

N12<503378637 021

UB Tübingen

Internationale Zeitschrift
für Theologie

Februar 1991
27. Jahrgang

Y 23000 F
Heft 1

CONCILIUM

Die Bibel und ihre Leser

B. F. Meyer	Die Anforderungen, die Text und Leser an die historisch-kritische Methode stellen
A. van der Heide	Die Berufung Abrahams, wie sie von Juden und Christen gedeutet wird
Ch. Kannengiesser	Die Bibel, wie sie in der frühen Kirche gelesen wurde
G. Stemberger	Vom Umgang mit der Bibel im Judentum
P. Valkenberg	Die Leser der Schrift und die Hörer des Wortes in der mittelalterlichen Kirche
C. Augustijn	Die Reformatoren des 16. Jahrhunderts und die Bibel
J. R. Armogathe	Die Bibelstudien im 18. Jahrhundert. Vom buchstäblichen zum figürlichen Schriftsinn
Chr. E. Gudorf	Das Lehramt und die Bibel. Erfahrungen in Nordamerika
S. McEvenue	Gebrauch und Mißbrauch der Bibel in Liturgie und Verkündigung
C. Mesters	«Hören, was der Geist den Gemeinden sagt». Die Bibelauslegung des Volkes in Brasilien
D. Tracy	Eine Pluriformität von Lesern und eine Möglichkeit gemeinsamer Sicht
CONCILIUM aktuell	
J.-P. Jossua	Bilanz des Theologischen Kongresses von CONCILIUM im September 1990 in Löwen

Grünewald

CONCILIUM

Internationale Zeitschrift für Theologie
27. Jahrgang · Heft 1 · Februar 1991

INHALT

CONCILIUM aktuell
Jean-Pierre Jossua, Bilanz des Theologischen Kongresses von CONCILIUM im September 1990 in Löwen 1
VORWORT
Wim Beuken / Sean Freyne / Anton Weiler, Die Bibel und ihre Leser 7
DIE DERZEITIGE SITUATION
B. F. Meyer, Die Anforderungen, die Text und Leser an die historisch-kritische Methode stellen 9
Albert van der Heide, Die Berufung Abrahams, wie sie von Juden und Christen gedeutet wird 17
HISTORISCHE DURCHBLICKE
Charles Kannengiesser, Die Bibel, wie sie in der frühen Kirche gelesen wurde. Die patristische Exegese und ihre Voraussetzungen 25
Günter Stemberger, Vom Umgang mit der Bibel im Judentum 31
Pim Valkenberg, Die Leser der Schrift und die Hörer des Wortes in der mittelalterlichen Kirche 37
Cornelis Augustijn, Die Reformatoren des 16. Jahrhunderts und die Bibel 44
Jean-Robert Armogathe, Die Bibelstudien im 18. Jahrhundert. Vom buchstäblichen zum figürlichen Schriftsinn 51
DIE BIBEL: BESEELENDE MITTE DER KIRCHE DER GEGENWART?
Christine E. Gudorf, Das Lehramt und die Bibel. Erfahrungen in Nordamerika 57
Sean McEvenue, Gebrauch und Mißbrauch der Bibel in Liturgie und Verkündigung 65
Carlos Mesters, «Hören, was der Geist den Gemeinden sagt». Die Bibelauslegung des Volkes in Brasilien 72
SCHLUSSÜBERLEGUNGEN UND SYNTHESE
David Tracy, Eine Pluriformität von Lesern und eine Möglichkeit gemeinsamer Sicht 80

REDAKTIONSKOMITEE

Sektionsleitung für Exegese
Wim Beuken, Heverlee-Löwen. S. Freyne, Dublin

Mitglieder der Sektion
L. A. Schökel, Rom. J. Ashton, Oxford. H. Barstad, Oslo. G. Bienaimé, Tournai. B. Byrne, Parkville. A. Campbell Parkville. J. C. Exum, Chestnut Hill. A. Cody, St. Meinrad. V. Collado Bertomeu, Valencia. J. S. Croatto, Buenos Aires L. Grollenberg, Nijmegen. H.-W. Jüngling, Frankfurt am Main. O. Keel, Freiburg i. Ue., H.-J. Klauck, Würzburg J. Magonet, London. S. McEvenue, Montréal. M. McNamara, Blackrock. H. Moxness, Oslo. R. Murphy, Washington R. Murray, London. M. Ottosson, Uppsala. E. Pascal-Gerlinger, Straßburg. J. Riches, Glasgow. E. Schüssler Fiorenza Cambridge / Ma. A. Tossato, Rom. M. Vervenne, Löwen. A. Yarbro Collins, Notre Dame.

Sektionsleitung für Kirchengeschichte
Anton Weiler, Heelsum.

Mitglieder der Sektion Kirchengeschichte
G. Alberigo, Bologna. R. Aubert, Neu-Löwen. M. Black, St. Anrews. P. Bori, Bologna. J. Bornewasser, Heilig Land stichting. V. Conzemius, Luzern. E. Dussel, Mexiko. J. T. Ellis, Washington. J. Kloczowski, Lublin. J. van Laarhoven Nijmegen. G. Martina, Rom. H. Oberman, Tucson. B. Plongeron, Paris. E. Poulat, Paris. P. Siniscalco, Rom J. Tellechea, San Sebastian. B. Tierney, Ithaca.

theol

Internationale Zeitschrift für Theologie

CONCILIUM

27. Jahrgang 1991

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

Wim Beuken, Heverlee-Löwen / Sean Freyne, Dublin (Exegese / Kirchengeschichte). Mary Collins, Washington / David Power, Washington (Liturgik). Lisa Sowle Cahill, Chestnut Hill / Dietmar Mieth, Neustetten (Moraltheologie). Johann Baptist Metz, Münster / Edward Schillebeeckx, Nijmegen (Dogmatik). Gregory Baum, Montréal / John A. Coleman, Berkeley (Religionssoziologie). Anne Carr, Chicago / Elisabeth Schüssler Fiorenza, Cambridge, Ma. (Feministische Theologie).

GENERALSEKRETARIAT

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

REDAKTIONELLE VERANTWORTUNG FÜR DIE DEUTSCHE AUSGABE

Ansgar Ahlbrecht, Saarbrücken

THEMEN UND VORWORTE

Heft 1: Die Bibel und ihre Leser
Wim Beuken / Sean Freyne / Anton Weiler, Vorwort 7-8

Heft 2: Krankenseelsorge
David N. Power, Vorwort 90-92

Heft 3: Altwerden
Lisa Sowle Cahill / Dietmar Mieth, Vorwort 175-178

Heft 4: Kein Himmel ohne Erde
Edward Schillebeeckx / Johann Baptist Metz, Vorwort 268-269

Heft 5: «Rerum novarum»: 100 Jahre später. Eine Tradition, die gefeiert, kritisch hinterfragt und weiterentwickelt werden muß
John A. Coleman / Gregory Baum, Vorwort 347-350

Heft 6: Wesen der Frau?
Anne Carr / Elisabeth Schüssler Fiorenza, Vorwort 446-449

Matthias Grünewald Verlag Mainz

HAUPTBEITRÄGE[1]

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

Altner Günter, Schöpfungsgemeinschaft als Rechtsanspruch: Der neue Generationenvertrag (4) 301-307
Antoncich Ricardo, Befreiungstheologie und kirchliche Soziallehre (5) 430-435
Armogathe Jean-Robert, Die Bibelstudien im 18. Jahrhundert. Vom buchstäblichen zum figürlichen Schriftsinn (1) 51-56
Augustijn Cornelis, Die Reformatoren des 16. Jahrhunderts und die Bibel (1) 44-51

Baum Gregory, Die Originalität der katholischen Soziallehre (5) 387-392
Bianchi Eugene C., Eine Spiritualität des Alterns (3) 218-223
Blasberg-Kuhnke Martina, Die Alten in der Kirche. Zur Subjektoption im Alter (3) 229-233
Borobio Dionisio, Annäherung an die Heilungssalbung in der Alten Kirche (2) 116-124
Boujo Bénézet, Ethik und Altwerden in Afrika (3) 250-255
Burggraeve Roger, Verantwortlich für «einen neuen Himmel und eine neue Erde» (4) 335-343
Burghardt Walter J., Altwerden, Leiden und Sterben in christlicher Sicht (3) 223-228

Callahan Daniel, Ethik, Altern und Technologie (3) 194-197
Carmody John, «Ökologische Weisheit» und die Tendenz zu einer Remythologisierung des Lebens (4) 328-334
Christiansen Drew, Schöpferische Reaktionen der Gesellschaft auf Probleme des Altwerdens. Für sozialpolitische Förderung der Betreuung innerhalb der Familie (3) 255-262
Coakley Sarah, Geschlecht und Erkenntnis in der westlichen Philosophie. Der «Mann der Vernunft» und die «weibliche Andere» im Denken der Aufklärung und der Romantik (6) 500-505
Collins Mary, Das Römische Rituale : Krankenseelsorge und Krankensalbung (2) 93-103
Coste René, Die ökumenische Dynamik «Gerechtigkeit, Friede und Bewahrung der Schöpfung» (4) 279-287

Díez-Alegría José M., Eigentum und Arbeit: Die Entwicklung der päpstlichen Lehre (5) 360-364

Fernández Herranz Rosa, Biomedizinische Aspekte des Alterns (3) 179-183

Gallagher John A., Theologische Kategorien in den Sozialenzykliken (5) 372-379
Ganoczy Alexander, Ökologische Perspektiven in der christlichen Schöpfungslehre (4) 295-301
Gebara Ivone, Religion, Kultur und Altern aus lateinamerikanischer Sicht (3) 240-250
Gössmann Elisabeth, Das Konstrukt der Geschlechterdifferenz in der christlichen theologischen Tradition (6) 483-488
Groen Basilius, Die Krankensalbung in der griechisch-orthodoxen Kirche (2) 125-131
Gudorf Christine E., Das Lehramt und die Bibel. Erfahrungen in Nordamerika (1) 57-64

van Harskamp Anton, «Konziliarer Prozess»: Analyse eines Begriffs (4) 287-294
Hebga Meinrad, Heilung in Afrika (2) 132-139
van der Heide Albert, Die Berufung Abrahams, wie sie von Juden und Christen gedeutet wird (1) 17-24
Hernández Rodiguez Gerardo, Demographie der Überalterung (3) 184-188

Johnson Elizabeth, Jesus der Mann (6) 521-526

Kannengießer Charles, Die Bibel, wie sie in der frühen Kirche gelesen wurde. Die patristische Exegese und ihre Voraussetzungen (1) 25-30
van Klinken Johan, Der dritte Punkt des konziliaren Prozesses: Ökologie zwischen Theologie und Erfahrungswissenschaft (4) 308-318
Kroh Werner, Grundlagen und Perspektiven einer ökologischen Ethik. Das Problem der Zukunftsverantwortung als Herausforderung an die Theologie (4) 319-328
Kwok Pui-Lan, Das Bild der «weißen Dame»: Geschlecht und Rasse in der Geschichte der christlichen Mission (6) 461-467

Libiszowska-Zoltkowska Maria, Die Bedeutung der katholischen Soziallehre in Polen, insbesondere während der sozialistischen Periode und beim Aufkommen der Solidaritätsbewegung (5) 414-419
von der Lieth Elisabeth, «Ein anderer wird dich gürten und führen, wohin du nicht willst» (Joh 21,18) (3) 189-193
Lucchetti Bingemer Maria Clara, Frau: Zeitlichkeit und Ewigkeit. Das ewige Weib und das weibliche Antlitz Gottes (6) 514-520

Maloney Linda M., Die Begründung für ein Anderssein der Frau in der klassischen Philosophie des Altertums und in der ersten Christenheit (6) 476-482
Maloof Patricia, Krankheit und Gesundheit in der Gesellschaft (2) 104-115
Mananzan Mary John, Religion, Kultur und Altern in asiatischer Sicht (3) 234-239
dies., Erziehung zur Weiblichkeit oder Erziehung zum Feminismus? (6) 467-475
Marcos Sylvia, Frauen, Heilungsrituale und Volksmedizin in Mexiko (2) 164-173
dies., Geschlecht und Moralvorschriften im alten Mexiko nach den Texten des Bernardino de Sahagún (6) 489-499
Martin-Achard Robert, Biblische Ansichten über das Altern (3) 198-203
McCann Dennis P., Die Übermittlung der katholischen Soziallehre: Die Erfahrung der Kirche in den U.S.A. (5) 435-441
McEvenue Sean, Gebrauch und Mißbrauch der Bibel in der Liturgie und Verkündigung (1) 65-71
McGuire Meredith, Religion, Gesundheit und Krankheit (2) 146-154
Melloni Alberto, Die Rezeption der kirchlichen Soziallehre in Italien: Themenschwerpunkte und Diskussionen (5) 404-413

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

ZB 191

UNIV.BIBL. TÜBINGEN

Mesters Carlos, «Hören, was der Geist den Gemeinden sagt». Die Bibelauslegung des Volkes in Brasilien (1) 72-79
Mette Norbert, Sozialismus und Kapitalismus in der päpstlichen Soziallehre (5) 365-372
Meyer Ben F., Die Anforderungen, die Text und Leser an die historisch-kritische Methode stellen (1) 9-16

Oppenheimer Helen, Gedanken über die Erfahrung des Alterns (3) 203-208

Pfürtner Stephan H., Die katholische Soziallehre in Deutschland zwischen konkurrierenden Richtungen (5) 393-403
Power David N., Das Sakrament der Krankensalbung. Offene Fragen (2) 154-163
Praetorius Ina, Auf der Suche nach der conditio feminina. Plädoyer für eine Ökumene der Frauen (6) 450-455

Radford Ruether Rosemary, Die besondere Eigenart der Frauen und ihre Gleichberechtigung in der Kirche (6) 455-460
Razafintsalama Adolphe, Der Madagasse angesichts der Krankheit (2) 140-145
Riley Maria, Die Rezeption der katholischen Soziallehre bei christlichen Feministinnen (5) 420-430

Schäfers Manfred, «Rerum novarum» - Ergebnis der christlichen Sozialbewegungen «von unten» (5) 351-359
Schotsmans Paul, Das Leben als Vollendung. Der Beitrag der Senioren zu einer menschenwürdigen Gesellschaft (3) 209-217
Schuck Michael J., Die ideologische Verwendung der katholischen Soziallehre (5) 380-386
Stemberger Günter, Vom Umgang mit der Bibel im Judentum (1) 31-36

De Tavernier Johan, Menschliche, sogenannte «profane»Geschichte als Medium von Heils- und Unheilsgeschichte: «Außerhalb der Welt kein Heil» (4) 270-278
Tracy David, Eine vielfältige Verschiedenheit von Lesern und eine Möglichkeit gemeinsamer Sicht (1) 80-86

Valkenberg Pim, Die Leser der Schrift und die Hörer des Wortes in der mittelalterlichen Kirche (1) 37-44

Zappone Katherine E., Die besondere Natur der Frau: ein anderer Horizont für die theologische Anthropologie (6) 506-513

BEITRÄGE ZUR REIHE «CONCILIUM aktuell»

Coleman John A., Die Enzyklika «Centesimus annus»: Wem wurde die größere Buße auferlegt? (4) 265-267
Häring Hermann, Kein Blut für Öl. Ein Krieg der Konfrontation mit sich selbst (2) 87-89
Jossua Jean-Pierre, Bilanz des Theologischen Kongresses von CONCILIUM im September 1990 in Löwen (1) 1-6
Mette Norbert, Psychologie statt Theologie? Ein neuer alter Streit (6) 443-445
Pieris Aloysius, Zur neuen Enzyklika «Redemptoris missio» (5) 345-346

SACHVERZEICHNIS[2]

Allegorische Deutung der Bibel (1) 54
Anamnetische Vernunft und Ethik (4) 326
Androzentrik der westlichen Kultur (6) 450, 453
Anthropologie
- dualistische (6) 521
- ganzheitliche, Unterschiede betonende (6) 522
Alte
- zwischen Engagement und mangelnder Wertschätzung (3) 229
- ihre Spiritualität (3) 218
- als Tradenten des Glaubens (3) 232
Altenpastoral und Gemeindeverständnis (3) 230
Alter nach madagassischer Auffassung (2) 141
Alter, hohes
- als Gottesgabe (3) 198
- und Weisheit (3) 202
Altern
- und Altruismus (3) 219
- und Angst davor (3) 203
- als Erfüllung (3) 204, 210
- und Kontemplation (3) 227
- als Niedergang (3) 206
- und pathologische Prozesse (3) 180
- physiologisch betrachtet (3) 179
- präventiv und therapeutisch behandelt (3) 182
- und Religion (3) 246
Arbeit als Kultur (5) 390
Artensterben (4) 315
Aufklärerisches Gleichheitsprinzip, für Frauen kein Fortschritt (6) 452
Autonomiedenken, westliches
- in Frage gestellt (4) 340

Bevölkerungswachstum (4) 315
Bibel
- als Gegenstand der Auslegung (1) 27
- als göttliches Buch (1) 25
- als Buch der Kirche (1) 26
- und historisch-kritische Methode (1) 80
- monastisch gelesen (1) 37
- scholastisch gelesen (1) 38
- bei Thomas von Aquin (1) 39
- ihre Verwendung durch
  - Johannes Paul II. (1) 57
  - die Kongregation für die Glaubenslehre (1) 59
  - die nordamerikanischen Bischöfe (1) 61
Bund (covenant) (4) 310

Charisma des Heilens (2) 116

Diskursethik und ihre Grenzen (4) 325
Diskursprinzip und kollektive Verantwortung (4) 322

Ehrfurcht vor dem Leben (4) 302
Eigentumsrecht als Testfall (5) 397
Erhaltung oder Fortschritt? (4) 323
Europäische Ökumenische Versammlung in Basel (4) 279
Eva
- dem Mann unterlegen oder Gottes Meisterwerk? (6) 483

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

- Sündige oder Unschuldige? (6) 484
Ewig-Weibliches
- in der Romantik (6) 503
- gibt es nicht (6) 519

«Fall Drewermann» (6) 443
Figurismus in der Bibelauslegung (1) 55
Fortschritt oder Erhaltung? (4) 323
Frau
- ihre Bestimmung durch die Biologie (6) 508
- als imago Christi (6) 524
- ihr besonderes Wesen
  - nach Aristoteles (6) 478
  - im Frühchristentum (6) 480
  - nach Hildegard von Bingen (6) 486
  - nach Platon (6) 476

Frauen
- bei den Kirchenvätern
  - Männern ungleich der Natur nach (6) 457
  - Männern gleich nach der Gnadenordnung (6) 457
- ihre unterschiedlichen Erfahrungen (6) 512
- nach vatikanischer Meinung unfähig, Christus bildhaft darzustellen (6) 458

«Gaudium et spes» (5) 362
Geistiger Sinn der Bibel (1) 54
Gemeindeverständnis und Altenpastoral (3) 230
Gesetz der Gnade (5) 378
Gesundheit und Krankheit nach verschiedenen Definitionen (2) 105, 133, 141, 152
Gewerkschaftsbewegung, katholische in Italien (5) 406, 408

Heiliger Geist: abwesend im kirchlichen Leben des Westens (6) 514
Heilungsriten
- in der afrikanischen Tradition (2) 135
- in Mexiko (2) 170
- im Neuen Testament (2) 117, 121
- bei Kirchenvätern (2) 118, 121
- in liturgischen Zeugnissen (2) 120
- auf Madagaskar (2) 142
- bei unabhängigen Kirchen in Afrika (2) 138
Historisch-kritische Methode (1) 80

Intergenerationelles Lernen (3) 232

Katholische Soziallehre: bürgerlich-konservativ ausgelegt (5) 401
Kollektive Verantwortung und Diskursprinzip (4) 322
Krankensalbung, sakramentale
- und ihre Empfänger (2) 158
- und ihre Spender (auch Laien?) (2) 156
- ihre Wirkungen (2) 159
Krankheit und Gesundheit nach verschiedenen Definitionen (2) 105, 133, 141, 152
Krankheit in einer medizinsoziologischen Theorie (2) 106

«Laborem exercens» (5) 363
Laienbewegungen im 19. Jahrhundert (5) 352
Leser-Reaktions-Theorie und historisch-kritische Methode (1) 9
Literalsinn in Bibelauslegung (1) 52

«Mater et Magistra» (5) 362
Medizin
- ihre Rationalisierung (2) 148
- auf dem Weg zu neuer Ganzheitlichkeit (2) 150
Mitkreatürlichkeit (4) 301

Natur als Rechtssubjekt (4) 305
Naturrecht (5) 376
«necessitas concilii» angesichts der Weltsituation (4) 292

Ökologische Ethik
- und anamnetische Vernunft (4) 326
- und ihre Grenzen (4) 325
- aus dem «Prinzip Verantwortung» (4) 320
Option für die Armen (5) 389

«Pacem in terris» (5) 362, 409
Partizipative Gesellschaft (5) 388
Pius XII: seine Reden zu sozialen Fragen (5) 361, 408
«Politische Einheit» der Katholiken in Italien (5) 408
«Populorum progressio» (5) 362
Prinzip Verantwortung und ökologische Ethik (4) 320
Privateigentum und Gesellschaftsanalyse (5) 431

«Quadragesiomo anno» (5) 361, 407

Schöpfungsauftrag: Doppelsinn von «Untertanmachen» und «Herrschen» (4) 296, 309
Schöpfungssoteriologie (4) 295
«Sollicitudo rei socialis» (5) 363, 421
Soziale Sünde (4) 273
«Soziale Wochen» in Italien (5) 406
Spiritualität für ältere Menschen (3) 218
«Studienkreis Kirche und Befreiung» contra Befreiungstheologie (5) 401

Verantwortung für die Welt (4) 337

Walberberg: Brückenbau zwischen Kirche und Arbeitnehmerschaft (5) 396
Weltversammlung für Gerechtigkeit, Frieden und Bewahrung der Schöpfung in Seoul (4) 283

© Copyright by Stichting CONCILIUM, Nijmegen

CONCILIUM aktuell

Jean Pierre Jossua

Bilanz des Theologischen Kongresses von CONCILIUM im September 1990 in Löwen

Einige Monate nach dem im September 1990 in Löwen abgehaltenen zweiten Konreß von CONCILIUM ist eine kurze Bilanz wohl möglich. Sie wird sicher einseitig ausfallen, da ich diesen Kongreß von meinem persönlichen Standpunkt aus betrachte.

