegen ihn vorgebrachten Anklagepunkte verteidige. Portocarrero wurde in Spanien gefangengenommen, und Cortés bemächtigte sich Malintzins, um seine sexuellen Launen auszuleben und um sich ihrer als «Zunge» zu bedienen. Als er bemerkte, daß die Hauptleute und Offiziere ihre Nähe suchten, um mit ihr zu sprechen, isolierte Cortés sie völlig, indem er anordnete, niemand dürfe mit ihr sprechen, und indem er Juan de Arteaga damit beauftragte, sie Tag und Nacht zu bewachen, sogar wenn sie ihre Notdurft verrichtete. Diese Ereignisse bewirkten allmählich eine Veränderung im heiteren Charakter der jungen Frau. So lebte sie die ganze Zeit. Sie wurde von Cortés schwanger, und als dieser es bemerkte, verheiratete er sie auf der Expedition zu den Hibueras mit Juan Jaramillo, als dieser in einem Alkoholrausch seiner Sinne nicht mächtig war. Als er wieder zu sich kam, war er nicht damit einverstanden, daß ein «so hoher Herr ihm seine Verpflichtungen übertrug», dennoch machte er sich die Situation zunutze. Auch nach dieser von Cortés angeordneten Heirat mußte Malintzin ständig bei allen Expeditionen und Kämpfen an seiner Seite bleiben, um ihm als «Zunge» zu dienen. Immer wurde sie von Arteaga bewacht.

Nachdem die Eroberung Mexikos zum großen Teil gesichert war, sah sich Cortés gezwungen, nach Spanien zu reisen, um sich wegen unzähliger Anschuldigungen und Anfragen vor Karl V. zu verteidigen; mit dem Einverständnis von Jaramillo raubte er Malintzin den kleinen Sohn. Der Junge war in einer für Malintzin sehr schwierigen Situation während der gescheiterten Expedition zu den Hibueras geboren worden. Sie zog ihn bis zum Alter von vier Jahren allein auf, als er aus dem Haus heraus, in dem er mit Jaramillo wohnte, entführt wurde. Malintzin hatte noch eine Tochter mit Jaramillo. Als diese zwei Jahre alt war, fünf Tage, bevor das Verfahren der *residencia* (= Untersuchungsverfahren gegen einen Beamten der Krone, A. d. Ü.) gegen Cortés beginnen sollte und nachdem diesem mitgeteilt worden war, daß sie Zeugin sein sollte, wurde Malintzin im Morgengrauen des 24. Januar 1529 in ihrem Haus mit dreizehn Dolchstichen ermordet. Jaramillo brachte die Tochter Malintzins um ihr ganzes mütterliches Erbe, dadurch daß er die Spanierin Beatriz de Andrade heiratete.

Es kam sehr oft vor, daß Indianerinnen von hohem Rang, Töchter von Königen und Kaziken, von den Konquistadoren ergriffen und sexuell mißbraucht wurden. Dann wurden sie den hohen Militärs und schließlich den einfachen Soldaten überlassen. Wie Objekte behandelt, wurden sie als menschliche Wesen negiert.

Die Forscherin Otilia Meza, deren Buch wir diese Angaben entnommen haben, sagt: «Und Hernando Cortez, dem sie außer als Konkubine als wertvolle ‹Zunge› diente, dankte ihr niemals die wertvolle Hilfe, die ihm so großen Ruhm einbrachte, und seine Undankbarkeit ging so weit, daß er sich schämte, ihren Namen in den ebenso falschen wie berühmten ‹*Cartas de Relación* (= Briefberichte) zu nennen, die er Karl V. schrieb, um ihn davon zu unterrichten, daß er eine ‹Indianerin› mit Xuan Xaramillo verheiratet habe und ihr als Mitgift die Orte Olutla und Tetiquipaje in der Provinz Coatzacoalco gegeben habe.» Dann gab er Malinnalli «den Ort Kolotepec, in Mexiko die Herrensitze von Jesus María und Medinas, die Gärten des Moktezuma in Chapultepec und ein Gelände in San Cosme»[2].

Wegen dieser Grundstücke und wegen der Ehre, ein «Freund» von Cortés zu sein, verhielt sich Hauptmann Jaramillo dem Konquistador gegenüber willfährig, und vermutlich war er bei der Ermordung Malintzins Komplize, wenn nicht Täter.

Diese Geschichte ist nur ein Beispiel unter anderen. «Und sie nahmen, sie wählten die Hübschesten, die mit hellbrauner Hautfarbe. Und manche Frauen, wenn sie angegriffen wurden, beschmierten sich mit Lehm und umwickelten die Hüften mit einem alten zerissenen Überwurf, zogen einen Lumpen als Hemd über den Oberkörper, kleideten sich nur mit alten Lumpen. Und die Christen durchsuchten alles. Sie öffnen ihnen die Röcke, überall berühren sie sie mit ihren Händen: an den Ohren, am Busen, an den Haaren.»[3]

«Und er beginnt sein Martyrium (das von Cuauhtemoc) mit Würde, schweigend zu ertragen. Seine junge Frau Tecuichpo — ‹Baumwollflocke› —, eine Tochter Moktezumas, erleidet das Schicksal, das den weiblichen Kriegsgefangenen vorbehalten ist: Cortez vergewaltigt sie, gibt sie

seinen Soldaten, nimmt sie wieder, um sie später zu schwängern.»[4]

«Und einige Kaziken . . . vergeudeten ihre Zeit nicht, sie verließen ihre Frauen und Kinder nicht, sondern brachten sie mit Mühe und Not in der Nähe der Häuser, im anderen Tal, in Sicherheit. Dies geschah, als auch die Frauen in Tlatelolco kämpften, indem sie mit Pfeilen schossen. Sie versetzten den Invasoren schwere Schläge; sie trugen Kriegsinsignien.»[5]

«Der Admiral schenkte mir eine wunderschöne karibische Frau, und da sie nackt war, wie es bei ihnen üblich ist, empfand ich das Bedürfnis, mich mit ihr zu vergnügen. Ich wollte meinen Wunsch erfüllen, aber sie willigte nicht ein und behandelte mich mit ihren Nägeln derart, daß ich am liebsten niemals damit angefangen hätte. Aber als ich dies sah, nahm ich ein Seil und schlug sie damit, wobei sie laut schrie. Am Ende wurden wir uns so einig, daß ich Ihnen sagen kann, sie war in einer Dirnenschule aufgewachsen.»[6]

Die Mächte, die sich im Verlauf der vergangenen 500 Jahre etabliert haben, und das Militär ebenso wie die Polizei — die manchmal von sogenannten entwickelten Ländern aus geschult werden —, benutzen Methoden, die sich von denen der Konquistadoren nicht unterscheiden. Die indianischen Völker in unseren Ländern leben immer noch in einer Situation der Wehrlosigkeit und Verwundbarkeit, die sie zu Opfern des Machtmißbrauchs werden läßt.

«Die Grausamkeit bei den Massakern und dem Kannibalismus geht einher mit einer zügellosen sexuellen Gewalt und mit einem Machismo, der die Frau zu einem Tier macht, das dem Soldaten Lust bereitet, und anschließend, wenn sie zu nichts anderem mehr nutze ist, kann sie ermordet werden. Manchmal haben wir gesehen, wie die Soldaten Schlange stehen und dann zu einem Mädchen gehen, das anschließend wie Fleischabfall zurückbleibt. Auch haben Brüder von uns, die das Massaker überlebten und dann zum makabren Schauplatz der Ereignisse zurückkehrten, unsere Frauen nackt oder mit hochgezogenen Röcken daliegend vorgefunden.»[7]

«Um ein Mädchen oder eine Frau zu vergewaltigen, stehen sie Schlange und gehen einer nach dem anderen zu ihr. . . Dann, wenn alle an der Reihe waren, die arme Frau zu vergewaltigen, dann töten sie sie» (Indianerin aus der heißen Zone von Huehuetenango).

«Wir haben auch gemerkt, daß das Militär den Soldaten beigebracht hat, hochmütig zu sein und sich etwas auf die Zahl der Frauen einzubilden, die sie vergewaltigt haben, sogar in Friedenszeiten, wie wir in der Hauptstadt festgestellt haben, wo sie sich an unseren Schwestern üben, die als Hausangestellte in den Häusern arbeiten. Die Gewalt geht mit diesem Hochmut einher, auch wenn sie manchmal Täuschungen und Schmeicheleien gebrauchen, um ihr Ziel zu erreichen.»[8]

«R.: Und als all das vorbei war, da. . . sie schlossen die Tür des Gerichts hinter uns, und nachdem sie die Tür zugemacht hatten, weil das Fenster ein, zwei, drei kleine Löcher hat, standen wir alle davor und schauten durch, da kamen sie herein, um unsere Frauen aus der Kirche hinauszuführen; sie nahmen ungefähr zwanzig, einige, die nahmen etwa zehn, in Gruppen gehen sie zu den Häusern, da gehen sie und vergew. . . gingen sie dann, die Frauen dort in den Häusern zu vergewaltigen; sie hörten auf damit, sie zu vergewaltigen, da . . . schossen sie auf die Frauen und dann . . . hören sie auf dort mit dem Töten, und dann stecken sie das Haus in Brand. . .

P.: Also, sie vergewaltigten sie und dann erschossen sie sie?

R.: Ja, am Ende, dann steckten sie die Häuser an und die Häuser brannten völlig aus, sie gingen zu den Häusern, und es gehen etwa fünfzehn weg, etwa zehn Soldaten gehen mit den Frauen weg, erst gehen ungefähr zehn, dann ungefähr fünfzehn, ungefähr zwölf Soldaten, zuerst vergewaltigen, und dann haben sie sie getötet. . .

P.: Gruppenweise haben sie. . .

R.: Gruppenweise, ja, in Gruppen gehen sie mit den, mit unseren Frauen weg. Und dann all unsere Kinder, wie die Frauen. . . sie waren in der Kirche eingeschlossen. . . und sie weinen, unsere armen Kinder, sie schreien, sie rufen uns, aber am Ende, da hörten sie auf. . .»[9]

Die von Polizisten und Soldaten begangenen Vergewaltigungen sind in den 80er Jahren in Guatemala alltägliche Ereignisse.

Die Herausforderung

Die jüdische Exegese schlägt uns eine sehr bedeutungsvolle Interpretation des Textes von der Erschaffung des Menschen als Mann und Frau vor. Die vorgeschlagene Lesart heißt: Er nahm eine der Körperseiten statt eine der Rippen.

«Wenn Adam einsam ist, dann nicht etwa deswegen, weil das Paar Mann/Frau nicht existierte. Sondern weil letzteres sich in einer Lage befindet, in der die beiden zukünftigen Paare sich nicht kennen und in der sie unfähig sind, miteinander zu sprechen.

— Der Mythos vom Androgyn ist ebenso eine biologische wie eine psychologische Wirklichkeit. Wir sagten schon, daß jedes menschliche Wesen der Ort einer doppelten Polarität ist: Es ist gleichzeitig männlich und weiblich, in seinen Genen und in seiner Psyche... In der Antike und im Mittelalter erschien die Frau immer hinter dem Rücken des Mannes. Nur der Mann hatte die konkrete Möglichkeit, die Zukunft zu sehen, die der Frau durch den Anblick des Mannes verschlossen bleibt.

— Das heißt, eigentlich an seiner Seite. Es ist richtig, daß in den meisten Kulturen lange Jahrhunderte hindurch der Platz der Frau eher hinter dem Mann war...

— Der Midrasch führt uns, glaube ich, darüber hinaus. Er lehrt uns, daß Gott die Frau weder hinter dem Mann noch an seiner Seite erschaffen wollte. Er wollte in einem viel tieferen Sinn durch das menschliche Wesen eine bestimmte Art von Sexualität sich vollenden lassen: die Sexualität von Angesicht zu Angesicht. Die Frau soll dem Mann gegenüberstehen, das Gesicht ihm zugewandt, ‹strahlendes Antlitz gegenüber strahlendem Antlitz›...

— Gott hat die Frau Adam gegenübergestellt, ihm zugewandt, denn sie ist seine Zukunft.»[10]

Im Hohelied gibt es eine sich steigernde zunehmende Entwicklung dieser Erfahrung von Begegnung, die allmählich zu diesem «von Angesicht zu Angesicht» hinführt. Die Äußerungen beider als Mann/Frau sind ein Weg des Kennenlernens voll gegenseitger Bewunderung. Das ganze Gedicht hindurch folgen einander Suche, Abwesenheit und Begegnungen, in denen immer wieder die Erfahrung des Staunens über den andern oder die andere auftaucht, der oder die ganz gleich und doch verschieden ist.

Dieses Erstaunen erinnert uns an die erste Reaktion Adams auf Eva: «Das endlich ist Bein von meinem Bein und Fleisch von meinem Fleisch.» Bevor Eva bei ihm erschien, hatte Adam keine wirkliche Gefährtin finden können. Er hatte Zeit genug gehabt, zu sehen, nachzudenken und zu begreifen, daß es seinem Wesen nicht entsprach, sich wie die Tiere zu verhalten. Bei diesen wird das Männchen vom Rhythmus der Brunstzeiten des Weibchens bestimmt. Beide entsprechen grundlegend einer biologischen Programmierung.

Der Mann dagegen leidet darunter, daß ihm etwas fehlt, er ist einsam. Es geht um etwas Größeres, über das biologische Bedürfnis hinaus. Er sehnt sich nach einer Gefährtin, die die Leere ausfüllt. Seine volle Verwirklichung hängt von seiner Möglichkeit ab, zu lieben und geliebt zu werden; die sexuelle Beziehung muß, um menschlich sein zu können, eine Liebesbeziehung sein.

Die Rabbinen haben die Erschaffung Adams von der Trennung der beiden Seiten des Androgyns her interpretiert, mit der eindeutigen Absicht, sie mit den beiden Seiten des heiligen Bundeszeltes oder des Tempels zu vergleichen. Das eine wie das andere war der Ort, an dem die göttliche Gegenwart wohnte. Auf diese Weise stellen sie fest, daß Gott in der Verbindung von Mann und Frau gegenwärtig ist.

Das instinktive Besitzergreifen, bloß um das körperliche Bedürfnis zu befriedigen, schließt Gott, das heißt, die Möglichkeit der Liebe und Erfüllung, aus der Beziehung aus. Außerdem trägt es den Keim zur Scheidung als dem Tod der Beziehung in sich. Die Frau zu einem Instrument animalischer Befriedigung herabzuwürdigen, dies war die Verhaltensweise des Konquistadors, der kein Maß kannte. Die gleiche Geisteshaltung wird heute in der Konsumgesellschaft gefördert.

Weder die Entdeckung noch die Eroberung sind in Lateinamerika beendet worden. Eine echte Entdeckung hat wegen der Konquista und des heute in der Politik der Großmächte wirksamen Eroberungsdenkens nicht stattfinden können. Unsere wahre menschliche und kulturelle Identität wird seit der Ankunft des Konquistadors fortwährend entstellt. Wir haben eine Unterwerfung nach der anderen erlebt, unter Pressionen und Interventionen ökonomischer, politischer und militärischer Mächte, die das Ziel hatten, uns zu beherrschen. Unter diesen Umständen ist die Frau überfallen, kolonisiert und vergewaltigt worden, wenn nicht an ihrem Körper, so doch in ihrem Sein und in ihrem Bewußtsein, wie es viele Zeugnisse indianischer Frauen bestätigen. Die indianischen Völker mußten eine Unterwerfungshaltung einnehmen, um zu überleben, und sich eine Form des Widerstands aneignen, die ihr wahres Wesen verdeckte. Dieser

Widerstand nahm oftmals den Charakter der Revolte an, immer unter ungünstigen Bedingungen, ebenso wie den der Flucht in die verborgensten Winkel der Wälder und Berge, um sein Leben und einen minimalen Freiheitsraum bis heute zu bewahren.

Die inständige Bitte der jungen Jüdin Ester, die ausgewählt war, die Wünsche des assyrischen Königs zu erfüllen, bringt diese Haltung der Unterwerfung zum Ausdruck, die das Ziel hat, in der Erwartung des geeigneten Augenblicks zur Befreiung das eigene Leben zu retten. In ihrem Klageruf gibt sie unwillkürlich etwas von ihrem wahren Wesen zu erkennen: «Du kennst alles. Du weißt auch, daß ich den Prunk der Heiden hasse und das Bett eines Unbeschnittenen und Fremden verabscheue. Du weißt, das ich das Zeichen meiner Würde verabscheue und es an den Tagen meines öffentlichen Auftretens nur unter Zwang auf dem Kopf trage» (Est 4,17 uv).

Wie Ester sind unsere Völker Gefangene einer Identität und eines Schicksals, die ihnen von den Mächtigen dieser Erde aufgezwungen worden sind. Diejenigen, die von außerhalb oder von innerhalb über unser Geschick entscheiden, kennen manchmal weder unsere Geographie noch unsere Sprachen und noch viel weniger unsere Sehnsucht nach Leben und Freiheit.

Die Frauen und die Völker Lateinamerikas, wir stehen bis jetzt noch am Anfang, das Wesentliche zu begreifen, und das heißt für uns: zu verstehen, wer wir sind und woher wir kommen, damit wir entscheiden können, was wir glauben und wie wir leben wollen. Solange es dem «Stärkeren» nicht gelingt, ein wirklich menschliches Gleichgewicht herzustellen, um uns als Bein von seinem Bein und Fleisch von seinem Fleisch anzuerkennen, wird es keine echte Humanität geben. Mann und Frau werden Bild und Gleichnis Gottes sein, wenn wir jene Gleichheit in der Unterschiedlichkeit erreicht haben, die sich durch eine schöpferische, fruchtbare Harmonie im Verhältnis des Paares zueinander und innerhalb der Beziehungen aller Völker und Gesellschaften auszeichnen wird. Der Lehm unseres Wesens als Personen und als Völker, der sich in der echten Begegnung, in der gegenseitigen Entdeckung und in der Achtung voreinander freiwillig modellieren läßt, wird das Unmögliche möglich machen.

Der Prophet überflutet unsere Hoffnung mit Licht: «Auf allen hohen Bergen und stattlichen Hügeln gibt es Bäche voll Wasser am Tag des großen Mordens, wenn die Türme einstürzen. Zu der Zeit, wenn der Herr die Leiden seines Volkes heilt und seine Wunden verbindet, wird das Licht des Mondes so hell sein wie das Licht der Sonne, und das Licht der Sonne wird siebenmal so stark sein wie das Licht von sieben Tagen» (Jes 30, 25.26).

In der Kosmogonie der Maya ebenso wie in vielen anderen entspricht die Sonne der Männlichkeit und der Mond der Weiblichkeit. Die Prophetie erklärt, daß sie genau in dem Augenblick, wenn sie eine Gleichheit ihres Glanzes erreichen, also dieser vollkommen sein wird, die Wunden des Volkes und seine Quetschmale heilen werden. Mit dieser Heilung wird man das erhalten, was jetzt unmöglich ist: Wassergräben und Flüsse bewässern das Hochland, das sich in bebaubares Land verwandeln wird; in diese jetzt halb unfruchtbaren Hochebenen hat man die indianischen Völker Amerikas fortgetrieben.

Das gleiche Recht auf wirkliche Entwicklung wird die weibliche Erscheinung wie die männliche mit Glanz erfüllen, und beide werden einander bereichern, ohne Nachteil für den einen oder die andere. Diese Reife kennzeichnet den *kairós* für das Wiederaufblühen des wahren Lebens auf einer Erde, die das Haus aller ist.

[1] Severo Martínez Peláez, La patria del criollo (Editorial Universitaria Centroamericana, Costa Rica 1985).

[2] Otilia Meza, Malinnalli Tenepal, la Gran Calumniada (Editores Asociados Mexicanos, Mexiko 1988).

[3] Bernardino Sahagún, Historia General de las Cosas de la Nueva España (Edit. Porrúa, Mexiko 1989).

[4] Héctor Pérez Martínez, Cuauhtemoc.

[5] Visión de los Vencidos: Anónimos de Tlatelolco.

[6] Brief von Michele de Cunco aus dem Jahre 1492, zitiert nach T. Todorov, La conquête d'Amérique.

[7] Guatemala: Government against the people, 19.

[8] Tribunal Permanente de los Pueblos, Sesión sobre Guatemala: Genocidio en Guatemala (Madrid, Jan. 1983).

[9] Ricardo Falla, Masacre de la Finca San Francisco, Huehuetenango, Guatemala, 17 julio 1982.

[10] Josy Eisenberg/Armand Abecassis, Et Dieu créa Eve: La Bible Ouverte II, Présences du Judaïsme (Ed. Albin Michel, Paris 1979).

Weitere Literatur zum Thema:

G. Baudot/Tzvetan Todorov, Relatos Aztecas de la Conquista (Grijalbo, Consejo Nacioal para la Cultura y las Artes, Mexiko 1990);

Ricardo Falla, Centro de Investigación y Acción Social de Centroamérica (CIASCA);
Bernal Díaz del Castillo, Historia de la Conquista de la Nueva España (Edit. Porrúa, Mexiko 1964);
Josefina Oliva de Coll, La Resistencia Indígena ante la Conquista (Siglo XXI Editores, Mexiko 1988);
Jacques Lafaye, Los conquistadores (Siglo XXI Editores, Mexiko 1988).

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

JULIA ESQUIVEL V.

Professorin, aus Guatemala stammend. Studierte Pastoraltheologie am Seminario Bíblico Latinoamericano, am Ökumenischen Institut des Ökumenischen Rates der Kirchen von Bossey/Genf in Costa Rica und an seinem Schweizer Stammsitz. Veröffentlichungen: Drei Bücher mit Gedichten. Anschrift: Prof. Julia Esquivel V., Av. La Garita, Andador 22, Conjunto 9-3, Villa Coapa, México D.F. 14390, Mexiko, Mittelamerika.

José Oscar Beozzo

Die Erniedrigung und Demütigung der Ureinwohner Amerikas

«Wir sind die Rächer des Todes.
Unsere Rasse wird nicht erlöschen,
so lange es im Leuchter des Morgens Licht gibt.»
POPOL VUH (Heiliges Buch der Maya)

Einführung

Wer sind die sogenannten Ureinwohner *(nativos)* Amerikas? Es handelt sich um etwa 70 Millionen Menschen, die mit Ausnahme Uruguays und der Karibik über alle Länder Amerikas verteilt sind. In Guatemala und Bolivien stellen sie die Mehrheit der Bevölkerung, während sie in Ekuador, Peru und Mexiko den größten Teil der Landbevölkerung und der Landflüchtigen, die sich in der Peripherie der Großstädte ansiedeln, stellen. In anderen Ländern wie Brasilien, Chile, Argentinien, El Salvador und Costa Rica wurden sie zu einer noch immer bedrängten Minderheit reduziert.

Diese Ureinwohner Amerikas sind Erben einer alten Geschichte, die nach neueren Untersuchungen 42.000 Jahre zurückreicht und ihre Wurzeln in Asien, aber auch auf den Inseln Polynesiens hat. Als die Europäer kamen, stießen sie auf ein reiches Mosaik verschiedenster Völker mit mehr als 2.000 Sprachen, von denen heute ein Viertel übriggeblieben ist. Diese Völker lebten in sehr verschiedenen Gemeinwesen, von kleinen Clans von 40 bis 50 Familien bis zu großen Imperien wie dem Aztekenreich, das etwa 20 Millionen Untertanen hatte, oder dem Inkareich, das nur etwas weniger Einwohner hatte, sich dafür aber über eine Länge von über 5.000 Kilometer ausdehnte, vom Süden Kolumbiens bis zum Maulefluß in Chile, und das damit eine Gesamtoberfläche hatte, die über die des römischen Reiches zur Zeit seiner größten Ausdehnung hinausging. Zum Vergleich: Spanien hatte zur Zeit der Conquista 3,5 Millionen Einwohner, Portugal eine Million.

Diese Völker lebten zum Teil von der Jagd, vom Fischfang, vom Sammeln von Feldfrüchten; zum Teil hatten sie aber auch Pflanzen und Tiere gezüchtet und sich so zu großen agrarischen Zivilisationen entwickelt. Kommt der Reis aus dem Orient und verbreitete der Weizen sich in den Ländern um das Mittelmeer, so entstanden durch die Völker der Ureinwohner Amerikas verschiedene Zivilisationen wie die des Mais in Mexiko, Zentral- und Südamerika, die des Maniok in der Karibik und Südamerika, die der Kartoffel auf der Hochebene der Anden.

Zudem hat die heutige Welt von ihnen einige der wichtigsten Pflanzen und Obstsorten bekommen: Kakao, Tabak, Chinarinde (Chinin), Kautschuk, Pfeffer und Paprika, Avocado und Ananas.

Von diesen Völkern haben einige schon seit Jahrhunderten mit den Weißen zu tun, andere verweigern diesen Kontakt bis heute. Im brasilianischen Amazonasbecken existieren noch etwa zwanzig Gruppen, die isoliert leben, ohne Kontakt mit der Welt der Weißen zu haben.

Als sich 1986 Verantwortliche aus fünfzehn verschiedenen Indiovölkern zu einer ökumenischen Zusammenkunft in Ekuador in Quito versammelten und sich dort mit dem bevorstehenden Fünfhundertjahrgedenken (1492–1992) befaßten, lehnten sie aus folgenden Gründen jede triumphalistische Fünfhundertjahrfeier aufs heftigste ab:

«1. Es hat keine Entdeckung und auch keine echte Missionierung Amerikas gegeben, wie man dies nun glauben lassen möchte, wohl aber eine Invasion, die nachstehende Auswirkungen hatte:

a) den Völkermord infolge des Eroberungskrieges und der Besatzung, infolge Ansteckung mit europäischen Krankheiten, sowie den Tod durch rücksichtslose Ausbeutung und durch die Trennung von Eltern und Kindern, so daß insgesamt über 75 Millionen unserer Brüder und Schwestern umkamen;

b) die rücksichtslose Besetzung unserer Territorien und Gebiete;

c) die Desintegration unserer soziopolitischen und kulturellen Einrichtungen und Strukturen;

d) eine religiöse und ideologische Unterwerfung, die die innere Logik unseres religiösen Glaubens und Denkens zerstörten.»[1]

Damit haben wir den Rahmen unserer Auseinandersetzung mit der Thematik der erniedrigten und ausgebeuteten Ureinwohner Amerikas skizziert. Wir wollen die Fäden der Vergangenheit und der Gegenwart miteinander verbinden und dabei die verschiedenen Bewegungen eines Kampfes um die Rückgewinnung der alten Würde nicht unerwähnt lassen. Mit «Erniedrigung» meinen wir alles, was die Würde der menschlichen Person verletzt und die kulturellen, moralischen und geistigen Werte einer Gemeinschaft oder eines Volkes angreift und zerstört. Mit «Ausbeutung» meinen wir dagegen mehr den wirtschaftlichen Bereich und die politischen, gesellschaftlichen und juristischen Mechanismen zur Rechtfertigung der verschiedenen Formen der Zwangsarbeit, von denen einige gar ohne jeden Lohn oder irgendeine Gegenleistung erbracht werden mußten. Dabei gibt es keine Ausbeutung ohne die eine oder andere Form der Erniedrigung. Die Verbindung beider ist perfekt, wenn man auf die Versklavung zurückgreift, um besser ausbeuten zu können. Ein Mensch, der Sklave ist, ist vollkommen rechtlos, er ist bewegliches Eigentum, eine «Mobilie», so wie die Lasttiere. Bei Kauf- und Handelsverträgen gilt er nur noch als bloße Ware, wie dies zum Beispiel im philippinisch-spanischen Kodex des sechzehnten Jahrhunderts ausdrücklich formuliert wurde.

I. Geschunden und Erniedrigt

Erniedrigung ist zwar etwas umfassendes und unteilbares, sie kann aber auf verschiedene Weise stattfinden. Der Prozeß der Conquista und der Kolonialisierung Amerikas nahm den Ureinwohnern ihr Subjektsein. Sie konnten nicht mehr über ihr eigenes Schicksal verfügen und mußten sich nunmehr den Befehlen und der Willkür anderer beugen. Die Gestalt der gebeugten Indios ist der körperliche Ausdruck des neuen Schicksals, das in einem so krassen Gegensatz zu ihrem alten Stolz steht. Diese Änderung läßt sich schon an jenem Mayavers aus der ersten Hälfte des sechzehnten Jahrhunderts ablesen, wo es heißt: «Damals geradestehend in seinem Körper . . .»[2]

1. Die politische Demütigung

Genauso wie jene Erinnerung an den früheren aufrechten Gang hat sich jenes nicht wiedergutzumachende Trauma der Conquista mit seinen Folgen der Zerstörung im Gedächtnis der Indios festgesetzt. Man lese zum Beispiel jenes traurige Lied, das wahrscheinlich 1523 gedichtet wurde, unmittelbar nach der Einnahme von Tenochtitlan, der Hauptstadt der Mexiken, durch Cortés:

«Die Klage verlängert sich,
die Tränen tropfen dort in Tlatelolco.
Schon sind die Mexiken weggefahren,
sie sind wie Frauen,
alles flieht.
Wohin sollen wir gehen, Freunde?
War dies die Wahrheit?
Sie haben schon die Stadt Mexikos verlassen . . .

Weint, meine Freunde!
Seht ein, daß mit diesen Ereignissen
die mexikanische Nation verloren gegangen ist.»[3]

Im Inkareich verliert das Volk nach dem Massaker in Cajamarca, der Gefangennahme Atahualpas und seiner Ermordung nach einem Scheinverfahren jeden Halt, wie aus dem folgenden Loblied auf Atahualpa hervorgeht:

«Unter der fremden Herrschaft häufen sich die Märtyrer,
die Zerstörung,
durcheinander, verwirrt, mit der Erinnerung, die sich verweigert, allein.
Der Schatten, der uns schützte, er ist tot,
wir weinen,
wir haben niemanden, an den wir uns wenden könnten.
Wir toben, lärmen.»[4]

2. Die Demütigung der Frauen

Ein anderer, in Nahuatl geschriebener Text des anonymen Autors aus Tlatelolco aus dem Jahre 1528 spricht von der Erniedrigung, die die Indiofrauen zu erleiden hatten:

«Und als sie gefangen genommen worden waren, gingen sie hinaus, um zu sehen, wo sie bleiben könnten. Und beim Hinausgehen waren sie kaum bekleidet. Die Oberschenkel der jungen Frauen waren fast nackt. Und von überall her gafften die Christen. Sie öffneten ihnen überall die Kleider, berührten sie mit ihren Händen, ihre Ohren, ihre Brüste, ihre Haare.»[5]

Dies war nur der Anfang eines Prozesses, bei dem auf der einen Seite weiße Männer standen, europäische Militärs, die sowohl auf politischer als auch auf wirtschaftlicher Ebene die Sieger waren, und auf der anderen die Frauen eines besiegten Volkes. Die so hoch gepriesene Mestizierung Lateinamerikas fand niemals zwischen einem Indio und einer europäischen Frau statt, sondern immer zwischen einem europäischen Mann und einer indianischen oder schwarzen Frau, die nur in ganz wenigen Ausnahmefällen die Ehefrau des weißen Mannes wurde. Aber auch so waren sie immer die Besiegten und Unterlegenen, und fast immer auch Dienerin oder gar Sklavin.