Die Vorgeschichte des Kongresses war von einer Abfolge zunehmender Erweiterungen gezeichnet. Anfänglich hatte man eine Versammlung von etwa hundert Theologen um eine klar umschriebene Thematik und unter Ausschluß der Massenmedien geplant. Dann wuchs die Zahl der vorgesehenen Teilnehmer; auch die Thematik weitete sich bedeutend. Schließlich wurde beschlossen, zu den geladenen «Mitgliedern» noch dreihundert «Beobachter» (Studenten, Interessenten) zuzulassen und die Presse einzulaen. Diese Entwicklung verstand sich als Öffnung, hat aber beinahe zum Scheitern geführt, denn die Unterscheidung zwischen zwei Kategorien von Teilnehmern mit unterschiedlicher Redeerlaubnis wurde als ungerechte Bevorzugung empfunden. Der mißliche Zustand verschärfte sich noch, als sich eine Anzahl kompetenter Theologen als «Beobachter» einschrieb, nachdem der numerus clausus *von zweihundert «Mitgliedern» schon erreicht war. Es hatten sich 1970 in Brüssel weiß Gott auch Spannungen ergeben. Aber die siebenhundert Beobachter protestierten damals nicht. Immerhin konnte in Löwen bereits am Montag verhindert werden, daß dieses Problem die Begegnung vergiftete. Man verzichtete einfach auf jede Unterscheidung, mit dem Ergebnis freilich, daß sich der «Theologische Kongreß» in ein Gesprächsforum verwandelte. Das konnte gut, aber (beinahe) auch schlecht ausgehen, vor allem in den nachmittäglichen Generalversammlungen. Und in dem Maße, wie es gelang, den Ablauf dieser letzteren ungefähr nach dem Tagesthema abzustecken, entstand der Eindruck, man verhalte sich hinsichtlich nicht weniger Interventionen, die gewisse Teilnehmer außerhalb aller vorgesehenen Thematik zu machen wünschten, recht repressiv.*

Bekanntlich waren schon im Februar 1990 in einem CONCILIUM-Sonderheft insgesamt sechs vorbereitende Beiträge veröffentlicht worden, je zwei zu jedem der drei Kongreßtage, auf denen nacheinander Gedächtnis, Gegenwart und Vorwegnahme (soweit diese Instanzen voneinander getrennt werden konnten) behandelt werden sollten. Man wollte uns «an die Schwelle zum dritten Jahrtausend» führen. Diesen Vorträgen sollte sich am ersten Kongreßabend außer den Ansprachen des Vorsitzenden Anton van den Boogaard und des Kardinals Daneels noch ein weiterer Vortrag anschließen, der die Verbindung mit dem Zweiten Vatikanischen Konzil herstellen sollte. Man hatte sich zuerst an Edward Schillebeeckx gewandt; er konnte ihn aus Gesundheitsrücksichten nicht übernehmen. Giuseppe Alberigo improvisierte daraufhin in wenigen Tagen einen ausgezeichneten Beitrag zu diesem Thema. Bei den vormittäglichen Generalsitzungen faßten ihn die Autoren der einleitenden Vorträge kurz zusammen und aktualisierten ihn; sodann versuchten jüngere und nicht zum Direktionskomitee zählende Gegenreferenten eine kritische Analyse und entwarfen einen zusätzlichen Beitrag.

Der Gedankenaustausch in den anschließend arbeitenden «Sprachgruppen» solte eine Diskussion aller dieser Vorschläge ermöglichen — eine im allgemeinen ruhige, ergiebige und positiv beurteilte Debatte — und die nachmittäglichen Generalversammlungen vorbereiten. Der in diesen Interventionen aufgewühlte ungeheure Stoff könnte sich unter fünf verschiedene Titel einordnen lassen: 1. Die kirchliche Vegangenheit betreffende Beschwerden, 2. Gründe der Beunruhigung hinsichtlich der gegenwärtigen Lage der Kirche und der Gesellschaft, 3. Theologische Grundlagen für eine konstruktive Haltung gegenüber den Herausforderungen der Gegenwart und der Zukunft, 4. Hauptaufgaben der heutigen Zeit, 5. Zeichen der Hoffnung aufgrund von Beobachtungen und der Mitwirkung aktueller kirchlicher und gesellschaftlicher Bewegungen. Es wäre natürlich uninteressant, hier diesen ganzen Stoff aufzuführen, und unmöglich, ihn zur Synthese zu bringen.

Man würde sich freilich eine völlig falsche Vorstellung vom Löwener Kongreß machen, wollte man von dem oben Gesagten her meinen, er sei ein rein intellektuelles Ereignis gewesen. Das wäre nicht nur deswegen verkehrt, weil er unter diesem Gesichtspunkt eher enttäuscht hat, sei es wegen der Denkleistungen selbst, sei es wegen der Schwierigkeit, in diesen Tagen eine einigermaßen gründliche Arbeit zu leisten. Verkehrt wäre es vor allem auch deshalb, weil der Kongreß ein ganz außergewöhnliches Begegnungsgeschehen war. Theologen und Theologinnen aus einundfünfzig Ländern haben sich gegenseitig entdeckt, angehört und befreundet. Viele vereinsamte Menschen erlebten einen erfrischenden Austausch mit anderen und fühlten sich in manchmal bei ihnen zu Hause minoritären, ja der Verfolgung ausgesetzten Standpunkten bestärkt. Es kam zu zahlreichen horizontalen Zusammenkünften am Rande des Kongresses und mit seiner Hilfe, zu Zusammenkünften von Frauen, von spanischsprachigen Theologen (viele bedauerten es, daß Spanisch keine offizielle Sprache war), von Leuten aus der Provinz Québec, von Dominikanern und Dominkanerinnen usw. Die Gasthäuser der Löwener Altstadt waren bei noch dazu milder Witterung für diese ersten Begegnungen und für die Wiedersehensfreude alter Bekannten der rechte Rahmen.

In dieser Hinsicht unterschied sich das Klima wirklich sehr von dem der Brüsseler Tagung 1970. Es gab mehr Humor, man lachte häufiger, und es herrschte nicht die Zwangsidee, unbedingt eine Schlußbotschaft aufstellen zu müssen, die ja letztlich doch im Leeren verhallt; es gab auch nicht mehr den Starkult gegenüber den «großen», ehrfurchtsvoll angehörten Theologen. Das Gewicht lag auf der Gruppenarbeit. Doch ist das Wesentliche mit diesem Hinweis auf den Kongreß als Begegnungsgeschehen noch nicht gesagt.

Tatsächlich lag der große Wandel in Bezug auf den vorausgegangenen Kongreß nicht auf dem Gebiet der Freundschaft und andererseits auch nicht auf dem Inhalt der Interventionen; die neuen Stimmen, die sich zu Wort meldeten — das war das Neue. Man vernahm sie in den Gruppen und in den großen Vesammlungen: Stimmen der Laien, der Frauen, der Afrikaner, der Lateinamerikaner, der Asiaten, der Christen Osteuropas. Nicht mehr ein Diskurs über sie, sondern endlich ihr eigener Diskurs! Andersgeartete und sogar unvereinbare Stimmen, manchmal provokant oder beschwörend, jedenfalls schwer in einen «männlich-klerikal-universitär-westlichen» theologischen Diskurs zu integrieren, so wie er noch in den vorbereitenden Beiträgen oder den Gegenberichten vorherrschte.

Man hat am Schluß des Kongresses oft behauptet, eine Theologie des Zeugnisses habe die diskursive Theologie abgelöst. Das mag stimmen, nur muß man die Sache ein wenig klären. Auf der Tribüne schienen die beiden Typen von Interventionen wirklich miteinander unvereinbar, außer daß man sich brüderlich anhörte. Aber einerseits schaffen diese «andersartigen» Theologen auch stichhaltig argumentierende Werke oder Beiträge, die die anderen lesen und auf die sie sich oft berufen. Andererseits gibt es auch in der «westlichen» Theologie eine starke Strömung, die der Herrschaft des Begriffs mißtraut und sich auf das Zeugnis gründet. Der entscheidende Punkt liegt darin, daß es sich hier nicht zuallererst um «Zeugnis» (des Glaubens) handelt, sondern um «Bericht» (einer Situation). Unablässig kommt die soziale Wirklichkeit — Diskriminierung, unerträgliches Elend, politische, kulturelle oder religiöse Unterdrückung — ins Wort als der unumgehbare Kontext einer christlichen Existenz und einer authentischen Denkarbeit. Das ist es, was viele Dinge verändert. Vielleicht ist es gar nicht so sehr ein eigentlich theologisches, sondern vielmehr ein politisches und kirchliches Problem, man sage, was man will. Ich werde darauf zurückkommen. Ich möchte aber diesen Abschnitt mit dem Hinweis darauf beenden, daß wenig junge Stimmen zu hören waren (wenn auch das Durchschnittsalter nicht sehr hoch lag) und die Anwesenheit einiger Freunde aus dem Osten nicht die Tatsache verbergen konnte, daß in Europa trotz der ungeheuren Veränderungen in den letzten zwei Jahren die Karten noch nicht neu verteilt sind.

Ich will auf die einigermaßen expliziten theologischen Aussagen zurückkommen, die wir gelesen oder uns auf diesem Kongreß angehört haben. Interessant waren der Stil und die Methode. Zuerst fiel uns nämlich ein militanter, ja sogar entschieden ideologischer Diskurs auf: Das Neue Testament und die Geschichte des Christentums wurden mit dem begrifflichen Rüstzeug eines aktuellen, kämpferischen Einsatzes kritisch neu interpretiert. Mehrfach haben wir die erneuernde Kraft dieses militanten Diskurses beobachten können, dann aber auch wieder die Gefahr, ihn zum alleinigen Schlüssel für das Verständnis des Evangeliums hochzusteigern, sowie die Gefahr willkürlicher Rekonstruktionen

der Geschichte. Sodann erlebten wir einen kritischen Diskurs über die kirchlichen Praktiken und die Selbstdarstellung der Kirche. Darüber konnte man sich ja einigen, man hat aber auch auf das abgehoben, was an all dem situationsbedingt und relativ wird, wenn andere Umfelder des Lebens der Kirche in der Welt in Betracht gezogen werden. Wir hörten einen apologetischen Diskurs: Da spricht man eine ungelöste Frage des menschlichen Daseins an, ja sogar ein erschreckend schweres Problem des heutigen Lebens auf unserem Planeten und gibt vom Evangelium her eine Antwort. So etwas ist natürlich annehmbar, wenn es darum geht, zum Handeln zu motivieren, was hier gewiß der Fall war. Man begibt sich jedoch auf eine ziemlich abschüssige Bahn, wenn man wie so oft in der katholischen Kirche auf sogenannte «christliche Lösungen» ausweicht. In Löwen herrschte die Befürchtung, die Analyse selbst würde in ihrem radikalen Pessimismus durch den Willen abgelenkt, das Heil in Christus der Tiefe unseres Elends entgegenzusetzen. Wir vernahmen auch einen meta-theoretischen und typologischen Diskurs. Er warf ein scharfes Licht auf unsere intellektuelle Situation. Das war gewagt, denn er drohte abstrakt zu werden und im Hinblick auf eine doch immer so komplexe kulturelle Erfahrung falsch gelagert zu sein. Schließlich hatten wir in dem Text von Gustavo Gutierrez — er selbst wurde durch dringende humanitäre Aufgaben in seinem Land zurückgehalten — sowie in den Interventionen seiner Freunde einen bekennenden Diskurs vor uns. Das Negative und Militante darin öffnet dem Hörer die Ohren für die wesentliche biblische Botschaft. Nebenbei gesagt erhielt Jon Sobrino vom Kongreß an Stelle der Abwesenden und Abgeschiedenen starken Beifall.

Nach diesem kurzen, notgedrungen unvollständigen Einblick in die Sache selbst stehe ich rückblickend einigermaßen betroffen vor dem Verschwinden der deduktiven und historisch-positiven Diskurse, die allen Arbeiten unserer Disziplin vor vierzig Jahren das Gepräge gaben und noch 1970 in Brüssel unter erneuerten Formen weithin vorherrschten. Hier in Löwen wurde in allen Fällen ein dem theologischen Feld äußerlicher — kultureller oder faktischer — Hebel angesetzt. Und diese Entdeckung kann uns helfen, einen der Gründe des Kontrastes und der schwierigen Beziehungen zu begreifen, die zwischen diesem Ganzen doch so unterschiedlicher Theologien und jener Theologie bestehen, die in der katholischen Kirche amtlich bestätigt, ja sogar dazu berufen ist, die autoritär vorgelegten Unterweisungen zu begründen. Nennen wir diese Theologie «neu-römisch». Aber solche Aufschriften sind nie ganz zufriedenstellend.

Diesbezüglich ist es nicht unwichtig darauf hinzuweisen, daß auf dem Kongreß überraschenderweise jegliche Polemik gegen die «amtliche» Theologie der Kirche fehlte. Gewiß, man hat offizielle Lehrpositionen institutioneller oder ethischer Art erwähnt, die auf autoritativem Weg mißbräuchlich aufgedrängt werden, während sie doch als geschichtlich relativ zu betrachten sind; erwähnt hat man in Löwen auch die ungerechte Art und Weise, den Theologen die gegenwärtigen Übel aufzulasten, deren Auswirkungen zu begrenzen sie vielmehr geholfen haben; man hat auch schließlich noch darauf hingewiesen, wie sehr ein oft selbstgerechter und sich selbst rechtfertigender Diskurs, ja auch eine Art theologischen Funktionärstums, das ganz auf Zubringerdienste für die kirchlichen Institutionen eingeschworen ist, begünstigt wird. Der Versuch einiger Leute hier auf dem Kongreß, dem unterdrückerischen oder mißbräuchlich männlichen westlichen Christentum den Prozeß zu machen, hatte sowohl die «offene» als auch die offizielle Theologie im Auge. Und übrigens war dieser Prozeß so umfassend angelegt, daß man sich fragen konnte, was denn den einen oder anderen Tribun an der christlichen Bewegung überhaupt noch anzieht.

In der maßvollen Art innerkirchlicher theologischer Kritik liegt sicher der Grund für das relative Scheitern eines sehr energischen Beschlußplans, den einige Freunde der Generalversammlung zur Abstimmung vorgelegt haben und der gewisse Aussagen des von der Glaubenskongregation veröffentlichten Textes über die Berufung des Theologen aufs Korn nahm. Dieser Beschluß wurde am letzten Morgen des Kongresses von immerhin mehr als zwei Dritteln der Anwesenden gebilligt, konnte aber nicht die für eine Kongreßerklärung notwendige Dreiviertelmehrheit erreichen. Mehrere Teilnehmer haben ihre Stimmenthaltung privat mit dem Gefühl begründet, der Text sei dem Löwener Ereignis, so wie es sich abgespielt hat, fremd.

Ich möchte hier anfügen, daß eine Gruppe feministischer Theologinnen einen anderen Textentwurf vorbereitet hatte. Er kam der anfangs angekündeten Tagesordnung nach zu spät und konnte nicht zur Abstimmung vorgelegt werden. Er war an das Direktionskomitee von CONCILIUM gerichtet und beabsichtigte eine vermehrte Teilnah-

me der feministischen Theologie in den verschiedenen Sektionen. Eine Anzahl in Löwen anwesender Frauen fühlte daher ein gewisses Unbehagen: Zeigt sich in der feministischen Theologie nicht die Tendenz, sich als einziger Ausdruck der Stimme der Frauen zu verstehen? Braucht CONCILIUM mehr Frauen oder mehr Feministinnen? Vom Standpunkt mehrerer westeuropäischer Länder aus gesehen ist das eine überaus zutreffende Frage.

Es ist sicher verhältnismäßig leicht, in anderem, institutionell stärker gefügtem Theologisieren als dem unsrigen oder in bestimmten Stilarten pastoraler Leitung ein Auseinanderklaffen zwischen dem Evangelium, wie es die Kirche verkündet, und seiner konkreten Verwirklichung anzukreiden, eine Diskordanz, die zu heilloser Verzerrung werden kann, wenn man die Herrschaft durch den Dienst, den Gehorsam durch die Freiheit oder den (kollektiven) Reichtum durch die (individuelle) Armut rechtfertigt. Man hatte aber in Löwen den Mut, mehrmals einige noch tiefer beunruhigende Fragen zu stellen: Können echte Caritas, aufrichtigster und selbstlosester Eifer für die Wahrheit und leidenschaftliches Streben nach Einheit nicht auch verderbliche Auswirkungen haben? Ein Ausblenden der Forderungen nach Gerechtigkeit, ein Mangel an Ehrfurcht vor den Gewissen und gutgemeinte Vereinfachungen vermögen sehr wohl die so fruchtbaren Verschiedenheiten einzuebnen und auszuwischen! Der in bester Absicht, ja auch echt wissenschaftlicher Zuständigkeit vollzogene Rückgriff auf die Heilige Schrift kann erlauben, daraus ganz unterschiedliche Interpretationen und manchmal verheerende Schlüsse zur eigenen Rechtfertigung zu schöpfen! Man hat als Gegengift die unbedingte Notwendigkeit erwähnt, die schlichtesten, allgemeinsten menschlichen Vermittlungen nicht einfach zu übergehen: die Vernunft, die skrupulöse Wahrhaftigkeit des Diskurses, eine anspruchsvolle Gerechtigkeit, die Achtung des anderen in seiner Freiheit und seiner körperlichen Existenz. Kein religiös begründetes Ausblenden dieser elementaren Haltungen dürfte erlaubt sein. Und was auch einige Freunde — kraftvoll und nicht ohne Grund — über die Kehrseite unserer «Modernität» in den einstigen «Kolonialländern» sagen mochten, so ist doch mit Nachdruck zu betonen, daß wir dieser Modernität einige der grundlegenden Forderungen verdanken, in deren Namen wir diese Modernität selbst gegenwärtig in Frage stellen.