Der Quechuaindianer Guamán Poma de Ayala, der die härteste Schrift gegen die kolonialen Mißbräuche verfaßt hat, schrieb einen pathetischen Appell an den König. Darin bat er ihn, die Spanier, Schwarzen und Mulatten von den Indiodörfern fernzuhalten. Durch sie fand ja eine Mestizierung statt, die das Ende der indianischen Welt bedeutete, denn Kinder, die aus diesen Verbindungen hervorgingen, gehörten der Welt des Kolonisators an. Damit war nicht nur die kulturelle Fortexistenz der indianischen Kultur, sondern auch die biologische Reproduktion der indianischen Völker bedroht:

«Und ich sah eine andere halbe Provinz von Indianerinnen, die zu Huren gemacht worden waren . . . Alle belastet mit einem halben Dutzend Mestizen und Mulatten, Cholos [Mischlinge und andere Nachkommen der früheren indianischen Oberschicht, der Übers.] und Mischlinge von Schwarzen und Indianerinnen. Da sie nun ganz und gar Huren waren, wollten sie ihresgleichen, die Indios, nicht heiraten. . . . Und so blieben die Indios weg und vermehrten sich nicht mehr. Und so entvölkerten sich die Pueblos und gingen schließlich ein.»[6]

3. Die Demütigung der zum Sterben verurteilten Überlebenden

Jene alte Erfahrung einer unentrinnbaren, sinnlosen Ausrottung und Zerstörung, eines drohend nahenden und dann erbarmungslos zuschlagenden Todes, der Gefährdung des ethischen, kulturellen und geistigen Überlebens muß heute das auf der Grenze zwischen Brasilien und Venezuela angesiedelte Volk der Yanomami machen.

Die Yanomami wohnen schon seit dreitausend Jahren in ihrem Gebiet und waren eine der letzten unberührten Kulturen Amerikas. Dieses Volk wird heute dezimiert, weil die brasilianische Regierung vor der Invasion von 40.000 Goldsuchern *(garimpeiros)* beide Augen schließt. Diese vergiften die Flüsse mit Quecksilber, vergewaltigen Frauen und Mädchen, schleppen Geschlechtskrankheiten ein, bringen Grippe, Malaria und Tuberkulose mit sich, die alle für die Yanomami tödlich sind [Anm. des Übers.: Krankheiten, die für die Europäer harmlos sind, sind es für Menschen, die zum erstenmal mit dieser Krankheit in Berührung kommen, keineswegs, weil sich keine Antikörper aufgebaut haben].

Der Aufschrei ihres Häuptlings Davi Yanomami, der vor kurzem einen wichtigen Preis der UNO bekommen hat, erinnert unmittelbar an

jene Texte der Dichter des sechzehnten Jahrhunderts:

«Die Regierung respektiert uns nicht. Sie betrachtet uns als Tiere ...
Ich bin Yanomami. Wir Yanomami haben gedacht, der weiße Mann sei etwas Gutes für uns. Nun sehe ich, daß es sich um die letzte Besetzung indianischen Landes handelt. Alle anderen sind ja schon besetzt.
Sie sind gekommen, um unser Land zu nehmen. Sie nehmen es.
Dasselbe ist passiert dort draußen mit anderen Brüdern, mit den anderen Indianern Amerikas. Nun geschieht es hier mit unserem Land.
Die Regierung dürfte so nicht vorgehen. Sie weiß, daß wir die ältesten Brasilianer sind, daß wir hier geboren sind, hier, und daß wir uns Yanomami nennen.
Sie kennen nur das Geschäft des Geldes.
Unser Denken ist unser Land.
Unser Interesse ist es, das Land zu bewahren, damit keine Krankheit entsteht für das brasilianische Volk, nicht nur für die Indios ...
Wir Yanomami sterben durch die Krankheiten: durch Malaria, Grippe, Dysenterie, Geschlechtskrankheiten, Masern, Windpocken und die anderen Krankheiten, die die Indios nicht kannten und die die garimpeiros *von außen her eingeschleppt haben ...*
Diese Krankheiten können wir nicht heilen. Unsere pajés *[Priester, Medizinmänner] vermögen es nicht ...*
Unsere Bräuche und Gewohnheiten sind besser als die der Weißen, denn wir erhalten die Flüsse, die Wasserwege, die Seen, die Berge, die Jagd, die Früchte, den Açaí, die Bacaba [beides Palmsorten mit entspr. Früchten], die Kastanie, den Kakaobaum, den Ingá [Baumfamilie mit nahrhaften Hülsenfrüchten], den Buruti [Palmsorte mit roter Frucht], alles, was es schon gibt, alles, was Oman erschaffen hat. Ich, Davi Kopenawa Yanomami will das alles erhalten ...
Wir Yanomami wollen, daß das Gebirge respektiert wird. Wir wollen nicht, daß es zerstört wird. Wir wollen, daß diese Orte erhalten werden, damit unsere Geschichte nicht endet und unsere Geister nicht verschwinden ...
Wir möchten, daß die Weißen diese alte Geschichte verstünden und sie respektierten.»[7]

Die traurigen Gedichte der durch die Conquista besiegten Völker und die verzweifelte Anklage des Davi Kopenawa Yanomami angesichts des Völkermordes, der an seinem Volk verübt wird, beklagen dasselbe Endergebnis: ein Volk, das zum Fremden im eigenen Land wird und sein Land, seine Geschichte, sein Gedächtnis verliert, das durch die Krankheit und den Tod weiter zugrunde gerichtet wird und dessen Überlebende bestenfalls wie Tiere behandelt werden.

4. Die Demütigung durch die Zerstörung der Symbolwelt

Eine andere Form der Demütigung ist tiefer und subtiler. Zur materiellen Zerstörung kommt eine Zerstörung der Symbole hinzu, und dadurch werden einem Volk seine Lebens- und Überlebensgründe und so sein Lebens- und Überlebenswillen genommen werden. Diese symbolische Dimension eines Volkes wurzelt letztendlich in seiner Sprache und Religion. Beide wurden zielstrebig zu Herrschaftsinstrumenten umfunktioniert.

Zitieren wir hier, was die Sprache angeht, eine Äußerung jenes allmächtigen Ministers des Dom José I. von Portugal (1750–1777), des Marquis de Pombal, der dessen Aufklärungsprojekt mit allen Mitteln durchzusetzen suchte. Pombal ließ in Maranhão und Brasilien die Eingeborenensprachen verbieten. Nicht einmal in der Katechese durften sie verwendet werden. In einem Erlaß aus dem Jahre 1757 äußerte er sich im Hinblick auf die Indiodörfer des Amazonasgebietes über die theoretische Grundlage dieser Maßnahme: «Alle Nationen, die sich neue Gebiete erobert haben, haben unverrückbar daran festgehalten, bei den besiegten Völkern ihre eigene Sprache einzuführen. Daran haben sie nie gezweifelt: Dies ist eines der wirksamsten Mittel, den wilden Völkern das Barbarentum ihrer alten Gewohnheiten auszutreiben. Die Erfahrung hat gezeigt, daß im gleichen Maße, wie die Sprache des Fürsten, der sie erobert hat, eingeführt wird, auch die Zuneigung, die Verehrung und der Gehorsam, die ihm entgegengebracht werden, zunehmen.»[8]

Vom Norden bis zum Süden des Kontinents werden die damals vom Kolonialstaat verbotenen Indiosprachen noch immer unterdrückt. Die einzige Ausnahme wäre Paraguay, wo das Guaraní neben dem Spanischen als Nationalsprache offiziell anerkannt ist. Aber auch dort wird das gesamte öffentliche Leben ganz vom Spanischen bestimmt, und das Guaraní bleibt

auf den privaten Gebrauch beschränkt. Für die Indios ist ihre Muttersprache überall in Lateinamerika Quelle der Diskriminierung, der Demütigung und des Spotts. Man höre hier zum Beispiel das Zeugnis eines guatemaltekischen Indios, der gezwungen wurde, Soldat zu werden:

«Als ich in die Kaserne kam, hat man mir vom ersten Tag an gesagt, meine Eltern seien verrückt» — was dann auch für ihn selbst als Indio galt. «Sie seien verrückt, weil sie nicht sprechen könnten, und sie würden mir das Sprechen beibringen, so wie ein Mensch sprechen müßte. Sie fingen dann an, mir das Spanische beizubringen, und sie gaben mir auch ein Paar Schuhe, die mir weh taten. Ich mußte sie aber anziehen, und sie zwangen mich mit Prügeln. Sie schlugen mich, damit ich mich an die Schuhe gewöhnte.»[9]

Umgekehrt ist die Rückgewinnung der Sprache die Quelle einer menschlichen und geistlichen Wiedergeburt. So haben Aymaraindios am Titicacasee eine methodistische Aymarakirche gegründet und sich so die Möglichkeit geschaffen, den Gottesdienst in der eigenen Sprache abzuhalten und eigene Aymarapfarrer und -bischöfe zu haben. Dies hat ihnen bei der Rückgewinnung ihrer früheren Würde und Identität geholfen.

Bischof Pedro Casaldáliga von São Felix do Araguaia sagte vor einiger Zeit bei der Veröffentlichung einer Grammatik der Sprache der Tapirapé, eines kleinen Indiovolkes, das dem Untergang nahe war, sich nun aber wieder fängt: «Die Grammatik eines Volkes zu verfassen, könnte sich darauf beschränken nur eine Kodifizierung einer Vergangenheit zu sein. Es könnte aber auch eine Form einer systematischeren Vorbereitung der Zukunft sein. Die geschriebene Sprache ist wie die Infrastruktur der Seele, die redet. Die Verfasser dieser Grammatik setzen auf die Zukunft der Nation der Tapirapé. Sie wollen zur Selbstbehauptung eines Volkes beitragen, das vor dreißig Jahren auszusterben drohte, dessen Söhne und Töchter heute aber zahlenmäßig zunehmen, dessen ethnisches Selbstbewußtsein wächst und das sich aktiv engagiert, um das eigene Land zu behalten und sein Selbstbestimmungsrecht zu sichern. Die Tapirapé werden sich nunmehr als die ersten Autoren in ihrer Sprache, die sie in ihrer gesprochenen und geschriebenen Form beherrschen, in dieser Grammatik wiederfinden. Sie wird für sie wie ein Familienalbum sein, und sie werden sich mit ihrer Hilfe als Tapirapé, die auch Tapirapé sprechen, behaupten können, Ihnen ist es schon gelungen, wenn auch nicht ganz und auch nicht genau an derselben Stelle, ihr Land zu erhalten. Möge es ihnen nun auch gelingen, sich ihre Sprache, und dieses Mal ganz zu erhalten, als das Volk der Tapirapé zu überleben, sich zu vermehren und zu gedeihen.»[10]

Während die Sprache das symbolische Feld ist, das die alltägliche Erfahrung und das Denken strukturiert, ist es die Religion, die die Gründe zum Leben gibt. Aber auch sie wurde in Amerika zielstrebig als Herrschaftsinstrument eingesetzt. Es gab dort ein enges Zusammengehen zwischen den ökonomisch-politischen Zielen des Staates und der Missionierungsarbeit der Kirche, dessen deutlichster Ausdruck sowohl im spanischen als auch im portugiesischen Amerika die Institution des königlichen Patronats war. Greifen wir hier aber auf das Zeugnis des Barleus zurück, eines kalvinistischen Holländers, der die Zeit der batavischen Besatzung des Nordostens Brasiliens (1630-1654) beschrieben hat. Es macht uns deutlich, wie jede Art der Kolonisation die Religion für die eigenen Ziele einzusetzen gesucht hat: «Um unsere Macht zu festigen, sollten wir uns auch der religiösen Überzeugungen bedienen. Jeder nehme die, die er sich gewählt hat, als geeignetes Instrument zu seiner Absicherung nicht nur im Hinblick auf die Erlangung des menschlichen [Seelen-]Heiles, sondern auch zur Sicherung der Herrschaft.»[11]

Dieses Zusammengehen der politischen Herrschaft mit einer Zwangschristianisierung führte dazu, daß es für die Indios aus ihrer Situation als Besiegte heraus überhaupt keinen Ausweg mehr gab, weder den militärischen Sieg noch eine moralische Aufrüstung. So spricht aus einem dramatischen Dialog zwischen den ersten zwölf Franziskanern in Mexiko (1523) und einigen Priestern der Azteken, die das Desaster ihrer Nation überlebt hatten, ein Aufschrei ohne Hoffnung. Diese Weisen sagten:

«Ihr habt gesagt,
wir kennten jenen Herrn nicht,
der nahe ist und mit uns,
dem der Himmel und die Erde gehören.
Ihr habt gesagt,
daß unsere Götter keine wahren Götter seien.
Ein neues Wort ist dieses Wort,
das ihr redet.
Deswegen sind wir verwirrt,

deswegen fühlen wir uns beunruhigt.
Wir sind einfache Leute,
wir sind vergänglich, wir sind sterblich.
Laßt uns dann auch sterben,
laßt uns dann ableben,
denn unsere Götter sind schon tot.»[12]

II. Ausgebeutet und versklavt

Sehr schnell wurde den Ureinwohnern Amerikas die unerbittliche Logik der Conquista deutlich, deren Motor eine unersättliche Goldgier war. Die Anhäufung so vieler Reichtümer in den Händen der Europäer war nur dadurch möglich, daß den Indios systematisch ihr Hab und Gut geraubt wurde und sie in der kolonialen Wirtschaft rücksichtslos als Arbeitskräfte ausgebeutet wurden.

1. Die Zwangsabgaben und die Gewalt

Aus den Mayatexten, die sich mit der Conquista befaßten, spricht schon das Wissen darum, welches Elend diese Conquista mit sich bringen würde:

«Wehe euch,
meine jüngeren Brüder.
Am 7. Ahau Katún
werdet ihr übermäßig viel Schmerz erleiden
und übermäßig viel Elend,
wegen des Tributs
zusammen mit der Gewalt.
Vor allem: Gebt schnell her!
Morgen zahlt ihr einen anderen Tribut,
und wenn der morgen vorbei ist, werdet ihr [noch mehr] geben!
Das ist das, was kommt, meine Kinder.
Bereitet euch darauf vor, die Last des Elends zu tragen,
das über unsere Völker kommt.»[13]

2. Gold und Goldgier: Plünderung und Sklavenarbeit

Der Inkanachkömmling Guamán Poma de Ayala hat, als er schon vom Alter gebeugt war, dreißig Jahre lang Peru durchreist auf der Suche «nach den Armen Jesu Christi» — seine Bezeichnung für die Indios, denen durch das System der kolonialen Ausbeutung nichts geblieben war. Er hat uns einige sehr aussagekräftige Seiten über die Raffgier der Spanier hinterlassen:

«Tag für Tag taten sie nichts anderes als an Gold und Silber und die Reichtümer der Indios Perus zu denken. Ihre Gier nach Gold und Silber trieb sie zur Verzweiflung und zum Wahnsinn. Sie waren wie irr und unzurechnungsfähig. Sie vergaßen manchmal zu essen, weil sie nur Gold und Silber im Kopf hatten.»[14]

Ihre Gier suchten sie dadurch zu befriedigen, daß sie die Indios versklavten und sie rücksichtslos, ohne irgendwelche Hemmungen ausbeuteten:

«Und sie (die Spanier) suchten dagegen [gegen den Goldhunger] anzugehen, indem sie den Indios großes Leid und großen Schaden zufügten, von ihnen Gold und Silber forderten, ihnen ihre Kleidung und ihr Essen wegrissen. Die Indios ergriff große Angst, als sie solche Leute sahen, wie sie noch nie gesehen hatten. Und so versteckten sie sich im gesamten Reich und flüchteten vor den Christen.»[15]

Diese Ausbeutung, die auf den karibischen Inseln ihren Anfang genommen hatte, weitete sich auf das amerikanische Festland (die sogenannte *tierra firme)* aus. Sie wurde institutionalisiert in den verschiedenen klassischen Formen der *«encomienda»* (die Indios wurden zusammen mit ihrem Land einem Großeigentümer übergeben), der *«mita»* (die Indios wurden aus ihren Dörfern geholt, um in den Minen zu arbeiten), und der *«obrajes»* (die Indios, aber vor allem die indianischen Frauen wurden dazu verpflichtet, zu spinnen und zu weben und die keramischen Gefäße herzustellen, die die Kolonialgellschaft brauchte).

Diese verschiedenen Formen der Zwangsarbeit zogen zu Recht eine prophetische Verurteilung durch den Dominikaner Antonio de Montesinos auf sich, der in einer Predigt an einem Adventssonntag im Jahre 1511 auf der Insel Hispaniola sagte: «Sagt! Mit welchem Recht und im Namen welcher Gerechtigkeit haltet ihr diese Indios in einer so grausamen und schrecklichen Sklaverei? Mit welcher Autorität führt ihr solch verabscheuenswürdige Kriege gegen diese Menschen, die so friedlich und sanftmütig und so zahlreich in ihren Ländern lebten? Warum haltet ihr sie so unterdrückt und eingespannt, ohne ihnen zu essen zu geben und ohne sie in ihren Krankheiten zu versorgen, die sie durch die unmäßigen Arbeiten, die ihr ihnen aufbürdet, bekommen, so daß sie dahinsterben, oder genauer gesagt: so daß ihr sie tötet, um jeden Tag mehr Gold zusammenzuraffen?»[16]

3. Indiosklaven oder schwarze Sklaven?

Las Casas war eine Zeit lang so naiv gewesen zu hoffen, daß die Einfuhr afrikanischer Sklaven die Ausbeutung der Indios mindern und ihr Leiden lindern könnte. Er vermochte damals noch nicht zu sehen, daß jede Art der Versklavung ein Verstoß gegen die Menschlichkeit ist, ob es sich nun um die Versklavung der Eingeborenen Amerikas oder um die der Schwarzen handelte. Später bekannte er ganz demütig: «Bevor die Zuckerfabriken installiert wurden, wollten einige der Siedler, die es durch den Schweiß der Indios und ihr Blut zu einigem Besitz gebracht hatten, die Erlaubnis bekommen, sich in Kastilien einige schwarze Sklaven kaufen zu lassen, zumal sie sahen, daß die Indios ihnen ausgingen. Es gab sogar einige, die dem Kleriker Bartolomé de las Casas versprachen, daß, wenn man ihnen einige schwarze Sklaven brächte oder wenn man ihnen die Erlaubnis gäbe, sie sich in Spanien kaufen zu lassen, daß sie dann auf die Indios, die sie besaßen, verzichten würden, damit sie wieder freigelassen würden. Als der Kleriker dies hörte und da er die Gunst des neuen Königs besaß, wie man oben gesehen hat, und weil die zu ergreifenden Maßnahmen in seine Hände gelegt worden waren, bekam er vom König für die Spanier dieser Inseln die Erlaubnis, aus Kastilien einige schwarze Sklaven kommen zu lassen, damit die Indios freigelassen würden.»[17]

Bald mußte Las Casas feststellen, daß die Ausbeutung der Schwarzen nur zu der der Indios hinzukam, statt die Ausbeutung insgesamt zu vermindern: «Kurze Zeit später bereute der Kleriker, diesen Rat gegeben zu haben, und er hielt sich der Unachtsamkeit für schuldig. Denn er sah und er konnte feststellen . . ., daß die Gefangenschaft der Schwarzen so schlecht war wie die der Indios, auch wenn er damals noch meinte, sie seien auf gerechte Weise gefangengenommen worden. Er konnte aber nicht sicher sein, daß seine Unwissenheit in diesem Punkt und seine Unwissenheit ihn vor Gott entschuldigten. Es gab damals 10 oder 12 Schwarze auf der Insel. Als aber diese Erlaubnis gegeben worden war und man nach ihrem Auslaufen die Genehmigungen immer wieder erneuerte, wurden, so meine ich, über dreißigtausend Schwarze auf diese Insel und über 100.000 nach ganz Amerika gebracht. Aber dies verbesserte das Schicksal der Indios nicht, und sie wurden auch nicht befreit.»[18]

4. Ausbeutung und Theologie

Bei dieser Versklavung der amerikanischen Indios und der schwarzen Afrikaner interessiert uns der Zusammenhang mit der theologischen Reflexion, die einerseits ihre Stimme erhob, um Gerechtigkeit zu fordern, die sich aber andererseits in einem Netz der Rechtfertigungen zur Legitimation des Systems der Sklavenarbeit verstrickte, als ob diese ein akzeptables Mittel zur Evangelisierung der Indios und der Schwarzen hätte sein können.

Man war sich damals durchaus bewußt, daß bei dieser Frage nicht nur die Glaubwürdigkeit des Evangeliums, sondern der Gottesbegriff selbst auf dem Spiel stand: War dieser Gott ein Gott des Lebens, der Verteidiger der Armen und Kleinen, oder war er der Verbündete der Mächtigen bei ihrer Ausbeutung und ihrer Willkür? Montesinos zögerte nicht, den Spaniern zu drohen: «Seid sicher, daß in dem Zustand, in dem ihr verharrt, ihr euch nicht mehr retten könnt als die Mauren und die Türken, die den Glauben an Jesus Christus nicht haben und nicht haben wollen?»[19]

Poma de Ayala kommt seinerseits zu der Schlußfolgerung, die spanischen Richter *(corregidores),* die Priester und die Encomenderos gingen wegen ihrer Goldgier und der schlechten Behandlung der Indios alle zur Hölle[20].

Viele Indiohäuptlinge entdeckten ohne Mühe die wahre Theologie, die dem Abenteuer der Conquista und der Kolonialisierung Amerikas seinen Sinn gab: «Der wahre Gott der Spanier ist das Gold.»[21] Was nunmehr kurz vor dem Fünfhundertjahrgedenken auf der Tagesordnung stehen sollte, sind die Erniedrigung der eingeborenen Völker und der importierten Afrikaner und ihre Ausbeutung gestern und heute, wie sie nicht nur politisch, sondern auch von einem gewissen theologischen Denken gefördert wurden. Die Völker der Ureinwohner und die Afroamerikaner suchen auf ihrem neuen Weg auch nach einer Theologie, die mit der Idololatrie des Kolonisationsunternehmens bricht. Denn dem Götzendienst der Habgier und des Goldhungers unterlagen sowohl Laien als Kleriker, Staat und Kirche. Daneben bestand auch noch eine andere, subtilere Idololatrie: das Ideal eines europäischen, westlichen Christentums, das als erhabener, über jeden Zweifel erhobener Götze etabliert wurde, und dem alle einheimischen Kultu-

ren, als wären sie reine Werke des Teufels, geopfert wurden. Sie mußten dämonisiert werden, damit man sie vernichten konnte. Infolge dieser Geschichte der Dämonisierung ist es in Amerika immer noch so schwierig, Gott ein indianisches Gesicht zu geben. Aber ohne ein solches Gesicht Gottes werden die Rückgewinnung alter Würde und Identität und das Zurückfinden zu den eigenen Wurzeln auf halbem Wege stehenbleiben. Die Urvölker Amerikas trachten nicht nur nach ihrer wirtschaftlichen und gesellschaftlichen Befreiung. Sie wollen auch die kulturelle und geistige Befreiung. Hier wendet sich schon ein schönes und tragisches Mayagedicht gegen jenen Alleinanspruch der westlichen Variante des Christentums, und es bedient sich dazu des Symbols der Blume, die in jener Kultur eine so zentrale Bedeutung besaß:

«Damals war alles gut,
und dann wurden die Götter gestürzt.
War es nicht das, was die dzules *(die Fremden = die Spanier) taten,*
als sie hierherkamen?
Sie haben uns das Fürchten gelehrt,
sie haben unsere Blumen zum Verwelken gebracht.
Damit ihre Blume lebe,
haben sie unsere Blume vernichtet und verschluckt.»[22]

Schlußgedanken

Es gereicht zum Ruhme Gottes, daß alle Blumen überleben und die indianischen Kulturen wieder zu neuer Blüte kommen, daß der Name Gottes in vielen Sprachen ausgesprochen und er mit Bräuchen, Tänzen und Liedern nach dem Reichtum der jeweiligen Kultur geehrt wird.

Das Fünfhundertjahrgedenken müßte notwendigerweise auch eine Geste der Buße enthalten, und diese müßte sich in einem wirksamen Bemühen um Wiedergutmachung seitens der verschiedenen Staaten Lateinamerikas und seitens der Kirchen auswirken. Aufgabe der Nationalstaaten ist es, den Indios den Besitz ihres immer wieder bedrohten Landes zu garantieren bzw. ihnen ihr immer wieder geraubtes Land zurückzugeben. Ohne diesen Landbesitz kann es kein echtes Leben dieser Völker geben. Weiter muß ihr Recht auf ihre Sprachen und ihre Kultur anerkannt werden in einem konstitutionellen Rahmen, der den pluriethnischen und plurilinguistischen Charakter der lateinamerikanischen Gesellschaften definiert.

Die katholische Kirche muß auf den ausschließlichen Geltungsanspruch der westlich-lateinischen Variante des Christentums und die protestantischen Kirchen müssen auf den deren westlich-angelsächsischer Variante verzichten. Sie müssen sich der religiösen und kulturellen Fremdheit und dem Anderssein der indianischen und afroamerikanischen Kulturen öffnen. Nach innen müssen sie eine Entwicklung durchmachen, damit sie in der indianischen und afroamerikanischen Welt heimisch werden und voller Ehrfurcht vor dieser Welt unbeirrbar die Verteidigung der geschundenen Rechte auf sich nehmen. Sie müssen sich so im täglichen Kampf für Gerechtigkeit und für die Beendigung des Rassismus engagieren. Und sie müssen sich voller Freude die geistige Welt jener Kulturen aneignen, die so voller Schmerz, aber auch voller Weisheit ist, die Jahrhunderte lang um das Leben gekämpft haben und von Widerstand und Hoffnung geprägt sind.

Aus dem Portugiesischen übersetzt von Dr. Karel Hermans

[1] II. Consulta Ecuménica de Pastoral Indígena — Aporte de los pueblos indianos de América Latina a la teología cristiana (Ediciones Abya Yala, Quito 1986) 85.

[2] Chilam Balam de Chumayel, zitiert durch M.L. Portilla, A conquista da América Latina visto pelos Indios (Vozes, Petrópolis 1984) 60; M.L. Portilla, El reverso de la conquista (Joaquim Mortiz, Mexiko, [13]1986).

[3] Portilla (1984) 48.

[4] AaO. 100.

[5] AaO. 44.

[6] Felipe Guamán Poma de Ayala, Nueva Corónica (sic!) y buen gobierno, Bd. III (Siglo XXI, Mexiko 1980) 119.

[7] Davi Kopenawa Yanomami, Declaração a todos os povos da terra (Boa Vista (RR), 18. August 1989, vervielf. (Dari K. Yanomami ist, nachdem dieser Aufsatz bei der Redaktion eingegangen war, selbst eines der Opfer des von J.O. Beozzo beklagten Völkermordes geworden. — Anm. des Übersetzers.)

[8] Directório que se deve observar nas povoações dos índios do Pará (Maranhão, Lissabon 1758) #6. Siehe den Text bei José Oscar Beozzo, Leis e regimentos de missão (Loyola, São Paulo 1983).

[9] E. Burgos, Yo me llamo Rigoberto Menchu (Siglo XXI, Mexiko 1986) 174.

[10] Aleida u.a., A língua Tapirapé (Biblioteca Reprográfica Xerox, Rio de Janeiro 1983) 1-2.

[11] G. Barleus, História dos feitos recentemente praticados durante oito anos no Brasil (EDUSP, São Paulo/Itatiaia/Belo Horizonte 1974) 71.

[12] Portilla (1984) 20-21.

[13] AaO. 62.
[14] Poma de Ayala, AaO., Bd. II 347.
[15] AaO. 367.
[16] Bartolomé de las Casas, Historia de las Indias, Libro III: Bd. II der entsprechenden Ausgabe des Fondo de Cultura Económica (Mexiko 1986) 441.
[17] J.B. Lassegue, La larga marcha de las Casas (Textos, CEP, Lima 1974) 139.
[18] AaO. 140.
[19] AaO. 78.
[20] Poma de Ayala, AaO. II 347.
[21] Vgl. Gustavo Gutiérrez, Dios o el oro en las Indias, Siglo XVI (CEP, Lima 1989), insbes. das dritte Kapittel: «El oro mediador del Evangelio» (Das Gold, Vermittler des Evangeliums) 107–133. Deutsche Ausgabe: Gott oder das Gold. Der befreiende Weg des Bartolomé de las Casas (Herder, Freiburg i.B. 1990).
[22] Portillo (1984) 60.

JOSÉ OSCAR BEOZZO

1941 in Santa Adélia (SP), Brasilien geboren. 1964 zum Priester für die Diözese Lins ordiniert. Studium der Philosophie in São Paulo (Brasilien), der Theologie an der Päpstlichen Universität Gregoriana in Rom und der Soziologie und Sozialen Kommunikation an der Katholischen Universität Löwen in Belgien. Dort zum Doktor der Soziologie promoviert mit einer Dissertation über «Os movimentos universitários católicos no Brasil. Apanhado histórico e ensaio de interpretação» (Löwen 1968). Derzeit Exekutivsekretär des «Centro Ecumênico de Serviços a Evangelização e Educação Popular» (CESEP), Mitglied der Leitungsgruppe der «Comissão de Estudos de história da Igreja na América Latina» (CEHILA), Professor der Theologischen Fakultät von São Paulo und Vikar in Lins. Veröffentlichungen: Beiträge in der Revista Eclesiástica Brasileira, in «Vozes», «Vida Pastoral» und «Tempo e Presença». Als Organisator der Sommerkurse des Herausgeberrates der Sammlung «Teologia e Libertação» hat er drei Bände (1., 2. und 3. Jahr) herausgegeben (Ed. Paulinas). Mitarbeiter des Bandes II/2 der «História da Igreja na América Latina»: Brasil, séc. XIX (1980); Materiales para una História de la Teología en America Latina (DEI-CEHILA, San José, Costa Rica 1981); «Inculturação e Libertação»; Raízes da Teologia Latinoamericana (Ed. Paulinas, São Paulo 1988); Leis e Regimentos de Missão (Ed. Loyola 1983); Cristãos na Universidade e na Política (Ed. Vozes, Petrópolis 1984); «. . . E o branco chegou com a espada e a cruz» (CIMI-Norte II, 1987). Anschrift: Prof. Dr. José Oscar Beozzo, CESEP, Rua Professor Sebastião Soares de Farias, 57, 6° andar, CEP 01317 Bela Vista-São Paulo SP, Brasilien.

Laënnec Hurbon

Sklavenhandel mit Schwarzafrikanern und Sklaverei in Amerika

Die Sklaverei in der Neuen Welt: Ein nicht durchdachtes Element der modernen Zivilisation

Von der griechisch-römischen Antike bis zum europäischen Mittelalter — in asiatischen und afrikanischen Gebieten und in der Neuen Welt — hat die Sklaverei sich in ihrem Wesen nicht verändert. Oft wurde sie als eine archaische Form der Ausbeutung oder exzessiven Ausbeutung von Menschen durch andere Menschen empfunden, und so konnte dieses Phänomen banalisiert werden, indem man es nach seinen bloßen Auswirkungen (gesellschaftliche Degradierung des einzelnen, Rassismus, wirtschaftliche Rentabilität usw.) bewertete. Nun wirft die Sklaverei aber eine grundlegende Frage nach dem Recht und nach der Geschichte der Freiheit auf. Die Philosophie und die Theologie sind sich dessen wohl intuitiv bewußt gewesen, aber zumeist haben sie in der Sklaverei nichts anderes gesehen als eine Metapher für die Herrschaft des Menschen über Menschen, wenn sie sie nicht gar ihres konkreten Inhalts völlig entleert haben.

Die Geschichte des Sklavenhandels und der Sklavenhaltung von Schwarzen, wie sie mit der Entdeckung der Neuen Welt eröffnet wird, stellt aber darüber hinaus einen wichtigen Bestandteil der modernen Epoche der westlichen Zivilisation dar und bildet den eigentlichen Rahmen, außerhalb dessen weder der antischwarze Rassismus noch die derzeitige Unterentwicklung des afrikanischen Kontinents verstanden werden könnten. Die Versuchung ist groß, einfach vom Wesen der Sklaverei — dort, wo sie praktiziert wird — auszugehen und das konkrete Ereignis derart in die Universalgeschichte hinein verdünnend aufzulösen und so die moderne westliche Welt von einer Konfrontation mit dem zu entlasten, was tatsächlich zu ihrem ureigensten geschichtlichen Gedächtnis gehört. Daß Europa so wenig darauf vorbereitet war, die den Kernschichten seiner Entwicklungsgeschichte eingeschriebenen Möglichkeiten zu erkennen, die dann auch andere Katastrophen wie Auschwitz und den Archipel GULAG hervorgebracht haben, das ist wohl auch darauf zurückzuführen, daß es versäumt hat, den besonderen und ganz neuen Charakter der Sklaverei in den beiden Amerika zu überdenken.