Für die theologische Arbeit konnten wir in Löwen aufgrund einiger Vorträge und auch der Gesprächsrunden eine ziemlich genaue Abfolge von maßgebenden Kriterien feststellen, die vermutlich zum bleibenden theoretischen Beitrag des Treffens gehören. Ausgangsbasis war die Idee des Gedächtnisses als Stützpunkt für das christliche Denken und die christliche Praxis. Es hat sich gezeigt, daß das Gedächtnis der Vergangenheit zwar umstürzend wirken kann, häufiger kommt es aber nur zur bloßen repetitiven Aussage des Gewesenen. Erst dann wird das Gedächtnis fruchtbar, wenn es von einer andrängenden brennenden Aktualität in Frage gestellt wird, einer Aktualität positiver und neuer Erfahrungen oder einer solchen der Leiden und Kämpfe unserer Zeit. Gedächtnis und Aktualität werden so einander nahegebracht und machen die «Geschichte» sowohl als Disziplin der Kenntnis der Vergangenheit als auch als Auftrag einer zu erbauenden Menschheit fruchtbar.

Aber ein neuer Ansatz macht sich sogleich geltend. Denn sicher kann das Kriterium eines akutellen Kampfes entscheidend eine anfängliche Neubesinnung auf die christliche Vergangenheit provozieren; es kann aber auch zu einem schwer lastenden ideologischen und einspännigen Faktor werden, der das Gedächtnis der Vergangenheit unerträglich verkürzt. Das geschieht, wenn sich dieses Kriterium nicht wiederum durch das Wort als dritte Instanz in Frage stellen läßt: Derselbe Text, den wir im Licht unserer aktuellen Zugänge und Fragestellungen durchforschen, schlägt auf uns zurück und trifft uns mit seiner unumgehbaren Andersheit; von ihm her und von ihm ausgehend spricht «Gott» zu uns. Und können wir dabei stehenbleiben? Wissen wir nicht auch, daß die Autorität des göttlichen Wortes sowohl das Zeugnis des unsere Selbstgenügsamkeit und unseren engstirnigen Horizont aufbrechenden Unendlichen begründet hat als auch den Diskurs, der die priesterliche Macht legitimiert? Eine rückwärts gelagerte Transzendenz ist immer doppeldeutig. Somit wird als letztes Kriterium die Einbildungskraft notwendig; sie erneuert, indem sie sich auf die vorhergehenden Instanzen stützt und — für den Gläubigen — letztlich eine erwartete Transzendenz anzielt. Wir werden darauf zurückkommen.

Ich habe hier mehrfach Gründe der Ungewißheit angemerkt. Ich bin nämlich gegenüber der erneuten unnachgiebigen Behauptung vorausgesetzter Gewißheiten eher skeptisch. Auffallend ist, daß man während des Kongresses diese unausweichlichen Ungewißheiten ohne Zeichen der Angst oder

jener hohlen Verstiegenheiten zur Kenntnis nahm, die im allgemeinen eine Flucht nach vorne meinen; als notwendig erkannt wurde auch die Zustimmung aller zur ständigen Forschung und Suche, kurz, zum Unterwegssein. Man hat eine beruhigende Darstellung der «Postmodernität» abgelehnt. Man hat gezeigt, daß es hinsichtlich der kritischen Kraft des Denkens kein Zurück mehr gibt, sondern eher eine Radikalisierung à la Nietzsche. Man hat den Theologen gedemütigt, indem man ihm seine Unzuständigkeit vorhielt hinsichtlich der Interpretation seiner Zeit jenseits der Mühe einer bescheidenen Unterscheidung der «Zeichen der Gegenwart Christi» oder des Aufweises von Übereinstimmungen mit der evangelischen Botschaft.

Und selbst die in meinen Augen ganz deutliche Hauptschwäche unseres Treffens läßt sich in solchen Begriffen interpretieren. Während wir den Anspruch angemeldet hatten, wir wollten uns auf die Schwelle zum dritten Jahrtausend begeben und dementsprechend arbeiten, haben wir doch sozusagen überhaupt keine Fähigkeit zur Vorwegnahme bewiesen, sei das in Form von Analysen oder von auf die Zukunft des Christentums bezogenen Entwürfen. Wir sind auf dem Gelände unserer Ideen und unserer heutigen Erfahrungen stehengeblieben. Aber hat man uns nicht gesagt, daß wir auf der Schwelle zu dem stehen, was wir nicht zu nennen wissen? Daß wir die Zukunft nicht in Perioden einteilen können? Daß die Illusion eines radikalen Wandels ebenso töricht und tödlich wäre wie die einer fraglosen Weiterdauer? Ist andererseits das Fehlen von Sicherheit für die Zukunft nicht ein unüberhörbarer Aufruf, voranzuschreiten? Wäre der Mangel einer mobilisierenden Utopie der Kirche und der Theologie etwa das Zeichen einer Zurückhaltung und Bescheidenheit, die gegenüber dem Unvorhersehbaren weniger beunruhigen als unser Mangel an schöpferischem Geist?

Natürlich hängt die Orientierung einer utopischen Träumerei von der Analyse der Gegenwart ab. Zwar teilte die Mehrheit derer, die das Wort ergriffen, nicht die beruhigenden Illusionen eines «Europa mit christlichem Kulturkern» oder einer «Rückkehr des Religiösen» als medienstarke Verheißung einer «neuen Welle der Evangelisierung»; dennoch schien sich diese Mehrheit gern auf eine heute sozusagen in der Luft liegende Religiosität zu berufen. Das geschah entweder mit dem Hinweis auf einen geheimen göttlichen Plan, der nur darauf warte, sich entfalten zu können, oder um eine falsche Religion anzuprangern, die das freie und konstruktive Aug in Aug des Menschen mit dem Gott Jesu Christi nur vernebelt.

Immerhin hat der Gedankenaustausch vielen anderen und vor allem europäischen Theologen die Augen geöffnet für das vor uns liegende Hauptproblem, nämlich die offen bejahte und praktizierte Ungläubigkeit, die Gleichgültigkeit und Unkenntnis hinsichtlich dessen, was zum festen Grund der christlichen Botschaft gehört, nämlich die Entscheidungsmacht des Evangeliums, die Gestalt Jesu, die Nähe Gottes. Solcher Unglaube und solche Gleichgültigkeit sind zweifellos nicht mehr aggressiv, breiten sich aber ununterbrochen immer weiter aus und wachsen bei Jugendlichen unter fünfundzwanzig zu einer wahren Flutwelle an. Einige traditionelle Reste oder umgekehrt einige geglückte persönliche Lebensschicksale ändern an dieser Massenerscheinung nichts. Sie erfaßt alle Schichten und läßt sich von den umwälzenden Veränderungen im Lebensstil, die auch auf andere Kulturbereiche übergreifen, nicht mehr trennen.

Stellen diese Tatsachen jenseits der bloßen Feststellung einer Sackgasse in der Glaubensvermittlung der Theologie nicht die Frage nach der Eignung des Christentums, fortan einen symbolischen Bezug herzustellen, durch den Frauen und Männer ihrem Dasein einen Sinn verleihen, ihre Hauptprobleme in Angriff nehmen und sich gesellschaftlich integrieren können? Wenn wir die entscheidendsten spirituellen Erfahrungen gewisser Menschen darlegen, können wir uns noch nicht sicher sein, daß die Gottesfrage auch wirklich gestellt, und noch weniger, daß das Evangelium angenommen wird zusammen mit dem damit verbundenen Wagnis des Glaubens, einem Wagnis nach dem Maße dessen, das Gott in seiner Geschichte mit den Menschen auf sich nahm.

Man hat die grundlegenden Faktoren dieser charakteristischen Wandlung am Ende unseres zweiten Jahrtausends noch nicht angesprochen, wenn man die Grenzen der Religionskritik aufzeigt und auf die intellektuelle Glaubwürdigkeit des Glaubens hinarbeitet. Das Christentum zeigt im Abendland die Tendenz, zur Religion einiger Menschen und einiger Gemeinschaften zu werden, die ja gewiß überzeugt, aber letzten Endes un-bedeutend sind. Nichts weist darauf hin, daß die sogenannte «postmoderne» Entwicklung daran etwas ändern wird. Vielmehr lassen viele Anzeichen darauf schließen, daß die wirtschaftliche Entwicklung in Osteuropa — so klar das Pendel nach den religiö-

sen Verfolgungen dort, wo sie herrschten, zurückschlägt — und in der Dritten Welt sehr ähnliche Wirkungen haben wird wie jene, die die Säkularisierung auf die gesellschaftliche Gestalt des abendländischen Christentums hatte, Einzelgeschicke ausgenommen.

Das alles war das Ergebnis mancher unserer Gespräche in Löwen. Es bleibt zu sagen, daß der stärkste Einspruch und Anspruch aus der Südhälfte unseres Planeten kam. Es war die Stimme der Armen und derer, die noch ärmer werden. Es war die Stimme der Stimmlosen, der um ihre eigene Kultur Betrogenen. Diesbezüglich wird das Abendgespräch am runden Tisch über die Lage der Theologie in den verschiedenen Erdteilen ganz besonders beeindruckend gewesen sein. Ein wirtschaftliches und politisches Problem, ich sagte es bereits. Ein erstrangiges kirchliches Problem auch. Denn ein ganzer Bereich der Kirche arbeitet, oft unter dem Deckmantel einer unpolitischen Pastoral, ständig den Unterdrückeroligarchien und ihren mächtigen ausländischen Mithelfern in die Hände. Und auch ein theologisches Problem, falls man die aggressiven und ein wenig kindischen Fragestellungen über frühere Verantwortlichkeiten einmal beiseite läßt, um sich über die Art und Weise Klarheit zu verschaffen, wie in diesen kämpferischen Debatten unser Theologietreiben heute ins Gewicht fiel. In dieser Hinsicht schien sich eine gewisse Einmütigkeit abzuzeichnen.

Dagegen wurde die Bedrohung, die auf der Zukunft des Lebens auf unserem Planeten lastet, so aufmerksam sich der Kongreß auch damit befaßte, im ganzen unterschiedlich eingeschätzt. Vom absoluten Katastrophendenken kam man über manche mittlere Standpunkte bis zu einer Wachsamkeit, die noch auf menschenmögliche Mittel vertraut, um der Bedrohung zuvorzukommen, und auf den wachsenden Willen, den bereits entstehenden Schäden abzuhelfen oder die schlimmsten Katastrophen zu verhindern. Für die ganz Pessimistischen ist die Hoffnung ein überholtes und illusorisches Thema; nur die Verantwortung kann an ihre Stelle treten. Aber ist diese Verantwortung möglich ohne Hoffnung? Oder steht nicht vielmehr eine gewisse, einst modische Ideologie der Hoffnung in Frage?

Darum schien uns letzten Endes die Verbindung von drei Elementen erforderlich, damit uns eine positive Sicht der Zukunft gelingt: Zuerst ein anspruchsvoller und treffsicherer Sinn für die Verantwortung; er muß sich auf zugleich genaue und weitausgreifende Analysen stützen, die nicht immer mit einem großmütigen Ja zu den revolutionären Errungenschaften des 19. Jahrhunderts zusammenfallen. Sodann die in Löwen oft beschworene diskrete, aber durchdringende Stimme, die uns sagt, daß man die Hoffnung bei denen lernen kann, die gelitten haben und in begrenzten Horizonten weiterfahren zu hoffen, mit wenigen Ergebnissen, wiederholten Mißerfolgen und unter der Drohung übermäßiger und unkontrollierbarer Mächte. Schließlich die schöpferische Einbildungskraft, von der wir oben sprachen und ohne die nicht die kleinste neue Hypothese entsteht.

Der große Historiker Paul Veyne erklärt in seinem lesenswerten Buch über den Dichter René Char den Einsatz einiger für das Unbekannte offenen Männer und Frauen in der französischen Widerstandsbewegung — einen Einsatz, der 1941 noch selten war und ohne jeden religiösen Bezug — folgendermaßen: «Die Lage schien 1941 verzweifelt; aber die Schönheit, die gut ist, lehrt nicht nur das, was man tun soll; sie legt auch nahe, daß man es tun kann und daß die Einbildungskraft mehr davon weiß als die Wirklichkeit.» Hätte Gott weniger suggestive Macht? Sollten die Theologen schwerhöriger sein als die Dichter?

Im Jahre 1972 ungefähr schien eine erste Phase der Geschichte von CONCILIUM zu Ende zu gehen. Es war die dem Versuch gewidmete Phase, der Theologie des Zweiten Vatikanischen Konzils auf dem Weg über eine offene und konstruktive Rezeption allgemein Anerkennung zu verschaffen. Die Direktion der Zeitschrift verstand es damals, einen neuen Zeitabschnitt einzuleiten. Kennzeichnend für ihn war ein mutiges Ja zu den «Geisteswissenschaften» und zur «interdisziplinären Arbeit», bald darauf zum freimütigen Wort der Dritten Welt und der Feministischen Theologie. Vermutlich war der Löwener Kongreß das Ergebnis dieser offenen Haltung. Jetzt müßte sich eine neue Phase von zehn Jahren auftun mit einer weitausgreifenden Erneuerung der Persepktiven, denn die «loyale Opposition gegen Seine Majestät» genügt nicht mehr ganz, um eine theologische Forschung zu orientieren, auch nicht zu einer Zeit autoritären Drucks und schwelender Krise. Sollte man nicht eines Tages sagen dürfen: Für diese neue Phase war der jetzige Kongreß auch ein erster Beginn?

Aus dem Französischen übers. von Arthur Himmelsbach

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

Vorwort

Wim Beuken/Sean Freyne/
Anton Weiler

Die Bibel und ihre Leser

Die Erwähnung der Bücher des Mose (Dtn 31, 24-26) und des Esra (Neh 8), der Buchrollen des Jesaja (Jes 8, 16-17) und des Jeremia (Jer 7, 1; 12, 4) erinnern uns lebhaft daran, daß der Gedanke an Gottes Wort immer verbunden wurde mit der Vorstellung eines Buches, das innerhalb einer Glaubensgemeinschaft gelesen und in ihren Versammlungen vorgelesen werden muß. Sie wecken auch konkrete Vorstellungen der Möglichkeiten und Schwierigkeiten eines zureichenden Verstehens des geschriebenen Wortes, das immer eines Deutungsrahmens bedarf.

Die frühen Christen waren auch Erben dieser Tradition des geschriebenen Wortes, aber sie waren sich gleichermaßen des Abstandes zwischen Text und Leser und daher auch der Notwendigkeit der Auslegung (2 Petr 3, 15) bewußt. Das Aufkommen des Buchdrucks brachte dann gewaltige Veränderungen auf dem Gebiet der Textproduktion (Übersetzungen!) und der Praxis des Lesens mit sich, aber diese Veränderungen unterstrichen nur noch die Notwendigkeit der Bibelauslegung im Leben der Kirche. Die neuzeitliche Bibelkritik kann als eine Fortsetzung dieses hermeneutischen Unternehmens gesehen werden — trotz der Entwicklung neuer Methoden, welche das unmittelbare Ergebnis der Bewegung der Aufklärung und ihrer Interessen waren.

Heute macht die Bibelwissenschaft eine Verschiebung des methodischen Interesses durch, die zu einer neuen Bewertung der Texte selbst als literarischer Erzeugnisse führt. Dies ist wohl eine Reaktion auf die bisher beherrschende Beschäftigung der Bibelwissenschaftler mit den hinter den Texten wirksamen historischen Ereignissen. Dies bringt auch eine größere Aufmerksamkeit für die Rolle des Lesers in der Kunst der Auslegung mit sich. Diese neue Betonung bezieht sich in bemerkenswertem Maße auf zeitgenössische Theorien über die Eigenart literarischer Texte und ihre Rezeption; und manche möchten die Anwendbarkeit dieser Theorien auf das Verständnis biblischer Texte anzweifeln, weil diese Theorien sich auf heute weitverbreitete philosophische und literaturwissenschaftliche Moden gründen.

Dieses CONCILIUM-Heft versucht die veränderten Schwerpunktsetzungen in der Bibelwissenschaft im allgemeinen zu erfassen und darzustellen, indem es ihre Möglichkeiten und Grenzen im Blick auf das Lesen der Bibel als Heiliger Schrift innerhalb der Kirche erkundet.

Der erste Teil des Heftes befaßt sich auf zwei verschiedene Weisen mit dem heutigen Problem der Pluralität von Erfahrungen beim Lesen biblischer Texte. B. F. Meyer erörtert die methodologische Infragestellung der Auffassung, daß es eine eindeutig einzige Bedeutung der Schrift gebe — wie es die historisch-kritische Methode als selbstverständlich voraussetzt —, eine Infragestellung, die sich aus modernen literaturwissenschaftlichen Theorien über Texte und Leser ergibt. A. van der Heide spricht dasselbe Thema an, wenn er die unterschiedlichen Weisen bedenkt, in denen einzelne Schriftstellen von Juden und Christen jeweils anders ausgelegt worden sind.

Im zweiten Teil werden die Weisen, auf welche die Bibel durch zweitausend Jahre hindurch in den Gemeinschaften der Gläubigen gelesen worden ist, in fünf Beiträgen dokumentiert. Dabei werden gewisse Meilensteine auf dem Weg des historischen Prozesses in den Brennpunkt der Aufmerksamkeit gerückt. Ch. Kannengiesser beschreibt, wie sich in den ersten Jahrhunderten die christliche Weise des Bibellesens und der christliche Kanon herausgebildet haben. G. Stemberger bringt einen Überblick über die Geschichte des jüdischen Umgangs mit den Heiligen Schriften. P. Valkenberg erläutert die mittelalterliche monastische und scholastische Weise des Bibellesens in ihrer Beziehung zum kulturel-

len Umfeld, zum Auftreten der Bettelorden und zur spätmittelalterlichen Volkspredigt. C. Augustijn erörtert den grundlegenden Wandel des Interesses, der mit der Reformation aufkommt: Die Bibel als Buch, das gelesen und ausgelegt wird, wird zum innersten Herzstück der protestantischen Spiritualität und des protestantischen Gottesdienstes. J.-R. Armogathe tut dasselbe im Blick auf die Aufklärung. Die bloße Tatsache, daß die Textkritik sich während des 18. Jahrhunderts gewaltig ausbreitete, verlieh der seit langem anstehenden Frage nach der mehrschichtigen Bedeutung des Schrifttextes neue Dringlichkeit. So unterstreichen die historischen Durchblicke dieses zweiten Teils die Schlüsselstellung von Faktoren der Auslegung, die bei Text und Lesern allzeit wirksam waren.

Im dritten Teil des Heftes erhebt sich unvermeidlicherweise die Frage, wie die Bibel heute gelesen werden soll. In drei Beiträgen wird die heutige Situation im Licht der Erklärung des Zweiten Vatikanischen Konzils über die Bibel im Leben der Kirche wertend dargestellt. C. E. Gudorf führt uns vor Augen, daß die Verwendung der Heiligen Schrift durch das Lehramt eine große Variationsbreite aufweist — vom Einsatz besonderer Expertengruppen von Exegeten durch die Bischöfe der USA bis zur Berufung auf die Schrift bei den römischen Instanzen, die oft dem Griff in einen Gemischtwarenladen von «Belegstellen» gleicht. Im nächsten Beitrag spricht S. McEvenue die Frage an, ob das Bemühen des Zweiten Vatikanums, das dazu aufgerufen hatte, die Heilige Schrift zum beseelenden Herzstück der Kirche zu machen, in Liturgie und Predigt tatsächlich verwirklicht worden ist. Schließlich zeigt C. Mesters auf, daß die zentrale Rolle der Schriftlesung im Befreiungskampf in Lateinamerika ein sehr aus dem Rahmen fallendes zeitgenössisches Paradigma darstellt, das Parallelen hat in den hermeneutischen Modellen anderer traditionellerweise an den Rand gedrängter Gruppen.

In einem abschließenden Beitrag im vierten Teil des Heftes reflektiert D. Tracy das historische und zeitgenössische Phänomen der unterschiedlichen Weisen der Bibellesung und -auslegung. Er bietet eine theoretische Auswertung der Frage, wie es sonst sowohl möglich wie nötig wäre, moderne kritische Ansätze, vor allem solche literaturwissenschaftlicher Art, in eine kirchliche Betrachtungsweise zu integrieren, wenn die Bibel tatsächlich weiterhin als kritische Anfrage an unsere Meinungen wirksam bleiben soll (Jes 55, 10; Hebr 4, 12).

Aus dem Englischen übersetzt von Astrid Dehé

Die derzeitige Situation

Ben F. Meyer

Die Anforderungen, die Text und Leser an die historisch-kritische Methode stellen

I. Die historisch-kritische Methode und die Leser-Reaktions-Theorie (reader-response theory)

Der Begriff «historisch-kritische Methode» ist schon seit annähernd 200 Jahren in Gebrauch. Über diese Zeit hin ist sein Begriffsinhalt ziemlich stabil geblieben: philologisch-gelehrt, kritisch (im Gegensatz zu «dogmatisch») und einer wissenschaftlichen (im Gegensatz zu einer «vorkritischen») Interpretation sowie der Geschichtswissenschaft verpflichtet. Während der ersten zwei Drittel dieses Zeitraums von 200 Jahren war «historisch-kritische» Arbeit weithin verbunden mit der Tradition der literarischen Interpretation und der Geschichtswissenschaft, wie sie von Baruch Spinoza (1632–1677) angestoßen worden war[1]. Ihre starke Seite war das entschiedene Eintreten für die Gewinnung philologischer und geschichtswissenschaftlicher Evidenz; ihre schwache Seite war ein gewisser Mangel an Einklang mit der biblischen Tradition selber, so etwas wie eine Entfremdung, die sich mit der kritischen Distanz des Interpreten oder Historikers gegenüber dem biblischen Text immer wieder bemerkbar machte.

Im 19. Jahrhundert waren Protestanten, die in Fragen der kirchlichen Lehre konservativ waren, argwöhnisch gestimmt gegenüber den Absichten und methodischen Kniffen der historisch-kritischen Gelehrsamkeit, und anfänglich machten sie sich diese nur in kleinen Schritten und sehr vorsichtig zu eigen. Katholische Christen waren besonders langsam, wo es darum ging, ob man sich die historisch-kritischen Methoden in ihrem ganzen Umfang zu eigen machen könne. Eine Kraft, mit der man rechnen konnte, wurden katholische Gelehrte insgesamt und katholische Exegeten insbesondere erst infolge der durch die Enzyklika «Divino Afflante Spiritu» (1942) ermöglichten Entwicklung. Ein Hauptergebnis des konservativen protestantischen und katholischen Beitrags war es, den Begriff «historisch-kritisch» vom Beigeschmack seiner antidoktrinellen Nebenbedeutung zu befreien und die Unterstellung zu erschüttern, die historisch-kritische Arbeit gehe nach einer einzigen Methode vor, die sich auf eine einzige (szientistische oder positivistische) Philosophie gründe.

Eine antidogmatische Tendenz, die ihr Rüstzeug aus entsprechenden philosophischen Quellen bezieht, hat sich in der Bibelwissenschaft über das Ende des 19. Jahrhunderts bis in die Gegenwart hinein durchgehalten, und sie verdient mit Recht den Namen «radikale Kritik». Obwohl religiös motivierte Kritiker «*die* historisch-kritische Methode» unterschiedslos für die experimentellen Ergebnisse der «radikalen Kritiker» verantwortlich machten, wußten unterscheidungsfähigere Beobachter die philologischen und geschichtswissenschaftlichen Methoden einerseits und die unzureichenden philosophischen Voraussetzungen andererseits, die oft und unberechtigterweise mit den genannten Methoden verwechselt wurden, auseinanderzuhalten.

Tatsächlich fand der Gedanke, daß die der Praxis der Literar- und Geschichtskritik zugrundeliegenden philosophischen Voraussetzungen einen entfernten, aber doch bedeutenden Einfluß auf die Ergebnisse ausübten, immer mehr, wenn auch nicht allgemein, Zustimmung. Mit anderen Worten: Die hermeneutischen Hypothesen lauern hinter der Kritik oder schweben über ihr und bestimmen die Vorgehensweise mit, und zwar auch dann, wenn diese hermeneutischen Hypothesen ganz unthematisch bleiben. Dies ist ein oft übersehener Faktor, der dazu beiträgt, daß die Kritik, die sich an den möglichen Reak-

tionen des Lesers orientiert («reader-response» criticism) seit den späten sechziger Jahren immer mehr Bedeutung gewinnt.

Diese kritische Methode gehört zu den neuesten Erscheinungen in einer Reihe literarkritischer Bewegungen, die darum gewetteifert haben, den in der Literarkritik einstmals vom Positivismus besetzten Platz einnehmen zu können. Der positivistische Begriff von Objektivität ist von manchen Praktikern der historisch-kritischen Methode niemals vollständig überwunden worden. Überall, wo Wissenschaft auftritt, folgt ihr unmittelbar auf dem Fuß wie ein Schatten eine naive Wissenschaftsgläubigkeit. (Wissenschaftsgläubigkeit ist eine mißdeutete Wissenschaft und eine naive Philosophie.)

Nichtsdestoweniger hat im Laufe der letzten Generationen der Glaube an eine szientistische oder positivistische Objektivität die beherrschende Stellung verloren, die er im 19. und frühen 20. Jahrhundert einmal gehabt hat. In der Mitte des 20. Jahrhunderts wurden wir dann Zeugen einer neukantianischen und existentialistischen Ablehnung des Positivismus. Indem Bultmann die Vorstellung, daß Engagement für die Wahrheit Unterdrückung der Subjektivität fordere, lächerlich machte, brachte er diese Vorstellung in Mißkredit[2]. Seine Anerkennung der Subjektivität erwies sich aber als ein halbherziger Kompromiß. Sie milderte zwar den mit den «historisch-kritischen» Methoden verschmolzenen Objektivismus, indem sie eine existentialistische, entscheidungsorientierte Anthropologie forderte. Aber sie artikulierte keine zusammenhängende Erkenntnistheorie, und in den sechziger Jahren ging ihrem theologischen Programm die Luft aus. Die Initiative unter den Bibelwissenschaftlern ging von der Theologie zu gesellschaftswissenschaftlichen Studien (die wir hier außer Betracht lassen) und zur Literarkritik über.

In Europa und Nordamerika wurde die Literarkritik in der Mitte des 20. Jahrhunderts beherrscht vom Formalismus (die innere Vollkommenheit des Textes stand im Brennpunkt, wobei das lyrische Gedicht als Paradigma genommen wurde) und von der Arbeit «hart am Text» (besondere Aufmerksamkeit darauf, wie die Teile oder Facetten des Textes sich organisch zueinander und zum Ganzen verhalten). In den Vereinigten Staaten von Amerika konzentrierten die neuen Kritiker alle Aufmerksamkeit auf «die Dichtung selbst», wobei sie (unter dem Etikett «intentionaler Trugschluß») die Beachtung von deren Gründen[3] und (unter dem Etikett «affektiver Trugschluß») die Beachtung ihrer Wirkungen[4] ablehnten: 1967 forderte E. D. Hirsch jr. ausdrücklich die Ablehnung des Interesses an der «Intention»[5], und 1971 forderte Wayne C. Booth ebenso die Ablehnung des Interesses an «Wirkungen»[6].

In ihren Anfängen jedoch stellte die Leser-Reaktions-Kritik die zentrale Bedeutung der hermeneutischen Frage für das Verständnis des Textes nicht in Frage. Denn diese Anfänge waren bestimmt von der Entdeckung und Thematisierung des «impliziten Autors» (jener Stimme, mit welcher der Text des Gedichtes oder des Romans oder des Essais spricht) und des entsprechenden «impliziten Lesers» (als des Lesers, dessen der implizite Autor impliziterweise bedarf und den er als solchen anspricht). Die Stimme des Textes hatte ihren ganz bestimmten, unterscheidbaren Ton, der je nach den illokutorischen Modalitäten (argumentierende, verheißende, drohende usw. Rede) und nach den perlokutorischen Modalitäten (beabsichtigte Wirkungen: Weckung von Scham, Einflößung von Stolz, Aufforderung zum Nachdenken usw.) variiert[7].

Mit der Zeit jedoch, als sie die vielen Dimensionen des Aktes des Lesens ausführlicher erforscht hatten, begannen sowohl europäische als auch nordamerikanische Theoretiker, sich mit solch theoretischen Optionen wie zunächst dem Verzicht auf den «Autor» und dann auch dem Verzicht auf «den Text» zu befassen.

Der Autor wurde außer acht gelassen, sobald «der intendierte Sinn» nicht mehr als Gegenstand der Interpretation anerkannt wurde. Der Text wurde außer acht gelassen oder — genauer gesagt — er verlor seine Vorrangstellung, sobald der Leser als unverzichtbar für seine Konstruktion erkannt und anerkannt war. Diese beiden Schritte erwiesen sich als die Entwicklungen in den letzten zwanzig Jahren, die den Angelpunkt darstellten in der Leser-Reaktions- (oder Leser-Rezeptions-) Theorie. Als solche stellen sie tatsächlich eine Herausforderung dar für die Interpretation, wie sie bisher praktiziert wurde. Auf eine Kurzformel gebracht, kann diese Herausforderung als der Anspruch des «Lesers» bezeichnet werden, daß er nun König geworden ist. Die «Bedeutung» wurde jetzt verstanden als das Produkt nicht mehr der Realisierung der Intention des

Autors in einem Text, sondern als das Produkt der «Realisierung» eines andernfalls stumm bleibenden Textes durch den Leser. Der Text ist jetzt kein statisch vorgegebenes Kunstgebilde mehr, sondern ist hauptsächlich zur Bühne für die schöpferische kognitive Aktivität des Lesers geworden.

Bevor wir das Thema der Herausforderung an die historisch-kritische Methode aufnehmen, müssen wir aber noch einen Blick zurückwerfen und die Möglichkeiten mustern, welche uns die Hermeneutik an die Hand gibt, um unterscheiden zu können zwischen echten und unechten Elementen sowohl in der Praxis historisch-kritischer Methoden als auch in der Bewegung der Leser-Reaktions-Kritik.

II. Kritisch-realistische Reflexionen zur Hermeneutik

Es gibt einen auf das Sinnenwissen gegründeten Realismus, der dem menschlichen Subjekt von Kindheit an naturgegeben ist. Das Kleinkind erwirbt ein Empfinden für die Wirklichkeit, indem es diese sieht, hört, berührt, schmeckt und riecht. Wenn das Kind größer wird und sich entwickelt, bewegt es sich, wenn auch zunächst noch zögernd und schwankend, durch die Welt der Sinneseindrücke hindurch in die weitere Welt der Geschichte hinein, und mit der Zeit beginnt es seine ursprünglichen Sinneseindrücke von der Wirklichkeit dadurch zu qualifizieren, daß es lernt, auf einem komplizierter angelegten Terrain zu handeln. Die Zeitspanne, in der diese bedeutsame Anpassung und dieser bedeutsame Übergang stattfinden, wird für gewöhnlich als das Alter des Vernunftgebrauchs bezeichnet. Es ist dies der Eintritt in die Welt der Bedeutungen und Zwecke, und zwar der fortschreitend unterschiedlichen und vielschichtigen Bedeutungen und Zwecke. Die Erfahrungen des Kindes zu Hause und in der Schule fördern den mühevollen Eintritt in diese immer weiter werdende und immer höhere Ansprüche stellende Welt.

In der Welt der Sinnesempfindungen oder Unmittelbarkeit ist ein Gegenstand das, als was er gesehen, gehört, geschmeckt, gerochen und gefühlt wird. In der durch Bedeutungen und Zwecke vermittelten Welt dagegen ist ein Gegenstand dasjenige, worüber man sich wundert, was genauer in den Blick kommt, wenn man nachfragt, was verstanden wird, wenn die Frage sachdienlich beantwortet ist, und was voll erkannt ist, wenn die Antwort sich als wahr erwiesen hat.

Entsprechend diesen beiden Bedeutungen von «Gegenstand» (oder auch «Objekt») gibt es auch zwei Bedeutungen von «Objektivität». Bedingung für die Objektivität von Sinnenwissen ist das angemessene Funktionieren der Sinnesorgane. Die Bedingung für Objektivität in der von Bedeutungen und Zwecken vermittelten Welt jedoch ist komplex. In der Vorgegebenheit bestimmter Tatsachen liegt eine experimentelle Komponente. In der Forderung nach Intelligibilität, die zum Ausdruck kommt in einer Frage und die eingelöst wird durch eine zutreffende Antwort, liegt eine auf Erkenntnis angelegte Komponente. Schließlich liegt in dem weiterführenden Anspruch, daß die Antwort wahr sei, was sich im Zusammenkommen von Evidenz und dem reflektierenden Erfassen, daß sie «zureichend» ist, erweist[8], eine rationale Komponente.

Die Wurzel dieses intelligenten und rationalen Vorgehens liegt sowohl in einer gemeinsamen Erfahrung wie in einem sich massiv aufdrängenden Tatbestand: in der Erfahrung und dem Tatbestand des Fragens. Wenn ich nach der Wirklichkeit frage, dann will ich sie. Ich begründe damit eine unmittelbare Beziehung zum Wirklichen, trete in sie ein. Überdies kann die Reichweite dieses Fragens nicht eingeschränkt werden. Man versuche nur, sie einzuschränken, und schon wird immer irgendjemand da sein, der fragt, ob diese Einschränkung standhalten kann, und der schon bloß mit dem Stellen dieser Frage beweist, daß sie nicht standhält. Überdies ist es einfach sinnlos anzunehmen, man könne nach der Wirklichkeit fragen, ohne sie jemals zu erreichen. Denn wenn dieser Standpunkt geltend gemacht würde, so wäre die Wirklichkeit zumindest durch diese Behauptung erreicht worden. Die Furcht, daß die Wirklichkeit unerreichbar sein könnte, ist daher grundlos und hebt sich selbst auf. Fragen zielen nicht auf nichts, sondern auf etwas, nicht auf Nichtsein, sondern auf Sein; nicht auf nur einige Weisen und Sphären des Seins, sondern auf all seine Weisen und Sphären. Fragen zielen auf die Wirklichkeit, und wahre Antworten erreichen sie.

Wenn diese kurze Zusammenfassung, so kärglich sie auch sein mag, bedeutsame Momente in aller menschlichen Erfahrung treffend darlegt, dann folgt daraus, daß wir im Besitz von Mitteln

sind, die weitreichende Bedeutung haben. Es gibt da nicht nur die beiden Stadien in unserer Erfassung der Wirklichkeit — das Stadium der Kindheit mit der Erfassung der Welt mittels Sinnenerfahrung und das Stadium der Welterfassung durch die Vernunft mittels der Evidenz oder ausreichender Gründe; es gibt auch zwei Optionen, mit denen wir als theoretisch erkennende Erwachsene zu tun haben. Wenn Erkennen nur Sinneswahrnehmung ist, dann ist die Welt, die wir sinnenhaft wahrnehmen, die Wirklichkeit. Und wenn wir, nachdem wir auf diese Weise theoretisch eine Regression in die Welt der Kindheit vollzogen haben, uns entscheiden, zum Ausgleich dafür «rigoros» zu werden, dann können wir daraus den Schluß ziehen, daß es keine Welt gibt außer der, die wir mit unsren Sinnen wahrnehmen können.

Wenn jedoch Erkennen mehr ist als sinnenhafte Wahrnehmung, wenn es auch Staunen, Fragen und Antworten auf Fragen in sich einschließt, dann ist die Wirklichkeit das, was aus den Antworten hervorgeht, die dabei herauskommen. Sie ist das intelligent Erfaßte und das vernünftig Behauptete (wobei die Bedeutung von «intelligent» und «vernünftig» dies mit einschließt: sachdienlich bezüglich der Gegebenheiten, auf die hin wir unsere Fragen gestellt haben). Diese Einschätzung des Erkennens wird «kritischer Realismus» genannt. Es ist dies zwar Realismus, aber nicht der Realismus des Kleinkindes. Seine kritische Komponente beruht darauf, daß Akte des Verstehens und Urteilens im Mittelpunkt seines Interesses stehen.

Jetzt aber müssen wir zunächst eine Anmerkung zum Thema «Verstehen» machen (und diese Anmerkung hat Auswirkungen auf unser Verstehen des Urteilens): Verstehen ist etwas in seinem innersten Wesen Hypothetisches. Es hat mit interessanten Antworten und glänzenden Ideen zu tun, aber noch nicht mit Wissen. Wenn diese Antworten und Ideen den Status des Wissens erhalten sollen, so fordern sie einen ergänzenden Schritt. Das heißt: Sie müssen reflektiert, überdacht und, wenn möglich, verifiziert werden. Die «Reflexion», um die es hier geht, ist eine Suche nach Evidenz, und «Verifizierung» ist das Erfassen einer sich als hinreichend erweisenden Evidenz. Urteilen ist schließlich der Akt, der in einer Art von spontaner vernünftiger Notwendigkeit auf dieses Erfassen von Evidenz folgt.

Positivisten, Empiristen, naive Realisten scheinen, wenn sie gedrängt werden, Rechenschaft darüber zu geben, was beim Lesen geschieht, zu denken, Lesen sei eine Sache der Aneignung der im Text enthaltenen Bedeutung. Was aber ist denn der Text über eine Anhäufung von Tinten- oder Druckerschwärzeflecken auf einem Blatt Papier hinaus! Man könnte antworten, hier handle es sich gar nicht bloß um Tinten- oder Druckerschwärzeflecken, sondern z. B. um Thukydides! Aber R. G. Collingwood bemerkt dazu: «Es ist einzig und allein unser historisches Wissen, das uns sagt, daß diese seltsamen Zeichen auf dem Papier griechische Buchstaben sind; daß die Wörter, die sie formen, im attischen Dialekt gewisse Bedeutungen haben...»[9]

Wenn wir es fertigbringen, diese «seltsamen Zeichen» zu deuten, so geschieht dies vermöge uns innewohnender Fähigkeiten, welche die bloße Sinneswahrnehmung übertreffen. Es ist vollkommen richtig, daß der Text eine beständige Anleitung zu seiner eigenen Deutung bewirkt. Aber es bleibt Tatsache, daß der Text, so wie er sich unseren Sinnen darbietet, nichts anderes ist als «seltsame Zeichen auf einem Blatt Papier». Die Unterstellung, daß wir die Bedeutung «vom Textblatt her» erkennen, und das dem entsprechende Ideal, daß wir dabei mit der größtmöglichen Selbstbeschränkung vorgehen sollten, so daß wir Thukydides «für sich selbst sprechen» lassen könnten, sind beide bloße Illusionen. Der Name, den Bernard Lonergan für die Quelle dieser Illusionen vorschlägt, ist «naiver Intuitionismus» oder «das Prinzip des leeren Kopfes». Dieses Prinzip «gebietet dem Interpreten, seine eigenen Ansichten zu vergessen, darauf zu schauen, was es da draußen gibt, und dann den Autor sich selbst deuten zu lassen. Was aber ist denn tatsächlich da draußen! Eigentlich nur eine Reihe von Zeichen. Alles, was über eine Wiedergabe der jeweils gleichen Zeichen in der jeweils gleichen Reihenfolge hinausgeht, wird immer vermittelt sein durch die Erfahrung, die Intelligenz und die Urteilskraft des Interpreten.»[10]

Die Wurzel jenes intuitionistischen Trugschlusses ist die Verkürzung des oben erwähnten zweiten Typs der Objektivität auf den ersten Typ. Das heißt: Sie liegt in der Verkürzung der komplexen Objektivität des vollmenschlichen Wissens auf die einfache Objektivität der Sinneswahrnehmung. «Das Prinzip des leeren Kopfes» verlockt uns dazu, den intelligenten und rationa-

len Akt des Lesens so zu behandeln, als wäre er reduzierbar auf ein «Sehen dessen, was da zu sehen ist».

Dies aber ist ein Trugschluß, der ganz eng verbunden ist mit der Auffassung, daß «Subjektivität» darin bestehe, daß man nicht sieht, was da ist, oder daß man sieht, was nicht da ist. Sind nicht beide Vorgänge Fehlleistungen des *Subjekts!* Das *Objekt* ist ja dazu da, daß es gesehen wird; das *Subjekt* verfehlt zu sehen, was da ist, oder es sieht, was nicht da ist. Subjektivität wäre demnach das Gegenteil und die Feindin der Objektivität. Je subjektiver der Leser wäre, umso weniger objektiv wäre sein Lesen.