Tatsächlich haben wir seit dem 16. Jahrhundert die Wiederbelebung und Verstärkung eines Systems der Sklaverei erlebt, das bei aller Kontinuität mit dem Mittelalter nun im großen Maßstab dreier Kontinente und auf lange Dauer (für vier Jahrhunderte!) etabliert wird und sich einzig an den Zwecken der wirtschaftlichen Rentabilität orientiert. Weit entfernt davon, eine bloße Verunstaltung der modernen Zivilisation oder ein bloßer historischer Unglücksfall zu sein, stellt die Sklaverei in Amerika die Fragwürdigkeit der tiefsten Grundlagen dieser Zivilisation bloß und stellt ein ihr innewohnendes nicht durchdachtes Element dar[1].

Im Rahmen dieses kurzen Artikels haben wir uns vorgenommen, die grundlegenden Tatsachen des Sklavenhandels mit schwarzen Menschen in Erinnerung zu rufen, ferner seine Folgen für den schwarzen Kontinent als ganzen, sodann die Praxis der Sklaverei in den drei Teilen Amerikas selbst mitsamt ihrer Organisation und ihrer Rechtfertigung und schließlich die Kämpfe der Sklaven, die zur Abschaffung der Sklaverei führen sollten. Es wird jedoch wichtig sein, daß wir dabei nicht boß die Aufgabe eines Historikers zu erfüllen suchen, sondern daß wir versuchen, aus der frischen Erinnerung an die Sklaverei Fragen aufzuwerfen, die noch immer von brennender Aktualität sind, Fragen nach dem Recht und nach allgemeingültigen Werten, wobei zu berücksichtigen ist, daß die Sklaverei nie etwas anderes gewesen ist als die Institutionalisierung der Rechtlosigkeit eines Teiles der Menschheit zu eben derselben Zeit, als die rationalistische Aufklärung angeblich ihre Glanzzeit in der westlichen Welt entfaltete.

Von der Versklavung der Indios zum Sklavenhandel mit Schwarzafrikanern

Anfang des 16. Jahrhunderts kam es zu einem heftigen Disput von Theologen, Juristen und

Kanonisten über die Frage, ob Spanien das Recht habe, die Indios zu Sklaven zu machen. Dabei ist aber die Praxis des Sklavenmachens schon weit fortgeschritten. Schon 1495 wurden 500 Indios gefangen genommen und als Sklaven nach Spanien deportiert. Wenn auch Karl V. am 2. August 1530 dank den hartnäckigen Bemühungen und den mit großer Schärfe vorgetragenen Verteidigungsreden von Las Casas die Unrechtmäßigkeit der Versklavung von Indios erklärte — die Würfel waren dennoch längst gefallen. Die «encomienda» als ein System der Zwangsarbeit bei der Ausbeutung der Goldminen ist ein Genozid an der neu unterworfenen Bevölkerung. Übrigens wurden die Indios dann bloß für ungeeignet für die Sklavenarbeit gehalten. Hinsichtlich der Schwarzafrikaner aber sollte nie auch nur eine theologische oder juristische Debatte eröffnet werden, wie man weiß. Der Mythos des Noachsohnes Cham, der von seinem Vater verflucht worden war, war gegen Ende des Mittelalters weit genug verbreitet, um Portugal und dann auch Spanien zu autorisieren, sich auf dem «schwarzen Kontinent» großzügig mit Sklaven zu versorgen.

1434 kaufen Portugiesen von Nordafrikanern ganze Schiffsladungen von Sklaven in Afrika für Hausarbeiten, Landwirtschaft im allgemeinen und vor allem für die Zuckerrohrplantagen auf der Insel São Tomé. Und während man sich in der Neuen Welt die Haare rauft wegen der barbarischen Sitten und des Götzendienstes des Indios, arbeiten dort schon 1503 schwarze Sklaven Seite an Seite mit den Indios, bereit, um nach deren Verschwinden ihre Stelle einzunehmen. Las Casas, der sich zunächst auf die Eignung der Schwarzen für die Sklavenarbeit berufen hatte, mochte dann zwar bereuen, daß er sich am Sklavenhandel mitschuldig gemacht hatte, aber dies war dann vergebliche Liebesmühe. Die mächtigen Interessen der Krone und der Kirche werden zur treibenden Kraft einer Praxis der Eroberung, angesichts derer die bloße Frage nach der Berechtigung mit der Zeit immer schwächer wird.

Mittels des «assiento» (eines von der Krone einer eigenen Gesellschaft verliehenen Monopols auf den Transport schwarzer Sklaven) kann Portugal während des ganzen 16. Jahrhunderts eine Schlüsselstellung im Sklavenhandel behaupten. Aber Spanien macht ihm den Besitz der neuen Territorien in der Neuen Welt streitig und wendet sich dabei an den Papst mit der Bitte um einen Schiedsspruch. So kommt es dazu, daß 1517 4000 Sklaven verkauft und nach Hispañola und Kuba deportiert werden. Nach Spanien treten auch Holland, Frankreich und England als Rivalen auf, die einander Konkurrenz um die Beteiligung am Sklavenhandel machen. Privilegierte Seehandelsgesellschaften werden in einem sich überstürzenden Rhythmus gegründet. 1635 erhält die «Compagnie des Indes de l'Amérique» von Richelieu den Auftrag, Sklaven für die karibischen Inseln zu liefern. 1651 gründet England seinerseits die «Guinea Company» und später, 1672 die «Company of Royal Adventures», und schließlich beherrscht es mit Liverpool, dem größten Umschlaghafen für Sklavenhandel, den Handel zwischen den drei Kontinenten.

Wie aber kommt man in den Besitz von Sklaven? Vor allem, indem man entlang der afrikanischen Küsten Forts und Handelsniederlassungen errichtet. Diese Landstriche Afrikas, die dann unter den Namen Goldküste, Sklavenküste, Pfefferküste, Elfenbeinküste bekannt werden, sind nichts anderes als ein riesiges Warenlager schwarzer Sklaven, sogenannter «Mohrenköpfe», die bei Razzien im Inneren des Landes oder bei von den Sklavenhändlern geschürten Stammeskriegen in Gefangenschaft geraten sind. Lokalpotentaten stärken ihre Macht dadurch, daß sie die Kriegsgefangenen oder diejenigen ihrer Untertanen, die sie für Delinquenten halten, verkaufen. Alle Mittel sind ihnen recht, um die Nachfrage der Europäer nach Sklaven zu befriedigen. Diese liefern im Austausch dafür Textilien, Kupfer, Glaswaren und billigen Schmuck sowie Feuerwaffen für die schwarzen Könige. Mehr und mehr entstehen regelrechte Sklavenhändlerstaaten und festigen ihre Stellung: Dahomey, Kongo, Aspanti und Südliches Afrika. Was Guinea betrifft, von wo die Sklaventransporte oft ausgehen, so ist dies tatsächlich die ganze Region entlang der Küste, vom Senegal-Fluß bis Sierra Leone und weiter bis zur Goldküste (Ghana) und zum Königreich Angola.

Die Auswirkungen des Sklavenhandels sind für den afrikanischen Kontinent katastrophal — wo nicht aufgrund des völligen Wegzugs der Bevölkerung, so doch aufgrund der Folgen ihrer Dezimierung. Man berechnet die Zahl der nach den drei Teilen Amerikas deportierten Sklaven heute auf ungefähr 11 Millionen und 700 Tausend während vier Jahrhunderten. Gewisse Autoren aber sprechen von 13, ja sogar 15 Millio-

nen[2]. In jedem Falle muß man noch diejenigen hinzuzählen, die während der auf die Gefangennahme zielenden Kriege und während der Überfahrt starben. Nach C. Coquery-Vidrovitch betrug die durchschnittliche Sterblichkeitsrate 13%[3]. England allein lieferte im 18. Jahrhundert ungefähr zwei bis drei Millionen Sklaven in seine Kolonien, ebenso wie in die Kolonien Frankreichs und Spaniens und nach Virginien. Frankreich verschifft durch seine 3321 Sklavenhändler ungefähr eine Million Sklaven. Für den Süden der Vereinigten Staaten von Nordamerika zählte man 500.000 Schwarze im Jahr 1774. Für Brasilien spricht man von ungefähr zwei Millionen Sklaven, die 1798 in Arbeit standen. Es gibt keine einzige englische, französische, spanische, holländische oder dänische Kolonie, die nicht mit Sklaven beliefert wurde. 1788 ist Jamaika die blühendste aller englischen Kolonien mit ihren 256.000 Sklaven, während Santo Domingo mit seinen 405.828 Sklaven die ergiebigste Quelle für die Bereicherung Frankreichs war.

Diese beeindruckenden Zahlen lassen einen ahnen, daß der afrikanische Kontinent unter demographischem Aspekt einem regelrechten Erdbeben zum Opfer gefallen sein muß. Junge Menschen (Männer und Frauen) wurden in größerer Zahl in Gefangenschaft geführt. Sklaven über 40 Jahre wurden von den Sklavenhändlern, deren Nachfrage nach Negern nie völlig befriedigt werden konnte, in den meisten Fällen zurückgewiesen. So mußte Afrika einen beschleunigten Niedergang erleben. Das Handwerk, die Textilverarbeitung, die Metallverarbeitung und die Landwirtschaft sinken auf einen zweitrangigen Platz angesichts eines Handels, der in den meisten Staaten mehr und mehr vom System der Sklaverei beherrscht wird, so daß Afrika selbst noch zu einer Zeit, da Europa sich schließlich bereit findet, gegen Ende des 19. Jahrhundert auf die Sklavenhaltung zu verzichten — seltsame Ironie der Geschichte — handlungsunfähig erscheint, denn ein Afrikaner von vieren war damals Sklave[4].

Man muß aber vor allem darauf hinweisen, welcher Leidensweg die Überfahrt über den Atlantik war. Sie dauerte ungefähr vierzig Tage — auf Schiffen, in denen bisweilen 400-500 Sklaven, zwei und zwei an den Füßen aneinandergekettet, «wie auf den Brettern von Bücherregalen» in den Schiffsbäuchen zusammengepfercht waren. Hunger und Krankheiten wie Skorbut, Ruhr, faulige Fieber machten aus den Sklavenschiffen «schwimmende Särge». Noch im 18. Jahrhundert registriert man auf einem einzigen Schiff (der «Iris») 131 Tote unter 966 Sklaven, oder in anderen Fällen 110 auf 442 oder sogar 193 auf 401, um nur einige wenige Beispiele zu nennen. Und was soll man von schlechter Behandlung sagen? Aber das ist wohl eine falsche Problemstellung, da der Sklave per definitionem als ein «Stück Vieh» allen Launen seines Eigentümers ausgeliefert ist. Das ist auch der Grund, warum wir vor allem das tägliche Leben des Sklaven zum Gegenstand unserer aufmerksamen Betrachtung machen müssen.

Die Institution der Sklaverei

Als Verneinung des Rechtes eines Menschen, Rechte zu haben, ist die Sklaverei in der Neuen Welt eine Institution, die durch positive Gesetzgebung gerechtfertigt wird und deren Rahmen der moderne Staat bildet, wie er im 16. und 17. Jahrhundert entstand. Was sind die treibenden Kräfte, die zur Bildung dieser Institution führten? Welchen Zielen und Interessen hat sie gedient? Welche Widersprüche offenbart sie innerhalb der Welt des modernen Westens, aber auch im Christentum, welches, wie wir gesehen haben, einen Hauptfaktor in der ideologischen Rechtfertigung der Sklaverei dargestellt hat? Man kann diese Fragen nur dann wirklich beantworten, wenn man aufmerksam auf die konkreten Bedingungen des täglichen Lebens des Sklaven in den Ländern der Neuen Welt achtet.

Eine umfangreiche Literatur hat diese Lebensbedingungen schon herausgearbeitet. Wir werden daher hier nur summarisch an die wesentlichen Elemente erinnern. Sklave ist man zunächst lebenslänglich. Und auch die Nachkommen des Sklaven sind zum Sklavenleben bestimmt. Damit ist bereits angezeigt, in welch hohem Grad die Sklaverei ein Reich des Todes bildete. Dabei handelte es sich aber um einen langsamen Tod, selbst wenn die Dauer des Lebens als Sklave — praktisch überall in den verschiedenen Teilen Amerikas — auf sieben Jahre berechnet wird. Die Arbeit unter dem Kommando eines Aufsehers dauerte von Sonnenaufgang bis Sonnenuntergang und war der Disziplin der Peitsche unterworfen. Aber das muß man präzisieren: Dies bedeutete 50-200 Schläge für die geringste Nachlässigkeit. Sklave sein, das bedeutete, ein Mensch mit zerschlagenem Leib zu sein,

der angeblich nur so seine volle Leistung erbringen konnte.

Jeder Interpretation des Verhaltens der Herren im Sinne einer paternalistischen Fürsorge ist hier von vornherein die Grundlage entzogen. Denn es ging darum, daß der Herr mit aller Härte auf die Entwürdigung des Sklaven hinwirken mußte, auf seine totale Degradierung, um dadurch umso besser zu erreichen, daß diesem seine naturgegebene Lebensbedingung augenfällig bewußt würde. Da er verpflichtet war, dem Sklaven Nahrung, Kleidung und Wohnung zu bieten, richtete der Herr es so ein, daß er sich bei der Erfüllung dieser Pflichten im Rahmen bloßer Gunsterweise hielt. Daher konnte es also gar nicht ohne Knauserigkeit zugehen. Der erwachsene Sklave ging mit ein paar Stoffetzen bekleidet, wie Pater Dutertre uns 1666 berichtet, während die Kinder völlig nackt herumliefen. Bis zu seinem Tod mußten die besonderen Lebensbedingungen des Sklaven auf den ersten Blick sichtbar gemacht werden. Pater Dutertre berichtet voller Mitleid — er, der doch ein hundertprozentiger Verfechter der Sklaverei war! —, daß «von fünfzig Sklaven, die sterben, keine zwei sind, die man in ordentliches Tuch hüllt; man trägt sie weg, bedeckt von ihren elenden Lumpen oder eingewickelt in ein paar Canna-Indica-Blätter»[5].

Die Folterungen, die für den aufrührerischen oder faulen Sklaven vorgesehen waren, zeugen nicht von der besonderen Grausamkeit dieses oder jenes Herren, sondern sind strukturbedingter Teil der täglichen Praxis der Sklaverei. Die empfindlichen Körperteile des Sklaven mit einem rotglühenden Eisen zu brennen, ihn an Pfähle zu binden, um ihn so den Insekten auszusetzen, bis er daran stirbt, ihn lebendig zu verbrennen, ihn in Ketten zu schmieden, Hunde und Schlangen auf ihn zu hetzen, die schwarzen Frauen zu vergewaltigen und viele andere Quälereien dienen vor allem als Ausdrucksmittel der absoluten Herrschaft. Diese Herrschaft ist absolut oder gibt sich als solche aus, indem sie den Sklaven brandmarkt, seinen Namen ändert, seine Stammesverbände durcheinandermischt, ihn aus der Generationenfolge herauslöst, kurz, indem sie bei ihm eine kulturelle Amnesie erzeugt, aus der er als eine Art Zombi hervorgeht, als ein lebender Leichnam, der völlig der Willkür und den Launen seines Herrn ausgeliefert ist.

Der moderne Staat aber — und das ist keineswegs paradox — bietet alle seine Macht auf, um den Sklavenhalter von der Last zu befreien, selbst denken und die Verantwortung für diese absolute Herrschaft übernehmen zu müssen[6]. Das Ärgernis der Sklaverei wird tatsächlich beseitigt oder zumindest entschärft durch die Staatsraison und die merkantilistischen Interessen. Wie könnte man dem Rechnung tragen außer dadurch, daß man das juridische und ideologische System, das um die Sklaverei herum etabliert wurde, selbst in Frage stellt?

Von allem Anfang an setzt der Sklavenhandel, wie wir gesehen haben, ein allgemeines Einverständnis unter den europäischen Nationen und der Kirche, dem Staat, dem Adel und der öffentlichen Meinung voraus. Zweifellos betrachtete man den Sklaven als einen Ausländer oder einen Gefangenen, dessen Todesstrafe in eine Verurteilung zum sozialen und juridischen Tod umgewandelt worden war. Unter diesem Blickwinkel warf die Sklaverei keinerlei Fragen mehr auf. Als sie in Europa noch im 12. und 13. und später auch noch im 15. Jahrhundert praktiziert wurde, verfügte sie über ein ganzes Arsenal von Rechtfertigungen. Im Zuge der Neuen Welt beweisen die modernen europäischen Staaten jedoch nicht nur ihre expansionistischen Fähigkeiten, sondern auch ihre ihnen innewohnende Wirkmacht, die es versteht, sich die Religion unterzuordnen und sich die pädagogische Aufgabe anzumaßen, Menschen zu produzieren.

Zahlreich sind die Disziplinarreglements und Verordnungen, die aus den Metropolen der Mutterländer kommen und das fortdauernde Interesse an der Aufrechterhaltung der Sklaverei bekunden. Unter allen Rechtsregelungen für die sklavenhaltenden Kolonien in der Neuen Welt verdient jedoch der französische «Code Noir» von 1685 besondere Aufmerksamkeit. Da es uns nicht möglich ist, diesen Text einer detaillierten Analyse zu unterziehen, sollten wir hier wenigstens unterstreichen, daß die Zielsetzung dieses Code nicht war, die Lebensbedingungen des Sklaven zu erleichtern oder zu einer Eingrenzung der Macht des sklavenhaltenden Herrn beizutragen, sondern mit Hilfe des Staatsapparates das System der Sklaverei zu festigen. Der «Code Noir», der neuerdings von Louis Sala-Molins neu herausgegeben wurde und von diesem als «der ungeheuerlichste juridische Text, den die Neuzeit hervorgebracht hat»[7], qualifiziert wurde, ist von den Philosophen der Aufklärungszeit nur selten erwähnt worden. Er ist sogar dem Ver-

gessen anheimgefallen, obwohl er doch durch zwei Jahrhunderte hindurch dem französischen Sklavenhaltersystem sein wesentliches juridisches Rüstzeug geliefert hat.

Was der «Code Noir» aussagt, ist paradoxerweise das Nicht-Recht des Sklaven und das alleinige Recht des Herrn. Mit seinen Artikeln, die den Sklaven als «bewegliches Gut», als Eigentum im Sinn des römischen Rechtes, also als eine Sache beschreiben, kümmert er sich nicht um den Widerspruch, der darin liegt, wenn er zugleich den Sklaven dem königlichen Wohlwollen und der Barmherzigkeit seines Herrn empfiehlt, welcher ihn beköstigen, kleiden, für all seinen anderen Lebensunterhalt sorgen, für seine religiöse Unterweisung sorgen, sich um seine Nachkommenschaft kümmern und «barbarische und unmenschliche Behandlung» meiden soll (Art. 26). Dort aber, wo der Code den Sklaven schützt, erklärt er gleichzeitig, daß der Sklave in keinem Falle selbst als Zeuge oder Beschwerdeführer oder Ankläger bei Gericht gegen Exzesse des Herrn auftreten kann (Art. 30). Einerseits also ist der Sklave eine Sache oder eine Art Tier, andererseits Mensch, als solcher aber — von Rechts wegen — jeden Rechtes beraubt: Eine solche Situation aber ist ganz und gar nicht mehr die vom römischen Recht definierte; sie geht über dieses hinaus unter dem genau bestimmten Blickwinkel des Dienstes, den der moderne Staat freundlicherweise einem ganzen Kontinent zu leisten vorgibt und überdies dem, was man hier bereits eine «Rasse» nennt.

Die Institution der Sklaverei hat tatsächlich die Zielsetzung gehabt, Ungläubige oder unter der Herrschaft Satans lebende Heiden zum Christentum zu bekehren: «Alle Sklaven, die auf unseren Inseln leben werden, sollen getauft und in der katholischen Religion unterwiesen werden...» Art. 2). Das Christentum hat seine Aktivitäten übrigens nicht in bloßer Notwehr entwickelt. Es dient vielmehr dem Staat, indem es dem Sklaven seine Standespflichten und den Gehorsam gegen den Herrn predigt. Da sie schon auf ihrem Heimatkontinent Sklaven, aber auch Götzendiener waren, können die Schwarzen der Vorsehung für ihre Deportation nach Amerika nur danken. «Ihre Knechtschaft», schreibt Pater Dutertre im 17. Jahrhundert, «ist Anfang ihres Glücks, und ihr Mißgeschick ist Ursache ihres Heiles».[8] Ein Jahrhundert später, 1776, findet sich in einem Disziplinarreglement ein Echo auf diese Sicht der Dinge: «Die öffentliche Sicherheit, die Interessen der sklavenhaltenden Grundherren und das Heil der Seelen der Sklaven selbst sind die Beweggründe, welche den Missionar antreiben müssen, mit umso größerem Eifer daran (nämlich an der religiösen Unterweisung der Neger) zu arbeiten.»[9]

Umgekehrt sind Versammlungen von Sklaven, welche ihr afrikanisches religiöses System neu zu beleben versuchen, verboten. Es scheint auch, daß die weißen Verwalter wie besessen waren von dem Willen, die Zwangsbekehrung als ideologischen Deckmantel der Sklaverei beizubehalten. Insgesamt spielt der Klerus die ihm zugedachte Rolle ziemlich gut. Tatsächlich ist ja auch er selber Eigentümer von Sklaven[10]. Gewisse Priester freilich, die flüchtige Sklaven beschützten oder bei ihrer religiösen Unterweisung allzuviel Eifer an den Tag legten, wurden schnell abgeschoben und ins Mutterland zurückgeschickt.

Das wichtigste Anliegen des Staates bleibt die Reglementierung des gesamten Lebens des Sklaven. Das Christentum, das sich der Aufgabe widmet, den Sklaven mögliche Wege zur Revolte zu verlegen, muß gleichzeitig ein zivilisatorisches Werk vollbringen, als Ort des Zugangs zur westlichen Kultur dienen, deren Wertmaßstäbe angeblich bestimmen, was die Menschlichkeit des Menschen ausmacht. Damit die Sklaverei aber aufrechterhalten werden kann, verlangt die Logik den Beweis, daß der Sklave ungeeignet zum Christen sei, daß er ein böser Zauberer und ein Barbar sei, und zwar in solchem Maße, daß daraus eine Wertminderung folgt. Wie läßt sich das erreichen? Indem man diese «Webfehler» seiner biologischen Konstitution zuschreibt. Wenn dieses soziale Vorurteil auch nicht auslösendes Prinzip der Sklaverei war, so hat es sich doch im Lauf der praktischen Erfahrungen mit der Sklavenhaltung tief eingenistet und weiterentwickelt. Die «Neger» sind zur Knechtschaft geboren, weil sie eine verderbte Species von Menschen sind. Aus dem Mythos von Cham wurde Schritt für Schritt eine Anthropologie des wilden und barbarischen «Negers» konstruiert, eines Menschen, der kannibalisch, faul, polygam, zu Menschenopfern neigend und ohne Sinn für die Freiheit sei. Vom 17. bis zum 19. Jahrhundert entwickelt sich eine vielfältige und weitverbreitete Literatur[11], die ein derartiges Bild des Schwarzen ausmalt, um damit die öffentliche Meinung in den Ländern des Westens unemp-

findlich zu machen für die Hölle der Sklaverei. Allerdings wurde diese Hölle verstanden als ein Fegefeuer auf Zeit für den «Neger», der so gewaltsam in Kontakt mit der westlichen Zivilisation gebracht werden sollte, so daß er eines Tages die Qualität eines Menschen verdienen würde — wenn nur sichergestellt bliebe, daß dieser Tag noch so fern wie möglich sei.

Vom Widerstand der Sklaven zur Abschaffung der Sklaverei

Die Sklaverei in der Neuen Welt war ein engmaschiges System. Aber um es so weit zu bringen, bedurfte es der gesammelten Erfahrung aus der Zeit der antiken und mittelalterlichen Sklaverei, und diese Erfahrung mußte erst noch auf ihren neuen Gipfelpunkt geführt werden. Für den Sklaven boten sich zunächst zwei mögliche Auswege an: Den Leib dem Herrn zu überlassen, um symbolischerweise oder geistigerweise nach Afrika zurückzukehren: Selbstmord, Abtreibung, Ablehnung von Pflege bei Krankheiten, Nahrungsverweigerung und Kindestötung sind die ersten Ausdrucksformen einer großen Verweigerung. Der zweite Ausweg ist die Flucht einzelner oder ganzer Gruppen — genannt Marronentum («marronage», vom span. «cimarrón», wild, verwildert; vgl. engl.: maroon = auf einer Insel aussetzen; auch: herumlungern. A. d. Ü.)[12]. Die Gründe dafür hat man oft in Hunger und schlechter Behandlung gesucht. Tatsächlich aber handelt es sich dabei um eine Gebärde der Behauptung der Freiheit. Überall, wo es nur irgend möglich ist, strebt der Sklave danach, sich der Macht seines Herrn zu entziehen. In Brasilien, auf Jamaica und in Guayana wurden regelrechte «Marronen-Republiken» gebildet. Und ohne allen Zweifel zielten seit dem 17. Jahrhundert alle von der Kolonialverwaltung erlassenen oder aus den Metropolen der Mutterländer kommenden Reglements auf die systematische Unterdrückung des «Marronentums». Manche Artikel des «Code Noir» sind nichts anderes als eine Rüstkammer voller Strafmaßnahmen gegen Sklaven, die sich der Marronenbewegung angeschlossen hatten.

Gerüchte über Giftmorde, über Revolten, die Hand in Hand mit Brandstiftung in den Plantagen einhergingen, raubten den Herren das ganze 18. Jahrhundert hindurch den Schlaf, vor allem auf den Inseln. Bald bietet Santo Domingo, die blühendste Kolonie Frankreichs mit ihren mehr als 400.000 Sklaven das Schauspiel des ersten siegreichen großen Sklavenaufstandes. Eine Volkserhebung in Santo Domingo in der Nacht des 15. August 1791 war nur der Auftakt eines 13 Jahre lang dauernden Kampfes, in dessen Verlauf das politische Genie eines Toussaint Louverture hervortreten sollte.

Erst aus der Talsohle seiner tiefsten Verlassenheit heraus konnte der Sklave in sich selber die Kraft finden, seiner Würde Ausdruck zu verleihen. Er war tatsächlich Schritt für Schritt daran gegangen, sozusagen unterirdisch eine neue Kultur zu schaffen, in der er sich selbst wiedererkannte. So bilden z. B. der *Wodu* in Haiti, die *Santeria* auf Kuba, der *Candomblé* in Brasilien, auf Trance basierende und aus Afrika ererbte Kulte, regionale Neuschöpfungen mit einer reichen Mythologie, in denen man eine Neuinterpretation des verlorenen Afrika, aber auch des Missionschristentums sehen kann.

Was den Blues und die Negro Spirituals betrifft, so zeugen auch sie von einem Lebenswillen und einer Hoffnung inmitten der geschlossenen Sklavenwelt. Vielleicht haben die Schwarzen in Amerika damit sogar ein neues Kapitel in der Geschichte des Christentums geschrieben, weil sie es verstanden haben, aus den Kirchen Orte des Kampfes für die Anerkennung ihrer Menschenrechte zu machen[13].

Dennoch ist der Marsch in Richtung auf die Abschaffung der Sklaverei von einer äußerst langen Dauer gewesen. Die im 18. Jahrhundert von der Aufklärung klug und vorsichtig formulierten abolitionistischen Ideen, die in England von William Pitt, von Wilberforce und dann von Clarkson mit großer Kühnheit unterstützt wurden, sind ohne Erfolg geblieben. Fast überall in Europa neigen die radikalsten philanthropischen Schriften bloß zu einer Unterdrückung des Sklavenhandels und schlagen bloß eine stufenweise geschehende Emanzipation vor. In Paris ist die «Societé des Amis des Noirs» 1788 zunächst nur an der bürgerlichen Gleichberechtigung der Mulatten mit den Weißen in den französischen Kolonien interessiert, aber keineswegs an einer unmittelbaren Abschaffung der Sklaverei. Erst mußte noch die Nachricht vom Ausbruch des blutigen Sklavenaufstandes im Jahre 1791 nach Frankreich gelangen, um zu bewirken, daß man sich endlich der Greuel bewußt wurde, welche die Sklaverei für die Schwarzen

bedeuteten. Aber selbst dann noch sollte die 1793 in Santo Domingo proklamierte allgemeine Freiheit erst 1794 durch den Konvent ratifiziert werden, um dann 1802 von Napoleon Bonaparte wieder in Frage gestellt zu werden. Der Ausnahmefall des neuen unabhängigen Staates Haiti wird jedoch immer wieder als Gegenargument gegen jede unmittelbare Abschaffung der Sklaverei dienen, denn diese, so sagt man, würde die Gefahr des Verlustes der Kolonien heraufbeschwören. Wenn es auch in England unter dem Druck seines Parlaments und aufgrund von Petitionen aus protestantischen Kreisen gelingt, im Jahre 1807 den Sklavenhandel für illegal zu erklären, so folgt Frankreich diesem Beispiel erst unfreiwillig beim Wiener Kongreß 1815. Von diesem Jahr bis 1845 wurden nicht weniger als 28 Verträge zwischen Frankreich und England unterzeichnet, ehe es zur offiziellen Aufhebung der Sklavendeportation und dann 1848 auch zur Abschaffung der Sklaverei in Frankreich kam. Der heimliche Sklavenhandel in Richtung Südstaaten der Vereinigten Staaten von Amerika, Brasilien und Kuba ging bis in die siebziger und achtziger Jahre des 19. Jahrhunderts aufs schönste weiter. Kuba war tatsächlich die letzte Kolonie, die 1880 die Abschaffung der Sklaverei erklärte.

Die Ereignisse im Zusammenhang mit der Abschaffung der Sklaverei zeigen, in welch hohem Maße der Sklavenhandel und die Sklaverei mit den wirtschaftlichen Interessen der Großmächte und mit dem, was man wohl mit Recht als Staatsraison bezeichnet, verquickt waren. Die heftigen Polemiken, die von Clarkson und den englischen Protestanten, unter ihnen vor allem den Quäkern, vorgetragen wurden, dann auch von Abbé Grégoire und Victor Schoelcher in Frankreich, stießen nicht nur auf den Widerstand derer, welche die in der öffentlichen Meinung weit verbreiteten Vorurteile gegen die Schwarzen teilten, sondern gerieten vor allem in Widerspruch zum europäischen Expansionismus.

Die Abschaffung der Sklaverei konnte erst durchgesetzt werden zu einem Zeitpunkt, da die Besitztümer der europäischen Kolonisten und die Reichtümer, welche die sklavenhaltenden Kolonien Europa einbrachten, als gesichert gelten konnten.

Gewiß, aufgrund der Naturrechtstheorien, die im 17. Jahrhundert ausgearbeitet worden waren, und aufgrund der Aussagen von Philosophen der Aufklärung wie Kant und Rousseau und der Erklärung der Menschenrechte von 1789 stellte sich die Sklaverei wohl schon als ein Skandal und ein Verbrechen gegen die Menschlichkeit dar. Um aber die dessenungeachtet lange Fortdauer der Sklaverei verstehen zu können, müssen zwei Faktoren in Erwägung gezogen werden: die Tendenz, den Staat zu sakralisieren mit Hilfe des Gedankens der Staatsraison, welche in der Lage war, die Allgemeingültigkeit von Prinzipien wie Gleichheit und Freiheit zu unterminieren; sodann die Tendenz, Europa zur Richterin über alle anderen Kulturen zu machen, aufgrund deren die mit wissenschaftlichem Anspruch auftretende rassistische Ideologie vor allem im 19. Jahrhundert eine spektakuläre Wiederauferstehung erlebte.

Ist nicht auch der von der Sklaverei befreite Schwarze, der nun zum armen Landarbeiter geworden ist, zum Arbeiter oder zum Arbeitslosen in einem der vielen Elendsviertel oder zur Hausangestellten oder zum Fremdarbeiter — sind nicht auch sie alle immer noch Opfer des Rassismus? Von neuem steht die Forderung nach Gleichheit und Freiheit auf der Tagesordnung und bleibt eine unerledigte Aufgabe, mit deren Inangriffnahme sich der Horizont öffnet, innerhalb dessen die Menschlichkeit des Menschen sichtbar werden kann. Müßte man nicht in diesem Sinne die von den Sklaven entfachten Aufstandsbewegungen dechiffrieren als die praktische Verwirklichung der unveräußerlichen Menschenrechte, aber auch als Hinweis auf einen noch nicht in Erfüllung gegangenen Traum, der in Gestalt der vielfältigen verschiedenen heutigen Kämpfe für die Freiheit Aufgabe der ganzen Menschheit werden müßte?

[1] Zur neuen Qualität des Sklavenhaltersystems in der Neuen Welt s. z.B.: D. B. Davis, The Problem of Slavery in Western Culture (Cornell University Press, Ithaca 1966); ders., The Problem of Slavery in the Age of Revolution 1770-1823 (Cornell University Press, Ithaca 1976); E. Genovese, Roll, Jordan, Roll: The World the Slaves made (Pantheon Books, New York 1972); das hervorragende Sammelwerk, das unter der Leitung von S. Mintz herausgegeben wurde: Esclave = facteur de production. L'économie politique de l'esclavage (Dunod, Paris 1981); zu den allgemeinen Aspekten der Sklaverei s. vor allem: M. I. Finley, Esclavage antique et idéologie moderne. Übers. aus dem Engl. (Editions de Minuit, Paris 1981); O. Paterson, Slavery and Social Death. A Comparative Study (Harvard University Press,

Cambridge, Ma., 1982); C. Meillassoux, Anthropologie de l'esclavage (Presses Universitaires de France, Paris 1986); oder das immer noch sehr aktuelle Werk von H. Vallon, Histoire de l'esclavage dans l'Antiquité (1879), neu herausgegeben von Robert Laffont, (Paris 1988).

[2] Zu den demographischen Auswirkungen des Sklavenhandels s. eine Reihe neuer Arbeiten wie z.B.: Serge Daget (Hg.), De la Traite à l'esclavage. Actes du Colloque international sur la Traite des Noirs, T. I und II (Centre de Rech. sur l'histoire du Monde atlantique und Société française d'histoire d'outre mer, 1988); ebenso: L. Crete, La Traite des nègres sous l'Ancien régime (Librairie académique Perras, Paris (1989); und das klassische, aber ältere Werk von Ph. D. Curtin, The Atlantic Slave: A Census (University of Wisconsin Press, Madison 1969); Über die wichtige Bedeutung des Sklavenhandels in der industriellen Entwicklung Englands s. E. Williams, Capitalisme et esclavage (Übers. aus dem Engl., Éd. Préafricaine, Paris 1968); schließlich zu den im 19. Jahrhundert vor der Aufhebung der Sklaverei angegebenen Zahlen: Alex Moreau de Jonnès, Recherches statistiques sur l'esclavage colonial et sur les Moyens de le supprimer (Paris 1842).

[3] C. Coquery-Vidrovitch, Traite négrière et démographie. Les effets de la traite atlantique. Un essai de bilan de acquis actuels de la recherche. In: De la Traite à l'esclavage, aaO. (s. Anm 2!) 57-70.

[4] AaO. 68.

[5] J. B. Dutertre, Histoire générale des Antilles habitées par les Français, Tome II (Paris 1666) 538-539.

[6] Vgl. die Argumentation, die wir in den folgenden Artikeln entwickelt haben: Etat et religion au XVII[e] siècle face à l'esclavage au Nouveau-Monde. In: Peuples méditerranéens 27-28 (1984) 39-56; Esclavage moderne et Etat de droit. In: Chemins critiques. Revue haitiano-caraibéenne Vol. I, N° 2, August 1989, 37-57 (Ed. du Cidhica, Port-au-Prince/ Montréal).

[7] Louis Sala-Molins, Le Code Noir ou le Calvaire de Canaan (Presses Universitaires de France, Paris 1986) 9; s. auch die kritische Analyse von L. Peyraud, L'esclavage aux Antilles françaises avant 1789 (Paris 1897); und vor allem die gründliche Arbeit von A. Gisler, L'esclavage aux Antilles françaises, XVII-XIX[e] siècles (Ed. Universitaires, Freiburg i.Ue. 1964; neue und verbesserte Auflage bei Karthala, Paris 1981).

[8] Jean-Baptiste Dutertre, Histoire générale des Antilles habitées par les Français, Tome II, 502, aaO. (Anm. 5).

[9] Zitiert bei A. Gisler, L'esclavage aux Antilles françaises, aaO. (Anm. 7) 185.

[10] AaO. 193ff. In diesem Werk zeigt A. Gisler auf, daß die Kirche, ganz abgesehen von der unbestrittenen Tatsache, daß der Klerus selbst Sklaven besaß, mehr darauf abzielte, das Los der Sklaven zu erleichtern (wenn auch ihre Erfolge eher mager waren), als die Institution der Sklaverei selbst in Frage zu stellen.

[11] Zum Bild des Schwarzen insbesondere in Frankreich s. die sorfältig ausgearbeitete Studie von W. B. Cohen, Français et Africains. Les Noirs dans le regard des Blancs, 1530-1880, aus dem Engl. übers. von Camille Garnier (Gallimard, Paris 1980); außerdem: L. F. Hoffmann, Le Nègre romantique (Payot, Paris 1972); P. H. Boule vertritt die These, daß die rassistische Argumentation zusammen mit dem Auftreten der Bewegung für die Abschaffung der Sklaverei beginnt — in seinem Artikel: L'origine du racisme en Europe. Quelques hypothèses. In: De la Traite à l'esclavage, aaO. (Anm. 2)535-547.

[12] Für eine allgemeine Bewertung der wichtigen Bedeutung des Marronentums s.: R. S. Price, Maroon Society (Doubleday, New York 1973).

[13] Man kann sich hier auf die hervorragende Darlegung von E. D. Genovese beziehen: Roll, Jordan, Roll, aaO. (Anm. 1), vor allem S. 169.

Aus dem Fränzösischen übersetzt von Dr. Ansgar Ahlbrecht

LAËNNEC HURBON

1940 in Haïti geboren. 1970 am Institut Catholique in Paris zum Doktor der Theologie, 1976 an der Sorbonne in Paris zum Doktor der Soziologie promoviert. Derzeit Forschungsdirektor am Centre National de la Recherche Scientifique en France und Herausgeber der haitianisch-karibischen Zeitschrift «Chemins critiques» (Haiti). Veröffentlichungen u.a.: Dieu dans le vaudou haïtien (Payot, Paris 1972); Ernst Bloch, Utopie et Espérance (Ed. du Cerf, Paris 1974); Culture et Dictature en Haïti. L'imaginaire sans contrôle (L'Harmattan, Paris 1979); Comprendre Haïti. Essai sur l'Etat, la nation, la culture (Karthala, Paris 1987); Le Barbare imaginaire (Ed. du Cerf, Paris 1988; coll. Sciences humaines et religieuses); (als Hg.:) Le Phénomène religieux dans la Caraïbe (Ed. du Cidhica, Montréal 1989 / Ed. du Cerf, Paris 1990). Anschrift: Dr. Laënnec Hurbon, c/o Ambassade de France, B.P. 1312, Port-au-Prince, Haïti.

Maximiliano Salinas

Der Ruf der Propheten in der Neuen Welt

Eine Stimme ruft in der Wüste

Zu den Stimmen, die sich zugleich mit der kolonialen Invasion in der sogenannten Neuen Welt und gegen sie erhoben, gehörten die Stimmen derer, die für die Opfer sprachen. Es war die Klage und der Ruf der Propheten, die sich der Opfer der Invasion annahmen, um sie vor der damit verbundenen Gewalttätigkeit zu schützen oder sie davon zu befreien. Ihr Wort erneuerte die Stimme in der Wüste, welche die Befreiung der nach Babylon Verschleppten ankündigte (Jes 40,3) und die Johannes der Täufer wieder aufnahm, um die Bekehrung zum Reich Gottes zu verkündigen (Mt 3,3).

Bruder Antonio de Montesinos, einer der größten Propheten der Neuen Welt, begann seine Predigt im Jahre 1511 mit diesen Worten aus dem Trostbuch Israels und den Worten des Täufers: «Eine Stimme ruft in der Wüste.»

Diese über das gesamte Amerika des sechzehnten und siebzehnten Jahrhunderts verbreiteten Stimmen gewannen eine Kraft, die bis heute Begeisterung und Erstaunen erregt. Und für uns lateinamerikanische Christen bilden sie eine Art unverzichtbares Thema. Sie sind Teil unsrer eigenen Bibel. Mit der Dynamik des Geistes lassen sie die Größe der kolonialen Unterdrückung erkennen und den Weg der Begegnung mit dem unter den Unterdrückten lebenden Gott.

Die Opfer der Kolonialherrschaft haben den Kontext für die Verkündigung des Evangeliums Jesu Christi gebildet, und sie bilden auch heute den Kontext für die Bekehrung zur Frohen Botschaft vom Reiche Gottes zugunsten dieser Opfer. Der Ruf der Propheten war ein zugleich historisches und theologisches Ereignis. Sie wußten aus der Bibel, daß die Stimmen der Opfer bis zu Gott selbst gelangen mußten. So schrieb Bruder Luis Lopez de Solis, der 1597 Bischof von Quito war: «Die Schreie dieser Eingeborenen wegen der schweren und zahlreichen Mißhandlungen, die sie von den Spaniern erdulden, bringen sie vor Gottes Ohr.»[1] Und gleich dem Propheten Johannes dem Täufer zögerten sie nicht, die messianische Gerechtigkeit dieses Gottes zu verkündigen. Bruder Diego de Humanzoro, 1666 Bischof von Santiago de Chile, schrieb an den Heiligen Stuhl: «Die Klagen der Indios sind so laut und eindringlich, daß sie bis zum Himmel dringen. Und wenn wir nicht diesen Armen zu Hilfe kommen und unser brennendes Verlangen danach nicht ihre Tränen trocknet, wird es seinen Weg zum Gericht jenes allergerechtesten Richters selbst nehmen(...). Und jene, die diese Armen unterdrücken und verleumden, um ihren Reichtum zu vermehren, fallen unter die Drohung des Herrn.»[2]

Wie kam es zum Auftreten der Propheten der Neuen Welt? Die prophetische Bewegung, die mit der Eroberung entstand, fand ihren Ausdruck in Gemeinschaften, die Laien, Priester, Ordensleute und Bischöfe umfaßten, die bestimmte Gruppen von Unterdrückten verteidigten, so wie etwa die Ordensgemeinschaft der Dominikaner im karibischen Raum des sechzehnten Jahrhunderts, aus der Bartolomé de Las Casas (1484-1566) hervorging.

Alle diese Menschen stammten aus der Welt der europäischen Eroberer, doch das Wirken des Geistes brachte sie dazu, sich der Unterdrückung der Opfer entgegenzustellen und diese selbst zu verteidigen. Von dieser Zeit an wurde die Neue Welt ein unglückliches Land, überflutet von Gewalttat und daher angewiesen auf die Hilfe von Propheten.

Bischof Juan del Valle von Popyán sagte 1551, er habe mehr den Eindruck, in Babylon zu leben als im Königreich Spanien. Bruder Julián Carces, von 1528-1542 Bischof von Tlaxcala, sprach von Ninive, jener alten grausamen Hauptstadt des assyrischen Reiches, um seine Bischofsstadt zu kennzeichnen, und wies sich selbst dabei die Rolle des Propheten Jona zu. («Auf, geh nach Ninive, der großen Stadt, und predige ihr, denn ihre Bosheit ist zu mir gedrungen.» Jona 1,2.) Bruder Diego de Humanzoro verstand seine Botschaft wie die des Propheten Ezechiel als Warner seines Volkes, dem er das Gericht Gottes verkündete zur Zeit der Wegführung nach Babylonien.

Der Geist bewirkte, daß diese Europäer den Standpunkt der Eroberer überwanden. Vor allem aber brachte er sie zum Aufgeben der for-

mellen Religiosität der Invasoren. Das war auch die Grundlage der Erfahrung von Las Casas, als er 1514 in Cuba erkannte, daß das Opfer zu Ehren Gottes ohne die Wahrung der Gerechtigkeit befleckt sei mit dem Blut der Armen (vgl. Sir 34, 18-22).

Selbst arm werden, den Standpunkt und die Perspektive der Armen sich zu eigen machen: Das war das Programm der Propheten der Neuen Welt. Dazu als zum Weg des Heiles und zur Begegnung mit dem lebendigen Gott riefen sie alle ihre Zeitgenossen auf. Felipe Guamán Poma von Ayala (1534-1616), ein Christ gewordener Prophet aus dem Volk der Quechua, zeigte diesen Weg auf: «Denn dazu bin ich arm geworden und habe mich unter die anderen Armen gemischt, daß es zu diesem Zwecke nützlich sei. Weiß man doch, daß die Reichen und daher Stolzen die Armen gering schätzen, da es ihnen scheint, wo der Arme sei, da sei Gott nicht und die Gerechtigkeit. Nun muß man aber deutlich aus dem Glauben sich darüber klar werden, daß, wo der Arme ist, Jesus Christus selbst ist.»[3]

Ist diese «Stimme, die in der Wüste ruft»; gehört worden? Wie den Täufer Johannes und alle Propheten traf sie oftmals am Ende die Verfolgung, die Unterdrückung und der Tod (vgl. Mk 6,17-29).

Die erste Reaktion war Empörung und Widerspruch. Nachdem im Jahre 1511 auf der Insel Hispaniola die prophetische Stimme erklungen war, erhoben die Behörden der Insel, König Ferdinand V. von Kastilien und der Dominikanerprovinzial Alonso de Loaysa Einwände gegen die Beschwerden. Es gebe keine theologischen Fundamente, argumentiert der König in seinem königlichen Bescheid vom 20. März 1512.

Bartolomé de Las Casas sah sich einer wachsenden Verfolgung ausgesetzt, die gegen ihn gerichtet war, aber mit seinem Tode keineswegs endete. 1533 ließ der Gerichtshof von Santo Domingo ihn in einem Kloster festhalten. 1548 befahl ihm Karl V., sein «Confesionario» zurückzuziehen, das einige sogar in der Öffentlichkeit verbrannt hatten. Seine Unnachgiebigkeit trug ihm die Bezeichnungen «Unruhestifter, Quertreiber, Querulant, Beleidiger» ein, wie ihn der mexikanische Franziskaner Motolinía bezeichnet. «Verwegen, Anstoß erregend und häretisch», nannte ihn 1550 der Theologe Ginés de Sepúlveda. Nach seinem Tode im Jahre 1571 bestätigte Philipp II. die von dem Vizekönig von Peru, Francisco de Toledo, verfügte Maßnahme der Beschlagnahme von Las Casas' Schriften.

Trotz alledem betrachteten bereits 1517 seine dominikanischen und franziskanischen Freunde die gegen ihn gerichtete Verfolgung als Zeichen für sein Wirken in der Nachfolge Christi: «Wie sie mich verfolgt haben, so werden sie auch euch verfolgen» (Joh 15,20)[4].

Die Bischöfe, die Las Casas' Anhänger («Lascasianer») waren, sahen sich ähnlichen oder gar noch schlimmeren Angriffen gegenüber als der Prophet aus Sevilla. So mußte Bruder Pablo de Torres, Bischof von Panama von 1547 bis 1554, amtsenthoben durch die örtliche Regierung und den «Consejo de Indias» sowie durch seinen eigenen Erzbischof, seine Diözese verlassen und wurde unter Anklage nach Spanien gebracht. Bischof Juan del Valle von Popayán von 1548 bis 1560, hatte die Folgen seines Eintretens für die Indios zu tragen. «Nach der Meinung der Eroberer», schrieb er 1551, «bin ich der schlechteste Bischof von Indien.» Und er fügte später noch hinzu: «Wenn sich die Lage der Eingeborenen nicht verbessern läßt, werde ich, wie bisher gewohnt, weiter um Hilfe rufen,(...) auch wenn sie mich mit Steinen bewerfen, weil nichts anderes bleibt, da nur das die Eroberer empfindlich trifft.»[5] 1558 hielt er eine Regionalsynode, die derart die Auswirkungen der Eroberung verurteilte, daß die Krone sich weigerte, ihre Zustimmung zu geben. Den in Popayán Verfolgten unterstützte auch der königliche Gerichtshof in Bogotá nicht. Schließlich brachte er es fertig, die Sache der Ureinwohner vor das Konzil von Trient zu bringen, aber er starb auf dem Weg nach Europa.

Bruder Agustín de la Coruña, Juan del Valles Nachfolger als Bischof von 1565 bis 1590, hatte unter der herrschenden Verständnislosigkeit zu leiden und wurde schließlich des Landes verwiesen. Die Spanier seiner Diözese suspendierten ihn als Bischof, und das Gericht von Quito kerkerte ihn von 1582 bis 1587 unrechtmäßig ein. Aus seiner Diözese vertrieben, beklagte er sich mit folgenden Worten bei Philipp II.: «Allerchristlichster König! Habe ich dadurch, daß ich Euch gedient und gepredigt habe, man solle Eure gerechten Gesetze achten(...), verdient, daß man mich verbannt?(...) Weshalb sind (die Spanier) so sehr verhärtet in solchen Grausamkeiten, daß sie diese nicht einmal für Sünde halten und sagen, in anderen Gebieten gebe es Bischöfe, Gerichtshöfe, Gouverneure, Prediger und Or-

den, die das alles sehen und schweigen, und daß ich allein Einspruch erhebe?»[6] Bruder Antonio von Valdivia, von 1544 bis 1550 Bischof von Nicaragua, wurde erstochen auf Betreiben der mächtigen Familie Contreras, der hauptsächlichen Eroberer dieses Gebietes; das geschah am 26. Februar 1550.

Hinzuzufügen wäre die Verfolgung der zahlreichen Ordensleute, die sich für die Indios einsetzten. Unter einer großen Anzahl von Franziskanern sollen nur einige erwähnt werden: Jerónimo de San Miguel, der in einem offenen Streit mit dem Obersten Gericht von Bogotá im Jahre 1552 verhaftet und nach Spanien gebracht wurde, und Alonso Maldonado von Buendía, der 1583 von der Inquisition eingekerkert wurde, um seine temperamentvolle Stimme, die bis zu den Ohren Papst Pius' V. gedrungen war, zum schweigen zu bringen[7]. Unter der Menge der verfolgten Dominikaner seien genannt: Bruder Thomas von Ortiz, Protektor von Indien in Neu-Granada, der, nachdem seine Mission gescheitert war, 1532 nach Spanien zurückkehren mußte, und Bruder Gil González von San Vicolás, Gründer der chilenischen Provinz, der nach der Verfolgung durch die Inquisition und den Angriffen von seiten des Vizekönigs sich von Peru 1563 nach Spanien absetzen mußte.

Die Propheten der Neuen Welt teilten schließlich das Los der von der Eroberung und Invasion Betroffenen. Auch sie wurden ihre Opfer. «Der Bruder wird den Bruder zum Tode ausliefern,(...) ihr werdet gehaßt werden von allen um meines Namens willen» (Mk 13, 12-13).

Die größte Demütigung der Welt: eine Unterdrückung, schlimmer als die des Volkes Gottes in Ägypten, Babylon und Rom

Die Propheten des sechzehnten und siebzehnten Jahrhunderts beklagen in Indien nicht so sehr die Entdeckung und den Aufbau einer Neuen Welt, sondern das Ende der Welt der Ureinwohner, einen wahren Weltuntergang, die Zerstörung Indiens, wie es Las Casas treffend formulierte. Es war nicht mehr und nicht weniger als das, was man heutzutage als den größten Völkermord der Menschheitsgeschichte bezeichnen kann[8].

In der Sprache der genannten Zeugen wiederholt sich wie ein Echo die Formel: Die Indios sind dem Untergang geweiht. So hieß es in Venezuela, Chiapas, Tabasco, Oaxaca, Cartagena und Santiago de Chile. In dem letztgenannten Ort schrieb 1587 Bischof Diego von Medellín: «Alle diese Eingeborenen werden derart mißhandelt, derart geschlagen, ich meine diejenigen, die wirklich friedlich sind, daß man noch weiter gehen und sagen muß: Sie gehen zugrunde.»[9] Ende der Welt, Untergang einer Welt.

Solange diese Welt noch besteht und solange die Indios nicht vollends untergegangen sind, erhebt sich die Klage der Opfer immer von neuem, und dessen muß der Prophet Zeuge sein, wie Las Casas angesichts der Tragödie Moctezumas schreibt: «Das war ein Ereignis, das alle Königreiche und Stämme in Entsetzen, Bedrängnis und Trauer versetzte und Schmerz und Bitterkeit immer mehr steigerte; von nun an bis zum Untergang der Welt oder ihrem eigenen endgültigen Untergang werden sie nicht aufhören, dieses Unheil in ihren Liedern und Tänzen wie in ihren Balladen (von denen ich schon mehrfach gesprochen habe) zu beklagen...»[10]

Die Stimme der Propheten schloß sich diesem Klagelied der Indios an, das zugleich Klage über ein Leben ohne Zukunft war. Ein Beispiel dafür ist das bemerkenswerte «Lateinische Schreiben der Dominikaner und Franziskaner», das am 27. Mai 1517 in Santo Domingo erschien.: «Die Bewohner dieser Inseln (...) werden durch brutale Gewalt immer mehr zugrunde gerichtet und vernichtet: Soweit man auf sie die Jesajastelle anwenden kann: Man hat ihnen die Wege zerstört, und jetzt ist niemand mehr da, der auf ihren Pfaden wandelt.(...) Ihre Leiber hat man so brutal mißhandelt wie Kot, den man in den Boden tritt(...). Diese Völker sind vernichtet worden, sodaß ihre Haut an den verdorrten Gebeinen klebte.(...) Man soll ihnen keine Arbeitsleistung auferlegen(...). Sie sollen sich allein um ihr Leben und ihr Wohlergehen kümmern, ihre Kräfte wiedergewinnen und sich von ihrer Erschöpfung erholen. Man erlaube ihnen, zu Atem zu kommen und auf ihre natürliche Fortpflanzung bedacht zu sein. Die Zeit wird lehren, ob man mit ihnen anderes und besseres beginnen kann. Für den Augenblick sollen wir uns nun darum bemühen, daß sie nicht aussterben. Denn sie gehen zugrunde in Scharen...»

Wie soll man im Rahmen der Geschichte Gottes mit den Menschen diese unerhörte Grausamkeit deuten? Wie sie verstehen im Licht der Heilsgeschichte?

Die Stimmen derer, die sich für die Opfer erhoben haben, begegneten beim ständig erneuten Lesen der Bibel Vergleichsbildern, die sich am Ende als Unvergleichbarkeit erwiesen. Die Opfer der kolonialen Eroberung waren einer ungleich größeren und härteren Unterdrückung ausgesetzt als das Volk Gottes in Ägypten und Babylon oder die ersten Christen unter der Herrschaft der Römer. Hier handelte es sich um eine unbegreifliche Ungerechtigkeit, die sich vor den historisch bekannten Horizonten abzeichnet und über alle biblischen Vorstellungen hinausgeht.

Bruder Pedro von Córdoba, Vizeprovinzial der Dominikaner auf Haiti, behandelt diese Frage in seinem Schreiben vom 28. Mai 1517 an Karl V., in dem er versucht, eine Vorstellung von den Auswirkungen der europäischen Eroberung zu vermitteln: «Weder lese noch entdecke ich, daß irgendein Volk, nicht einmal unter den Ungläubigen, gegen seine Feinde Grausamkeiten verübt hat, die der Art und Weise entsprechen, mit denen Christen jene armen Leute behandelt haben, die ihre Freunde und Helfer in ihrem eigenen Land gewesen sind...»[11]

Speziell das Thema der Gewalttätigkeit gegenüber der Frau veranlaßte Bruder Pedro zu der Feststellung, daß die Europäer hier die Verantwortung tragen für eine Unterdrückung, die die Leiden Israels in Ägypten übertrifft: «Die Frauen, die alle Völker wegen ihrer Schwäche von schweren Arbeiten zu verschonen pflegen, haben gearbeitet und arbeiten jetzt noch schwerer als die Männer, und das so entblößt und ohne Nahrung und Lager, wie die Männer sie haben, selbst für die von ihnen, die schwanger sind, und ohne alle andere Gleichstellung mit den Männern, daß selbst Pharao und die Ägypter niemals derartige Grausamkeiten gegen das Volk Israel begangen hätten.»

Der Vergleich war schon angestellt. Die «Carta latina» griff das Thema ihrerseits auf und brachte ein neues Vergleichsmotiv: die Verfolgung der jungen Kirche durch die Römer: «Wo sind, ihr ehrwürdigen Herren, die zahlreichen Menschen, die sich in diesem Land fanden und deren Anzahl die Entdecker mit der Menge der Gräser auf dem Feld verglichen haben? Von all diesen sind auf der Insel nur noch 10-12000 Männer und Frauen geblieben, und diese zerschlagen und erschöpft und sozusagen im Todeskampf liegend(...). Welche Hungersnot ist über diese Menschen gekommen und hat sie aus dem Boden gerissen?(...) Wird niemand mehr sich ihrer jemals erinnern? Weder der Pharao noch das ägyptische Volk haben das Volk Israel so grausam mißhandelt, ebensowenig die Verfolger der Söhne der Kirche, der Märtyrer.»

Andere Propheten der Neuen Welt in den verschiedenen Breiten und zu unterschiedlichen Zeiten haben diese Vergleiche immer wieder aufgegriffen und wiederholt. Bischof Juan del Valle von Popayán hat am 18. Januar 1551 von Cali aus geschrieben und dabei erklärt, Indien gleiche mehr Babylon als einem spanischen Herrschaftsgebiet. Und er fügt hinzu, die Indios seien «erschöpfter als die Israeliten in Ägypten.» Der Franziskanerbischof de Salcedo von Santiago de Chile, der 1626 Zeuge der Unterdrückung der Guarpes-Indios von Cuyo war, charakterisierte die Vorgänge in derselben Weise, erweiterte aber den Vergleich auf die Verfolgung der ersten Christen durch das römische Reich («Sie behandeln die Eingeborenen, wenn sie dabei sind, vor Durst und Hunger zu sterben, mit schlimmeren Methoden als die heidnischen Barbaren die Christen der Urkirche»)[12].

Mehr noch: Fast ein halbes Jahrhundert später erklärt Bruder Diego von Humanzoro ganz offen und eindeutig, die Situation der Indios von Chile und in der ganzen Neuen Welt sei schlimmer als die der Israeliten in Ägypten und Babylon. Vor der Königin Mariana von Österreich argumentierte der Franziskanerbischof im Jahre 1669 mit der Autorität von Las Casas mit den Worten: «Die persönliche Hörigkeit dieser Indios war von jeher und ist heute noch unerträglicher als die der Kinder Israels in Ägypten und Babylon, deren Sklaverei milde und sanft war im Vergleich mit dem, was diese elenden Indios zu erleiden hatten und noch haben(...). Denn als Sklaven und unter der Tyrannei der ägyptischen Pharaonen(...) waren sie weit davon entfernt zugrunde zu gehen und sich aufzureiben(...). In den vierhundert Jahren der Gefangenschaft vermehrten sich die Hebräer(...) und gingen nicht unter; und unsere Indios siechen dahin in ihrem eigenen Land, seit die Spanier eingedrungen sind, zu hunderten und zu tausenden durch die Quälereien und die Tyrannei, die sie zu erdulden haben und durch die Härte der Hörigkeit, der sie persönlich unterworfen sind, die schrecklicher und größer ist als die unter den Pharaonen von Ägypten.»[13]

Sind die europäischen Eroberer Sendboten Christi oder Satans?

Endeckung und Eroberung der Länder Indiens haben ihren letzten Sinn und verdanken ihre ursprüngliche Dynamik der Idee der Verbreitung des Evangeliums. Die europäische Präsenz in der Neuen Welt bewirkte einen universalen Sieg des Christentums, eine unvorstellbare Verbreitung des Glaubens an Jesus Christus. Jedenfalls berichtete dies Kolumbus selbst im Jahre 1502 dem Papst Alexander VI. Die beherrschende Ideologie dieser Zeit bestand in der Verkündigung Christi bei den Barbaren und Heiden, die in der Gewalt Satans gefangen waren. Die Gleichung des Kolonialismus: Gott / Europa — Satan / Indien bildet eine Grundlage der Verkündigung bei den Kirchen des Imperiums in dem Neuen Kontinent. Trotzdem haben die Stimmen derer, denen es gelang, sich für die Indios einzusetzen, diese Gleichung umgekehrt. Sie entdeckten, indem sie sich in die Lage der Unterdrückten versetzten, daß die Europäer sehr oft in ihren Taten eher Repräsentanten des Antichrist als Christi waren.

Am Ende seiner Abhandlung «Kürzester Bericht über die Zerstörung Indiens» erklärt Las Casas Karl V.: «Ich, Bruder Bartolomeo de Las Casas oder Casaus, Bruder im Orden des hl. Dominikus,(. . .) trete um der Barmherzigkeit Gottes willen vor diesen königlichen Hof von Spanien und will mich einsetzen für die Überwindung der Hölle Indiens. . .» Um welche Hölle handelte es sich? Es war die Hölle, die von den Europäern in der Neuen Welt geschaffen worden war, von Leuten, die gleich dem Antichrist «Christus immer und immer wieder verleugnet haben» (1 Joh 4,3). Es handelte sich um die «teuflischen Sendboten», die die Indios unterdrückten. Bei seiner Schilderung der Ausbeutung der Indios in den Perlenbänken am Meeresgrund erklärte Las Casas: «Bei dieser unerträglichen Arbeit oder besser gesagt höllischen Betätigung richten wir auf die Dauer alle dort tätigen Indios zugrunde» (B. Las Casas, Tratados 113), 139, 189).

Diese historische wie theologische Feststellung und Beobachtung wurde von allen Propheten der Neuen Welt geteilt. Bischof Juan Fernández de Angula von Santa María in Kolumbien charakterisierte 1540 die Eroberung: «Das sind keine Christen, sondern Dämonen.»[14] Francisco Núñez de Pineda y Bascuñán (1608-80), ein Kreole und Laie aus Chile, schreibt über seine erzwungene Bekehrung: «Mit Waffen und Gewalt machten sie sie zu Christen, und sie wurden es der Form nach und dem Namen nach, weil die Europäer in ihren Worten als Diener unsres Herrn Jesus Christus erscheinen wollten, aber in ihren verkehrten Handlungen Diener und Botschafter Satans waren.»[15]

Diese Perspektive verkehrte die europäische Präsenz in Indien und stellte sie bis in ihre Wurzeln hinein in Frage. Bruder Diego de Humanzoro ließ sich in diesem Sinne befragen mit Jesu eigenen Worten: So schrieb er 1669 an den königlichen Hof: «Nachdem wir die Indios entdeckt und für die Krone von Castilien gewonnen haben als Lohn für die Frömmigkeit und Heiligkeit ihrer ruhmreichen Könige, machen wir schlechten Gebrauch von diesem Geschenk(. . .), wie es die Sünden unsres schlechten Beispiels erkennen lassen, die Habgier und die Unmenschlichkeit(. . .), welche den Anlaß geben, daß diese Fremden uns die so schwerwiegenden und beschämenden Worte entgegenhalten, die Christus an die Schriftgelehrten und scheinheiligen Pharisäer gerichtet und Matthäus uns in Kapitel 23,15 überliefert hat: ‹Wehe über euch Schriftgelehrte und heuchlerische Pharisäer. Ihr bereist Meer und Land, um einen einzigen Heiden für euer Gesetz zu gewinnen. Und wenn er dazu bekehrt ist, macht ihr ihn zu einem Sohn der Hölle, doppelt so schlimm wie ihr selbst!›» Die Macht über Indien ist eine teuflische Macht. «Es sind viele Verführer in die Welt hinausgegangen, die nicht bekennen, daß Jesus Christus im Fleisch gekommen ist. Das ist der Verführer, der Antichrist» (2 Joh 7). Über der Neuen Welt lastet eine schwere Drangsal: der falsche und trügerische Schein eines Christentums, der nur verschwinden kann mit einer erneuerten Kundgebung der Gerechtigkeit Gottes für die Armen.