Aber dies alles ändert sich, sobald der eigentliche Sinn von «Objekt» und der eigentliche Sinn von «Subjekt» in Beziehung zum Akt des Lesens gebracht werden. Wenn das Objekt als «Bedeutung» verstanden wird, werden zahlreiche Akte des Subjekts absolut unverzichtbar. Dazu gehören: Aufmerken auf die Tinten- oder Druckerschwärzeflecken auf dem Blatt Papier, ihre Identifizierung als Zeichen und ihre Entschlüsselung; dann, wenn eine vorgegebene Wortfolge aufscheint, sie als dieses oder jenes bedeutend zu interpretieren. Weil Lesen eine doppelte Entschlüsselung bedeutet (von Zeichen, um Wortfolgen zu erhalten; und von Wortfolgen, um ihre Bedeutung zu erhalten), ist der «Text» doppeldeutig. Das Wort «Text» kann gebraucht werden im Blick auf die Zeichen oder aber im Blick auf die Wortfolgen, die herauskommen, wenn man die Zeichen entschlüsselt hat. Die Wortfolgen werden in jedem Fall dafür in Anspruch genommen, Anhaltspunkte für das Verstehen dessen herzugeben, was eben diese Wortfolgen bedeuten sollen.

Wie jeder Akt des Verstehens ist auch dieser hypothetischer Art. Aber die bohrende Frage, welche der Ursprung all unseres vollmenschlichen Erkennens und Wissens ist, treibt uns weiter über die Hypothese hinaus zu Erkennen und Wissen. Daher rührt das angestrengte Bemühen, «Hypothesen» und «Gegebenheiten» so miteinander zu verbinden, daß sich reflektierend bestimmen läßt, ob unser Bemühen um Verstehen, d.h. um den Sinn der Wortfolge zu begreifen, richtig ist. Kurzum: Die Bedeutung des Textes erhellt aus den eigenen Erkenntnismitteln des Lesers. Der Leser läßt es jedenfalls damit nicht genug sein. Spontan stellen sich Fragen ein, die zur Reflexion drängen: Ist dies tatsächlich die Bedeutung, die der Text anzielt? Welche Garantien im Text selber machen diese Bedeutung wahrscheinlich? Mit welchem Maß an Sicherheit? Auf diese Art von Reflexion folgt ein Urteil, für gewöhnlich nicht mehr als ein Wahrscheinlichkeitsurteil.

Der Erfahrungsfundus des Lesers und die Fülle von Verstehensmöglichkeiten und sein mühsam gewonnenes Gleichgewicht von Urteilskraft stellen tatsächlich habituelle subjektive Akte dar. Aber sie stellen eine Subjektivität der besten Art und der größten Authentizität dar. Als etwas äußerst Notwendiges für erfolgreiches Lesen dramatisieren sie die Abhängigkeit der Objektivität von einer echten Subjektivität. Objektivität (der Art, die nicht der eng begrenzten Sphäre der sinnlichen Wahrnehmung, sondern der Sphäre der vollmenschlichen Erkenntnis zugehört) ist genau genommen die Frucht bzw. das Erzeugnis echter Subjektivität. Dieses Grundprinzip des kritischen Realismus ist vielleicht die bedeutsamste Feststellung der modernen Hermeneutik[11].

III. Einsichten und Mißverständnisse bei der Leser-Reaktions-Kritik

Als die Leser-Reaktions-Kritik Mitte der siebziger Jahre ihre kritischen Methoden zu entwickeln begann, machten sich — wie wir oben schon gesagt haben — zwei zentrale Einsichten bemerkbar. Die erste hatte zu tun mit einem Verzicht auf den Autor, die zweite mit der Ersetzung der zentralen Bedeutung des Textes durch die zentrale Bedeutung des Lesers. Wir wollen unsere Überlegungen bei der zweiten Einsicht beginnen.

Diese war eindeutig gegründet in der Erkenntnis, auf welche Weise ein Bedeutungsgehalt, der in den den Text bildenden Zeichen nur virtuell enthalten ist, im Leser und durch seine Aktivität erst aktuell wird. Diese Erkenntnis war mit Konsequenzen befrachtet. Sie begründete die Mißachtung gewisser Züge einer formalistischen Interpretation. Sofern diese Denkrichtung sich auf die spezifisch biblische Wissenschaft auswirkte, bedeutete sie einen unmißverständlichen Bruch mit dem flüchtigen und oberflächlichen Theoretisieren über Bedeutungsgehalte, wie es in der Durchschnittshermeneutik in bezug zu historisch-kritischen Verfahrensweisen zu finden ist.

Die Formulierung «Verdrängen des Textes» («replacing the text») ist jedoch irreführend. Der

Text behält für den Leser eine zentrale Rolle. Sicherlich wird er nicht mehr als ein Behältnis verstanden, das einen Bedeutungsgehalt in sich trüge, den der Leser passiv in sich aufnähme. Er wird vielmehr als ein Hinweis auf einen Bedeutungsgehalt, der mit Hilfe der Möglichkeiten des Lesers aktiv zum Vorschein gebracht, gedeutet und artikuliert werden muß, verstanden.

Wie aber steht es mit dem Autor? Während die Leser-Reaktions-Theoretiker ausdrücklich bestrebt waren, den «affektiven Trugschluß» (d.h. die Überzeugung von der angeblichen Irrelevanz der Wirkungen des Textes) beiseitezuräumen, identifizierten sie sich völlig mit dem «intentionalen Trugschluß» (d.h. der Überzeugung von der angeblichen Irrelevanz der Intentionen des Autors). Wie die Erfinder dieses sogen. Trugschlusses verstanden sie «Intention» nicht als etwas, was sich im Text realisiert, sondern als etwas dem Text völlig Äußerliches. Sie beschränkten sie auf psychologische Mechanismen, die am Werk waren, als der Schreiber versuchte, den Text hervorzubringen, als einen Faktor, der keines weiteren Interesses mehr würdig war, sobald der Text einmal zustande gekommen war.

Unglücklicherweise wurde diese Anschauung in ein Mißverständnis verkehrt, weil sie eine Tatsache übersah: Der intendierte Bedeutungsgehalt ist ein dem Text innewohnendes Moment. Er ist die Formalursache jener einzigartigen Konfiguration, welche der Text darstellt. Umgekehrt gesagt, ist er dasjenige, auf das die einzigartige Konfiguration des Textes hinweist. Genau genommen, ist es eben dieser Bedeutungsgehalt, der die Individualität, die besondere Eigenart des Textes begründet. Es gibt nur eine «Divina Comedia», nur einen «Hamlet», nur einen «Cimetière marin». Wenn wir aber schon diese Individualität, diese Unterschiedlichkeit, diese Einzigartigkeit schätzen, dann müssen wir auch den intendierten Bedeutungsgehalt schätzen, denn (ob man dies weiß oder nicht, oder ob man dies will oder nicht) Einzigartigkeit und intendierter Bedeutungsgehalt sind genau genommen ein und dasselbe.

Eine mißverstandene Objektivierung des intendierten Bedeutungsgehaltes verleitete die Leser-Reaktions-Kritik dazu, diesen als irrelevant außer acht zu lassen. Was eine äußerst fruchtbare Dialektik hätte werden sollen (Subjektivität, die Authentizität erreicht dadurch, daß sie sich der dynamischen Spannung aussetzt zwischen einer äußerst aktiven Leser-Reaktion und einer leidenschaftlichen Hingabe an das heuristische Ideal des Ringens um den intendierten Bedeutungsgehalt), wurde statt dessen zu einer zwar reizvollen, aber peinlich einseitigen Erforschung der Aufnahmefähigkeit, der Reaktionen und des Erfindungsreichtums der Leser. In der Folgezeit gab es ein wahres Festival von Einsichten, als die Leser-Reaktions-Theorie Nutzen zog aus genau untersuchten, wenn auch selektiven Aspekten dessen, was Leser spontan tun, und als die Praxis der Leser-Reaktions-Methode einen bemerkenswerten *esprit de finesse* auf seiten der kultivierten, «kompetenten» und mit der Materie vertrauten Leser offenbarte.

Zu sagen, daß die Leser-Reaktions-Theorie einen fruchtbaren Einfluß auf die Praxis gehabt habe, ist nicht zu viel gesagt, da dies in einem gewissen Maße für jede Theorie gilt. Und doch hat die Leser-Reaktions-Kritik eine eindrucksvollere Aufnahme gefunden als gleichzeitig konkurrierende Bewegungen. Wenn die Betonung des Lesers exegetische Erfindungskraft legitimierte, so unterstrich dies nur ein immer wiederkehrendes Charakteristikum besonders poetischer und dramatischer Texte: daß sie eine Herausforderung darstellen, den Text einer semantischen Realisierung und Vervollständigung zuzuführen.

Außerdem ermöglichte die besondere Aufmerksamkeit auf den Akt des Lesens sowohl in seiner positiven Zielsetzung wie in seinen Grenzen es den Kritikern, auf überzeugende Weise Exzesse in der strukturalistischen Analyse[12] und illusionistische Thesen der destruktionistischen Kritik[13] anzuprangern. Wenn einerseits die historisch-kritische Arbeit oft einen Eindruck der Banalität hinterließ — monophone Interpretation polyphoner Texte —, so machte die Leser-Reaktions-Kritik oft den entgegengesetzten Eindruck eines exzessiven Einsatzes kritischer Methoden (wenn z.B. der implizite Leser, der dem Text eingeschriebene Leser, der fiktive Leser, der ideale Leser alle nicht nur vom realen Leser, sondern auch voneinander unterschieden wurden) und von Deutungen, die in Kompliziertheit und Kreativität die zu lesenden Texte übertrafen.

IV. Die Herausforderung an die und durch die Leser-Reaktions-Kritik

Es gibt einen Aspekt des Aktes des Lesens, den die Leser-Reaktions-Kritiker besonders hervorheben: Der bloße Text ist so stumm wie die Rille

einer Schallplatte. In dieser Hinsicht ist der Text in sich unrealisiert. So wie ein Orchester durch eine Musikaufführung der Schallplattenrille Wirkung verleiht, so verleiht auch der Leser durch den Akt des Lesens dem Text Wirkung. Das Erfassen dieses Tatbestandes war für viele Leser-Reaktions-Kritiker offensichtlich eine befreiende Einsicht.

Überdies bestimmen die konkreten Akte des Lesens durch konkrete Leser das Geschick des Textes. Sie lassen erkennen, wie es dem Text in dieser Welt und dieser Geschichte ergeht. In diesem Sinne ist der Leser tatsächlich König.

Die Sache hat aber noch eine andere Seite. Man betrachte die Stummheit und Ohnmacht des Textes aus dem Blickwinkel des Schreibers. Der Leser, der König ist, kann auch ein Dummkopf sein. Das ist das Risiko, das dem Akt des Lesens innewohnt, und es ist ein Risiko, das schon den Alten oft zu denken gab. Texte sehen immer so intelligent aus, hat Sokrates gesagt, aber wenn man ihnen dann eine Frage stellt, so bewahren sie ein feierliches Schweigen, oder aber «sie sagen immer nur dasselbe» (Phädros 275 D). Anders als das lebendig-gesprochene Wort sind sie hilflos. Sie stellen dem Leser nur in einem übertragenen, bildhaften Sinne Fragen. Sie können nicht in einem buchstäblichen Sinn «in einen Dialog eintreten» und zur Beachtung eines früheren, aber jetzt vergessenen Vorgangs aufrufen, zur Beachtung eines bedeutenden, aber nun übersehenen Details.

Überdies erzeugen große Texte eine Deutungstradition. Die Tradition kann authentisch sein und angehäufte Einsichten, große Reichweite der Wirkung, ständige Anhäufung einsichtsvoller Korrekturen und Neuinterpretationen darstellen. Sie kann aber auch unecht sein und ein Versagen und eine Verwässerung, ein Beschneiden des Textes auf das Mittelmaß seiner Leser darstellen. «Ein Buch ist ein Spiegel», hat G. C. Lichtenberg gesagt. «Wenn ein Esel hineinschaut, kann man nicht erwarten, daß ein Apostel herausschaut.»

So ist die Herausforderung an die Literarkritik heute zweischneidig. Für die Leser-Reaktions-Theorie bedeutet sie die Herausforderung, ohne alle Einschränkung die Notwendigkeit anzuerkennen, daß der Leser sich bemühen muß, dem Text gerecht zu werden. Da dies alles andere als leicht ist, kann es nie als garantiert vorgegeben angenommen werden. Bevor ein bestimmter Leser einem bestimmten Text wirklich gerecht wird, muß er unter Umständen eine radikale und langdauernde persönliche Entwicklung durchmachen oder sogar jene Art von Wandlungsprozeß, wie ihn das Wort «Bekehrung» meint. Um wirklich und nicht bloß begrifflich etwas zu begreifen, kommt es nicht bloß auf Subjektivität allein, sondern auf authentische Subjektivität an. Und ein Empfinden dafür zu entwickeln, in welch hohem Maße dies das Zurückschrecken vor Argwohn sich selbst gegenüber ausschließt, welches das Verderben der Leser-Reaktions-Bewegung (wie auch anderer zeitgenössischer Bewegungen in literarkritischer Theorie und Praxis) war, das bedeutet, eine Ahnung davon gewinnen, welch hohen Preis Bekehrung fordert.

Andererseits stellen sowohl die Leser-Reaktions-Theorie wie die praktische Leser-Reaktions-Kritik eine ganze Reihe von Herausforderungen für die historisch-kritische Methode dar: Erstens die Herausforderung an historisch-kritische Exegeten, auch die letzten verdeckten Bindungen an den Positivismus zu kappen; zweitens die Herausforderung, intensiv und andauernd auf den impliziten Autor oder die Stimme des Textes zu achten; drittens die Herausforderung, nicht eine bloße Pluralität von Sinngehalten, sondern die Fülle und Multidimensionalität des Sinngehaltes des Textes zu entdecken.

Beim respektvollen Umgang mit der Frage, ob die Bedeutung des Textes einfach oder vielschichtig sei, haben Interpreten der alten Zeit, die Erfahrung hatten im Umgang mit ernsten Fragen nach «einfach oder mehrschichtig», gewußt, daß die angemessene Methode darin besteht, hart bei beiden Seiten anzukommen und dann zu versuchen, schnell und ernst sich selbst zu erklären.

Solange der bestimmende Gegenstand der Interpretation der intendierte Bedeutungsgehalt ist, ist der Bedeutungsgehalt des Textes, wie reichhaltig auch immer er geschichtet sein mag, eindeutig einer. Seine Einheit leitet sich ab von einer inneren (nämlich der formalen) Ursache des Textes: seiner einenden Form oder Intention. Aber neben der Interpretation in diesem (eigentlichen) Sinn gibt es noch das delikate Unternehmen der «Zuschreibung» (ascription), wodurch alten, wohlbekannten Texten neue, nicht intendierte Bedeutungen «zugeschrieben» werden. Dies ist eine Kunst, welche die ganze Literaturge-

schichte hindurch praktiziert worden ist und die angesichts des Reichtums dieser Geschichte unverzichtbar ist. Und dies ist daher die nie endende Aufgabe der Analyse — der literarischen, rhetorischen, historischen, soziologischen, philosophischen, ideologiekritischen usw. Analyse. Die schöpferischen Möglichkeiten der «Zuschreibung» und die vielen Facetten, die von textgenährter analytischer Reflexion ans Licht gebracht werden, sind eine Aufgabe mit *ad infinitum* offenem Ende.

[1] Im 18. Jahrhundert wurden jedenfalls deutsche Pietisten wie Johann Albrecht Bengel im Streit mit dem zerstörerischen Rationalismus des Spinoza führend in historisch-kritischer Gelehrsamkeit.

[2] Rudolf Bultmann, Ist voraussetzungslose Exegese möglich? In: Theol. Zeitschrift 13 (1957) 409-417; Neudruck in: Glauben und Verstehen III (Mohr [Siebeck], Tübingen 1960/1965) 142-150; ders., Das Problem der Hermeneutik. In: Zeitschr. für Theol. u. Kirche 47 (1950) 47-69; Neudruck in: Glauben u. Verstehen II (Mohr [Siebeck], Tübingen 1952/1968) 211-235.

[3] William K. Wimsatt, Jr./Monroe C. Beardsley, The Intentional Fallacy. In: Wimsatt/Beardsley, The Verbal Icon (Noonday, New York 1958).

[4] Ebd.

[5] E. D. Hirsch, Jr., Validity in Interpretation (Yale University Press, New Haven 1967). Hirsch versäumte jedoch, auf den intendierten Bedeutungsgehalt als etwas im Text Objektiviertes hinzuweisen.

[6] Wayne C. Booth, The Rhetoric of Fiction (University of Chicago Press, Chicago 1961) 71.

[7] Diese Begriffe stammen von J. L. Austin, How To Do Things with Words (Hg. J. O. Ormson) Clarendon Press, Oxford 1962).

[8] Bernard Lonergans geschickte technische Definition von «zureichende Evidenz» lautet «das virtuell Unbedingte» («the virtually unconditioned»). Siehe: B. Lonergan, Insight (Longman and Green, London 1957; Nachdruck: Darton, Longman and Todd, London 1983) 102.

[9] R. G. Collingwood, The Idea of History (Clarendon, Oxford 1946) 244.

[10] B. Lonergan, Method in Theology, 157.

[11] Dieses Thema wird ausführlich behandelt in: B. Lonergan, The Subject. In: ders., A Second Collection (Hgg. W.F.J. Ryan/B. J. Tyrrell (Darton, Longman and Todd, London 1974) 69-86; hier: 76-79.

[12] Als Beispiel einer irrelevanten Kritik an Strukturen, von denen nicht erwartet werden kann, daß der Leser sie auch nur wahrnimmt, siehe: Michael Riffaterre, Describing Poetic Structures: Two Approaches to Beaudelaire's «Les Chats». In: Jane P. Tompkins (Hg.), Reader-Response-Criticism (Johns Hopkins University Press, Baltimore/London 1980) 26-40.

[13] Siehe z.B. Renoving that Bible: The Absolute Text of (Post)Modernism. In: Frank Gloversmith (Hg.), The Theory of Reading (Harvester, Sussex 1984) 1-51.

Aus dem Englischen übersetzt von Astrid Dehé

BEN F. MEYER

Geboren in Chicago. Studien in Kalifornien und Europa (Straßburg, Rom, Göttingen). Seit mehr als zwanzig Jahren Mitglied der Abteilung für Religionswissenschaft der McMaster Universtiy in Hamilton, Ont., Kanada. Schwerpunkte seiner wissenschaftlichen Arbeit und Veröffentlichungen: Jüdische und christliche Religionsgeschichte der Zeit von 200 v. Chr. bis 200 n. Chr. Veröffentlichungen: (als Hg. zus. mit E. P. Sanders:) Jewish and Christian Self-Definition. Vol. III: Self-Definition in the Greco-Roman World (SCM, London 1982/Fortress, Philadephia 1983); (Forschungsarbeit zum «historischen Jesus»:) The Aims of Jesus (SCM, London 1979); (zur christlichen Geschichte:) The Church in Three Tenses (Doubleday, Garden City 1971); The Early Christians: Their World Mission and Self-Discovery (Glazier, Wilmington 1986); (zu Fragen der Exegese und Hermeneutik:) Critical Realism and the New Testament (Pickwick Press, Allison Park, Pa., 1989); (als Hg. zus. mit Sean E. McEvenue:) Lonergan's Hermeneutics. Development and Application (Catholic University of America Press, Washington 1989); (zur Biblischen Theologie:) The Temple at the Navel of the Earth (erscheint demnächst). Anschrift: Prof. Ben F. Meyer, Dept. of Religious Studies, McMaster University, 1280 Main Street West, Hamilton, Ont. L8S 4K1, Kanada.

Albert van der Heide

Die Berufung Abrahams, wie sie von Juden und Christen gedeutet wird

Abrahams Berufung — Verdienst oder Aufgabe?

Wenn Gott Abraham in Gen 12 nahelegt, seine Heimat zu verlassen, ist er dem Bibelleser nicht mehr unbekannt. Der Text erwähnt vorher Herkunft und Familie. Dort gibt es auch einen Auftakt zu Abrahams Auszug, der den Exegeten schon immer Kopfzerbrechen bereitet hat. Diese Tatsache stellt den Berufungsbericht in Frage und präzisiert den Gegenstand, mit dem wir uns hier hauptsächlich befassen werden. Weshalb hat gerade Abraham diese Aufgabe bekommen, und warum hat er so prompt gehorcht? Was machte Abraham trotz einiger Zwischenfälle zu solch einem mustergültigen Beispiel von Gehorsam und Treue?