Das war die Stimme der (christlichen?) Maya-Propheten in den Chilam-Balam-Büchern von Chumayel, die in erstaunlicher Weise die Wahrheit aller Propheten der Neuen Welt nach der Eroberung enthüllten: «Nur durch die irre Zeit und die wahnsinnigen Priester fand bei uns Eingang die Traurigkeit, fand bei uns Eingang das Christentum. Weil die ‹guten Christen› hierher gelangten mit dem wahren Gott. Doch das war der Beginn unsres Elends, der Anfang der Tribute, der Anfang der Almosen, der Grund, aus dem die heimliche Zwietracht hervorging, der Be-

ginn der Kämpfe mit Feuerwaffen(...). Die Armen protestierten nicht gegen den, der sie nach ihrem Empfinden zu Sklaven machte, den Antichristen auf Erden(...), der den armen Indio aussaugte. Doch kommen wird der Tag, an dem die Tränen aus ihren Augen bis zu Gott hin gelangen und die Gerechtigkeit Gottes sich mit einem Schlag auf die Erde herniedersenkt.»[16]

[1] Vgl. Enrique Dussel, El episcopado latinoamericano y la liberación de los pobres 1504-1620 (Mexiko 1979) 103.

[2] Fernando Aligagal, Relaciones a la Santa Sede enviadas por los obispos de Chile colonial, Anales de la Facultad de Teología XXV, 1 (Santiago de Chile 1974) 62.

[3] Zit. bei Gustavo Guttiérrez, Dios o el oro en las Indias (siglo XVI) (Lima 1989) 171. Deutsch: Gott oder das Gold [Herder, Freiburg i.B. 1990]) Über den Quechua-Propheten schreibt Rolena Adorno: Guamán Poma, Writing and Resistance in Colonial Peru (Austin 1986).

[4] Carta latina de dominicanos y franciscanos a los gobernadores de los reinos de España, Santo Domingo, 27 de mayo de 1517. Veröffentlicht in Casas Reales, 18, 1988 (Museo de las Casas Reales, República Dominicana) 66-70.

[5] Enrique Dussel, aaO. 351.

[6] AaO. 359. Der Autor zieht den Schluß, daß Philipp II. den Propheten von Popayán «moralisch ermordete».

[7] Mariano Errasti, América franciscana. Evangelizadores e indigenistas franciscanos del siglo XVI (Santiago de Chile 1986), 253-263, 309-316.

[8] Tzvetan Todorov, La conquista de América. La cuestión del otro (Mexiko 1987) 14.

[9] Carta de Fr. Diego de Medellín a Felipe II., Santiago, 17.1.1587: Collección de Documentos Historicos del Archivo del Arzobispado de Santiago (Santiago 1919) I, 33.

[10] B. de Las Casas, Tratados (Mexiko 1974) 73.

[11] Carta del P. Fr. Pedro de Córdoba al Rey Carlos V, Santo Domingo de la Española, 28.5.1517. Vgl. M. A. Medina, Una comunidad al servicio del indio. La obra de Fr. Pedro de Córdoba OP (Madrid 1983).

[12] Edicto de Francisco de Salcedo, obispo de Santiago de Chile sobre los indios-guarpes, Santiago 16.5.1626: Colección de Documentos Historicos del Archivo del Arzobispado de Santiago (Santiago 1919) I, 120.

[13] Carta de Fr. Diego de Humanzoro a la Reina Mariana de Austria, Santiago, 4.7.1669.: aaO. I, 299-300.

[14] E. Dussel, aaO. 96.

[15] Francisco Núñez de Pineda, Cautiverio feliz, obra escrita en 1673, y dedicada al rey Carlos II: Colección de Historiadores de Chile, III, 326.

[16] Vgl. Miguel Leon-Portilla, El reverso de la Conquista (Mexiko 1964) 86.

Aus dem Spanischen übersetzt von Karlhermann Bergner

MAXIMILIANO SALINAS

1952 in Chile geboren, Laie. 1976 Lizentiat in Theologie an der Katholischen Universität von Chile. 1985 Promotion zum Doktor der Theologie an der Päpstlichen Universität Salamanca, Spanien. 1976 bis 1982 mit einem Forschungsauftrag der Theologischen Fakultät Santiago de Chile betraut. 1976 arbeitete er mit am Aufbau des Solidaritätsvikariats für Chile. Derzeit Koordinator des Projektes einer Theologiegeschichte innerhalb der Studienkommission für die Geschichte der Kirche in Lateinamerika (CEHILA). Seit 1986 Mitglied des «Equipo de Servicio Teológico Pastoral Popular de Chile» (ESTEPA). Veröffentlichungen u.a.: Hacia una teología de los pobres (Lima 1980); Clotario Blest, profeta de Dios contra el capitalismo (Santiago de Chile 1987); Historia del pueblo de Dios en Chile. La evolución del cristianismo desde la perspectiva de los pobres (Santiago de Chile 1987). Anschrift: Dr. Maximiliano Salinas, Abdón Cifuentes 49, Depto. 44, Santiago, Chile.

Die lebenspendende Kraft des Kreuzes

Johann Baptist Metz

Lateinamerika mit den Augen eines europäischen Theologen gesehen

Ich möchte meinen Beitrag zum Quinto Centenario dem Kriterium einer persönlichen Erinnerung unterstellen: der Erinnerung an meine Erfahrungen in Lateinamerika im Jahr 1988. Natürlich muß ich auswählen, und diese Auswahl ist zwangsläufig wiederum subjektiv. Heftiger als von Gedanken, als von Gehörtem und Gelesenem wird mein Gedächtnis immer wieder von Gesichtern belagert. Meine stärksten, meine beunruhigendsten Erinnerungen gelten den Antlitzen in Lateinamerika.

I.

«Kommen Sie mal ganz nahe an die Brüstung heran», sagte der Bischof Morelli zu mir bei einer Liturgie in Duque de Caxias. «Kommen Sie her, damit Sie die Gesichter sehen.» Es waren vor allem und immer wieder kleine Gesichter, schwarze Gesichter, Gesichter, die leuchteten — für Augenblicke, ein Lied lang, für die Dauer eines Rufs, eines Schreis. Und da waren Träume, da waren Wünsche in diesen Augen — oder auch Tränen.

Dann sah ich die anderen Gesichter, die anderen Augen: bei den kümmerlichst vegetierenden Campesinos in der Bannmeile von Lima, zumal und immer wieder bei den Frauen unter den Armen, und vor allem — ganz besonders nachts — bei den Straßenkindern von São Paulo. Ich sah die traumlosen Augen, die tränenlosen Gesichter, sozusagen das wunschlose Unglück. Ich sah Kindergesichter, betäubt vom Schnüffeln eines ekligen Klebstoffs — als Opiumersatz, Traumersatz in einem Leben, das wirklich unter die Traumgrenze, unter die Tränengrenze gedrückt ist: Armut, die in das Elend der Traum- und Tränenlosigkeit mündet! Die, von denen ich da spreche, sind nicht 60 Jahre, nicht 70, mit ausgeglühten, mit verbrauchten Träumen; sie sind 3 Jahre, 5 Jahre, eltern- und versorgungslose Straßenkinder — und wie viele von diesen Hunderttausenden werden noch leben, wenn ich zurückkommen sollte?

Und ich sah schließlich immer wieder die Antlitze der Indios, Antlitze, geprägt von den dunklen Schatten dessen, was man die andinische Mystik nennt. Ich, der Europäer, kann sie allenfalls als eine Gestalt von Trauermystik kennzeichnen. Es herrscht konstitutionelle Trauer in den Anden. Freilich, auch bei diesen Indios ist die Modernisierung der Köpfe längst im Gang. Wenn man zu lange ins Fernsehen sieht, ändert sich das Antlitz. Wird sich diese Trauer konjugieren lassen mit unserer westlichen Zivilisation? Oder werden wir die Indios von ihrer Trauer einfach weg-entwickeln? M. E. wäre dann die Menschheit um eine Hoffnung ärmer. Ich möchte nicht romantisieren. Diese Trauer-Antlitze der Indios haben nichts Romantisches an sich; «Romantik» ist ohnehin eine viel zu europäische Kategorie und wird ja auch am liebsten von denen abschätzig gebraucht, die sich unsere eigene Unfähigkeit zu trauern nicht eingestehen wollen. Diese Trauer-Antlitze prägt m. E. eine eigentümliche Stärke, eine geheime Resistenz. Wogegen? Gegen die rasende Akzeleration der Zeit, die wir inszeniert haben und der wir selbst längst unterworfen sind? Gegen das Vergessen, das in unserem modernen Bewußtsein nistet? Diese Antlitze scheinen etwas zu vermissen, was wir im Namen von «Fortschritt» und «Entwicklung» längst vergessen haben. Christliche Hoffnung ist ja keine Spielart von flächendeckendem Optimismus. Die Substanz christlicher Hoffnung ist nicht einfach trauerfern, nicht jeglicher

Art von Trauer entkleidet. Mit der Unfähigkeit zu trauern wächst schließlich die Unfähigkeit, sich trösten zu lassen und jeglichen Trost anders zu verstehen oder zu erfahren denn als reine Vertröstung.

II.

Können wir Christen hier in Europa, kann die Kirche hierzulande diesen Antlitzen standhalten? Können wir, wollen wir den Perspektivenwechsel riskieren und unser christliches und kirchliches Leben — wenigstens für Augenblicke — aus dem Blickwinkel dieser Antlitze sehen und schätzen? Oder erfahren und definieren wir uns ausschließlich mit dem Rücken zu solchen Antlitzen? Die Versuchung dazu ist groß, und sie ist, wenn ich mich nicht täusche, im Wachsen. 1992: Wer denkt da bei uns nicht primär an den Europäischen Binnenmarkt und an seine inzwischen neu sich erschließenden Marktmöglichkeiten in Mittel- und Osteuropa? Und wenn wir in Europa bei 1992 an Kolumbus denken, an das Quinto Centenario (1492–1992), tun wir es dann nicht doch ausschließlich aus unserer Perspektive? Verbietet uns nicht ein geheimer Triumphalismus, überhaupt eine andere Perspektive redlich einzunehmen?

Solche Fragen verschärfen sich noch, wenn man auf jenen Mentalitätswandel achtet, der sich m.E. gegenwärtig in Europa (und in Nordamerika) vollzieht und ausbreitet. Ich nenne ihn hier versuchsweise jenen alltäglichen Postmodernismus unserer Herzen, der die sog. Dritte Welt wieder in eine antlitzlose Ferne rückt. Gibt es gegenwärtig nicht so etwas wie eine geistige Strategie der Immunisierung Europas, den Hang zu einem mentalen Isolationismus, einen Kult der neuen Unschuld, einen Versuch, sich den globalen Herausforderungen denkerisch zu entziehen, eine neue Variante dessen, was ich einmal «taktischen Provinzialismus» genannt habe? Was sich philosophisch als postmodernes Denken kennzeichnen läßt — die Absage an universalistische Kategorien, das Denken «in Differenzen», in verkleinerten Maßstäben, im bunten Fragment —, hat durchaus seine alltägliche Entsprechung.

Gibt es bei uns nicht eine neue Stimmung, die die Not und das Elend der armen Völker wieder in eine größere existentielle Ferne zu uns rückt? Breitet sich unter uns nicht ein neuer Provinzialismus aus, eine neue Art der Privatisierung unseres Lebens, eine Zuschauermentalität ohne kritische Wahrnehmungspflicht, ein voyeurhafter Umgang mit den großen Krisen- und Leidenssituationen in der Welt? Gibt es in unserer aufgeklärten europäischen Welt nicht immer mehr Anzeichen für eine neue, sozusagen für eine sekundäre Unmündigkeit, die gespeist ist von dem Eindruck, daß wir heute zwar mehr als je über alles informiert sind, vor allem auch über das, was uns bedroht, und über alle Krisen und alle Schrecken in der Welt, daß aber der Schritt vom Wissen zum Tun, von der Information zum Beistand noch nie so groß und noch nie so aussichtslos erschien wie heute? Disponiert aber ein solcher Eindruck nicht zur Resignation? Oder zur Flucht in den Mythos und seine handlungsfernen Unschuldsträume? Grassiert unter uns nicht ein Krisen- und Elendsgewöhnungsdenken? Wir gewöhnen uns schließlich an die Armutskrisen in der Welt, die sich immer mehr zu verstetigen scheinen und die wir deshalb achselzuckend an eine anonyme, an eine subjektlose gesellschaftliche Evolution delegieren.

Doch für die Kirche ist diese leidvolle, himmelschreiende Realität dieser armen Länder längst zu einer Schicksalsfrage geworden und zu einem Prüfstein ihrer Weltkirchlichkeit. Schließlich «hat» die Kirche nicht nur eine Dritte-Welt-Kirche, sie «ist» inzwischen weithin eine solche, mit einer unverzichtbaren europäischen Herkunftsgeschichte. Angesichts des massenhaften Elends, das zum Himmel schreit oder auch nicht mehr schreit, weil es ihm längst die Sprache und die Träume verschlagen hat, kann sich die Kirche nicht damit beruhigen, daß es sich hier um Tragödien der Ungleichzeitigkeit in einer immer rapider zusammenwachsenden Welt handelt. Oder damit, daß diese Armen eben die Opfer oder auch die Geiseln ihrer eigenen mitleidlosen Oligarchien sind.

Was biblisch in der Sprache eines archaischen Wander- und Dorfchristentums gesagt ist, gilt es weltkirchlich zu buchstabieren und ernstzunehmen: «Was ihr dem Geringsten getan habt ...» Die europäische Kirche darf sich deshalb nicht, quasi in postmoderner Manier, ihre Maßstäbe unter dem Druck der Verhältnisse und Mentalitäten ausreden oder verkleinern lassen. Sie darf sich nicht aus der Spannung zwischen Mystik und Politik zurückziehen in ein geschichtsfernes

Mythendenken. Schließlich ist und bleibt sie mit ihrem Credo — «gelitten unter Pontius Pilatus» — auf die konkrete Geschichte festgelegt, auf jene Geschichte, in der gekreuzigt, gefoltert, gelitten, gehaßt, geweint — und geliebt wird. Kein Mythos kann ihr jene Unschuld zurückschenken, die sie in einer solchen Geschichte verliert.

Gewiß, die Kirche ist nicht primär eine moralische Anstalt, sondern die Tradentin einer Hoffnung. Und ihre Theologie ist nicht primär eine Ethik, sondern eine Eschatologie. Gerade darin aber wurzelt ihre Kraft, auch in der Ohnmacht die Maßstäbe der Verantwortung und der Solidarität nicht preiszugeben und die vorrangige Option für die Armen nicht einfach den armen Kirchen allein zu überlassen. Das alles hat etwas mit der Größe zu tun und mit der Last, die auf uns durch das biblische Wort «Gott» gelegt ist. Es entfernt uns nicht aus dem sozialen und politischen Leben, es entzieht ihm nur die Basis des Hasses und der Gewalt. Und es ruft zum aufrechten Gang aller Menschen, damit alle freiwillig knien und mit Frohsinn danken können.

III.

Nochmals die Antlitze, nochmals die Augen: Mit welchen Augen wurde Lateinamerika, wurde dieser «katholische Kontinent» denn entdeckt? Zu Beginn der Zeit, die wir in Europa die «neue» nennen, zu Beginn der Neuzeit entfaltete sich — keimhaft und von vielen religiösen und kulturellen Symbolen überlagert — eine Herrschaftsanthropologie: Der Mensch verstand sich immer mehr als herrschaftliches, unterwerfendes Subjekt gegenüber der Natur. An dieser herrscherlichen Unterwerfung, an dieser Machtergreifung über die Natur bildete sich seine Identität. Seine Augen blickten nach unten. Seine Logik wurde eine Logik der Beherrschung, nicht der Anerkennung, eine Logik allenfalls der Angleichung, nicht aber der Alterität. Alle nichtherrscherlichen Tugenden, die Freundlichkeit und die Dankbarkeit, die Leidensfähigkeit und die Sympathie, die Trauer und die Zärtlichkeit traten in den Hintergrund, wurden kognitiv entmächtigt oder allenfalls in verräterischer «Arbeitsteilung» der Welt der Frauen anvertraut. Lange mögen uns die Züge dieser herrscherlichen Anthropologie und Logik entgangen sein, weil sich der Unterwerfungszwang sehr bald nach außen verlagert hat — gegen fremde Minderheiten, fremde Rassen und fremde Kulturen. Offensichtlich hat die europäische Kolonisationsgeschichte hier eine ihrer Wurzeln. Und wer wagte zu bestreiten, daß auch in der christlichen Missionsgeschichte immer wieder dieser Beherrschungsmechanismus durchschlug?

Gewiß, das Projekt der europäischen Moderne trug und trägt noch ganz andere Züge. So bildete sich in ihm — in den Prozessen der politischen Aufklärung — eine Vernunft heraus, die als Freiheit und Gerechtigkeit praktisch sein will. Lange war sie eurozentrisch verschlüsselt. So kam es zwar inzwischen zu einer immer mehr sich ausbreitenden «profanen» Europäisierung der Welt — auf dem Weg über Wissenschaft, Technik und Ökonomie, kurzum auf dem Weg über die Weltherrschaft der okzidentalen Rationalität. Sie freilich riß die gesamte Welt in einen ungeheuren Taumel der Beschleunigung. Der Aufbruch des Industriezeitalters brachte schon bei uns in Europa, speziell im letzten Jahrhundert, große Verarmungen und Verelendungen mit sich. Obwohl uns das Tempo dieser europäischen industriellen Entwicklung ziemlich rapide vorkommt und sich Europa in den letzten 150 Jahren mehr verändert hat als in den vergangenen 2000 Jahren insgesamt, geschah diese Entwicklung bei uns gleichwohl im Zeitlupentempo, wenn man sie mit dem Tempo jenes Industrialisierungsprozesses vergleicht, wie er z.B. in Brasilien zu beobachten ist. Der wachsenden Beschleunigung dieser Modernisierung, dieser industriell-technischen Entwicklung — vor allem in den posturbanen Metropolen wie etwa São Paulo — scheint eine exponentiell wachsende Verelendung zu entsprechen. Die Entwicklung hat keine Zeit, sich zu entwickeln. Sie zerstört die Zeit der Menschen, über denen vormoderne Lebens- und Herrschaftsverhältnisse und nachmoderne Technik zusammenzuschlagen scheinen.

Die politische Kultur, welche Freiheit und Gerechtigkeit für alle sucht, wird sich nur durchsetzen können, wenn sie sich bei uns und in diesen lateinamerikanischen Ländern mit einer anderen Kultur verbindet, die ich etwas hilflos eine neue hermeneutische Kultur nennen könnte: die Kultur der Anerkennung der Anderen in ihrem Anderssein, mit ihrer Eigenart der sozialen und kulturellen Identitätsbildung, mit ihren eigenen Hoffnungsbildern und Erinnerungen. An ihnen

wären die vermeintlich neutralen, die vermeintlich politik- und moralfreien Systemzwänge von Technik und Ökonomie unbedingt zu überprüfen. Eine solche Anerkennungskultur ermöglicht erst einen respektvollen und rettenden Austausch zwischen Europa und diesen Ländern. Schließlich ist ja auch der europäische Geist durch die von ihm selbst inszenierten Modernisierungsprozesse seinerseits gefährdet: Immer mehr wirken sie wie selbstlaufende Prozesse, immer mehr ist der Mensch in ihnen nur noch sein eigenes Experiment, immer weniger sein Gedächtnis.

IV.

Von Anbeginn hat das Christentum bei seinem Sendungsbewußtsein um eine Kultur der Anerkennung der Anderen gerungen. Nicht das — hellenistische — Identitäts- und Angleichungsdenken sollte für dieses Sendungsbewußtsein maßgeblich sein, sondern das biblische Bundesdenken, demzufolge nicht etwa Gleiches von Gleichem erkannt wird, sondern Ungleiches — anerkennend — einander erkennt. Als beispielhaft mag der Streit zwischen Petrus und Paulus sowie das Ringen auf dem Apostelkonzil um die Frage der Beschneidung der Heidenchristen gelten. In der Weigerung des Judenchristen Paulus, die Heidenchristen der Beschneidung zu unterwerfen, drückt sich diese Anerkennung der Anderen in ihrem Anderssein aus. An den Wurzeln der biblischen Tradition liegen so auch die Antriebe zu einer neuen hermeneutischen Kultur; ihr ist eigentlich jeglicher «Wille zur Macht» beim Erkennen der Anderen in ihrem Anderssein fremd. Diese hermeneutische Kultur wurde in der Geschichte Europas wieder verdunkelt; sie trat auch in der Kirchengeschichte in den Hintergrund. Mit welchen Augen wurde denn der lateinamerikanische Kontinent «entdeckt»? Spielte dabei diese urchristliche Hermeneutik der Anerkennung eine maßgebende Rolle? Oder war der Christianisierungsprozeß Amerikas nicht doch weit mehr — wenn auch nicht ausschließlich — von einer fragwürdigen Angleichungshermeneutik geleitet, von einer Beherrschungshermeneutik, die keine Augen hatte für die Spur Gottes in der Andersheit der Anderen und die deshalb diese unbegriffenen Anderen immer wieder auch kulturell entwürdigte und zu Opfern machte? An dieser Frage werden sich jedenfalls alle feierlichen Worte messen lassen müssen, die anläßlich des Quinto Centenario gesprochen werden.

V.

Die Kirche hofft nicht auf sich selbst. Deshalb braucht sie auch ihre eigene Geschichte nicht — in ideologieverdächtiger Manier — zu halbieren, um jeweils nur die Sonnenseite dieser Geschichte vorzuzeigen, so wie es jene tun müssen, «die keine Hoffnung haben». Das Versagen einzugestehen heißt nicht, in einen neurotisch anmutenden Kult der Selbstbezichtigung zu verfallen. Es heißt ganz schlicht, unsere eschatologische Hoffnung zu ehren und in ihrem Licht Umkehr und neue Wege zu wagen.

Das gilt übrigens *mutatis mutandis* auch für unsere christliche Theologie. Warum sieht und hört man ihr, so habe ich mich öfter gefragt, die Leidensgeschichte der Menschen so wenig an? Ist das das Anzeichen eines besonders starken Glaubens? Oder ist es vielleicht nur der Ausdruck eines situationslosen, eines menschenleeren Geschichtsdenkens, nur eine Art Idealismus, der mit einem hohen Apathiegehalt ausgestattet ist gegenüber den Katastrophen und Untergängen der Anderen? Die neue politische Theologie hierzulande bildete sich u.a. an dem Versuch, den Schrei der Opfer von Auschwitz im Logos der Theologie unvergeßlich zu machen. Und der theologische Impetus der Befreiungstheologie, wie ich ihn verstehe, gilt dem Versuch, den Schrei der Armen im Logos der Theologie hörbar zu machen und das Antlitz der fremden Anderen in ihm kenntlich zu machen, d.h. die Flut der Gedanken und die Geschlossenheit der systematischen Argumentation von diesem Schrei und von diesen Antlitzen «unterbrechen» zu lassen. Das mag die Sprache der Theologie klein machen, arm und gänzlich unpathetisch. Doch so ist sie ihrem ursprünglichen Auftrag nahe. Schließlich ist die Mystik, die Jesus lebte und lehrte und die auch den Logos der christlichen Theologie zu leiten hätte, nicht eine steile Mystik der geschlossenen Augen, sondern eine empathische Mystik der geöffneten Augen: vgl. z.B. Luk 10,25-37. An ihren Wahrnehmungen vorbei ist der Gott Jesu nicht zu finden, nicht hier, nicht dort.

JOHANN BAPTIST METZ

1928 in Auerbach (Bayern) geboren. 1954 zum Priester geweiht, Doktor der Philosophie und der Theologie, Professor für Fundamentaltheologie an der Universität Münster. Er veröffentlichte u.a.: Armut im Geiste (1962); Christliche Anthropozentrik (München 1962); Zur Theologie der Welt (Mainz 1968); Reform und Gegenreformation heute (Mainz 1968); Kirche im Prozeß der Aufklärung (1970); Die Theologie in der interdisziplinären Forschung (1971); Zeit der Orden? Zur Mystik und Politik der Nachfolge (1977); Glaube in Geschichte und Gesellschaft (1977); Gott nach Auschwitz (1979); Jenseits bürgerlicher Religion (1980); Unterbrechungen (1981); Die Theologie der Befreiung — Hoffnung oder Gefahr für die Kirche? (1986); Zukunftsfähigkeit. Suchbewegungen im Christentum (1987); Lateinamerika und Europa: Dialog der Theologen (1988); Welches Christentum hat Zukunft? (1990). Anschrift: Prof. Dr. Johann Baptist Metz, Kapitelstraße 14, D-4400 Münster.

Jon Sobrino

Die gekreuzigten Völker als der gegenwärtig leidende Knecht Jahwes

Zum Gedenken an Ignacio Ellacuría[1]

Ignacio Ellacuría bewunderte das bekannte Buch von J. Moltmann, *Der gekreuzigte Gott;* doch er selbst pflegte den Akzent dieses Themas theologisch anders zu setzen, in einer ebenso aktuellen oder gar aktuelleren Formulierung: *das gekreuzigte Volk.* Dafür hatte er keineswegs nur historische Gründe: Auf der einen Seite steht für ihn unsre Wirklichkeit, außerhalb von theologischen Gründen; auf der anderen steht die Schöpfung Gottes. Darüber zu sprechen im Hinblick und Bezug auf das Jahr 1992, ist unerläßlich, nicht zuletzt, um die historischen Gründe für die Kreuzigung dieser Völker in Erinnerung zu bringen. Und die Zielsetzung von all diesem Sprechen kann nur darin bestehen, sie von dem Kreuz herunter zu holen.

I. Die gekreuzigten Völker: etwas erschreckend Unbestreitbares, Evidentes

Das Evidente ist insgesamt gesehen weniger evident, pflegte Ellacuría zu sagen. Und mit dieser Überzeugung gilt es, das Gespräch über die gekreuzigten Völker zu beginnen. Tatsächlich neigen wir dazu, wenn das, was «bei anderen» evident ist — den gekreuzigten Völkern —, uns evident macht, was «wir» in Wirklichkeit sind, es zu ignorieren, zu verbergen oder zu verdrehen, ganz einfach weil es uns erschreckt. So ist es verständlich, daß wir um die Evidenz der gekreuzigten Völker nicht wissen, doch ist es notwendig, daß wir zumindest mißtrauisch sind — vor allem in der westlichen Welt, die sich darin gefällt, von den großen Lehrern des Mißtrauens unterrichtet zu sein —, ob es sich bei dieser Unwissenheit wirklich um reine Unwissenheit handelt und nicht um den Willen, nicht zu wissen und zu verdecken. Beginnen wir also die ver-deckte Realität unserer Welt zu ent-decken.

Daß die Schöpfung Gott nicht besonders gut gelungen ist — ein provokatorischer Satz, ebenfalls von Ignacio Ellacuría —, ist etwas, was die Wirtschaftler bestätigen. Die schreckliche Armut in Lateinamerika nimmt immer mehr zu. Für das Ende des Jahrhunderts rechnet man mit an die 170 Millionen Lateinamerikanern, die in bitterer Armut leben müssen, und weiteren 170 Millionen, die in einer biologisch kritischen Armut vegetieren. Und zu dieser unmenschlichen Armut kommen noch die Opfer der Unterdrückung und der dadurch ausgelösten Kriege hinzu. Allein in Mittelamerika schätzt man die Zahl der Opfer auf 250.000.

Das haben die lateinamerikanischen Bischöfe erklärt. Charakteristisch für Lateinamerika ist «das Elend, das große Gruppen von Menschen in die gesellschaftlichen Randbezirke drängt», was «als kollektiver Sachverhalt eine himmelschreiende Ungerechtigkeit ist» (Medellín, Gerechtigkeit, Nr. 1, 1968); «die Situation unmenschlicher

Armut, in der Millionen Lateinamerikaner leben» (Puebla, Nr. 29, 1979). Johannes Paul II. hat das erneut in *«Sollicitudo rei socialis»* (1987) gesagt.

Gleich ob man die Dinge weltlich oder mit christlichem Blick — vom Himmel oder von der Erde aus — betrachtet: Alle sind sich einig über die Tragödie. Und dieser Blick in die Gegenwart, die wir sehen und berühren können, hilft erfassen, was seit Jahrhunderten vor sich gegangen ist. In den Ursprüngen dessen, was wir heutzutage Lateinamerika nennen, gibt es eine Ursünde und eine verursachende Sünde. Veranschaulichen wir es in einer einzigen Zahl: Etwa 70 Jahre nach dem Jahr 1492 war die Bevölkerung der Ureinwohner auf 15% ihres ursprünglichen Bestandes zurückgefallen. Viele ihrer Anbaugebiete waren zerstört worden, und man überließ sie dem anthropologischen Tod. Es war ein Zusammenbruch von ungeheuerlichen Ausmaßen, zurückzuführen auf verschiedene und komplexe Ursachen; das kann nicht bezweifelt werden. Aber keine dieser Ursachen kann verdecken, daß es sich tatsächlich um einen ungeheuren Zusammenbruch handelte. Und Casaldáliga sagt: «Seit einiger Zeit empfinde ich... den Untergang ganzer Völker als ein absurdes Mysterium historischer Ungerechtigkeit und Unbilligkeit, das meinen Glauben in Niedergeschlagenheit und Mutlosigkeit verwandelt.»[2]

Es gibt also einen historischen Zusammenbruch, und es gibt Namen, mit denen man sein Ergebnis bezeichnen kann. So nennt man die betroffenen Völker heutzutage in der gebräuchlichen Sprache «Dritte Welt», «der Süden», «Entwicklungsländer»... Mit diesen Formulierungen soll ausgesagt werden, daß hier etwas nicht zum Besten steht. Aber diese Bezeichnungen bringen nicht den ganzen Umfang des Unheils zum Ausdruck, das in den betreffenden Ländern herrscht. Darum muß man notwendig den Ausdruck «gekreuzigte Völker» verwenden. Gewiß, hier handelt es sich um eine Metapher, aber sie bringt wesentlich besser als andere die historische Größe dieses Zusammenbruchs zum Ausdruck und seine Bedeutung vom Glauben aus gesehen. Auf jeden Fall aber vermeidet er bedeutend besser die Verdeckung des wahren Sachverhalts, wie andere Formulierungen sie oft bewirken.

«Gekreuzigte Völker» ist eine brauchbare und notwendige Sprache auf der faktisch-realen Ebene, denn «Kreuz» bedeutet Tod, und Tod ist das, dem auf tausenderlei Weise die Völker Lateinamerikas ausgesetzt sind. Es ist ein langsamer, aber wirklicher Tod, verursacht durch die Armut, die durch ungerechte Strukturen — «institutionalisierte Gewalttat» — erzeugt wird; und so «sind die Armen diejenigen, die vor der Zeit sterben». Es ist ein schneller und gewaltsamer Tod, wenn Unterdrückung und Krieg die Ursachen sind, wenn die Armen für die andern eine Gefahr bedeuten. Und es ist ein indirekter, aber wirksamer Tod, wenn man die Armen aller Hilfen einschließlich ihrer Anbaumöglichkeiten beraubt, um ihre Identität zu schwächen und sie wehrloser zu machen.

Es ist eine brauchbare und notwendige Sprache auf der historisch-ethischen Ebene, denn «Kreuz» besagt eine Art Tod, der aktiv auferlegt wird. Am Kreuz sterben heißt nicht einfach sterben, wenn der Tod eintritt. Es bedeutet, daß es Opfer gibt und Henker. Es bedeutet, daß eine ungeheuer schwere Sünde geschieht. Die gekreuzigten Völker fallen nicht vom Himmel. Gehen wir der Schwäche dieser Metapher nach, so dürfte sich die entsprechend andere nahelegen: sie steigen aus der Hölle hervor. So sehr man auch bestrebt ist, die Tatsachen weniger hart darzustellen, es bleibt die Wahrheit, daß den lateinamerikanischen Völkern ihr Kreuz aufgeladen worden ist durch die verschiedenen Mächte, die sich des Kontinents bemächtigt haben: Spanier und Portugiesen gestern, die Vereinigten Staaten und ihre Alliierten heute, — gleich ob durch Armeen oder Wirtschaftssysteme oder durch ihnen im Einverständnis mit den einheimischen Mächtigen aufgedrängte kulturelle und religiöse Vorstellungen.

Es ist eine brauchbare und notwendige Formulierung auf der religiösen Ebene; «Kreuz» — Kreuzestod, von Jesus erlitten, nicht irgendein beliebiger Tod — erinnert an Sünde und Gnade, Verdammnis und Rettung, Handeln der Menschen und Handeln Gottes. Von einem christlichen Standpunkt aus betrachtet, wird Gott gegenwärtig in diesen Kreuzen, und die gekreuzigten Völker verwandeln sich in das hauptsächlichste Zeichen unsrer Zeit. «Dieses Zeichen (der Gegenwart Gottes in unsrer Welt) ist stets das historisch gekreuzigte Volk.»[3]

Es gibt also gekreuzigte Völker. Es ist notwendig, ja dringend, unsre Welt so zu sehen. Und es ist gut, diese Völker so zu nennen, denn mit dieser Formel erhält ihre historische Tragödie und

ihre Bedeutung für den Glauben eine starke Betonung.

II. Das gekreuzigte Volk als leidender Knecht Jahwes

In Lateinamerika besteht die fundamentale theologische Perspektive darin, das gekreuzigte Volk als Gegenwärtigsetzung des gekreuzigten Christus, des wahren Gottesknechtes, zu betrachten, derart, daß gekreuzigtes Volk und Christus, der Knecht Jahwes, aufeinander verweisen und einander erklären. So haben es zwei salvadorianische Märtyrer gehalten, die sehr gut wußten, wovon sie sprachen: Erzbischof Romero sagte zu ein paar terrorisierten und einem Gemetzel entronnenen Campesinos: «Ihr seid das Bild des durchbohrten Gottes».[4] Und in einer anderen Ansprache erklärte er, daß Jesus Christus, der Befreier, «sich so sehr mit dem Volk identifiziert, daß es denjenigen, die die Schrift auslegen, nicht mehr gelingt zu erkennen, ob der Knecht Jahwes, den Jesaja verkündet, das leidende Volk ist, oder Christus, der kommt uns zu erlösen»[5]. Dasselbe sagte Ellacuría: «Dieses gekreuzigte Volk ist die historische Fortexistenz des Gottesknechtes, den die Sünde der Welt verfolgt und ihm jegliche menschliche Gestalt nimmt, den die Mächtigen dieser Welt verfolgen und den sie berauben, dem sie fortwährend alles entreißen, bis hin zu seinem Leben, ja vor allem das Leben.»[6]

Diese theologische Perspektive des gekreuzigten Volkes hat sich in Lateinamerika durchgesetzt, während sie an anderen Orten einigermaßen kühn und gewagt erscheinen mag, nicht gerechtfertigt oder als wenig wissenschaftliche Frömmigkeitssprache. Doch besteht die Hermeneutik nicht allein darin, gemeinsame Horizonte kulturellen Verständnisses zwischen Gegenwart und Vergangenheit zu schaffen, sondern vor allem gemeinsame Horizonte der Realität. Diese gemeinsame Wirklichkeit zeigt sich in Lateinamerika mit aller Klarheit. Und von daher schließt die theologische Perspektive vom gekreuzigten Volk, ausgehend von der Gottesknechtgestalt des Jesaja, nicht allein deren Aspekt als Opfer ein, der in mancherlei Hinsicht wohl auch an anderen Orten verstehbar ist, sondern auch ihren Aspekt als historischer Heilsbringer: historische Soteriologie, wie Ignacio Ellacuría es immer wieder nachdrücklich genannt hat, die dem theologischen Denken anderer Breiten immer noch fremd und schwer nachvollziehbar ist, zumindest solange man die entsprechende Realität nicht vor Augen hat.

Um die biblische Entsprechung für diese theologische Perspektive zu gewinnen, braucht man jedoch nur die Gottesknechtlieder des Propheten zu lesen, — den Text in der Hand und die Augen auf die gekreuzigten Völker gerichtet. Tun wir dies am besten in der Form einer Meditation[7].

Was sagen diese Lieder über den Knecht Jahwes? Vor allem, daß er «ein Mann der Schmerzen ist und gewohnt an Leiden». Das ist die normale Situation der gekreuzigten Völker: Hunger, Krankheit, ärmliche Behausung, Frustration allenthalben wegen Mangel an Bildung, an Gesundheit, an Arbeitsplatz... Und was an seinem Tun und Lassen strafbar sein mag, fällt nicht ins Gewicht in normalen Zeiten, in Zeiten «des Friedens» wie man sagt, nimmt aber zu wie bei dem Knecht, wenn man beschließt, «Recht und Gerechtigkeit zu erneuern». Dann trifft das gekreuzigte Volk Unterdrückung und der Schuldspruch «des Todes schuldig». Dann kommt es zu Gemetzeln wie in Sumpul oder El Mozote in San Salvador oder in Huehuetenango in Guatemala und an vielen andern Orten. Und die Getroffenen, die Gekreuzigten, gleichen immer mehr dem leidenden Gottesknecht: «Ohne Gestalt und Schönheit, daß wir ihn anschauen mochten.» Und zu der Häßlichkeit der gewöhnlichen Armut kam die der blutenden Wunden, die aus den Greueln der Folterungen und Verstümmelungen... Und gleich dem Knecht Jahwes riefen sie Abscheu hervor: «Verachtet war er und von den Menschen gemieden, da er nichts Menschliches mehr an sich hatte», und «man verhüllte das Gesicht vor ihm», weil er Abscheu hervorrief, aber auch weil er das vorgetäuschte Glück derer störte, die ihn zu dem gemacht hatten, was er war; um nicht die Wahrheit dessen zum Vorschein kommen zu lassen, was sich verbarg hinter ihren schönen Redensarten, die tagtäglich neu erfunden werden, um die gekreuzigten Völker zu schildern.

Gleich dem Gottesknecht ist auch das «gekreuzigte Volk verachtet von den Menschen». Alles ist ihm genommen bis hin zur Menschenwürde. Und in der Tat: Was kann die Welt von ihm lernen und empfangen? Was kann es ihr bieten für ihren Fortschritt außer seinen Rohstoffen, seinen Stränden und Vulkanen, der Folklore seiner

Völker für den Tourismus? Man bringt ihm keinerlei Wertschätzung entgegen, sondern verachtet es. Und die Verachtung erreicht ihren Höhepunkt, wenn die Ideologie religiöse Züge bekommt, um das gekreuzigte Volk im Namen Gottes zu verurteilen. Von dem leidenden Gottesknecht heißt es: «Wir hielten ihn für einen von Gott Geschlagenen, gezählt unter die Sünder.» Und was sagt man von diesen Völkern? Während sie leiden in Geduld, erkennt man bei ihnen Güte, schlichte Aufrichtigkeit und vor allem Frömmigkeit — wenig aufgeklärt, abergläubisch, aber alles in allem eine Frömmigkeit, die die Aufgeklärten und Säkularisierten anderer Länder überrascht.

Aber wenn sie sich entschließen zu leben und Gott anzurufen, daß er sie verteidigt und befreit, dann anerkennt man sie nicht einmal als Volk Gottes, sondern man stimmt die alte Litanei an: Sie sind Umstürzler, Terroristen, Kriminelle, Atheisten, Marxisten, Kommunisten. Und so werden die im Leben Verachteten und Hingemordeten auch noch im Sterben verunglimpft. Von dem Knecht Jahwes heißt es: «Bei Verbrechern bestimmte man sein Grab und seine Grabstätte unter Übeltätern.» Das ist genauso die Grabaufschrift des gekreuzigten Volkes. Bisweilen besitzt es nicht einmal das, doch die Ehrfurcht und Frömmigkeit alter Zeiten verweigerte niemandem ein Grab. Jetzt aber besitzt das gekreuzigte Volk nicht einmal das. Das ist die Praxis der Verschwundenen, der auf den Müll geworfenen Leichen, der heimlichen Begräbnisstätten.

Von dem Gottesknecht heißt es, daß er «sich demütigte und den Mund nicht öffnete», daß er in vollkommener Sanftmut starb. Heutzutage sterben nicht mehr alle Gekreuzigten in dieser Weise. Erzbischof Romero konnte während seines Lebens reden, und sein Tod erschütterte manches Gewissen. Ebenso die Nachricht vom Tod mehrerer Priester und Ordensfrauen und in jüngster Zeit Ignacio Ellacurías und der übrigen fünf Jesuiten der Mittelamerikanischen Universität in San Salvador. Doch wer kennt die 70.000 Ermordeten in El Salvador, die 80.000 in Guatemala? Welches Wort sprachen die Kinder aus Äthiopien, die 300 Millionen in Indien, die unterhalb der Armutsgrenze leben? Tausende und Millionen sind es, und sie sprechen kein Wort. Und man weiß weder, wie sie leben noch wie sie sterben. Man kennt nicht ihre Namen. (Julia Elba und Celina kennt man mit Namen, denn sie wurden zusammen mit den Jesuiten ermordet.) Man kennt nicht einmal ihre Zahl.

Und zuletzt heißt es von dem Gottesknecht, daß «er sich fortführen ließ, ohne sich zu wehren und ohne Rücksicht auf Gerechtigkeit», total machtlos angesichts der Willkür und Ungerechtigkeit. Auch das läßt sich heute sicher nicht mehr ganz exakt auf das gekreuzigte Volk anwenden. Viele kämpfen um ihr Leben, und es ist auch mancher Prophet da, der sie verteidigt. Aber die Abwehr gegen diesen Kampf ist brutal, und die Propheten sucht man zuerst in Verruf zu bringen, dann sich ihrer zu bemächtigen von seiten einer bürgerlichen wie kirchlichen Gesellschaft, die sie vorzeigt als Beweis für ihre eigene Freiheitlichkeit und demokratische Gesinnung — mit wohlkalkulierten Risiken —, bis sie wirklich gefährlich werden. Dann tötet man auch sie. Gibt es ein wirkliches Tribunal, das die Sache der Armen verteidigt, das sie zumindest anhört, vor allem aber sich ihrer annimmt und ihnen Gerechtigkeit angedeihen läßt? Aber man hört sie weder im Leben ernsthaft an noch verfolgt man nach dem Tod ihre Mörder.

Die gekreuzigten Völker sind heute dieser leidende Knecht Jahwes. Aber man sucht ihn zu verbergen weil er, gleich dem Gottesknecht, unschuldig ist: «Es war kein Trug in seinem Mund, und er hatte keine Verbrechen begangen.» Ist er nicht dieser Strafe würdig, dann haben wir anderen sie ungerechterweise über ihn verhängt, und sie geht aus unseren Händen hervor. «Er nahm auf sich die Sünden der vielen und ihre Vergehen; er wurde durchbohrt um unsrer Sünden willen, zerschlagen für unsre Missetaten.» Dann verkündet der Gottesknecht aber nicht nur die Wahrheit von dem gekreuzigten Volk, sondern auch die Wahrheit über seine Henker. In den gekreuzigten Völkern können und müssen wir heute uns alle betrachten, um unsre eigene tiefste Wirklichkeit zu erkennen. Wie in einem umgedrehten Spiegel können wir aus dem, was wir hervorgerufen haben, sehen, was wir sind.

Das aber ist es, was wir im Jahre 1992 stark beachten müssen. Nicht nur das müssen wir uns gegenwärtig halten, woran einige erinnern werden: die Fortschritte der Wissenschaft und der Demokratie in der westlichen Welt, und woran die Kirche erinnern wird: die Verkündigung des Evangeliums. Andere werden hinzufügen, daß die Dinge nicht so einfach liegen und daß nicht jede

Kreuzigung nur auf Einwirkungen von außen zurückzuführen ist. Aber wenn man in der Stunde der Wahrheit nicht zutiefst die Wahrheit der gekreuzigten Völker und die grundlegende Verantwortung der an ihrer Kreuzigung nacheinander beteiligten Mächte akzeptiert, übergeht man eine wesentliche Gegebenheit. Und das bedeutet in dieser Welt den Fortbestand einer schweren Sünde, eben der Sünde, die dem Gottesknecht den Tod brachte: dem Sohn Gottes; und Sünde ist, was den Kindern Gottes weiterhin den Tod bringt, und daß diese Sünde die einen den anderen weitergeben. In der urtümlichen kastilischen Sprache — wir wissen nicht, ob es in andere Sprachen übersetzbar ist — faßt Ellacuría zusammen, was die verschiedenen, einander folgenden Mächte mit dem lateinamerikanischen Kontinent gemacht haben: «Sie haben ihn zurückgelassen wie einen Christus.»[8]

III. Die Rettung, die die gekreuzigten Völker bringen

Die oben entworfene theologische Perspektive ist fundamentalen Charakters. Und in irgendeiner Form taucht sie auch in anderen theologischen Gedankengängen auf, vor allem als Ausdruck des aktuellen Problems der Theodizee: Wie kann man nach Auschwitz Theologie betreiben? In Lateinamerika jedoch fügt man eine weitere Perspektive hinzu, die die spezifischeste der Theologie der Befreiung ist: Die gekreuzigten Völker müssen vom Kreuz herabgeholt werden. Das ist die Forderung einer «Anthropodizee», durch die die Menschen gerechtfertigt werden. Und das geschieht nur, wenn man die gekreuzigten Völker von ihren Kreuzen herunterholt.

Das ist der Kern der Befreiungstheologie, und das ist nicht unser Anliegen, auf dem wir hier bestehen wollen. Bestehen wollen wir auf etwas anderem: nämlich, daß eben dieses gekreuzigte Volk Heil bringt, und darüber hinaus, daß der von Gott erwählte Heilsbringer der Gottesknecht ist. Das vergrößert das Ärgernis. Wir glauben ernsthaft, daß die Theologie nicht weiß, was sie mit dieser zentralen Aussage anfangen soll, wenn sie nicht in der «stellvertretenden Sühne» des Gottesknechtes ein theoretisches Verständnismodell für das Erlösungsleiden Christi am Kreuz sucht, auch wenn dieses Modell zutiefst nicht erklärt, was an Erlösung das Kreuz bringt und — noch weniger — was an historischem Heil das Kreuz heute bringt.

Doch wenn man nicht an dem Heil festhält, das der Knecht Jahwes bringt, fällt ein zentrales Element unsres Glaubens aus. Herauszufinden, was an Heil und an historischem Heil der Gottesknecht bringt, ist das Anliegen der Theologie der Befreiung. Und darum hat sich mit großem Nachdruck und unbeirrbar Ellacuría in seinem Buch *El pueblo crucificado* bemüht, das den Untertitel trägt: «Versuch einer historischen Soteriologie». Hinzuzufügen ist, daß, wie im Falle des Leidens des gekreuzigten Volkes, Heil und Rettung nicht primär durch theologische Spekulation oder Textinterpretation erfaßt werden, sondern durch Erfassung der Realität.

1. Das Licht, das die gekreuzigten Völker bringen

Von seinem Knecht sagt Gott, daß er ihn zum «Licht für die Heiden gemacht» habe (Jes 42,6). Und heute vor allem, damit die Völker erfahren, was sie in Wahrheit sind. Und das ist kein geringer Nutzen. Die Wahrheit mit der Ungerechtigkeit fesseln, ist die grundlegende Sündhaftigkeit des einzelnen wie der Völker. Und daraus erfließt vielerlei Übel, unter anderen die Verfinsterung des Herzens. Ein Licht, das stark genug ist, die Lüge zu entlarven, ist äußerst wohltätig und notwendig. Und eben dieses Licht bringt das gekreuzigte Volk. Wenn angesichts dessen die Erste Welt ihre eigene Wahrheit nicht sieht, so wissen wir nicht, was daraus folgen soll.

Ellacuría hat das auf verschiedene Art und Weise veranschaulicht. Mit Nachdruck erklärte er unter Verwendung medizinischer Metaphern, man müsse, um zu wissen, wie es um die Gesundheit der Ersten Welt bestellt ist, eine «Koproanalyse» vornehmen, das heißt eine Untersuchung des Bodensatzes und der Abfälle. Die Realität der gekreuzigten Völker ist dann das, was sich bei dieser Analyse ergibt. Und aus ihrer Wirklichkeit erkennt man die Wirklichkeit derjenigen, die sie hervorbringen.

Er sagt ferner, die Dritte Welt biete einen großen Vorzug gegenüber der Ersten, da sie ein Licht darauf wirft, wohin der Weg geht. «Aus meiner Perspektive betrachtet — und das mag ein wenig prophetisch und paradox zugleich sein —

geht es den Vereinigten Staaten schlechter als Lateinamerika. Denn die Vereinigten Staaten haben eine Lösung, aber nach meiner Meinung eine schlechte Lösung, sowohl für sie selbst als auch für die Welt allgemein. In Lateinamerika dagegen gibt es keine Lösungen, es gibt nur Probleme; aber so schmerzlich dies auch sein mag: Es ist besser, Probleme zu haben als eine schlechte Lösung für die Zukunft der Geschichte[9]. Die Lösung, wie sie heutzutage die Erste Welt bietet, ist schlecht, — faktisch weil sie irreal und nicht allgemein anwendbar ist. Sie ist ethisch schlecht, weil sie entmenschlichend wirkt für alle, für ihre eigenen Bewohner und für die Dritte Welt.

Er vertritt schließlich den Standpunkt, die Dritte Welt biete Licht durch das, was historisch gesehen heute eine Utopie ist. Die Utopie in der Welt von heute kann nichts anderes sein als «die Zivilisation der Armut»[10]: daß alle streng und nüchtern die Hilfsquellen der Erde miteinander teilen, so daß sie allen zugänglich werden. In diesem Miteinander-Teilen geschieht das, was die Erste Welt nicht bietet: Geschwisterlichkeit und mit ihr Sinn für das Leben. Und als Weg zur Verwirklichung dieser Utopie stellt er vor, was er Kultur der Arbeit nennt im Gegensatz zur derzeit geltenden Zivilisation des Kapitals in jeder Form, der kapitalistischen wie der sozialistischen.

Das ist das Licht, das die gekreuzigten Völker anbieten. Läßt man es leuchten, so wird 1992 ein sehr wohltätiges Jahr. Zweifellos erzeugt es Erschütterungen und Furcht; und doch wird das Licht die Finsternis zerstreuen und Heilung bringen. Anstelle der «Entdeckung Amerikas» wird man eine Ver-deckung» dieses Landes sehen, die sich ereignet hat und daß, was 1492 entdeckt wurde, vor allem die Wahrheit des damaligen spanischen und portugiesischen Imperiums und der damaligen katholischen Kirche war. Eine tragische Entdeckung, aber eine fruchtbare. Sie wird auch das Licht der Utopie hervorbringen: daß der wahre Fortschritt nicht in dem bestehen kann, was sich heute darbietet, sondern darin, daß man die gekreuzigten Völker vom Kreuz herabholt und daß man mit allen die Güter und Hilfsquellen aller teilt.

2. Das Heil, das die gekreuzigten Völker bringen

Doch außerdem bieten die gekreuzigten Völker ein positives Heil. Daß es ärgerniserregend sein wird, ist einleuchtend; aber wenn wir es nicht grundsätzlich annehmen, ist es vergebens zu wiederholen, daß in dem Knecht Jahwes das Heil ist, daß der gekreuzigte Christus die Sünde der Welt auf sich geladen und weggenommen hat. Was zu tun bleibt, ist die historische Verifikation dieses Heiles.

Vornehmlich bieten die gekreuzigten Völker Werte an, die in anderen Gebieten nicht angeboten werden. Man kann darüber diskutieren, ob diese Werte von ihnen selbst ausgehen, denn es bleibt ihnen ja nichts anderes, als sich festzuklammern und unterzugehen, wenn ihre gegenwärtigen wirtschaftlichen und sozialen Verhältnisse verschwinden und sie von der westlichen kapitalistischen Welt verschlungen werden sowie von deren Zivilisation. Aber hier stehen sie noch und bieten sie allen an (und diejenigen, die sich mühen, sie vom Kreuz herabzuholen, bemühen sich gleichzeitig, daß diese Werte nicht verschwinden).

Puebla sagt es mit Worten, die erschauern lassen und die viel zu wenig ernst genommen werden in den westlichen Ländern und Kirchen: Die Armen bieten uns ein Potential für die Verkündigung des Evangeliums. Dieses Potential bestimmt Puebla im einzelnen als «die evangelischen Werte der Solidarität, des Dienstes, der Aufrichtigkeit und Schlichtheit sowie der Aufnahmebereitschaft für die Gabe Gottes». *(Nr. 1147).* In der Sprache der Geschichte kann man sagen: Die Armen verfügen über ein Potential der Vermenschlichung, weil sie Gemeinschaft gegen Individualismus, Dienstbereitschaft gegen Egoismus, Schlichtheit gegen Üppigkeit und Aufgeschlossenheit für das Transzendente einem stumpfsinnigen Positivismus gegenüberstellen. Und von all dem ist die Kultur und Zivilisation der westlichen Welt durchdrungen. Selbstverständlich bieten die genannten Werte nicht alle Armen, aber es trifft auch zu, daß sie sie bringen und — strukturell gesprochen — in einer Form, wie sie die Erste Welt nicht bringt.

Die gekreuzigten Völker bringen auch Hoffnung; unsinnig oder absurd, könnte man sagen; weil es das einzige ist, was ihnen bleibt, argumentieren andere. Und doch: Hier ist sie vorhanden, und man darf sie nicht vom Standpunkt anderer Länder aus trivialisieren. Daß es Hoffnung gegen alle Hoffnung ist, dürfte klar sein. Aber es ist doch eine aktive Hoffnung, die sich in den Mühen und Kämpfen um Befreiung gezeigt hat. Welchen Ausgang all diese Mühen haben, ist eine an-

dere Sache, und die westliche Welt scheint sich als Sieger zu zeigen und alle Hoffnungen zu ersticken. Aber man darf kein Triumphlied darüber anstimmen, sondern muß es als Scheitern beklagen, denn es vernichtet die Hoffnung der Armen und nimmt ihnen ihr vermenschlichendes Potential. Jedenfalls zeigt allein schon die Tatsache, daß sich in der Geschichte immer wieder Hoffnung erhebt und neu erhebt, daß es in ihr eine Hoffnungs- und Erwartungsströmung gibt, die sich allen anbietet. Und diese Strömung des Hoffens hat als Vorkämpfer die gekreuzigten Völker.

Die gekreuzigten Völker bieten eine große Liebe. Es handelt sich weder um Masochismus noch um Anreiz zum Selbstmord, noch um die Absicht, aus der Not eine Tugend zu machen; es ist ganz einfach eine Wahrheit, die uns die zahllosen Märtyrer Lateinamerikas beweisen, daß diese Liebe möglich ist, weil sie wirklich ist, und daß eine große Liebe möglich ist, weil viele sie gezeigt haben. Und in einer ihrer Struktur nach egoistischen Welt, die auf Egoismus aufbaut und damit prahlt — natürlich nicht mit ausdrücklichen Worten —, ist eine solche Liebe ein großes Angebot zur Vermenschlichung.

Die gekreuzigten Völker sind bereit, ihren Unterdrückern zu verzeihen. Sie haben nicht den Wunsch, über sie zu triumphieren, sondern mit ihnen zu teilen. Denen sie sich nähern, um ihnen zu helfen, öffnen sie ihre Arme und nehmen sie an, und so, ohne es klar zu wissen, verzeihen sie ihnen. Auf diese Weise bringen sie in die westliche Welt jene so sehr vermenschlichende und so sehr fehlende Wirklichkeit hinein, die man als Unentgeltlichkeit bezeichnen kann: soweit kommen, daß man nicht nur mit dem rechnet, was jemand aus eigenen Kräften erreicht, sondern daß man unerwartet, unverdient und umsonst gibt.

Die gekreuzigten Völker haben eine Solidarität geschaffen, eine Art sich als Menschen und Gläubige gegenseitig zu tragen, hier und jetzt, füreinander offen zu sein, einander das Beste zu geben und voneinander das Beste zu empfangen. Quantitativ gesehen ist diese Solidarität recht gering; sie herrscht nur in kirchlichen und sozialen Gruppen. Doch muß betont werden, daß sie heute wirklich vorhanden ist und es vorher nicht war und daß sie in kleinem Maßstab ein Modell dafür liefert, wie Völker und Kirchen menschliche Beziehungen aus christlichem Geist herstellen können.

Und als letztes bieten die gekreuzigten Völker einen Glauben an, eine Art, Kirche zu sein, und eine Heiligkeit, die echter, christlicher, für die gegenwärtige Welt bedeutungsvoller ist und wieder mehr zu Jesus selbst findet. Auch hier geht dies mehr in Gestalt und im Maßstab eines Samenkorns als eines belaubten Baumes vor sich. Aber es ist vorhanden. Und es ist kein anderer Glaube, keine andere Art, Kirche zu sein, und keine andere Heiligkeit festzustellen, die die heutige Menschheit mehr vermenschlichen und Gott näher bringen.

Es ist paradox, aber es ist Wahrheit. Die gekreuzigten Völker bringen Licht und Heil. Beides kann 1992 beginnen, Früchte zu tragen für alle, welche sich als ihre Entdecker erklären, selbst wenn sie eher ihre Verhüller gewesen wären. Sie nicht annehmen wäre eine Undankbarkeit und unsinnig und die radikalste Form, die «Feiern» von 1992 zu verfälschen.

Sie anzunehmen und daraus einen neuen Anfang zu machen, diese Völker vom Kreuz abzunehmen, wäre das Beste und die einzige rechte Feier. Begnadigt und befreit durch die gekreuzigten Völker kann auch die Erste Welt sich durch diese zu Gnade und Freiheit umwenden. Dann hat man etwas, was man «feiern» kann, nämlich wenn man das einmal hat: die Solidarität der Menschen, einander gegenseitig tragen, allumfassende Geschwisterlichkeit.

Ich möchte schließen mit den Worten Ignacio Ellacurías, der nichts übrig hatte für irgendwelche Formen eines unhistorischen Idealismus, nichts für transzendente Behauptungen und Aussagen, die nicht «historisierbar» sind, mit den Worten, mit denen er seine Gedanken zum Jahre 1992 schließt: «Ich möchte das nun Folgende ratifizieren. All dieses Märtyrerblut, das in El Salvador und in ganz Lateinamerika vergossen worden ist, ist weit davon entfernt, zu Resignation und Verzweiflung zu bewegen; es flößt vielmehr einen neuen Kampfgeist und eine neue Hoffnung auf unser Volk ein. Wenn wir in diesem Sinne also auch keine ‹Neue Welt›, kein ‹Neuer Kontinent› sind, so sind wir doch ganz deutlich und in einer überprüfbaren Weise — und gerade nicht für die Leute von draußen — ein Kontinent der Hoffnung. Das ist ein in höchstem Maße interessantes Symptom einer künftigen Neuheit gegenüber anderen Kontinenten, die keine Hoffnung haben und die in Wirklichkeit nichts anderes haben als Furcht.»[11]

[1] Wir widmen diesen Beitrag Ignacio Ellacuría, weil er sein Leben für die gekreuzigten Völker hingegeben hat und im Tod sein Geschick und seine Bestimmung auf sich nahm. Darüber hinaus waren für ihn diese Völker auch Gegenstand seiner theologischen Überlegungen. Man lese seinen 1978 geschriebenen Artikel nach: El Pueblo crucificado. Ensayo de soteriología historica. In: Revista Latinoamericana de Teología 18 (1989) 305-333; Discernir «El signo» de los tiempos: Diakonía 17 (1981) 57-59. Zum Thema 1992 schrieb er Quinto Centenario (Fünfhundertjahrfeier). America Latina. ¿Descubrimiento o encubrimiento? (Barcelona 1990).

[2] Los indios «crucificados».

[3] I. Ellacuría, Discernir... 58

[4] La voz de los sin voz (UCA-Editores, San Salvador 1980) 208

[5] AaO. 366.

[6] Discernir... 58

[7] Hier ist vieles von dem zusammengestellt, was in *Meditación ante el pueblo crucificado* gesagt ist: Sal Terrae 2 (1986) 93-104; Brief an Ludwig Kaufmann aus El Salvador. In: Biotope der Hoffnung (Olten und Freiburg i.Br. 1988) 392-398.

[8] Quinto Centenario 11.

[9] AaO.

[10] Ignacio Ellacuría, Das Reich Gottes und die Arbeitslosigkeit in der Dritten Welt: CONCILIUM 18 (1982/12) 772-778.

[11] Quinto Centenario. 16

Aus dem Spanischen übersetzt von Karlhermann Bergner

JON SOBRINO

Baskischer Herkunft, 1938 geboren. Seit 1956 Mitglied des Jesuitenordens. Seit 1957 gehört er dessen Mittelamerikanischer Provinz an. Derzeit in El Salvador ansässig. 1969 zum Priester ordiniert. 1963 Lizentiat in Philosophie und Literaturwissenschaften an der St. Louis University, USA. 1965 dortselbst Magister in den Ingenieurwissenschaften. 1975 Promotion zum Doktor der Theologie an der Theologischen Hochschule St. Georgen in Frankfurt am Main. Veröffentlichungen: Cristología desde América Latina (Mexiko ^{2}1976); Christology at the crossroads (Orbis Books, New York ^{8}1984); Cristología a partir da América Latina (Ed. Vozes, Petrópolis 1983); Resurrección de la verdadera Iglesia (Sal Terrae, Santander ^{2}1985); The True Church and the Poor (Orbis Books, New York 1984); Resurreição da verdadeira Igreja (Ediçoes Loyola, São Paulo 1982); Jesús en América Latina (UCA-Editores, San Salvador 1982); El celibato cristiano en el tercer mundo (Bogotá 1977); La oración de Jesús y el cristiano (Ed. Paulinas, Bogotá 1981); (als Hg.:) Oscar Romero (CEP, Lima 1981); deutsche Ausgabe: Oscar A. Romero, Die notwendige Revolution. Mit einem Beitrag von Jon Sobrino (Matthias-Grünewald-Verlag, Mainz/Chr. Kaiser Verlag, München 1982). Anschrift: Dr. Jon Sobrino, Mediterráneo 50, Jardines de la Guadalupe, San Salvador, El Salvador, Mittelamerika.

Leonardo Boff

Die neue Glaubensverkündigung: Einbruch eines neuen Lebens

Die erste Glaubensverkündigung in Lateinamerika war eng mit der Unterwerfung der dort lebenden Bevölkerung verbunden: Sie war Bestandteil eines Invasions- und Kolonialisierungsunternehmens. Sie führte zu einem kolonialisierten Christentum, das die religiösen Modelle der iberischen Metropolen wiederholte. Von Anfang an war sie ein widersprüchliches Unterfangen: Sie war nicht nur Ausdruck und Instrument politischer und religiöser Herrschaft, es standen auch immer neu prophetische Männer und Frauen auf, die im Namen der Humanität und des befreienden Inhalts der Botschaft des Evangeliums protestierten und sich gegen die Perversion der Kolonisierung wandten. Sie verteidigten die Indios und klagten das Unrecht ihrer Versklavung an.

Die neue Glaubensverkündigung knüpft an diese prophetisch-pastorale Tradition an und findet in ihr ihre Wurzeln. Sie verrichtet ihre eigene Arbeit im Zeichen der Befreiung. Aus ihr entsteht ein ganz eigenes, vom Volk geprägtes Christentum, das zugleich mestizisch, weiß, lateinisch, indianisch und schwarz ist, auf neue Formen der kirchlichen Struktur und Organisation hindeutet und eine der wichtigsten Kräfte der gesellschaftlichen Veränderung auf dem Kontinent ist.