Die Bibel nennt einige Beweggründe. Das erste Motiv ist das wichtigste und steht zugleich für sich. Unmittelbar nach der Aufforderung, Land und Leute zu verlassen, folgt die Zusage, Abraham werde selbst zu einem großen Volk (12,2) werden — einem Volk, auf das alle anderen Völker angewiesen sein werden (12,3). Diese Verheißung wird bei der Ankunft bestätigt durch die Zuweisung des Landes (12,7). Die Verheißung des Landes, gekoppelt an die des Bundes und besiegelt durch die Beschneidung, wird Leitmotiv der Abraham-, Isaak- und Jakobgeschichten bleiben. Der Bund begründet die Wechselbeziehung zwischen Gott und Abraham und legt diesem eine große Verantwortung auf.

Das Motiv der Verheißung beantwortet aber die Frage nach dem Grund für Abrahams Gehorsam nur unbefriedigend. Einer Verheißung gehorchen kann ja von Eigeninteressen oder dem Wunsch nach Ruhm und Größe bestimmt sein. Abraham jedoch setzte sein Vertrauen in den, der ihm die Verheißung gab. Auch wenn anhaltende Kinderlosigkeit ihn zweifeln läßt, schafft er es, aufs neue an Gottes Wort zu glauben und den Vergleich zwischen den Sternen und seinen Nachkommen glaubend anzunehmen (Gen 15). Nicht nur die Verheißung und die Bundesverpflichtungen ließen ihn also gehorchen.

Wir werden nun untersuchen, wie die Bibel die Andeutung, Abraham habe einen besonderen Charakter, inhaltlich füllt. Wir beginnen mit einigen biblischen Motiven und werden dann erörtern, wie sie in christlichen und jüdischen Traditionen wirken.

Schon bald erwähnt der biblische Text ausdrücklich Abrahams Glaube an die Zuverlässigkeit des Gotteswortes. Sein Glaube wird ihm als Gerechtigkeit angerechnet (Gen 15,6; vgl. Neh 9,8). Heißt Abraham «Diener des Herrn», so ist dies eine Anspielung auf seinen Gehorsam. Dasselbe freilich gilt für seine — allerdings in einem anderen Kontext — betonte Gottesfurcht. Bemerkenswert ist auch die Partizipialkonstruktion *(ohavi)* «Abraham, mein Freund» (Jes 41,8; vgl. 2 Chr 20,7); diese Wendung läßt in der Schwebe, ob Abraham Gott oder umgekehrt Gott Abraham liebt — darauf komme ich noch zurück.

Neben den schlichten Erzählungen über Abrahams Leben zeigen diese vereinzelten Bemerkungen, wie behutsam die Bibel Abrahams Charakter darstellt. Sie wollen verständlich machen, weshalb gerade ihm Ruf und Verheißungen gelten. Zugleich zeigen die spärlichen Fakten, daß die Bibel diese — unsere — Frage nicht beantwortet. Um so weniger erstaunt es, daß spätere Traditionen im Rückgriff auf die Bibel hier weitergegangen sind. Sie haben das Bild Abrahams ausgeschmückt und wollten wissen, weshalb ausgerechnet dieser Nachkomme von Sem und Eber den Auftrag erhielt. Solche Traditionen sind mit biblischen Motiven selektiv verfahren und haben eigene Akzente gesetzt.

Zunächst werde ich kurz den «christlichen», danach eingehend den «jüdischen» Abraham darstellen, während ich seine Rolle im Islam außer Betracht lasse.

Abraham in christlicher Sicht

Zwei Abschnitte des Neuen Testaments bestimmen das Bild Abrahams, nämlich die Liste der Glaubenszeugen in Hebr 11 und des Paulus Ansicht über Abrahams Glaubensstruktur, Röm 4.

Es ist nicht ohne Bedeutung, daß von alttestamentlichen Figuren im Neuen Testament am

meisten Abraham erwähnt wird. Die erste christliche Gemeinde konnte den neuen Anfang, versinnbildlicht in Abrahams Berufung, als Parallele der eigenen Situation betrachten. Diese Präzedenz im Alten Bund verlieh dem Beginn der christlichen Gemeinde Glanz und Legitimität, stellte aber zugleich Abrahams Berufung als vorläufig, auf die neutestamentliche Erfüllung verweisend, hin. In diesem Sinn färbt Stephanus die Heilsgeschichte zufolge Apg: Er setzt mit Abrahams Berufung ein und betont die Vorläufigkeit der Landverheißung: «Er hat ihm darin kein Erbteil gegeben, auch nicht einen Fußbreit, doch hat er verheißen, das Land ihm und seinen Nachkommen zum Besitz zu geben, obwohl er kinderlos war. So sprach Gott: Seine Nachkommen werden als Fremde in einem Land wohnen, das ihnen nicht gehört . . .» (7,5f.). Nebenbei bemerken wir, daß Stephanus eine Lösung für die Tatsache bietet, daß Terach sich schon nach Kanaan aufgemacht hat, bevor Abraham diese Anordnung erhielt (Gen 11,31). Wider den Tenor des alttestamentlichen Textes führt er beide Initiativen auf Abraham zurück.

Hebr 11 weist Abraham einen nahezu gleich wichtigen Platz an. Gemäß der Aussage dieses Kapitels ist dort der Glaube die Kraft, die ihn gehorsam an den Ort führte, den er beerben sollte. Demnach zog er los, ohne den Bestimmungsort zu kennen (11,8). Der Glaube hielt ihn in der Fremde aufrecht (11,9) und veranlaßte ihn, dem unerhörten Ruf zu gehorchen, sein einziges Kind, *die* Erfüllung der göttlichen Verheißung, zu opfern (11,17f.). Was der Verfasser des Hebräerbriefes unter Glauben versteht, ist am besten in seinen eigenen Worten wiedergegeben: «Glaube aber ist: Feststehen in dem, was man erhofft. Überzeugtsein von Dingen, die man nicht sieht» (11,1). Das bedeutet hier, daß die Kraft jener inneren Gewißheit nicht allein für Abraham gilt. Denn Glaubensgewißheit ist Triebkraft aller alttestamentlichen Helden. Röm 4 allerdings bezieht sich ausschließlich auf Abraham. Dort heißt es auch, daß der Glaube die hervorstechendste Eigenschaft Abrahams war. «Abraham glaubte Gott»: Noch bevor er das Zeichen der Beschneidung als Ausdruck seines Glaubens empfangen hatte, «wurde ihm sein Glaube als Gerechtigkeit angerechnet» (11,3 in Anlehnung an Gen 15,6). Daher ist Abraham der Vater aller Gläubigen, nicht bloß Vater aller Beschnittenen geworden (11,11f).

Zwei biblische Motive werden hier betont: Bund und Glaube. Für Paulus steht der Glaube offenkundig an erster Stelle, den Bund deutet er universal. Es geht ihm nicht um Abraham als Ersten der Beschnittenen, sondern um ihn als Vater aller Gläubigen, wird er doch auch Vater vieler Völker genannt (Gen 17,4f.). Auch jetzt wollen wir nicht erörtern, was Paulus hier unter Glauben versteht. Wohl dürfte klar sein, daß jener Glaube das Gegenstück des Gesetzesgehorsams und sein Kern vor allem die innere Glaubenshaltung ist. Sie spielt nach Paulus die wichtigste Rolle bei Abrahams Berufung.

Auch die spätere christliche Tradition setzte vergleichbare Akzente. Abraham ist Vater aller Gläubigen, sein Glaube der Schlüssel zum Bund mit dem Gott Israels. Allmählich gesellen sich noch einige allegorische und typologische Motive hinzu: Sie betonen die geistliche Dimension des Auszuges. Die Septuaginta hatte das «Geh aus deiner Heimat» schon verschärft, indem sie es mit «Zieh fort aus deiner Heimat» wiedergab *(exelthé)*. Schon der jüdische Philosoph Philo hatte dies als Pflicht eines jeden Gläubigen interpretiert, das Alte hinter sich zu lassen, sich zu bekehren und den Willen Gottes zu befolgen. Für die Kirchenväter hieß dies dann «Nachfolge Jesu». Das Land der Chaldäer versinnbildlichte nämlich die heidnische Astrologie, von der sich Abraham distanzierte.

Dieser kurze Überblick mag genügen, um festzustellen, daß für Christen und Christinnen Abrahams Berufung hauptsächlich von seiner inneren Einstellung abhing. Entsprechend dem universalistischen Charakter des Christentums betonten sie Abrahams Bedeutung für alle Völker.

Abraham in jüdischer Sicht

Die jüdische Auffassung akzentuiert anders. Hier ist es nicht möglich, Abraham auf ein einziges Motiv festzulegen, da die jüdische Tradition sehr kreativ mit Lücken in den biblischen Erzählungen umzugehen pflegte. Dennoch gibt es klare Hinweise. Nicht Abrahams Glaubensgewißheit bezüglich göttlicher Verheißungen, sondern sein Gehorsam aufgrund von Taten ist Leitmotiv. Die Bedeutung Abrahams als Vater aller Gläubigen spielt zwar auch hier eine Rolle, aber eine untergeordnete. Hervorgehoben wird insbesondere Abrahams innere Überzeugung, die

hier jedoch anders als im Christentum durch Kenntnis und Erfahrung erworben worden ist.

Die maßgebende Midraschsammlung zum Buch Genesis enttäuscht dann auch nicht, wenn wir Gen 12,1 aufschlagen, um den Grund zu erfahren, den die Rabbinen hinter Abrahams Berufung mutmaßen.

«Rabbi Jizchak begann seinen Vortrag mit Anknüpfung an Ps. 45,11 u. 12 und sagte: Gleich einem Reisenden, welcher von einem Orte zum anderen zog und unterwegs eine Burg in Flammen sah. Da sprach er: Diese Burg muß keinen Aufseher (Leiter) haben (sonst würde das Feuer gelöscht werden). Der Eigentümer der Burg aber blickte auf ihn herab und sprach zu ihm: Ich bin der Eigentümer der Burg. So sprach auch unser Vater Abraham: Vielleicht ist diese Welt ohne Leiter? Da blickte Gott auf ihn herab und sprach zu ihm: Ich bin der Herr der Welt. Rabbi Berachja begann seinen Vortrag mit Anknüpfung an Cant. 1,3. Wem glich unser Vater Abraham? Einem Glas mit vortrefflichem Balsam, welches zugebunden in einem Winkel lag und von hier natürlich keinen Duft verbreitete, als es aber in Bewegung gesetzt (hin- und hergetragen) wurde, verbreitete es Duft. Ebenso sprach Gott zu unserm Vater Abraham: Gehe von einem Orte zum andern, so wird dein Name groß in der Welt werden.»
(Bereschit Rabba 39,1: Der Midrasch Rabba. Die haggadische Auslegung der Genesis, dt. v. August Wünsche, Leipzig 1881, 174.)

Dieses einfache Gleichnis spricht von Abrahams intuitiver Gotteserkenntnis. Sie bewog Gott, sich Abraham zu offenbaren. Diese Gegenseitigkeit, die Abrahams Anteil betont, bildet den Kern jeglicher jüdischen Exegese der Ansprechbarkeit Abrahams. Vorzugsweise wird er in Kontrast zu Zeitgenossen und Verwandten — alle sind verstockte Götzendiener — geschildert. Seine Weisheit erhält wundersame Züge.

«Wie alt war Abraham, als er seinen Schöpfer erkannte? 48 Jahre, oder wie Resch Lakisch sagt: drei Jahre, soviel wie nämlich das Wort ekev *in der Zahl hat; denn Abraham lebte 175 Jahre, folglich ergibt sich, daß er im dritten Jahre bereits seinen Schöpfer erkannte und die Thora genau beobachtete. . .»*
(Bereschit Rabba 95,3; aa O. 471. Vgl. 30,8, aa O. 129.)

Dies sind wesentliche Merkmale jüdischer Geschichten über Abraham. Bekannt ist die Nimrodlegende. Sie erzählt die Kehrseite von Abrahams einsamen geistlichen Abenteuern in einer Welt ohne wahre Gotteserkenntnis. Hier lernen wir die Folgen kennen, die Abrahams aktives Auftreten im Kampf gegen den Götzendienst mit sich brachte.

«Nach Rabbi Chija bar Rabbi Idi von Joppe war Therach ein Götzendiener. Als er einmal ausging und den Abraham als Verkäufer an seiner Statt zurückließ, kam ein Mann und wollte sich ein Götzenbild kaufen. Da sprach Abraham zu ihm: Mensch, wie alt bist du? Er antwortete: 50 bis 60 Jahre. Wehe dem Mann! rief Abraham aus, der 60 Jahre alt ist und ein Bild anbeten will, was nur einen Tag alt ist. Der Käufer schämte sich und ging seines Wegs. Ein andermal kam ein Weib und trug in ihrer Hand eine Schüssel mit feinem Mehl und sprach zu Abraham: Geh und bringe es den Götzen als Opfer dar! Abraham nahm einen Stock, zerschlug alle Götzenbilder und legte dann den Stock in die Hand des größten Götzen. Als der Vater wieder zurückkam, fragte er: Wer hat das alles getan? Was soll ich dir es verleugnen, antwortete Abraham, es kam ein Weib, brachte eine große Schüssel mit feinem Mehl und sprach zu mir: Bringe es den Götzen als Opfer dar. Das tat ich, und da entstand ein Streit unter den Götzen, ein jeder sprach: ich esse zuerst, bis endlich dieser Große aufstand, den Stock nahm und sie zerschlug. Was spottest du meiner? sprach der Vater. Hören nicht deine Ohren, entgegnete Abraham, was dein Mund spricht? Da nahm Therach den Abraham und überlieferte ihn dem Nimrod. Dieser sprach zu ihm: Wir wollen das Feuer anbeten! Darauf entgegnete Abraham: Das kommt eher dem Wasser zu, welches das Feuer löscht. Nimrod sprach: So wollen wir das Wasser anbeten. Nein, das kommt eher der Wolke zu, die das Wasser trägt. Gut, so beten wir die Wolke an. Nein, diese Ehre gebührt dem Winde, welcher die Wolken zerstreut. So wollen wir den Wind anbeten. Nein, das gebührt eher dem Geist. Recht, wir wollen den Geist anbeten. Nein, das gebührt eher dem Menschensohne, welcher den Geist trägt. Wenn du mich nur mit Worten abfertigst, sprach endlich Nimrod, (so wisse) ich bete nur das Feuer an. Ich werde dich ins Feuer werfen, und es mag dich der Gott, den du anbetest, aus ihm retten.»
(Bereschit Rabba 38,13; aa O. 172f.)

Eine notwendige Ergänzung bietet der Talmud, der Abrahams einmalige Präsenz in der derzeitigen Welt zielstrebig zu verwenden weiß:

«Als nämlich der ruchlose Nimrod unseren Vater Abraham in den Schmelzofen warf, sprach Gabriel vor dem Heiligen, gepriesen sei er: Herr der Welt,

ich will hinabsteigen, (den Schmelzofen) kühlen und diesen Frommen aus dem Schmelzofen retten. Da sprach der Heilige, gepriesen sei er, zu ihm: Ich bin einzig auf meiner *Welt, und er ist einzig auf* seiner *Welt, es geziemt sich, daß der Einzige selber den Einzigen rette. Da aber der Heilige, gepriesen sei er, kein Geschöpf um sein Verdienst kommen läßt, sprach er: Es soll dir beschieden sein, drei seiner Nachkommen zu retten» (nämlich Chananja, Mishael und Azarja).*
(Pesachim 118a; dt. v. Lazarus Goldschmidt, Der Babylonische Talmud, Bd. II, Berlin 1930, 673.)

Ein anderes Motiv, ebenfalls haggadisch, das die jüdische Vorstellung von Abraham prägte, lautet universalistisch. Abraham wollte sein Wissen von Gott keineswegs für sich behalten. Die recht bemerkenswerte Rede von den «Seelen, die er in Haran erwarb» (Gen 12,5), bezieht sich wohl auf den Erwerb von Sklaven und anderweitigem Zuwachs an Hausgenossen. Die Rabbinen deuten diese Stelle als erste Versuche Abrahams, Proselyten zu werben. Auch noch nach der Verheißung, Abraham werde selbst zu einem großen Volk werden, war sein Bekehrungseifer beispiellos. Als Mittel bediente er sich der Gastfreundschaft.

«Und du sollst J', deinen Gott, lieben *(Dtn 6,5). Mache ihn beliebt bei allen Geschöpfen, wie Abraham, dein Vater, (es tat). Demgemäß, wie es heißt: ‹Und die Leute, die sie in Haran erworben hatten› (Gen 12,5). Und ist es nicht so: Wenn alle, die in die Welt kommen, sich versammeln, um eine einzige Mücke zu erschaffen, und Lebenshauch in sie geben wollen, vermögen sie es nicht. Jedoch das lehrt, daß Abraham, unser Vater, sie zu Proselyten machte und sie unter die Flügel der Gottesgegenwart brachte.»*
(Sifre 32; dt. v. Hans Bietenhard, Sifre Deuteronomium. Der tannaitische Midrasch [= Judaica et Christiana Bd. 8], Bern u.a. 1985, 81; Bietenhards Kommentar zu «Proselyten» lautet aaO., Anm. 9: «Indem Abraham die Seinen zu Proselyten machte, machte er Gott bei den Menschen beliebt. — Abraham selbst ist der erste Proselyt und führt andere auf seinen Weg, vgl. die Belege bei Strack-Billerbeck III, 193ff. Indem Abraham Proselyten machte und die Menschen zu Gott führte, brachte er ein größeres Wunder zustande als es die Erschaffung einer Mücke gewesen wäre.») Vgl. Bereschit Rabba 39,14.

«Und Abraham pflanzte eine Tamariske in Beer Scheba... *Rabbi Jehuda und Rabbi Nehemja (streiten hierüber); einer sagt, einen Obstgarten, und einer sagt, eine Herberge...* Abraham nannte dort den Namen des Herrn, des ewigen Gottes. *Resh Laqish sagte: Man lese nicht* er nannte, *sondern er* machte nennen. *Dies lehrt, daß Abraham den Namen des Heiligen, gepriesen sei er, im Munde aller Hin- und Herreisenden nennen machte. Nachdem sie gegessen und getrunken hatten, erhoben sie sich, um ihn zu preisen, da sprach er zu ihnen: Ihr habt nicht meines gegessen, sondern des ewigen Gottes; danket, lobet und preiset den, durch dessen Wort die Welt erschaffen worden ist.»*
(Sota 10a-10b; dt. v. Lazarus Goldschmidt, Der Babylonische Talmud, Bd. VI, Berlin 1932, 36. Vgl. Bereschit Rabba 49,4.)

Diese Abschnitte der rabbinischen Literatur zeigen, wie man an Abraham das Besondere hervorhebt. Die Beispiele sind nicht erschöpfend zitiert. Klassische rabbinische Quellen, aber auch frühere und sehr viel spätere Texte zu diesem Thema enthalten weit mehr Anschauungsmaterial. Das Jubiläenbuch, eine frühjüdische partielle Nacherzählung der biblischen Geschichte (2. Jhd. v. Chr.), hebt vor allem Abrahams Weisheit und Tugend hervor und verwendet bereits jene Erzählmotive, die ich hier aus rabbinisch haggadischer Färbung zitiert habe. Auch das früher dem Philosophen Philo zugeschriebene Buch der Biblischen Altertümer (1. Jhd. v. Chr.), das die biblische Geschichte teilweise nacherzählt und auslegt, schenkt Abraham viel Aufmerksamkeit. Dort heißt es, er sei in den Ofen geworfen worden, weil er sich nicht an dem gottlosen Plan des Turmbaus zu Babel beteiligen wollte. Es ist wichtig zu sehen, wie beide frühjüdischen Quellen auf Abrahams Auftreten großen Wert legen, auch auf seine faktische Glaubensüberzeugung.

Noch lange war das Nacherzählen der Taten Abrahams ein beliebtes Mittel der Auslegung. Die frühmittelalterlichen sog. Kleinen Midraschim schildern vor allem die Nimrodgeschichte. Sie erzählen liebevoll von Abraham als Märtyrer, von seiner Flucht und Gefangenschaft und schließlich davon, wie er in den Ofen geworfen wird. Noch etwas später gehören diese Geschichten zum eisernen Bestand von Erzählungen, Theaterstücken, ja sogar Kinderbüchern. Neben Abrahams Martyrium war auch das Wunder seiner instinktiven Gotteserkenntnis Gegenstand von Nacherzählungen. Besonderer Beliebtheit erfreuten sich jene Geschichten, die erzählen, wie Abraham sich schon als Kind intuitives Wissen über Gott aneignete.