1. In welchem Sinne handelt es sich um eine «neue» Glaubensverkündigung?

Eine Glaubensverkündigung ist immer in einen Prozeß der Begegnung zwischen einer gegebenen historisch-gesellschaftlichen Wirklichkeit und der christlichen Botschaft eingebunden. Die dritte Vollversammlung 1979 des lateinamerikanischen Episkopats in Puebla hat den richtigen Weg gewiesen, den eine Glaubensverkündigung, die ihren Namen verdient, zu gehen hat: Die Kirche ist sich demnach «immer eindeutiger und tiefgreifender der Tatsache bewußt geworden, daß die Glaubensverkündigung ihr fundamentaler Sendungsauftrag ist und daß sie diesem nicht nachkommen kann, ohne sich ständig zu bemühen, die Realität zu erkennen und die Botschaft an die Menschen von heute in einer dynamischen, gewinnenden und überzeugenden Weise anzupassen» (Nr. 85). Vorausgesetzt wird hier folgendes: Die Frohbotschaft ist das Ergebnis des Aufeinandertreffens der konkret gegebenen historisch-sozialen Situation mit ihren Widersprüchen und Möglichkeiten und dem Wort und der Anregung Jesu. Damit es sich dabei um eine Frohbotschaft handelt, reicht die nackte Verkündigung des Evangeliums nicht: Dieses Evangelium muß sich als eine Kraft erweisen, die eine unmenschliche, unterdrückende, schlechte Wirklichkeit in eine befreite, menschliche und gute Wirklichkeit verwandelt. Ist dies der Fall, dann können wir von einer echten Glaubensverkündigung sprechen, und dann ist auch die Botschaft Jesu in der Praxis von Menschen lebendig.

Die Wirklichkeit der lateinamerikanischen Völker ist von einer immensen Hoffnung geprägt, die sich inmitten eines Meeres der Unterdrückung zeigt und behauptet: inmitten der Unterdrückung der Kulturen, der Demütigung der Rassen, der Ausbeutung der gesellschaftlichen Klassen. Ein wahrer Riß zerreißt das gesamte soziale Geflecht der lateinamerikanischen Gesellschaft von oben bis unten. Angesichts dieser massiven Gegen-Wirklichkeit stellt man aber fest, wie die Unterdrückten sich mobilisieren. In tausend verschiedenen Formen gewinnen sie an Bewußtsein: Sie organisieren sich, leisten Widerstand, versuchen auf dem Weg zu besseren Lebensformen und neuen Formen der Freiheit voranzukommen. An dieser Bewegung nehmen die Christen teil: ein großer Teil der Hierarchie (Bischöfe, Priester, andere Verantwortliche für die Pastoral), der christlichen Basisgemeinden, der Engagierten in den verschiedenen Formen einer Gesellschaftspastoral (man denke an die Land- und die Indiopastoral, an die Pastoral in den Favelas sowie an diejenigen, die unter den Prostituierten und anderen Frauen am Rande der Gesellschaft, unter den verlassenen Jugendlichen auf den Straßen, unter den Straffälligen arbeiten, und auch an die, die für die Verteidigung der Menschenrechte eintreten, an den Bibelkreisen

teilnehmen, in den Gesundheitsgruppen mitarbeiten usw.). Diese Christen fragen sich: Wie kann man gleichzeitig sowohl den Hunger des Volkes nach Gott als seinen Hunger nach Brot stillen? Was muß getan werden, damit das Evangelium nicht nur ein Versprechen des ewigen Lebens ist, sondern auch eine Kraft, die hilft, hier auf Erden das Leben menschenwürdig zu machen, und zwar dadurch, daß es den Unterdrückten, die das erste, ursprünglichste Interesse an jeder Form der gesellschaftlichen Befreiung haben, gelingt, eine Wandlung der Gesellschaft zu bewirken? So findet die Glaubensverkündigung in jenem Raum statt, den wir oben gekennzeichnet haben, und zwar so, wie dies von Puebla formuliert worden ist, nämlich «in einer dynamischen Weise». Sie ist also keine reine Wiederholung dessen, was schon früher gelehrt und gesagt worden ist, sondern ist flexibel, stark und lebendig und legt so die humanisierende Kraft des Evangeliums frei. Sie geschieht «in einer gewinnenden Weise», d.h.: sie wird so weitergegeben, daß sie von jener großen armen, ungebildeten Mehrheit verstanden werden kann und ihre Mentalität anspricht. Und schließlich erfolgt sie auch «in überzeugender Weise»: Aus ihr geht ein neuer Lebenssinn hervor, indem sie die alte Dauerunterdrückung auf dem Kontinent anklagt und zu einem Engagement für die Befreiung ermutigt. Ein solches Engagement hilft, eine Gesellschaft aufzubauen, in der alle verantwortlich mitarbeiten und das Leben gefördert wird.

Nennen wir einige Gründe, warum diese Glaubensverkündigung wirklich neu ist:

► Sie ist erstens neu, weil die Armen selbst Träger, *Subjekt* dieser Glaubensverkündigung sind. Sie evangelisieren die anderen Armen, und sie evangelisieren die gesamte Kirche, vor allem die Bischöfe und die Priester. Diese werden dazu gebracht, sich für die Solidarität mit den Armen und Unterdrückten zu entscheiden.

► Sie ist zweitens neu, weil sie mehr auf dem *Evangelium* als auf der Lehre der Kirche, wie sie sich in den Katechismen niedergeschlagen hat, beruht: Gemeinsam, in Gruppen liest man das Evangelium. In einer Atmosphäre des Gebets sucht man es als kirchliche Gemeinschaft zu interpretieren, um es dann in jener so von Unterdrückung charakterisierten Welt des Volkes mit all seinen Problemen zu leben.

► Sie ist drittens neu wegen der *Adressaten*, an die sie sich richtet: an das Volk inmitten seiner kulturellen Welt: an die Unterdrückten, die Schwarzen, die marginalisierten Frauen, die allein lebenden Kinder und Jugendlichen (allein in Brasilien gibt es davon 23 Millionen), an die, die kein Land zum Bearbeiten und kein Dach über dem Kopf haben, an die Bewohner der Favelas. Niemals in der lateinamerikanischen Geschichte standen die Armen so zentral in der Theologie und der Pastoral.

► Sie ist viertens neu aufgrund ihrer neuen *Methoden.* Sie arbeitet in Übereinstimmung mit der Pädagogik der Unterdrückten. Erziehung ist für sie eine Praxis der Befreiung. Demnach treten sowohl der Katechet als auch der, an den seine Katechese sich richtet, sowohl der Lehrende als auch der Lernende ein in einen gemeinsamen Prozeß des gegenseitigen Lehrens und Lernens im Glauben, wenn sie ihre Erfahrungen austauschen und bereit sind, sie in einer umfassenden Perspektive zu würdigen, zu kritisieren und weiter zu denken und zu leben. Umfassend genug ist hier nur jene Perspektive, in der die verschiedenen Dimensionen des menschlichen Lebens ernst genommen werden: seine Individualität, sein Leben in der Gesellschaft, seine Affektivität, seine Religion und seine Kultur.

► Sie ist fünftens neu aufgrund ihrer neuen *Inhalte:* Der Glaube wird auf die gegebene Situation des Unrechts bezogen, und dabei kommt die biblische Offenbarung neu zur Geltung. Diese fängt im lateinamerikanischen Kontext auf neue und relevante Weise zu reden an. Sie spricht von jenem grundsätzlichen Band zwischen dem Gott des Lebens, dem Schrei des Armen, der Befreiung. Sie spricht von der Beziehung zwischen dem Gottesreich, wie dies sich schon jetzt von den Armen aus zu verwirklichen anfängt, und jenem vollendeten, glücklichen Gottesreich am Ende der Geschichte. Dabei steht ihr auch immer die Dialektik vor Augen, die durch jenes Antireich hervorgerufen wird, das sich ebenfalls in historischen Strukturen verwirklicht, Menschen zu Märtyrern macht, den Namen Gottes mißbraucht und menschliches Leben angreift und zerstört.

► Sie ist sechstens neu, weil sie am Anfang eines *neuen Kircheseins* steht. Charakteristisch hierfür sind die Gemeinschaft, sind die verantwortliche Miteinbeziehung und Teilnahme aller, die Verteilung der verschiedenen Aufgaben, die Entstehung neuer Dienste und Charismen sowie die neue Art und Weise, Christ zu sein in einer akti-

ven Teilnahme an den Geschicken der Gesellschaft, in Solidarität mit den Ausgestoßenen und in einem Engagement, das sich die Perspektive der Unterdrückten aneignet und inmitten der wesentlichen Änderungen der Gesellschaft wirkt.

► Sie ist siebtens neu, weil sie einer neuen *Spiritualität* zugrundeliegt. Diese zeigt sich im tagtäglichen Leben der Gemeinschaft und in ihren Feiern. Bei diesen Feiern wird neben den Glaubensgeheimnissen auch auf den Kampf und die Freude der Gemeinschaft und des Volkes verwiesen. Es entwickelt sich eine politische Heiligkeit, die im Engagement für die Sache aller und nicht selten in der Verfolgung und gar im Martyrium heranreift. Die lateinamerikanische Kirche ist heute eine Kirche der Märtyrer.

► Schließlich ist sie neu, weil sie *zu einer neuen Beziehung der Kirche zur Welt* führt. Die Kirche gibt ihr historisches Bündnis mit den Mächtigen auf und verwirklicht sich nun auf der Seite der Unterdrückten. Sie tritt für ihre Rechte ein und zeigt so, daß das Christentum nicht die Geisel einer kapitalistischen Ordnung ist, sondern vielmehr eine große Kraft der gesellschaftlichen Veränderung auf eine neue, offenere Gesellschaft der Partizipation aller hin.

2. Herausforderungen, die die Glaubensverkündigung neu machen

Wir wollen hier kurz auf die Herausforderungen eingehen, vor denen die lateinamerikanischen Kirchen heute stehen. Sie sind ja der Ort, an dem die neue Glaubensverkündigung erarbeitet wird.

a) Die Evangelisierung der Kulturen

Zuerst ist hier die Problematik der lateinamerikanischen Kulturen zu nennen. Dabei handelt es sich um eine äußerst komplexe Wirklichkeit, denn gerade hier bestehen viele Spannungen und Konflikte zwischen der indianischen Urbevölkerung, die in einigen Ländern noch die Mehrheit darstellt, den Mestizen, den Schwarzen, den durch die Immigration nach Amerika verpflanzten weißen Völkern und heute auch noch jenen neu entstehenden Völkern, die sich im jeweiligen Rahmen der politischen Nationen herausbilden.

Als die Spanier und Portugiesen nach Amerika kamen, hat, wie wir wissen, keine Begegnung zwischen den Kulturen stattgefunden, sondern nur reine Konfrontation. Die europäische Kultur etablierte sich als die herrschende und beherrschende Kultur, und gleichzeitig wurden die einheimischen Kulturen weitgehend zerstört. Das Dokument der päpstlichen Kommission *Justitia et Pax* «Die Kirche und der Rassismus» aus dem Jahre 1989 stellt die Fakten genau dar: «Die erste große Welle der europäischen Kolonisation wurde in Wirklichkeit von einer massiven Zerstörung der vorkolumbianischen Kulturen und von einer brutalen Unterwerfung ihrer Völker begleitet ... Soldaten und Händler töteten, um sich zu etablieren. Und um Vorteile zu ziehen aus der Arbeit der Eingeborenen und nachher aus der der Schwarzen, versklavten sie sie» (Nr. 3). Will man die Kulturen in Lateinamerika evangelisieren, hat dies nur dann Sinn, wenn man zuerst bereit ist, sich mit diesem Trauma auseinanderzusetzen, und dies dann auch von einer Perspektive der Befreiung aus tut, d.h. von einer Perspektive aus, die den Kulturen der Unterdrückten gerecht zu werden und sie zu retten sucht, und die bereit ist, sie zu schätzen und zu fördern. Dies gilt an erster Stelle für jene Kulturen, die noch Zeugen der ehemaligen indianischen Größe sind. Wir stehen hier vor der gewaltigen Herausforderung, den Indios einen neuen Zugang zur christlichen Botschaft zu ermöglichen, ohne sie den Zwängen der kulturellen und konfessionellen Interessen, die diese Botschaft bisher immer begleiteten, auszusetzen.

Die neue Glaubensverkündigung bringt so für jene doch wichtigen Teile der Kirche, die sie zu der ihrigen machen wollen, eine radikale Richtungsänderung mit sich: Diese müssen nunmehr bereit sein, die Kultur jeder Indionation samt ihrer Religion zutiefst zu respektieren und zu ihrer Konsolidierung beizutragen. Daher unterstützen diese Gruppen in der Kirche alle Initiativen der Indios, mit denen diese eine größere Autonomie zu erreichen suchen. Sie suchen das demographische Gewicht der Indiobevölkerung wieder zu stärken. So wird die Glaubensverkündigung wieder zu der Verkündigung einer Frohbotschaft (eines Evangeliums) für die Kulturen der Inkas, Mayas, Quechuas, Xavantis, Tupi-Guaranís und der anderen Völker, die so lange unterdrückt worden sind, die aber nunmehr bei ihrer Rückgewinnung ihrer kulturellen und

auch ihrer religiösen Identität mit der Unterstützung wichtiger Teile der Kirche rechnen können.

Auf diese Art und Weise suchen die Kirchen ihr inzwischen fünfhundert Jahre altes Auftreten als tragende gesellschaftliche Institution in Amerika zu revidieren. Ihnen bleibt dabei aber das Stigma ihrer alten Conquista der Seelen im Gefolge des Kolonialisierungsunternehmens der Conquista der Leiber. Durch die neue Verkündigung des Evangeliums der Solidarität werden aber einige Minimalvoraussetzungen für das Evangelium der Befreiung erfüllt. Fünf Jahrhunderte indianischen Widerstandes dürfen nicht umsonst gewesen sein. Die Kirchen fühlen sich heute dafür verantwortlich, daß jenes unsagbare Leid zur Konstituierung des Gottesvolkes Amerindiens führt. Dazu ist es notwendig, daß dieses künftige Gottesvolk zuerst wieder ein Volk werden kann.

Eine besondere Herausforderung sind auch die Schwarzen. Ihnen gegenüber haben die Kirchen eine schwere Schuld abzutragen. Sie standen ja dem Herrenhaus immer näher als den Sklavenhütten. Heute gibt es größere Gruppen in der Kirche, die die Originalität der schwarzen Kultur und die Legitimität der schwarzen Religionen anerkennen und die auch zu einem neuen Verhältnis zum jahrhundertealten Prozeß des Synkretismus finden. Dieser wird jetzt als eine Form des Widerstandes gewürdigt und als ein Versuch der Akkulturation des Christentums in dem engen Raum, den die Sklaverei zuließ. Der Sinn der Schwarzen für den Körper, den Tanz, den sakramentalen Charakter der materiellen Elemente kann die christliche Erfahrung enorm bereichern.

Die Volkskultur hat ihren eigenen religiösen Ausdruck geschaffen. Dieser ist keine dekadente Form des offiziellen Christentums. Sie ist die konkrete Gestalt, in der das unterdrückte Volk sich mit den Kategorien, die ihm zur Verfügung standen, die Botschaft des Christentums aneignete. Heute entsteht mit dem Engagement sehr vieler Christen in den kirchlichen Basisgemeinden, in den Gewerkschaften, in den verschiedenen Volksbewegungen und in einer Politik, die nach einer Alternative zu den konkreten Herrschaftsformen sucht, ein neuer Typus eines ursprünglichen Christentums, der auch schon über seine eigene Reflexion (in diesem Kontext entstand die Theologie der Befreiung), über seine eigenen Feiern und Lieder sowie über seine Vorgeschichte und seine Vorläufer, seine Märtyrer und seine Fähigkeit zu mobilisieren verfügt. In diesem neuen Typus des Christentums wird die gesellschaftliche, politische, befreiende und eschatologische Dimension des Christentums zurückgewonnen. «Befreiung» ist nunmehr keine Kategorie, die sich in einem reinen Spiritualismus weginterpretieren läßt. «Befreiung» verweist auf einen Prozeß, in dem die Unterdrückten sich zu organisieren anfangen und sich Freiheitsräume in der Gesellschaft erkämpfen. Wer glaubt, kommt schon hier in den Besitz mancher Güter, die zur integralen Wirklichkeit des Gottesreiches gehören.

b) Glaubensverkündigung und wirtschaftliche Herausforderung

Lateinamerika hat mit einer schweren Wirtschaftskrise zu kämpfen. Die Auslandsverschuldung ist nur deren auffälligster Ausdruck. Die Glaubensverkündigung ist davon unmittelbar betroffen, denn so tritt die massive Wirklichkeit der Armen in den Vordergrund, die die große Mehrheit unserer Völker bilden.

Seit Anfang der sechziger Jahre haben die lateinamerikanischen Kirchen sehr sorgfältig eine Pastoral erarbeitet, um dieser Herausforderung entgegenzutreten. Die reine Mildtätigkeit (Assistentialismus), die zwar die Not der Armen linderte, sie aber nicht miteinbezog und verantwortlich teilnehmen ließ, wurde überwunden. Es kam zur sogenannten «vorrangigen Option für die Armen», die heute das Markenzeichen der lateinamerikanischen Pastoral ist. Sie ist die Bereitschaft, an die historische Kraft der Armen zu glauben. Sie sucht einen Weg aus der Armut, indem sie die Armen selbst dazu befähigt, in der Gemeinschaft, durch gewerkschaftliches Engagement, in den Volksparteien, die sich die Ziele der Befreiung zu eigen machen, zu der Änderung ihrer Lebensbedingungen mitbeizutragen. Das Volk wird erst dann von der Unterdrückung der Armut befreit sein, wenn es selber Subjekt seiner Befreiung wird. Jene Teile der Kirche, die sich der Befreiung der Armen verpflichtet wissen, betonen hier gerade, welche Herausforderung die im wirklichen Sinn des Wortes Armen, die materiell Armen, für die Glaubensverkündigung sind. Damit setzen sie sich von jenen sicherlich wohlmeindenden Gruppen ab, die lie-

ber von einer evangelischen Armut reden möchten und damit zeigen, daß sie dem Volk und seinem Elend doch recht fern stehen. Sicherlich sind nicht nur die materiell Armen gemeint, wenn von der evangelischen Armut die Rede ist. Dieses Reden kann aber nicht dazu dienen, den Skandal der konkreten Armut zu leugnen oder herunterzuspielen. Es geht ja unmittelbar um das physische Überleben vieler Menschen. Denn wenn wir uns nicht im Namen des Evangeliums Jesu gegen jene Art der Armut wenden und diesen Kampf als eine Herausforderung für die Glaubensverkündigung ernst nehmen, verhöhnen wir die wirklich Armen. Denn dann suchen wir ihnen eine Version der Religion zu verkaufen, bei der diese tatsächlich wie ein Opiat wirkt bzw. sich in eine zynische Religion pervertiert angesichts des Schreies von Millionen von Unterdrückten. Nicht ohne Grund haben Jakobus, Kephas und Johannes, die Säulen der christlichen Urgemeinde, von Paulus, nachdem sie die Orthodoxie seines Evangeliums bestätigt hatten, gefordert, «daß wir an die Armen denken sollten». Darum habe Paulus sich dann auch nach eigenem Zeugnis vom Anfang seiner Glaubensverkündigung an eifrig bemüht (Gal 2,10). Eine Glaubensverkündigung, die sich nicht nur an die Armen richtet, sondern zudem auch von den Armen selbst ausgeht und diese Armen miteinzubeziehen sucht, hat notwendigerweise auch politische Akzente: Wer als Glaubensverkünder nach den Ursachen der Armut fragt und sie bekämpfen will, stößt auf ein Gesellschaftssystem, das dem Kapital eine höhere Priorität als der Arbeit beimißt und die Arbeiter ausbeutet. Er merkt dann auch, wie dringend die strukturelle Veränderung der Gesellschaft ist. Auf der Grundlage des Evangeliums werden so bewußte, kritische Christen, die dieses Evangelium in einem Kontext der Unterdrückung zu lesen und zu leben suchen, zu einer treibenden Kraft der Veränderung der Gesellschaft.

c) Glaubensverkündigung und Politik

Die Kolonialzeit hat Lateinamerika das Erbe autoritärer Gesellschaftsstrukturen und einer weitgehenden Gewaltbereitschaft des Staates hinterlassen. Die Demokratien sind in Wirklichkeit nur «Demokraturen», d.h. halb diktatorische, autoritär handelnde und vom Militär geschützte und gegängelte Regierungen, deren Ziel es ist, die Ordnung, wie sie vom nationalen und internationalen Kapital gewünscht wird, aufrechtzuerhalten. Vom historischen Standpunkt aus betrachtet ist die Kirche für diese Situation mitverantwortlich, denn sie hat zur Konsolidierung dieser Politik beigetragen. In den letzten dreißig Jahren haben die Kirchen sich aber zum großen Teil bemüht, in zunehmendem Maße im Volk heimisch zu werden. Sie sind zu einem Raum der Freiheit geworden, zu einem Raum des kritischen Bewußtseins gegenüber jedem Machtmißbrauch und der Anklage der Menschenrechtsverletzung. In den kirchlichen Basisgemeinden sucht man zu demokratischen Formen der Machtausübung zu finden, und in der Volkspastoral arbeitet man im Sinne einer Pädagogoik der Teilnahme aller von unten bis oben. Verschiedene Volksparteien freuen sich, mit dem aktiven Einsatz dieser neuen Christen rechnen zu dürfen. Sie bringen eine tiefe Achtung vor dem Volk und eine Mystik der Gesellschaftsveränderung aus der Perspektive der Unterdrückten auf die politische Bühne mit. Durch sie kommen auch die Werte der menschlichen Subjektivität sowie manche ethischen und religiösen Werte auf dieser Bühne zur Geltung. Die Volkskultur sowie auch besonders die Kultur der Schwarzen und die der Indios begünstigen Formen des gesellschaftlichen Zusammenlebens und Austausches, die auf einen demokratischen Sozialismus hinzielen, der alle mit ihrer Verantwortung miteinbezieht. In diesem Sinne ist die Glaubensverkündigung «integral», d.h. allumfassend, denn es geht um mehr als nur um rein religiöse Themen. Ohne daß diese Verkündigung sich auf die Politik reduzieren ließe, setzt sie sich mit ihr auseinander und meldet sich in ihr zu Wort. So trägt sie dazu bei, daß die Politik als ein privilegierter Ort der Verwirklichung der Güter des Reiches Gottes betrachtet werden kann, denn sie dient der Organisation der gemeinsamen Suche nach dem Gemeinwohl.

d) Glaubensverkündigung und symbolisches Universum

Das Christentum war die Religion der Weißen, die Religion der Invasoren und Herren. Dennoch hat es zutiefst die Kultur nicht nur der Eliten, sondern auch des Volkes geprägt. Im offiziellen Bereich hat das lateinamerikanische Christentum dem europäischen gegenüber nichts

Neues hervorgebracht. Es ist vielmehr eine reine Reproduktion des letzteren. Auf der Ebene seiner Wirklichkeit im Volk hat das lateinamerikanische Christentum aber ein eigenes Gesicht bekommen. Vielleicht ist dies sogar als die größte kulturelle Leistung und Errungenschaft des Kontinents zu betrachten, denn seine Herausbildung unterlag nicht den gesellschaftlichen und religiösen Kontrollen, denen das andere, das offizielle Christentum unterlag. Das Volk genoß eine gewisse Freiheit, selbst seine Feste zu gestalten, seine eigenen Auffassungen über Gott, Christus, den Geist und die Heiligen und sein eigenes Verständnis der Natur und des menschlichen Schicksals zu erarbeiten. Die sogenannte Kirche der Armen, die aus jenem weitverzweigten Netz der Basisgemeinden und der verschiedenen Volksinitiativen besteht, die von ihnen beeinflußt sind (Organisationen und Bewegungen der Bauern, Schwarzen, Indios und Frauen), bietet einen Raum, in dem die Volkskultur sich ausdrücken kann. Beeindruckend ist hier zum Beispiel, wie sehr sich alle an der Gestaltung der Feiern und darin an der Kommentierung des Gotteswortes beteiligen, wie wichtig der Rhythmus, der Tanz, die anderen körperlichen Ausdrucksformen bei diesen Feiern sind, wie das Volk in der Linie der alten afrikanischen und indianischen Traditionen seine Gemeinschaftsarbeit organisiert, wie es den Tod deutet und wie tief seine religiöse Erfahrung ist. Wir stehen damit vor einigen der schönsten und überzeugendsten Merkmalen der Kirche der Armen. Das lateinamerikanische Christentum bekommt so unverkennbar ein neues Gesicht, das auch typisch ist für die Mischung und Synthese der verschiedenen Rassen und Kulturen in einer gemeinsamen Volkskultur.

e) Glaubensverkündigung und Entstehung von Kirche

Die Tatsache, daß die Volkskultur auf diese Art und Weise vom Evangelium geprägt ist, erlaubt auch eine echte Ekklesiogenese, ein echtes Entstehen einer Kirche aus dem Glauben des Volkes. Verschiedene Gruppen von Menschen, von Armen und Christen, die vorher von der kirchlichen Organisation (von der kirchlichen Pastoral, den Pfarren usw.) vernachlässigt wurden, vereinigen sich nun um das Gotteswort herum, um es im Kontext ihres Lebens und ihrer Probleme zu lesen. Daraus entstehen die kirchlichen Basisgemeinden. In ihrem Zusammenleben und Austausch und auch mit der Begleitung von Priestern, Ordensleuten und Bischöfen, die an ihrem Weg teilnehmen, entsteht die Volkskirche als eine Kirche der Armen mit einem ganz eigenen Stil, den Glauben zu leben, Verantwortung und Heilige Macht zu teilen, die Feiern der Sakramente zu gestalten, sich am Kampf der Gemeinschaft zu beteiligen. In diesem Kirchenmodell wird die Frau auch auf Leitungsebene miteinbezogen.

Diese Kirche versteht sich nicht als einen Bruch mit der Kirche der Vergangenheit. Sie will die Kontinuität und die Verbundenheit mit dem traditionellen Modell des Christentums, wie es uns von der Vergangenheit her übermittelt worden ist und auch noch heute existiert, bewahren. Wir wissen nicht, wie die Zukunft dieses Gemeinschaftschristentums sein wird, aber wir betrachten es als den angemessenen christlichen Ausdruck jener neuen Kultur, die auf dem Kontinent entsteht, als ein wahrhaft ökumenisches und demokratisches Christentum, das sich für eine neue Gesellschaft engagiert, die Frau und die gesamte Dimension des Weiblichen integriert und mit den anderen historischen Formen des Christentums kommuniziert.

f) Glaubensverkündigung und Prozeß der Personwerdung

Glaubensverkündigung ist auch immer die Projektion einer Utopie des neuen Menschen, des neuen Mannes und der neuen Frau. In der neuen Glaubensverkündigung, wie sie heute in Lateinamerika stattfindet, sucht man auch ein neues Zusammengehen des Menschen mit den Werten der Partizipation bzw. der Teilnahme und Verantwortung aller, der Freiheit, der Kreativität, des nach allen Seiten hin offenen Zusammenlebens miteinander — Werte, die lange Zeit der großen Mehrheit verweigert wurden. Diese Werte der menschlichen Person finden ihre Verwirklichung in der Solidarität und der Verbundenheit mit dem Kampf der Unterdrückten, denen die Chancen jenes Personseins und Personwerdens verweigert werden. Die individuelle Befreiung des einzelnen Menschen bewahrt nur dann ihre menschliche und evangelische Größe und Würde, wenn es ihr gelingt, sich in einer gemeinsamen, gesellschaftlichen Befreiung auszudrücken

und mit ihr zu verbinden. In den Gemeinschaften hebt man hervor, daß das Neue schon jetzt anwesend und wirklich sein muß. Das kann es sicherlich nur erst ansatzweise, keimhaft sein, aber es muß schon irgendwie wirklich zu erfahren sein. Sonst bleibt es beim alten, bloßen Gerede, und die Befreiung geht nirgendwo über eine bloße Utopie hinaus, der als solcher dann auch jede historische Vorwegnahme seiner künftigen Wirklichkeit fehlen muß.

g) Glaubensverkündigung und Pädagogik

Was kann man tun, damit die Glaubensverkündigung auch befreiend wirkt? Diese Frage deutet auf ein immer gegenwärtiges Anliegen der Kirche der Armen. Die Herausforderung ist eine pädagogische. Die Missionare haben auch schon immer ein solch pädagogisches Ziel gehabt. Sie haben die Sprachen der Eingeborenen gelernt und Formen des Theaters und der Musik eingesetzt, um die Inhalte der christlichen Botschaft zu vermitteln. Niemals ist es aber zu einem wahren Gespräch mit der Religion der Indios und der Schwarzen gekommen. Diese wurden eher als Werk des Teufels betrachtet, das es daher auch zu zerstören galt. Die Pädagogik wollte keine Synthese als Ergebnis einer Begegnung von Kulturen. Sie stellte sich nur in den Dienst der Vermittlung einer Lehre (eine Art römisch-katholische «Beschneidung», durch die die Glaubenskandidaten hindurch zu gehen hatten). Was wundert da noch die Dauerklage der Missionare, daß jene Kandidaten wenig oder kaum etwas verstanden. Ihre Pädagogik war eine Pädagogik der Anpassung an die iberische Kultur, oder genauer: eine Pädagogik der Zähmung im Hinblick auf die Zwecke dieser Kultur. Heute werden die Kirchen sich allerdings mehr und mehr bewußt, daß die Pädagogik der Glaubensverkündigung befreiend sein muß und daß sie dies dann ist, wenn sie nicht nur den Adressaten der Glaubensverkündigung sondern auch die Verkündiger mitumfaßt, wenn sie die Gegenwart des Wortes und seines Geistes in den vielen Kulturen anzuerkennen und dabei auch die Unterschiede positiv einzuschätzen vermag und wenn sie sich in gegenseitigem Lernen öffnet vor dem Hintergrund der gemeinsamen Sendung, die der Dienst an der Welt und an der «Unter-Welt» ist (das Evangelium wird die Menschheit von den Unterdrückten ausgehend befreien).

Ein glückliches Beispiel einer solchen Pädagogik der Befreiung, die sich in die Kultur des anderen hineinzufühlen und sie sich anzueignen vermochte, ergab sich schon in der ersten Zeit der Glaubensverkündigung in Lateinamerika. Im Jahre 1531 erschien die Jungfrau von Guadalupe dem aztekischen Indio Juan Diego. Maria paßte sich der aztekischen kulturellen Welt ganz an. Sie sprach nicht Spanisch, sondern Nahuatl, und sie bediente sich auch der theologischen bzw. religiösen Sprache der Azteken: «Sehr wahrer Gott, durch den man lebt, Herr des Nahen und Unmittelbaren ...». Sie bediente sich solcher Symbole und Farben, die für die einheimische Kultur von Bedeutung waren (ihre Kleidung, die Sonne, der Mond, die Sterne, die Engel). Sie erschien nicht als Spanierin, sondern als Mestizin auf einem Berg, auf dem schon vor der Erscheinung zur «Ehrwürdigen Mutter» gebetet wurde (auf dem Tepeyac).

Die Kirche interessierte nur das Wunderbare des Ereignisses, nicht die Art und Weise, wie es stattfand (die Sprache, die Beziehung zwischen Zentrum und Peripherie, die symbolische Funktion des Onkels Juan Bernardino). So verbaute sie sich also den Zugang zu der pädagogischen, pastoralen Bedeutung des Ereignisses. Die heutige Glaubensverkündigung dagegen sucht an den Ansätzen und Intuitionen von Guadalupe — es handelt sich dort um den populärsten Pilgerort des Kontinents — anzuknüpfen und so vorzugehen, daß die Glaubensverkündigung den kulturellen Nährboden der lateinamerikanischen Völker erreicht und durchdringt.

h) Glaubensverkündigung und Bewahrung der heiligen Gabe des Lebens

Die erste Folge der Glaubensverkündigung sollte die Weitergabe des Lebens an alle und Befreiung für die Armen sein. Dies ist die grundsätzliche Perspektive der neuen lateinamerikanischen Glaubensverkündigung. Die gesamte Erde ist bedroht. Darum ist die wesentliche Frage nicht, inwieweit die Kulturen und die Armen evangelisiert werden können, sondern in welchem Maße das Evangelium und die Kirchen, die sich für die Träger dieses Evangeliums in der Geschichte halten, das Leben fördern und behüten und die Ökosysteme vor einer totalen Zerstörung bewahren. Uns an Worten des Bartolomé de las Casas orientierend, könnten wir sagen: Wir ziehen

eine heidnische Menschheit, die lebt, einer christlichen Menschheit vor, die tot ist. Gott ist ja ein lebendiger Gott. Sein Ruhm ist es, die Menschen am Leben zu sehen. Wo immer man sich auch auf der Welt die Sache des Lebens zu eigen macht, die Mittel zum Leben verteidigt, dazu beiträgt, daß sich ein ökologisches Verantwortungsbewußtsein entwickeln kann, das voller Ehrfurcht, Liebe und Bereitschaft ist, sich für jede Form des Lebens einzusetzen — alles, was lebt, verdient es auch zu leben —, wird das Grundanliegen des Evangeliums dessen verwirklicht, der gesagt hat: «Ich bin gekommen, damit sie das Leben haben und es in Fülle haben» (Joh 10,10).

3. Die neue Glaubensverkündigung und die Neuentdeckung der Theologie

Jene Praxis einer Glaubensverkündigung von der Perspektive des Volkes aus im Hinblick auf die Befreiung begünstigte eine Neuentdeckung der wesentlichen Themen der Theologie. So wurde zum Beispiel in der lateinamerikanischen Theologie die Thematik Gottes als eines Gottes des Lebens entwickelt, der für alle Partei ergreift, die nach Leben schreien, und der sich als der Befreier der Unterdrückten offenbart. Die Tatsache, daß die Kirche sich in der Praxis als ein Netz christlicher Gemeinschaften verstand, erleichterte das Verständnis des wahren christlichen Gottesbegriffes, nämlich daß Gott die Gemeinschaft dieser Personen ist. Das wahre Wesen Gottes ist die Koinonia des Vaters, des Sohnes und des Heiligen Geistes, die in die Schöpfung und die Geschichte ausstrahlt und sich in den christlichen Gemeinschaften widerspiegelt, die bei ihren Zusammenkünften oft verkünden: «Die allerheiligste Dreifaltigkeit ist die beste Gemeinschaft.» Durch diese Praxis der Glaubensverkündigung haben wir die Praxis Jesu entdeckt als eine Praxis, die das Evangelium, d.h. die von der Frohbotschaft verkündigte Freude, geradezu hervorbrachte: Die Armen wurden zu den Privilegierten, die Kranken wurden geheilt, den Sündern wurde vergeben und die Toten standen wieder auf.

Von den Armen und den Opfern menschlicher Diskriminierung ausgehend, entdecken wir die geschichtliche Bedeutung des Gottesreiches. Denn dieses fängt an, sich in der Geschichte durch die Umgestaltung der in ihr und mit ihr gegebenen Situation zu verwirklichen. Wenn wir Jesus nicht als den Befreier verkünden, sind wir der Tradition der Evangelisten und der Apostel nicht treu. Die Kirche der Armen hat den Heiligen Geist als die Kraft entdeckt, die die Gemeinschaft zusammenhält, als Begeisterung und Freude bei der Arbeit, als den Mut, den Mächtigen entgegenzutreten, als Trost für so viele, die aufgrund ihres Elends verzweifeln, als die Weisheit und Klugheit, die aus dem Kommentar des Gottesvolkes auf die Worte des Evangeliums spricht. Darin entdeckt dieses Volk durch den Geist einen neuen Sinn, durch den die Botschaft Jesu gerade in der Situation, in der es lebt und leidet, neu zu sprechen anfängt und aktuell wird. So hat die neue Glaubensverkündigung den Aufbau einer Kirche ermöglicht, die eine Gemeinschaft ist, an der alle sich beteiligen und zu der alle zusammenkommen, um den Glauben und das Leben zu bezeugen und ihrem Zeugnis in der Gesellschaft als Dienst am Leben und an der Wahrheit Gestalt zu geben. Schließlich bringt die neue Evangelisierung auch eine neue Wertschätzung des utopischen Ideals einer versöhnten Welt von Brüdern und Schwestern mit sich, die schon jetzt in dem Maße Wirklichkeit ist, in dem neue Beziehungen entstehen, die ein Zusammenleben der Menschen in Gerechtigkeit und Solidarität ermöglichen.

Fassen wir zusammen: Die neue Glaubensverkündigung, die man heute in Lateinamerika in die Tat umzusetzen versucht, läßt den Unterdrückten, Indios, Schwarzen, Mestizen, Frauen und Armen Gerechtigkeit widerfahren. Sie können nun das volle Evangelium hören als ein Evangelium, das nicht durch koloniale Herrschaftsinteressen verstümmelt worden ist. Dieses Evangelium verspricht ihnen nicht nur Leben und Freiheit. Es verwandelt sich durch die Armen, die sich in ihren Gemeinschaften organisieren, in eine historische Kraft, durch die — zusammen mit anderen Kräften — konkretes Leben erzeugt und konkrete Freiheit gewonnen wird. Damit wird das ureigenste Anliegen Jesu in der Kraft seines Geistes, der sich dort entfaltet, aufgegriffen. Ist dies nicht das Werk eines Vaters, der will, daß seine Söhne und Töchter in Lateinamerika solches bewirken?

Aus dem Portugiesischen übersetzt von Dr. Karel Hermans

LEONARDO BOFF

1938 in Concórdia, Brasilien, geboren. Mitglied des Franziskanerordens. 1964 zum Priester ordiniert. Studien in Curitiba, Petrópolis und München. Derzeit Professor für Systematische Theologie am Theologischen Institut der Franziskaner in Petrópolis. Mitglied des Redaktionskollegiums der «Revista Eclesiastica Brasileira», verantwortlicher Herausgeber der brasilianischen Ausgabe von CONCILIUM, Nationalbeirat der brasilianischen kirchlichen Basisgemeinden. Veröffentlichungen: Verschiedene Bücher zum Thema Befreiungstheologie, u.a.: Jesus Cristo Libertador (Editôra Vozes, Petrópolis 1972); deutsch: Jesus Christus der Befreier (Herder, Freiburg i.B. 1986); Igreja: Carisma e poder (Petrópolis 1981), das Buch, das den Autor vor die Schranken des ehemaligen Sacrum Officium brachte; deutsch: Kirche: Charisma und Macht (Patmos, Düsseldorf [5]1986); E a Igreja se fez povo (Petrópolis 1985); Trindade, sociedade, libertação (Petrópolis 1987); deutsch: Der dreieinige Gott (in der Reihe Bibl. Theol. der Befreiung, Patmos, Düsseldorf 1987); O caminhar da Igreja com os oprimidos: Do vale de lágrimas à Terra Prometida (Petrópolis 1988); deutsch: Aus dem Tal der Tränen ins Gelobte Land (Patmos, Düsseldorf [3]1986). Anschrift: Prof. Dr. Leonardo Boff, Editôra Vozes, Rua Frei Luis, 100, Caixa Postal 90023, 25.600 Petrópolis RJ, Brasilien.

Virgil Elizondo

Die neue Menschheit und Menschlichkeit der beiden Amerika

Das Jahr 1992 ruft uns nicht zu einer Feier auf, sondern zu einer Neuschöpfung! Es ruft uns nicht zu einem reumütigen An-die-Brust-Schlagen auf, sondern zu einer Befreiung. Es ruft uns nicht zu historischer Kontinuität auf, sondern zu einem Bruch, zu einem Durchschneiden der Nabelschnur, die uns mit Mutter Europa und der westlichen Zivilisation verbindet. Die Zeit ist gekommen für eine geistig-geistliche Unabhängigkeitserklärung der beiden Amerika.

Der einzige Weg, um über eine vereinfachende Verdammung oder einen arroganten Triumphalismus hinauszukommen, besteht darin, daß man die Kategorien von Niederlage oder Sieg hinter sich läßt und die Anfänge der neueren Geschichte der beiden Amerika als das betrachtet, was sie wirklich waren: die lange und schmerzhafte Geburt eines neuen Menschen, eines neuen menschlichen Individuums, einer neuen menschlichen Gemeinschaft, Zivilisation, Religion und Rasse. Anthropologisch betrachtet, sind 500 Jahre eine sehr kurze Periode innerhalb der Geburt einer Rasse; und genau um dies geht es tatsächlich bei dem, dessen Zeugen wir in den beiden Amerika sind.

Es gibt nichts, was so schmerzhaft, so voller weitreichender Auswirkungen und so faszinierend gewesen wäre in der Geschichte der Menschheit seit dem Entstehen des Europäers, als die Ereignisse zu der Zeit vor 35.000 Jahren, als die Cromagnon-Menschen auf Wanderschaft gingen und die Gebiete der eingeborenen Neandertaler eroberten, Massaker unter ihnen anrichteten und sich mit ihnen paarten, um so die Grundlage für das Entstehen der heutigen europäischen Völker zu schaffen. Das einzig ähnliche Ereignis in der Weltgeschichte war die Ankunft der Iberer in den beiden Amerika, welche den Beginn des Entstehens der neuen amerikanischen Rasse, des «mestizo», markierte. Eine neue genetische und kulturelle Menschengruppe war geboren. Sie sollte hunderte Jahre für ihre Fortentwicklung brauchen. Aber schon war eine neue Rasse geboren[1].

Der größte ungehobene Schatz der beiden Amerika ist sein reicher genetischer Pool, der kulturelle, religiöse und biologische Pool, der das Wesen der beiden Amerika ausmacht. Wir müssen nicht nur unsere große europäische Vergangenheit wiederentdecken, sondern ebenso auch das reiche Erbe unserer Vorfahren aus den Ureinwohnern: Quetzalcoatl, Nezahualcoyotl

und viele andere. Wir haben wirklich die Möglichkeit, eine neue Menschheit zu schaffen, wie sie die Welt bisher noch nicht gekannt hat. Dies wird nicht leicht sein, aber es muß geschehen, wenn Amerika[2] überleben soll.

Der lange, schmerzvolle und ärgerniserregende Prozeß der vergangenen fünfhundert Jahre ist von den Autoren der vorausgehenden Beiträge zu diesem Heft gut herausgearbeitet worden. Nun aber müssen wir von einem neuen Anfang träumen und schöpferisch daran arbeiten. Aus den gekreuzigten Völkern der beiden Amerika von gestern und heute wird eine neue Menschlichkeit und eine neue Menschheit erstehen. Daran zweifeln wir nicht. Der Gott des Lebens wird über die Mächte des Todes triumphieren.

Das Werden Europas hat viele Jahrhunderte und generationenlange Fortschritte und Umwälzungen gekostet, Kriege und Friedensverträge, Krisen, Verwirrungen und neue Synthesen, einmal Entwicklung zu einem größeren Ganzen und dann wieder Verlagerung des Gewichtes in die einzelnen Regionen. Seine reiche griechisch-römisch-gotische Vergangenheit ist immer wieder neu entdeckt, uminterpretiert und mit den neuen Ideen des Tages zu neuen Synthesen verschmolzen worden, um so neue und aufregendere Möglichkeiten für den menschlichen Geist verkünden zu können[3].

Heute ist Europa dabei, endlich — mit allen Schwierigkeiten, die das mit sich bringt — zueinander zu finden und als ein vereintes Europa tätig zu werden. Nicht notwendigerweise ein einförmiges Europa, aber endlich und entschiedenermaßen ein vereintes Europa zum Wohl aller Völker. Das neue Zeitalter der Kontinente ist angebrochen. Ein neues Europa wird geboren werden. Aber wird auch eine neue Menschheit in Europa geboren werden? Derzeit gibt es dafür offensichtlich noch keine deutlichen Anzeichen.

Wir in den beiden Amerika sind noch sehr jung! Aber es ist auch der besondere Genius des Amerikaners, der ihn befähigt, sich der Herausforderung des Augenblicks zu stellen, kühn und schöpferisch zu sein und dafür zu sorgen, daß die Arbeit schnell angepackt und geschafft wird. Wir können nicht 2000 Jahre einer langen Geschichte abwarten, um endlich zusammenzukommen als ein vereintes Amerika zum Wohl aller Amerikaner — von der Südspitze Argentiniens bis zur Nordspitze Neufundlands. Das wachsende Fehlschlagen des US-amerikanischen Traums von einem guten Leben für alle in Verbindung mit dem massiven Anwachsen der Verarmung, der Unterernährung und der medizinischen Unterversorgung so vieler Menschen überall in beiden Amerika fordert von uns nichts anderes als einen radikalen und schöpferischen Neubeginn.

Die schöpferischen Träume, welche Schlachtfelder in Ackerland umwandeln, welche die derzeitige Wirklichkeit so verändern, daß wir statt Überfluß auf der einen Seite auf Kosten von Hungersnöten auf der anderen Seite zu einer einzigen menschlichen Familie aneinander anteilnehmender Nachbarn werden; daß wir eine Wandlung erleben von der Korruption der Mächtigen zu einem Geist der Autorität um des Dienstes willen; vom Individualismus zu einem Sinn dafür, daß gesunde Individuen nur in einer gesunden Gemeinschaft aufwachsen und blühen können; und von einer Gesinnung des Nationalismus zu einer Gesinnung kontinentaler Identität und Solidarität. Diese Wandlung wird nicht von denen kommen, die im Besitz der Reichtümer und Sicherheiten sind, wie sie der Kultur und den sozio-ökonomischen Strukturen der herrschenden Schichten der heutigen Welt entsprechen. Diese werden dafür kämpfen, den Status quo aufrechtzuerhalten. Die schöpferischen Träume können nur von denen kommen, von denen sie schon immer gekommen sind: aus den prophetischen Schreien und der utopischen Phantasie der Opfer der heutigen materialistischen Welt[4].

Die Propheten der alten Zeit wagten es, aus der Krise, aus dem Leiden und dem Elend heraus einen neuen Himmel und eine neue Erde anzukündigen. So sind es heute — wie Jon Sobrino es in seinem Beitrag so gut aufzeigt — die gekreuzigten Völker der beiden Amerika, welche den utopischen Traum der neuen und wirklich universalen (d.h. alle gleichwertig einbeziehenden) Menschheit der beiden Amerika hervorbringen.

Das große Paradox besteht — wie Jon Sobrino darlegt — darin, daß gerade diejenigen, deren Blut und deren Leiber die herrschende Gesellschaft sich angeeignet hat, um sich dadurch zu bereichern[5], heute die Werkzeuge zur Schaffung des neuen Lebens der beiden Amerika werden. Sie sind es, die Gottes Bevollmächtigte beim Werk des Entstehens einer neuen Menschlichkeit und einer neuen Menschheit werden. Es sind die Juan Diegos[6] von heute, die den Hoff-

nungslosen Hoffnung bringen, und sie sind es auch, die denen, die in ihren materialistischen Sicherheiten zugrunde gehen, ohne es auch nur selbst zu wissen, Rettung bringen.

Wozu wir im Blick auf das Jahr 1992 herausgefordert sind, das ist dies: Mit dem Aufbau eines neuen Amerika zu beginnen, d.h. mit dem Aufbau der neuen Menschlichkeit und Menschheit, die etwas wirklich Neues sein wird inmitten dieser Welt, die zerrissen ist von Kriegen, von Materialismus, Machtspielen, Konsumismus, Rassismus und dergleichen. Die herausfordernde Frage ist: Wie sollen wir beginnen? Warum sollten wir nicht das erste Ökumenische Konzil der beiden Amerika einberufen?

Da uns unsere alten Geschichten aus der Zeit der Ureinwohner über die Ursprünge des Lebens in diesen Ländern erzählen, wie in der Zeit der ersten Anfänge die Götter zur Ratsversammlung in Teotihuacan zusammenkamen, um Menschen entstehen zu lassen — warum sollten wir dann nicht das erste Ökumenische Konzil der beiden Amerika einberufen, um miteinander auf die Suche nach der neuen Menschheit und Menschlichkeit der beiden Amerika zu gehen? Dies wäre ein geistgewirkter Aufbruch auf dem Weg zu einem radikalen Neubeginn im Jahre 1992.

Solch ein Konzil sollte Vertreter aller führenden Religionen und Kirchen der beiden Amerika einbeziehen. Es sollte auch Männer und Frauen einbeziehen, welche die ausgebeuteten und leidenden Völker der beiden Amerika vertreten. Die grundlegenden «Beglaubigungspapiere» für die Teilnahme an einem solchen Konzil würden die persönliche Anerkennung der Überzeugung sein, daß unsere westliche amerikanische Zivilisation der Menschlichkeit ermangelt, daß bloßes Flickwerk hier nicht mehr hilft, daß die Zeichen des Verfalls und des Endes mehr und mehr in Sicht kommen und daß ein radikaler Neubeginn das einzige Mittel ist, Leben auch noch im nächsten Jahrtausend zu gewährleisten. Die Modelle der Zukunft können nicht von den herrschenden Gruppen geliefert werden, denn diese sind zu sehr in ihre eigenen Sicherheitsbedürfnisse verstrickt, um noch klar denken zu können.

Die Teilnehmer würden sich versammeln in Teotihuacan, der alten Stadt der Götter — vielleicht in einer Zeltstadt —, um miteinander zu fasten und zu beten und enthaltsam zu leben, so daß sich alle, die an der Versammlung teilnehmen, gemeinsam reinigen, um wirklich Werkzeuge des großen Geistes Gottes zu werden und nicht nur als Verteidiger von Eigeninteressen aufzutreten. Wie Mose für seinen Neubeginn in die Wüste ging, wie Jesus in die Wüste ging, um den Willen Gottes wahrhaft erkennen zu können, und wie er kämpfen mußte gegen die Versuchungen des Durchschnittsmenschen dieser Welt, so würden es auch die Mitglieder der religiösen Versammlung der beiden Amerika tun.

Wir könnten miteinander unsere Sünden der Vergangenheit bereuen, könnten für allen Segen der Vergangenheit danken und beginnen, miteinander eine neue Zukunft zu schmieden. Und zwar aus den besten Wurzeln unserer Traditionen: aus dem Amerika der Ureinwohner, aus der iberischen Welt, der angelsächsischen Welt und der afrikanischen Welt. Unsere Urahnen in der Welt der Ureinwohner betrachteten die Erde als eine heilige Lebenseinheit, die unablässig neues Leben gebiert. Unsere europäischen Vorfahren betrachteten den Gott des Himmels als den Urheber des Lebens, und im Namen des Herrn des Himmels gingen sie daran, die Mutter Erde in Besitz zu nehmen und zu zerstören. Heute kann die Heiligkeit und Einheit von Himmel und Erde durch das neue Leben der beiden Amerika gefeiert werden.

Zweifellos hat das heutige Amerika nicht nur die Völker der Ureinwohner dieser Welt arm gemacht, indem es sie ihrer Ländereien, ihrer Kulturen, ihrer Religion und ihrer Menschlichkeit beraubt hat, sondern es hat sich auch selbst arm gemacht, indem es ihre Glaubensüberzeugungen lächerlich gemacht und ihre Werte mißachtet hat! Ist es nicht erstaunlich, wie wir aufgrund des Scheiterns der westlichen amerikanischen Zivilisation bezüglich von Fragen der Umwelt heute die große Wahrheit und Weisheit der Heiligkeit von Mutter Erde, wie sie von unseren Urahnen in diesem Land erlebt und verkündet wurde, neu entdecken?

Dieses Konzil würde nicht einberufen, um Kirchenfragen und Dogmen zu diskutieren wie das Wesen Gottes, Offenbarung, Priesteramt, Sakramente, Bischofsamt, sondern um in den heiligsten und ältesten Traditionen eines jeden danach zu forschen, was das Bild des Menschen ist, nach dem wir leben und für das wir werben sollten. Die Wahrheit Gottes führt uns zur Wahrheit vom Menschen. Dabei geht es nicht darum, die heiligen Lehren irgendeiner religiösen Gruppe

zu relativieren, sondern nach dem zu suchen, was wir zum Nutzen der Menschheitsfamilie gemeinsam haben.

Dieses Konzil würde nicht zusammenkommen, um die westliche Zivilisation als solche einfach zu verdammen. In jahrhundertelangem Bemühen hat die westliche Zivilisation große Beiträge zum Wohl der Menschheitsfamilie geleistet. Die Suche nach Bildung, die Entwicklung der Künste, der Wissenschaften, der Technik, die Suche nach Freiheit und Gerechtigkeit. Die menschlichen und humanisierenden Aspekte des Lebens, welche die westliche Zivilisation im Laufe der Jahrhunderte angesammelt hat, stellen große Schätze dar. Die materialistischen und individualistischen Extreme aber, in welche die westliche Zivilisation hineingeraten ist, drohen diese heute zu zerstören und hinwegzufegen, während sie gleichzeitig daran ist, die Schwachen und Armen dieser Welt zu vernichten, indem sie deren Leiber und Blut nahezu aufzehrt, um ihren eigenen unersättlichen Appetit zu stillen.

Außerdem wird es nicht einfach nur darum gehen, auf die Probleme der Leidenden und Armen der beiden Amerika zu hören und dann zu versuchen, sie entsprechend den westlichen Modellen des Menschwerdens zu lösen. Viel mehr wird es darum gehen, die Leidenden und die Armen zu bitten, mit den anderen Menschen in den beiden Amerika die sehr humanisierenden Werte zu teilen, die sie trotz ihrer Marginalisierung lebendig zu halten und von Generation zu Generation weiterzugeben vermocht haben. Heil und Neuschöpfung kommen immer von Gottes armen Menschen her.

Welch welterschütterndes Ereignis könnte das werden! Hier werden sich die Quechuas, die Aymaras, die Tezales, die Navajos, Quiches, Yaquis, Tarahumanaras, die Protestanten, die Katholiken, die Juden versammeln an der ältesten heiligen Stätte der beiden Amerika, die geographisch genau im Mittelpunkt der beiden Amerika liegt, um Rat zu pflegen und auf den göttlichen Geist zu horchen, der in uns am Werk ist. Eine Zusammenkunft, nicht um über Gott zu diskutieren, sondern aus keinem anderen Grund als darum, weil wir schon an den Gott glauben, welcher der Schöpfer der Menschen ist, und um Wege zu suchen, wahrhaft neues Leben in die beiden Amerika zu bringen, welche Gott uns anvertraut hat.

Das Ökumenische Konzil der beiden Amerika wird ein viel größeres Ereignis sein als die Ankunft des Columbus 1492. Es wird wirklich ein erstes Konzil dieser Art in der Weltgeschichte sein, da unterschiedliche Religionen um der Menschen willen zusammenkommen. Die einen werden die heiligen Lehren und Traditionen der anderen respektieren, aber miteinander beten, träumen und arbeiten für die Sache der Menschheit. Welch eine Kraft wird das darstellen, wenn alle diese Religionen und alle diese Kirchen, deren jede ihre eigenen Lehren und Dogmen achtet, den grundlegenden Prinzipien zustimmen kann, die besagen, was es bedeutet, wirklich menschlicher Mensch zu sein, wessen es bedarf, um die menschliche Familie der beiden Amerika aufzubauen, welcherart die Fehler sind, gegen die gekämpft werden muß, und die Tugenden, für die geworben werden muß, um wirklich die menschliche Familie aufzubauen!

«In meines Vaters Haus sind viele Wohnungen.» Wer kann sich vorstellen, welch große Gabe die beiden Amerika für die Welt sein werden, wenn die großen Religionen, statt einander zu bekämpfen, Wege finden werden, um für das Allgemeinwohl zusammenzuarbeiten? Der Papst und führende Vertreter der großen Weltreligionen haben in Assisi zusammen gebetet; warum sollen wir in den beiden Amerika nicht noch darüber hinausgehen? Dabei braucht niemand sich selbst aufzugeben, sondern jeder kann zum Wohle aller anderen wirken. Dabei werden alle bereichert werden, und der Gott, der über alle menschlichen Aussagemöglichkeiten hinausgeht, wird dadurch verherrlicht werden.

Eine neue Familie aus den Menschen der beiden Amerika! Wenn Europa zum Jahre 1992 eine vereinigte Familie sein kann, warum soll dann nicht auch Amerika eine solche sein? Keine nationalen Grenzen mehr, die uns voneinander trennen. Die Menschen werden ohne Schwierigkeiten und nach freiem Willen überall in den beiden Amerika arbeiten können. Welch ein Grund zum Feiern: Es wird keine «Illegalen» mehr im Land geben. Amerika wird endlich das gemeinsame Haus aller seiner Völker sein. Kräfte und Gelder für die militärische Verteidigung werden umgeleitet werden zum Bau erschwinglicher Wohnungen, für Bildung und Erziehung, medizinische Versorgung, Landwirtschaft, öffentlichen Personenverkehr für die Massen, Sport und Kunst. Land- und Hausbesitz wird nicht mehr den wenigen vorbehalten sein, die es sich leisten können, sondern wird für die Schaffung ange-

messenen Wohnraums für jedermann zur Verfügung stehen, und es wird Grund und Boden der öffentlichen Hand in Überfluß geben, in dessen Genuß alle Menschen in gleicher Weise kommen werden. Die Güter dieser Erde wird man genießen, aber nicht mehr vergötzen. Der einzelne wird einen hohen Rang einnehmen in der Prioritätenliste der Gemeinschaft, denn gesunde Gemeinwesen verhelfen uns zu gesunden Menschen und nicht umgekehrt. Es wird reiche rassische und ethnische Vielfalt geben, aber keine Diskriminierung. Die Menschen in den Gemeinwesen werden im Mittelpunkt der Prioritätenlisten und des Interesses stehen.

Es wird Privatheit geben, aber keine Isolierung, Individualität, aber keinen Individualismus, ethnische Identität, aber keine Ethnozentrik. Es wird viele Religionen geben, aber keine Herrschaft einer Religion über die andere, keinen Haß, keine Beleidigungen oder Errichtung von trennenden Mauern zwischen den Religionen. Es wird materielle Güter für alle und kein Elend mehr geben. Es wird eine menschliche Gemeinschaft der Freiheit, verbunden mit Verantwortung, sein, eine Gesellschaft mit humanisierender Arbeit und Freizeit für das Vergnügen, eine Gesellschaft der Aktion und der Kontemplation, der Liebe und des Opfersinns. Ja, die neue Menschheit der beiden Amerika brauchen wir so dringend, daß sie gezeugt und geboren werden muß!

Von diesem Konzil her sollten persönliches Engagement und ein Aktionsplan kommen, wie die «gute Nachricht von einer neuen Menschheit» zu den Menschen gebracht werden kann. Wir werden das Engagement und die Hilfe derer brauchen, die heute die Geister und Herzen der Menschen formen: der Sportler, der Schriftsteller und Sänger, der Verfasser von Drehbüchern und Theaterstücken, der Produzenten von Rundfunk- und Fernsehsendungen. Die Prediger und in der religiösen Erziehung Tätigen und die Lehrer müssen alle zusammenarbeiten im Interesse eines neuen Denkens und neuer Wertvorstellungen, welche die Prioritäten in der Gestaltung des täglichen Lebens bestimmen werden.

Nach den Weisen und Priestern der Maya-Kultur, die sich der Berechnung der Zeitalter widmeten, ist für das fünfte Sonnenzeitalter, in dem wir jetzt leben, eine Endkatastrophe im Jahr 2011 unseres derzeitigen Kalenders vorausgesagt. Wenn man nach dem Ausmaß der wachsenden Umweltverschmutzung, nach dem Rüstungswettlauf und der wachsenden Zahl von Todesopfern urteilt, und angesichts des allgemeinen Schwindens des Vertrauens in unsere derzeitigen wirtschaftlichen, sozialen und religiösen Wertvorstellungen, hat es zweifellos den Anschein, daß unsere derzeitige Welt sich zwischen 2000 und 2020 selbst zerstören könnte[7]. Vielleicht haben diese Vorhersagen ihre Richtigkeit. Aber sie bedeuten nicht das Ende schlechthin; sie bedeuten einfach nur das Ende der Zivilisationen und der menschlichen Vorstellungen, die wir uns geschaffen haben.

So wie in den Urzeiten der beiden Amerika die Götter in Teotihuacan beratschlagten, damit die Ureinwohner des derzeitigen Amerika geboren werden konnten, so können Männer Gottes und Frauen Gottes auch heute zusammenkommen, um zu beratschlagen, damit die neue Menschheit des sechsten Sonnenzeitalters geboren werden und sich überall in den beiden Amerika ausbreiten kann. Das Ende unserer Zivilisation wird kommen. Daran besteht kein Zweifel. Unter den gekreuzigten Völkern dieses Landes aber gibt es deswegen keine Furcht, denn sie wissen, daß in ihnen und durch sie schon jetzt neues Leben allen Völkern dieses Landes angeboten ist — Reichen und Armen, Ureinwohnern, Mestizen und Einwanderern. Ein Zeitalter wird zu Ende gehen. Aber das Leben ist noch nicht zu Ende. Wir werden unsere Auferstehung erleben — die Wiedergeburt der beiden Amerika.

[1] Jacques Ruffie, De la biologie à la culture (Flammarion, Paris 1976).

[2] Man merke: Wenn ich in diesem Beitrag von «Amerika» spreche, meine ich nie im eingeschränkten Sinn nur die USA, sondern den gesamten amerikanischen Kontinent, also Nordamerika, Mittelamerika, Südamerika und die Karibik. (Um die vom Autor verwendete Formulierung «the Americas» im Deutschen verständlicher wiedergeben zu können, habe ich etwas vereinfachend — im Blick auf den vorwiegend angloamerikanischen Norden und die lateinamerikanischen Länder insgesamt — die Formulierung «die beiden Amerika» verwendet. A.d.Ü.)

[3] Michel Banniard, Genèse culturelle de l'Europe (Ed. du Seuil, Paris 1989).

[4] Ignacio Ellacuría, Utopia y profetismo desde America Latina: Revista Latinoamericana de teologia 1989/17.

[5] «How the West was really Won». In: U. S. Business World Report, May 21, 1990.

[6] Juan Diego war der aus der Unterschicht stammende Indio, der 1531 in Guadalupe eine Erscheinung Mariens hat-

te, die ihm auftrug, ihr Bote zu sein. Er war der erste und bedeutendste Verkünder des Evangeliums unter den Völkern der Ureinwohner Mexikos.

[7] Frank Waters, Mexico Mystique: The Coming of Sixth World Consciousness (Dage Books, Chicago 1975).

Aus dem Englischen übersetzt von Astrid Dehé

VIRGIL ELIZONDO

Geboren in San Antonio (Texas). Studierte an der Ateneo-Universität in Manila, am East Asian Pastoral Institute in Manila und am Institut Catholique in Paris. Doktor der Philosophie und der Theologie. Seit 1971 Präsident des Mexican American Cultural Center in San Antonio. Veröffentlichungen: Zahlreiche Bücher und Artikel in Zeitschriften. Mitglied der Direktionskomitees von CONCILIUM, von Catequesis Latino Americana und der «God With Us Catechetical Series» (Sadlier Puplishers, Inc., USA). Mitarbeit als theologischer Berater von Basisgruppen in Armenvierteln in den Vereinigten Staaten von Nordamerika. Anschrift: Dr. Virgil Elizondo, Mexican American Cultural Center, 3019 French PL., P.O. Box 28185, San Antonio, Texas 78228, USA.

DRUCKFEHLERBERICHTIGUNG:

Zum Beitrag von Heiner Grote, Die katholische Auffassung von Kollegialität, betrachtet aus europäischer Sicht, CONCILIUM 26 (1990/4): Auf S. 299, rechte Spalte, Zeilen 10–7 von unten, muß es heißen: «Sie darf auch Subkollegien aus sich heraussetzen und diese eine subsidiäre Kollegialität entwickeln lassen. Und natürlich gibt es keinen bezeichnenderen christlichen Archetypos für Kollegium und Kollegialität als die Gemeinschaft der Apostel Jesu Christi.»