Allerdings hat die jüdische Tradition sich nicht bloß in der Gattung «Erzählungen» mit Abraham befaßt. Er galt ebenso den Philosophen und Theologen als großes Vorbild; also auch auf der Ebene theologischer Reflexion war Abrahams Weg zur wahren Gotteserkenntnis Quelle der Inspiration. Das kann ich hier nur bruchstückhaft darstellen.

Moses Maimonides (1138–1204) setzt Maßstäbe, wenn er in seinem umfangreichen Gesetzeskodex Herkunft und Hintergründe des Götzendienstes beschreibt.

«(2.)... Im Laufe der Zeit wurde der ehrwürdige und ehrfurchtgebietende Name von der ganzen Schöpfung vergessen, und niemand kannte Ihn mehr, so daß die einfachen Leute, Frauen und Kinder nichts anderes kannten als Gestalten aus Holz und Stein und steinerne Tempel, mit denen sie von klein auf aufgewachsen waren und vor denen sie sich verneigten, die sie verehrten und bei denen sie schworen. Und die Verständigen unter ihnen, Priester und dergleichen, redeten sich ein, daß es außer Sternen und Himmelssphären nichts Göttliches gebe und daß die Bilder gemacht seien, um jene abzubilden. Aber niemand kannte den Fels der Ewigkeit, und nur einige in der Welt wußten von Ihm, wie Henoch, Methusalem, Noah, Sem und Eber. Und so lief die Welt weiter, bis der Pfeiler der Welt geboren wurde, das ist unser Vater Abraham. (3.) Als dieser ewige Weltbürger dem Mutterschoß entwachsen war, begann er Tag und Nacht zu überlegen. Es erstaunte ihn, wie es möglich war, daß der Himmel in ständiger Bewegung ist, wo es doch niemanden gibt, der ihn antreibt und drehen läßt, wo er doch unmöglich sich selbst bewegen kann. Ohne Lehrer und Deuter lebte er in Ur in Chaldäa unter törichten Sternanbetern; auch sein Vater und seine Mutter und alle anderen verehrten die Gestirne. Aber sein Herz war unruhig und suchte solange zu begreifen, bis er den Weg der Wahrheit fand und Einsicht in das Faktum der Gerechtigkeit erlangte, die aus seinem eigenen rechten Verstehen floß. Er wußte jetzt, daß es einen Gott gibt, der die Himmelssphäre bewegt und alles geschaffen hat. Ihm war klar geworden, daß es auf der ganzen Welt keine andere Gottheit als Ihn gab. Außerdem wußte er nunmehr, daß alle Welt irreging und daß ihr Irrtum darin bestand, daß sie Gestirne und ihre Bilder verehrten, so daß sie nicht mehr wußten, was Wahrheit war. Mit vierzig Jahren kannte Abraham seinen Schöpfer. Aufgrund dieser Erkenntnis begann er mit den Einwohnern von Ur zu diskutieren und forderte sie heraus mit den Worten: Der Weg, den ihr geht, ist nicht derjenige der Wahrheit. Er zerschlug die Götzenbilder und begann dem Volk zu verkünden, daß allein dem Gott der Welt Ehre gebührt und daß man sich vor Ihm zu verneigen hat. Ihm sollte man opfern, damit künftige Geschöpfe Ihn kennen lernen sollten. Überdies zieme es sich, all die Abbilder zu vernichten, das heißt zu zerschlagen, damit nicht ein ganzes Volk durch sie in Irrtum gerät — wie jene, die sich einbilden, es gäbe außer jenen keine anderen Götter. Als seine Beweisführung ihnen einleuchtete, versuchte der König ihn zu töten. Da geschah ein Wunder, und er zog nach Haran. Dort begann er mit großer Entschiedenheit einem jedem kundzutun, daß es auf der ganzen Welt bloß einen Gott gibt, den es zu verehren gilt. So zog er umher und rief das Volk aus Städten und Königreichen zusammen, bis er ins Land Kanaan kam und er auch dort ‹den Namen des Herrn, den Gott der Welt anrief›, wie geschrieben steht (Gen 21,33). Und als das Volk sich um ihn scharte und nach dem Sinn seiner Worte fragte, sagte er es einem jeden von ihnen gemäß seinem Verständnis, bis er sie auf den Weg der Wahrheit zurückgeführt hatte und sie sich zu Abertausenden um ihn versammelten: Abrahams Leute. Diese bedeutende Wahrheit pflanzte er in ihr Herz, schrieb Bücher über sie und gab sie an seinen Sohn Isaak weiter...»

(Moses Maimonides, Mischne Tora, Hilchot Avodat Kochavim I,2–3; engl.: H. J. Russell/Rabbi J. Weinberg, The Book of the Knowledge from the Mischnah Tora of Maimonides (Edinburgh 1981) New York 1983, 72f.; eine deutsche Übersetzung der Mischne Tora liegt nicht vor.— Wiedergabe des Zitats hier nicht nach der zitierten englischen Übertragung, sondern nach der niederländischen Neuübertragung aus dem Hebräischen durch den Autor dieses Artikels).

Maimonides faßt hier die wichtigsten Motive klassisch-rabbinischer Quellen über die Bedeutung Abrahams zusammen, überdies hebt er einen Aspekt besonders hervor: Abraham hatte gesucht und gefunden, er erkannte das Faktum ‹Gerechtigkeit› aufgrund eigenen Urteilsvermögens *(mitevunato ha-nekhona)*, so daß er wußte, es gibt bloß einen Gott, ihm allein gebührt die Ehre. An anderer Stelle führt Maimonides dies so aus:

«Als nun jene ‹Säule der Welt› (= Abraham) auftrat und es ihm klar wurde, daß es eine abstrakte Gottheit gibt, die kein Körper und keine in einem

Körper wohnende Kraft ist, und daß alle diese Sphären und Gestirne ihre Geschöpfe sind, und die Undenkbarkeit jener Nichtigkeiten einsah, bei denen er aufgewachsen war, nahm er es auf sich, ihren Glauben zu widerlegen und zu beweisen, daß ihre Meinungen falsch seien, und verbreitete die entgegengesetzte Wahrheit und verkündete den Namen des Herrn, ‹des Weltengottes›, eine Verkündigung, die das Dasein Gottes und das Entstandensein der Welt durch ihn in sich schloß.»
(Moses Maimonides, Führer der Unschlüssigen, Bd. II, 2. und 3. Buch, dt. v. Adolf Weiß, Hamburg [1924] 1972, 183.)

Daß Abraham Existenz und Einheit Gottes rational begreifen kann, ist für Maimonides die große Wahrheit *(ha-iqqar ha-gadol)* und das erste Gebot der Tora (vgl. Mischne Tora, Hilchot Jesode ha-Tora I, 1; aaO. 1). Abrahams Beispiel ist deshalb von großem Belang, weil es zum Ausdruck bringt, wie ein auserwähltes Individuum in der Lage ist, dieses große Gebot gar ohne vorangehende Belehrung durch Überlieferung oder Offenbarung zu befolgen. Eine natürliche Sensibilität für die wahre Erkenntnis Gottes, gestützt auf philosophische Betrachtung, gehört demnach zu den menschlichen Eigenschaften. Abraham hat nicht bloß den Anfang des Pfades der Erkenntnis gefunden, er ist auch den Weg zu Ende gegangen. Seine Frömmigkeit war echte, auf Liebe gebaute Frömmigkeit. Sie dient Gott nicht in der Hoffnung auf Belohnung oder aus Furcht vor Strafe, sondern lediglich aufgrund eines inneren Bedürfnisses und einer brennenden Liebe (vgl. Mischne Tora, Hilchot Teschuva X,2; aaO. 134).

Maimonides verarbeitet das wichtigste Motiv der Parabel von der Burgbeleuchtung in Bereschit Rabba recht selbstbewußt, wenn er intuitive Gotteserkenntnis für möglich hält. Andere jüdische Theologen behaupten unentwegt das Gegenteil. Jehuda ha-Levi (1075 bis etwa 1141) ist ein bekannter Vertreter jener Richtung, die eine philosophische Betrachtung bestenfalls als die halbe Arbeit betrachtet. Er war zwar auch der Ansicht, Abraham sei aus eigener Kraft sehr weit vorangekommen, die Krönung seiner Suche habe ihm jedoch geschenkt werden müssen. Die wahre Gotteserkenntnis gründet nur in Gottes Liebe, sie ist das Stadium, in dem der menschliche Geist von der Allmacht göttlicher Liebe überwältigt wird und des Menschen Verdienst als unbedeutend und unzulänglich zurückbleibt (s. Kuzari IV, 27 [engl.: Judah Halevi, An Argument for the Faith of Israel. The Kuzari, engl. v. H. Hirschfeld [London 1905] New York 1964, 240), auch Kuzari IV, 16-17 [aaO. 223]).

Wir vernehmen hier ein Anliegen, das uns gewiß vertraut ist. Maimonides betrachtet den Weg zu Gott als Anstieg; ihn kann bis zum Schluß zwar bloß ein einzelner gehen, er liegt aber dennoch als Einladung vor uns. Jehuda ha-Levi zufolge kann Abraham bloß auf Gottes Initiative hin wahre Gotteserkenntnis erlangen. Konnte das rabbinische Gleichnis in seiner Schlichtheit beide Antworten noch zusammendenken, so beantworten jene späteren Denker die Frage nach Anwesenheit und Erkenntnis Gottes in einer Welt, in der er in Vergessenheit geraten ist, verschieden. Schließlich will ich hier noch einen Aspekt der Abraham-Traditionen beleuchten, der m.E. Abrahams Berufung eine besondere Dimension verleiht. Gemeint sind die zehn Versuchungen Abrahams.

Schon uralt ist der Gedanke, daß Abraham in seinem Leben mehrfach Prüfungen erlitten und Schicksalsschlägen standgehalten hat. Das eingangs erwähnte Jubiläenbuch erzählt davon (17,17 und 19,8; Riessler 586.589). Die Versuchungen sind — schematisiert — zehn an der Zahl. Es gibt in der rabbinischen Literatur keine einhellige Meinung über die Frage, welche Erlebnisse aus Abrahams Leben als Prüfungen gelten sollen. In der elementarsten Form steht diese Zehner-Tradition als eine unter vielen in der Heilsgeschichte:

«Durch zehn Versuchungen ward unser Vater Abraham versucht; aber er bestand in allen, damit man erkenne, wie groß unseres Vaters Abraham Liebe war.»
(Abot V, 4; Riessler 1073.)

Zugegeben: der Kontext ist nicht eindeutig! Geht es nun um Abrahams Liebe zu Gott oder — wie andere meinen — um Gottes Liebe zu Abraham? Welche Prüfungen stehen zur Debatte? Das Jubiläenbuch betrachtet Abrahams Ruf als die erste Prüfung, während Isaaks Bindung und Saras Tod und Begräbnis an neunter, bzw. zehnter Stelle stehen. Die rabbinischen Traditionen dagegen kennen alle ohne Ausnahme Isaaks Bindung als Schlußstein. Am Anfang stehen wohl Episoden aus Abrahams Jugend, aber Maimonides sagt sehr entschieden:

«Die zehn Prüfungen, in denen Abraham geprüft wurde, stehen sämtlich in der Schrift. Die er-

ste bestand darin, daß er auf Befehl Gottes, der sagte: ‹Geh aus deinem Lande. . . › zum Fremden wurde. . . (es folgt eine vollständige Aufzählung). Isaaks Bindung war die zehnte Prüfung.»
(Kommentar zur Mischna, Abot V,3; Text laut Teil XVI der gängigen Talmudausgaben. Für eine völlig überarbeitete Zehnerreihe, s. Pirke de-Rabbi Eliezer, 26-31; engl. v. Gerald Friedlander, Pirke de-Rabbi Eliezer. The Chapters of Rabbi Eliezer the Great (London 1916) New York (1965) [4]1981, 187-230; kürzer und anders Abot de-Rabbi Nathan, A 33,2; S. Schechter (Hg.), Aboth de-Rabbi Nathan (Wien 1887) Hildesheim 1979. J. Goldin, The Fathers according to Rabbi Nathan, New Haven 1955, 132 (englische Übersetzung der Fassung A.)

Damit legt Maimonides eine Parallele zwischen Gen 12 und 22 nahe, zwischen Berufung und Bindung. Ganz gewiß hat er nicht rein zufällig diese Lösung für das Dilemma widersprüchlicher rabbinischer Traditionen gewählt. Es gibt noch einige Angaben, die für diesen Entschluß sprechen. Die bemerkenswerte Übereinstimmung in der Wortwahl des Auftrags bietet einen ersten Anhaltspunkt. So sagt der Midrasch:

«Da zweimal das Wort ‹Geh› (Lech lecha) steht, so wissen wir nicht, welches von beiden das vorzüglichere ist, ob das zweite oder das erste. Nach Rabbi Jochanan wollen die Worte: ‹gehe aus deinem Lande› sagen: aus deiner Eparchie und aus deinem Geburtsorte, d. i. aus deiner Nachbarschaft ‹und aus deines Vaters Hause›, d. i., wie der Wortlaut besagt: das Haus deines Vaters. In ein Land. *Warum hat ihm Gott dasselbe nicht bekannt gegeben? Um es in seinen Augen lieb und wert zu machen und ihm für jeden Schritt Lohn zu geben. Das ist auch die Meinung des Rabbi Jochanan, welcher auf Gen 22,2 hinweist, wo es heißt: Nimm deinen Sohn, deinen einzigen, worauf Abraham entgegnete: Dieser ist der Einzige von seiner Mutter, nämlich Jizchak, und jener ist der einzige von seiner Mutter, nämlich Ismael. Da sprach Gott: Wen du lieb hast. Darauf entgegnete Abraham: Hat denn die Liebe (das Innere) Grenzen? Da sprach Gott: Den Jizchak. Warum verkündete ihm Gott nicht das sogleich? Um den Jizchak in seinen Augen lieb und wert zu machen und ihm für jedes Wort Lohn zu geben; denn Gott zögert, sagte Rabbi Huna im Namen des Rabbi Elieser ben Rabbi Jose des Galiläers, und macht die Augen der Gerechten begierig, und dann erst macht er ihnen die Ursache davon bekannt. Hier heißt es: in das Land, und dort (Gen 22,2) heißt es: auf einem Berge, den ich dir zeigen werde . . . (Bereschit Rabba 39,9; aa O. 176f.)*

Dieses Fragment bucht die wichtigsten Übereinstimmungen zwischen den beiden Aufgaben und erklärt sie zugleich. Die Erzählungen von den ersten und letzten unmittelbaren Begegnungen zwischen Gott und Abraham gleichen sich in mehrfacher Hinsicht. Jedesmal geht es um einen sehr entscheidenden Auftrag zu einer Reise, dessen Bestimmungsort nicht preisgegeben wird.

Muß Abraham sich Gen 12 von seinen Vorfahren trennen, so hat er Gen 22 gleichsam seine Nachfahren zu verlassen. In beiden Erzählungen bildet das Opfer auf einem von ihm selbst erbauten Altar den Schlußstein (12,8; 22,9.13), ebenso wird die Land- und Nachkommenverheißung wiederholt (12,7 nimmt 12,2f. auf; 22,17f). Diese schlichte Übereinstimmung zwischen den Erzählungen verstärkt den Gedanken, daß eine Reihe von Prüfungen Abrahams Leben bestimmte. Die Berufung war der Anfang eines langen Weges. Zu den triumphalistischen Vorstellungen vom erfolgreichen Glaubenshelden und Gotteskenner gesellt sich nun das Motiv des Schicksalsgestraften, der zwar standhält, sich jedoch sofort aufs neue in mehreren Prüfungen bewähren muß, die in der schwersten Prüfung von Abrahams Leben gipfelt: in der Konfrontation mit einem Gott, der seine Verheißung und Treue leugnet. Der ruhmreiche Sieg über Nimrod samt seinen törichten Götzendienern ist in Vergessenheit geraten. Abraham spielt nicht mehr die Hauptrolle. «In zehn Prüfungen wurde unser Vater Abraham auf die Probe gestellt, um wissen zu lassen, *wie sehr Gott Abraham lieb hatte*»(Abot V,3). Gott steht im Mittelpunkt der Bühne. Und da Gott Abraham liebte, stellte er ihn wiederholt auf die Probe, denn «nach der Mühe richtet sich der Lohn» (Abot V,23). Gott erwählt sich, wen er heimsuchen will.

«Der Herr prüft Gerechte. . .» *(Ps 11,5) Rabbi Jonathan sagte: Wenn der Töpfer seinen Ofen prüfen will (d. i. die Festigkeit des in demselben gebrannten Geschirrs), so klopft er nicht auf die lockeren Gefäße, weil sie, wenn das geschieht, sofort zerbrechen. Was prüft er denn? Ausgesuchte Gefäße, die, wenn er auch noch so sehr auf sie schlägt, nicht zerbrechen. Ebenso prüft Gott nicht die Frevler, sondern nur die Frommen.»*
(Bereschit Rabbi 55,2; aa O. 261.)

Zwei verschiedene Vorstellungen von Abrahams Berufung halten sich die Waage. Der star-

ke, erfolgreiche Held ohne Tadel verweist auf den ermatteten, gealterten Kämpfer, der sich verzweifelt zum x-ten Male in den Harnisch zwängt, um für seinen König zu Felde zu ziehen:

«Nimm doch deinen Sohn. *Rabbi Simon ben Abba sagte: ‹Doch› ist nichts anderes als eine Art Bitte. Ein Gleichnis: Ein König aus Fleisch und Blut war in viele Kriege verwickelt, der hatte einen Helden, der immer siegte; als ihm nach Tagen wieder ein schwerer Krieg bevorstand, sprach er zu ihm: Ich bitte dich, halte stand in diesem Kriege, damit man nicht sage, die früheren seien bedeutungslos. Ebenso sprach der Heilige, gepriesen sei er, zu Abraham: Ich habe dich durch viele Versuchungen geprüft, und du hast sie immer bestanden, halte stand auch bei dieser Versuchung, damit man nicht sage, die früheren seien bedeutungslos.»*
(Sanhedrin 89b; dt. v. Lazarus Goldschmidt, Der Babylonische Talmud, Bd. IX, Berlin 1934, 24.)

Dieser letzte Abschnitt spiegelt die Dialektik in Abrahams Verdienst. Schließlich können die Initiativen für das, was sich zwischen Mensch und Himmel abspielt, nicht von einer Seite kommen. Der Rufende braucht einen Gerufenen, der Heimsucher verlangt nach einem Heimgesuchten. Es liegt zwar alles in den Händen des Himmels, das bedeutet aber noch nicht Ehrfurcht vor diesem (vgl. Berachot 33b).

Der offene Zuschnitt vieler biblischer Geschichten fordert die Leserinnen und Leser zur Interpretation heraus. Wenn die Bibel den Anlaß für Abrahams Berufung in der Schwebe läßt, tritt die rabbinische Tradition in diese Lücke und schildert die Abraham-Figur auf den ersten Blick in recht kräftigen Zügen. Der jüdischen Tradition mit der ihr eigenen Gepflogenheit, exegetisch zu ergänzen und zu nuancieren, gelingt es, die Person Abrahams in einer Tiefe auszuloten, die dem tiefschürfenden rabbinischen Denken selbst in nichts nachsteht.

Bibliographie

Allgemein:

Für die Vielfalt der Abrahamlegenden s. Louis Ginzberg, The Legends of the Jews (Philadelphia 1909-1938; Neudruck: New York 1970) I, 271-286 und die hier hergehörigen Anmerkungen in Teil V.

Verwendete Literatur (außer der an ihrem Ort bibliographisch vollständig verzeichneten rabbinischen Literatur):

Jubiläenbuch:

Paul Riessler, Altjüdisches Schrifttum außerhalb der Bibel, Heidelberg (1928) ^{4}1979, 539-666.

Das Buch der Biblischen Altertümer:

Riessler, 735-861.

Vätersprüche (Abot):

Riessler, 1058-1083.

Kleine Midraschim:

Adolph Jellinek, Bet ha-Midrasch (1853) Jerusalem ^{3}1967 (hebräischer Text mit deutschem Kurzkommentar; zu Abraham: I, 25-34; II, 118.; V, 40f.).
August Wünsche, Aus Israels Lehrhallen. Kleine Midraschim zur späteren legendarischen Literatur des Alten Testaments (Leipzig 1907-1910) Hildesheim 1967, I, 14-48 (Geschichten über Abraham und Nimrod, über Abrahams Geburt und Jugend sowie die Erzählung von seiner Errettung aus dem Feuerofen).

Anm. d. Ü.: Deutschsprachige Leserinnen und Leser verweise ich noch auf folgendes Abrahammaterial:
Theodor Klauser, Art. Abraham, RAC I, Stuttgart 1950, Sp. 18-27. Hermann L. Strack/Paul Billerbeck, Kommentar zum NT aus Talmud und Midrasch, Bd. III München 1926, 186-201 (zu Abraham — Röm 4). Information über haggadische, bzw. halachaische Literatur: Michael Lattke, Art. Haggadah, RAC XIII, Stuttgart 1984, Sp. 328-360, und ders., Art. Halachah, aaO. Sp. 372-402.

Aus dem Niederländ. übersetzt von Dr. Mieke Korenhof

ALBERT VAN DER HEIDE

1942 geboren. Studierte Theologie und semitische Sprachen an der Freien Universität Amsterdam und an der Reichsuniversität Leiden. Zum Doktor der Theologie promoviert mit einer Dissertation über die Targum-Traditionen der jemenitischen Juden (Leiden 1981). Derzeit Dozent der Fachgruppe hebräische, aramäische und ugaritische Sprachen und Kulturen der Reichsuniversität Leiden, wo er rabbinisches, mittelalterliches und modernes Hebräisch lehrt. Außerdem Professor für Judaistik an der Theologischen Fakultät der Freien Universität Amsterdam. Veröffentlichungen: Studien über die mittelalterliche jüdische Bibelexegese, z. B.: De middeleeuwse Joodse Bijbelexegese (Kampen 1985); außerdem: Aufsätze in: Amsterdamse Cahiers, 1982 und 1983; regelmäßige Veröffentlichungen über das akademische Studium des Judentums. Anschrift: Prof. Dr. Albert van der Heide, Rijksuniversiteit te Leiden, Faculteit der Letteren, Vakgroep Hebreeuwse, Aramese en Ugaritische talen en culturen, Postbus 9515, NL-2300 RA Leiden, Niederlande.

Charles Kannengiesser

Die Bibel, wie sie in der frühen Kirche gelesen wurde

Die patristische Exegese und ihre Voraussetzungen

I. Die Heilige Schrift — ein göttliches Buch

Die erste und fundamentalste aller Voraussetzungen, welche als Regeln für die patristische Exegese gedient haben, war der Grundsatz, daß die Heilige Schrift als *göttlich* zu betrachten sei. Die Heilige Schrift erschloß einen Zugang zu Gott, eine Möglichkeit der Kommunikation mit Gott, die selbst eine göttliche Initiative darstellte. Es stand außer Frage, daß letztlich Gott selbst die Quelle dieses Buches war, daß er derjenige war, der über seinen Inhalt entschied und mit seiner Autorität für seine Verbindlichkeit einstand. Für die Diskussion zwischen dem Rabbi Tryphon und dem christlichen Philosophen Justinus in der Mitte des 2. Jahrhunderts war für eine gemeinsame Basis gesorgt, weil sie beide die *göttliche* Herkunft der Heiligen Schrift anerkannten. Die Kirche hatte hinsichtlich dieser Überzeugung keine Neuerung eingeführt, wenn sie sich auch als eine autonome, von der Synagoge getrennte Körperschaft verstand. Die radikale Veränderung in der Hermeneutik, die vom Apostel Paulus eingeführt wurde, fügte den neugeschaffenen christologischen Brennpunkt in eine vorwegbestehende Anerkennung der Heiligen Schrift als einer Größe göttlichen Ursprungs. Ebendieser geheiligte Charakter der Schrift wurde auch noch mehr als ein halbes Jahrhundert später von Gregor dem Großen vorausgesetzt bei seinem mehr narrativen und populären Umgang mit der Heiligen Schrift.

Als ein privilegierter Zugang zu Gott, der durch göttliche Mittel wie unmittelbare Inspiration, übernatürlich bewirktes Diktat, durch Vision oder Prophetie zustande gekommen war, ermöglichte die Heilige Schrift eine einzigartige Symbiose zwischen ihrem transzendenten Sprecher und den Adressaten. Die Botschaft war lebendiges Wort Gottes in schriftlicher Form, und sie veränderte das Leben derer, die diese Botschaft empfingen. Die Heilige Schrift war nicht nur eine kanonisierte Reliquie aus älteren Zeiten, sondern machtvolle Gegenwart des inspirierenden Gottesgeistes, fähig, inmitten der gläubigen Gemeinde zu wirken. Daher wurde die Relevanz der Heiligen Schrift nicht als eine theoretische Norm verstanden, als eine Sache abstrakter Grundsätze, sondern sie wurde unmittelbar erfahren in liturgischem Handeln und privatem Gebet. Jedenfalls konnte die Exegese die wesentliche Vertrautheit des Durchschnittschristen mit der Schrift von der frühesten Phase seiner Vorbereitung auf die Taufe an voraussetzen. Die heilige Schrift, die als eine Größe mit göttlicher Autorität und als lebenrettende Lehre angenommen wurde, überbot jede menschliche Autorität in der Kirche an Macht. Als dann eine solche menschliche Autorität in der Kirche aufgebaut wurde und als aus den Streitigkeiten, wie sie in den ersten Tagen dessen, was damals zur christlichen Bewegung wurde, unvermeidlich waren, eine Selbstdefinition der Kirche erwuchs, da diente die Heilige Schrift als der einzige Bürge eines authentischen Glaubens an Christus. Die neue der werdenden Kirche eigentümliche Hermeneutik deutete die göttliche Wahrheit der Schrift in dem Sinne, daß sie in ihr die Stimme Christi all das, was für Christen in ihrer gegenwärtigen Welterfahrung lebenswichtig war, verkündigen, proklamieren und festsetzen ließ. Gott wurde — fern aller Metaphysik — in den Begriffen der Heiligen Schrift erkannt, und ebendieser Gott galt als der, der in der jeweiligen Gegenwart die auserwählten Glaubenden in die durch die Heilige Schrift gesicherte heilschaffende Ordnung einführte.

Man könnte noch endlose Bemerkungen dieser Art anfügen, die alle dazu dienen würden, die Grundvoraussetzung der Väterzeit zu unterstreichen, auf der die christliche Exegese von der ersten Zeit ihrer Entstehung an aufruhte: Die Heilige Schrift ist göttlicher Herkunft.

II. Die Heilige Schrift als Buch der Kirche

Eine weitere grundlegende Kategorie hat das Entstehen und alle folgenden Entwicklungen der patristischen Exegese mitbestimmt. Die Heilige Schrift hat nur dann Sinn, wenn sie in der Kirche und für die Kirche ausgelegt wird. Kurzum: Die Heilige Schrift ist ein Buch der Kirche.

Im Licht der ursprünglichen Überzeugung der Evangelien verschaffte die Heilige Schrift ein dringend benötigtes Verständnis bezüglich Christus. Christologische Daten, wie sie von den frühesten Interpreten der Heiligen Schrift in der Kirche des Neuen Testaments entdeckt wurden, verliehen einer christlichen Annäherung an die hebräische Bibel Berechtigung. Die göttliche Qualität der hebräischen Bibel wurde als ganz und gar christlich verstanden. Die Geschichte und die kulturelle Umwelt, wie sie unabhängig vom Entstehen der christlichen Bewegung im ersten Jahrhundert n. Chr. bestanden, ließen es auch als zwingend erscheinen, daß die Heilige Schrift von den ersten Christen in ihrer griechischen Fassung übernommen wurde. Die *hebraica veritas* der Schrift sollte also erst viel später zu einer kritischen Norm werden, zunächst für den großen Origenes im Alexandria des 3. Jahrhunderts und im späten 4. Jahrhundert für seinen undankbaren Schüler, den lateinischen Intellektuellen Hieronymus. Bei der spontanen Übernahme der Heiligen Schrift durch die ersten christlichen Generationen machte es keinen Unterschied, ob man eher die griechische Septuaginta las oder die in Hebräisch geschriebene Tora, zumindest, insofern es um die göttliche Qualität der Schrift ging. Die Sammlungen der heiligen Bücher mochten sich in Einzelheiten unterscheiden, nicht aber in ihrer übernatürlichen Autorität.

Von den vielen christlichen Gruppen, die über die weiten Regionen des Römischen Reiches hin verstreut lebten, wurde die vollständige Sammlung der alt- und neutestamentlichen Schriften angenommen. Sie bildete gegen Ende des 2. Jahrhunderts den größten Schatz der Kirche, ihr Herzstück und ihre Seele. Die kanonische Umschreibung und Zählung dieser Schriften war das Ergebnis eines langdauernden und komplizierten Prozesses, der sogen. «Kanonbildung». Als Ergebnis dieses Prozesses gibt es Evangelien, Briefe und Apokalypsen, die als kanonisch oder nichtkanonisch kategorisiert werden. Zu dieser Unterscheidung kam dann noch das Kriterium der Orthodoxie, der Rechtgläubigkeit, hinzu.

In den Augen des Irenäus im späten 2. Jahrhundert oder eine Generation später des Afrikaners Tertullian war es völlig klar, daß der dramatische Kampf um die richtige Abgrenzung einer Sammlung kanonischer Schriften nur Sinn hätte, wenn diese Bücher bereits sicherer Besitz der Kirche seien. Zu einer Gruppe zu gehören, die den Anspruch erhob, die Kirche zu sein, zog die Verantwortung nach sich für die Bewahrung und sichere Weitergabe der Heiligen Schrift inmitten des täglichen Lebens der Gemeinschaft. In Zeiten der Verfolgung galt es als einer der schlimmsten Fälle von Verrat, die heiligen Bücher den staatlichen Autoritäten auszuliefern.

Die Heilige Schrift wurde nicht nur als etwas angesehen, das der Kirche von Gott anvertraut war. Von ihr wurde auch erklärt, sie sei die vorrangige Botschaft der Kirche. Was die Kirche zu verkünden hatte, war tatsächlich die Heilige Schrift, und wer die Schrift in ihrer ganzen Bedeutungsfülle auf göttliche Weise zu Gehör brachte, das war die Kirche. Die patristische Exegese sollte dann von Jahrhundert zu Jahrhundert mit den Interferenzen zwischen diesen beiden Ebenen christlichen Selbstseins spielen. Das grundlegende Prinzip der anfänglichen Rezeption und der späteren Interpretation der Heiligen Schrift in der Kirche war immer ein und dasselbe: Die Heilige Schrift ist von ihrem ureigensten Wesen her das Buch der Kirche. Die Schrift hatte nach christlichem Verständnis Sinn, weil sie zum Eigentlichsten des christlichen Glaubens gehörte, nicht aber etwas war, das bloß dazu beitragen sollte.

Die Heilige Schrift als etwas, das der Kirche anvertraut worden war, war dazu bestimmt, jedem einzelnen Mitglied der Kirche ungeschmälert übergeben zu werden. Es hat nie einen inneren Kreis in den christlichen Gemeinden gegeben, der einen esoterischen Gebrauch von der Bibel gemacht hätte — zumindest nicht in der Väterzeit. Innere Kreise von Interpreten haben hier und da geblüht, aber kein Christ ist jemals des

symbolischen Besitzes und der Möglichkeit zur persönlichen Aneignung der Heiligen Schrift als solcher beraubt worden. Daher war das Ergebnis der patristischen Exegese eine verblüffende Fülle von Homilien und anderen Schriften, die für das Kirchenvolk bestimmt waren.

Es lohnt sich, einige Implikationen der grundlegend kirchlichen Orientierung der patristischen Exegese zu untersuchen.

Negativ gewendet, meinte Schriftexegese in der frühen Kirche niemals ein auf einen Kreis von Fachleuten beschränktes wissenschaftliches Studium. Sie wurde nicht als Aufgabe einer Schulwissenschaft oder als gelehrte Disziplin verstanden, die von anderen getrennt innerhalb eines festen Studienganges einer akademischen Institution getrieben worden wäre. Sie war kein weltliches Unternehmen, das die biblischen Schriften als etwas von der Art anderer Zeugen eines literarischen Vermächtnisses betrachtete. Selbst wenn sie Methoden und Kriterien brauchten, die auch von nichtchristlichen Interpreten bei klassischen Quellen der hellenistischen Tradition angewandt wurden, verfolgten die patristischen Exegeten niemals den Zweck, die Bibel an das ihnen überkommene klassische Erbe anzupassen. Sie deuteten das Buch der Könige oder der Chronik nicht allegorisch als eine zweite *Ilias,* und sie versuchten auch nicht, aus Abrahams Wanderschaft und dem langen Exodus des Mose eine Variante der *Odyssee* zu machen. Selbst im Rahmen der jüdisch-christlichen Tradition ließ die patristische Exegese niemals eine neutrale Form der Zusammenarbeit zwischen Gelehrten bekenntnisverschiedener Gemeinschaften zu, noch viel weniger zwischen jüdischen Rabbis und christlichen Gelehrten. Es entwickelte sich kein Interesse an der hebräischen Heiligen Schrift, wie sie sich als jüdisches Eigengut darstellt. Und ebenso wurde das Alte Testament nicht als solches, unabhängig vom Neuen Testament, erforscht.

Positiv gewendet: Die kirchliche Eigenart der patristischen Exegese verlangte intellektuelle Führerpersönlichkeiten, die ausschließlich im Dienst ihrer Kirchengemeinden standen. Mit ihren Mitchristen teilten solche Führerpersönlichkeiten eine nach festen Regeln verlaufende Gruppenerfahrung. Die Bibel spielte in allen Umständen des Gemeindelebens ihre Rolle. Die Bibel war der einzige Nährboden und das einzige Grundmuster, aus dem die Gruppe ihre eigene Sprache erzeugte — etwa in der Art, wie man es heute noch im sogen. «Bible Belt» («Bibelgürtel») des Südens der Vereinigten Staaten von Nordamerika beobachten kann. Nichts hat die Wechselwirkungen zwischen der Heiligen Schrift und den heimischen Volkssprachen in den ersten christlichen Jahrhunderten besser illustriert als die ständige Einfügung biblischer Redewendungen in die alltägliche Umgangssprache. Aus Tertullians Apologien und Cyprians Briefen entwickelte sich ein christliches Latein, das auch Augustins Stil prägte bis hin zu dem Punkt, daß er in seinen Predigten mit Vorliebe eine umgangssprachliche Paraphrase des Schrifttextes verwandte.

Liturgische Versammlungen, gemeinsames und individuelles Gebet, katechetische Veranstaltungen, festliche Feiern, Besuche und andere Formen der Kommunikation von Gruppe zu Gruppe kennzeichneten das Leben der christlichen Bewegung in ihren frühesten Phasen, im ersten und zweiten Jahrhundert n. Chr. Als die einzige Quelle der göttlichen Offenbarung sicherte die Bibel die zentrale Regelung der gesamten intellektuellen und institutionellen Strukturierung christlicher Lebensstile.

III. Die Heilige Schrift als Gegenstand der Auslegung

Es wird Zeit, die patristische Exegese in ihrer vollen historischen Dimension genauer unter die Lupe zu nehmen. Ich möchte hier keine Fragen zur Sprache bringen, die im engeren Sinne technischer Art sind. So ist z.B. in den letzten Jahrzehnten viel über die der Bibelexegese in der frühen Kirche eigentümliche Allegorese und die sogen. «Schriftsinne» diskutiert worden. Ich möchte nicht wiederholen, was mittlerweise zum Allgemeinwissen geworden ist, sondern ich möchte lieber versuchen, mich dem globalen Phänomen der patristischen Exegese zuzuwenden, und zwar im Licht unseres derzeitigen Bemühens um die kritische Wiederaufdeckung der Grundlagen des Christentums.

In einer Reflexion auf diese Grundlagen bedarf schon der bloße Begriff einer christlichen Bibel eines zusätzlichen Kommentars. So wie sie für spätere Generationen von Christen Gegenstand der Verehrung wurde, stand die Bibel in den beiden ersten christlichen Jahrhunderten nicht zur Verfügung. Wenn man die Zeit bedenkt, die für

die Bildung eines Bibelkanons nötig war, muß man zwei Jahrhunderte ansetzen, oder auch drei bis nach der Zeit, als mehrere Generationen von Kirchenmännern mit den markionitischen Verkürzungen des Bibelkanons und mit den dem Alten Testament feindlich gesinnten entgegengesetzten gnostischen Tendenzen zu kämpfen hatten. Mit anderen Worten: In der Zeit ihres Entstehens kam der christlichen Bibel beim sich lang hinziehenden Prozeß der uranfänglichen Identitätssuche der Kirche eine Spitzen-Vorrangstellung zu.

Daher war die Bibel nicht so sehr etwas, das einfach nur *in* der frühen Kirche vorhanden war, als vielmehr etwas, das die Existenz der Kirche und die Selbstwahrnehmung ihres eigensten Wesens erst ermöglichte.

Die hebräische Bibel wurde christianisiert durch die kanonische Rezeption der griechischen Fassung der Septuaginta, was bedeutet, daß die Kirche sich selbst identifizierte als eine Körperschaft mit rezipierten Glaubensinhalten und religiösen Praktiken, die in Übereinstimmung waren mit den Anordnungen der Bibel. Es wäre eine fatale Tendenz, wenn heutige Kritiker die Bibel und die frühe Kirche als zwei Wirklichkeiten wahrnähmen, die einander äußerlich gegenüberstehen. Sie haben tatsächlich niemals unabhängig voneinander bestanden. Es hat nie eine Bibel, wie sie späteren Generationen bekannt ist, außerhalb der Kirche gegeben; und es hat nie eine Kirche mit einer wirklichen christlichen Grundlage ohne die Bibel gegeben. Eine eindrucksvolle Illustration dieser Wechselwirkung findet man, wenn man beobachtet, wie die Christianisierung des Buches Genesis seit den Briefen des Paulus an die Galater und an die Römer die «Genesis» der christlichen Bewegung selbst nach sich gezogen hat.

Die lebenskräftige Verbindung zwischen der Heiligen Schrift und der frühen Kirche, die somit deutlich sichtbar geworden ist, gibt uns genug Gründe, so scheint mir, die patristische Exegese als in ihrer ganzen *raison d'être* durch und durch kirchlich vorzustellen. Die Kirche selbst, in welcher die patristische Exegese eine so große Rolle spielte, muß jetzt in den Brennpunkt unserer Aufmerksamkeit gerückt werden. Denn es ist wichtig, daß wir die patristische Epoche als ganze im Blick behalten, wenn wir eine Wertung der patristischen Exegese vornehmen.

Ein christliches Selbstverständnis, das aus der hermeneutischen Wende geboren wurde, die den Weg zum Neuen Testament eröffnet hatte, führte zu dem Ergebnis, daß die Schrift als die christliche Bibel gelesen wurde. Es ist vor allem und genau diese Weise zu lesen, was der Kirche als ganzer eine eigentümliche Einheit und Konsistenz verlieh. Das Ausmaß, in dem die patristische Exegese ihre integrierende Kraft entfaltete, ist bemerkenswert. Ich möchte zu behaupten wagen, daß es mehr als irgendetwas anderes die Dynamik dieser Exegese war, die es möglich machte, daß die patristische Epoche mehr als ein halbes Jahrhundert mediterraner Kulturen im Osten und im Westen abdeckte. Mehr als durch politische Bündnisse oder dank dem besonderen Typ von Verwaltung, wie er vom späten Römischen Reich ererbt worden war, wurde eine formale Einheit zwischen den christlichen Patriarchaten dadurch garantiert, daß sie sich gemeinsam derselben göttlichen Offenbarung unterwarfen, die sie der Heiligen Schrift entnahmen. In einer Zeitspanne, die sich vom 2. bis zum 7. christlichen Jahrhundert erstreckt, durchdrang die schöpferische Strahlkraft der Heiligen Schrift alle traditionellen Wertvorstellungen des späten Altertums. Maximus Confessor, der 662 starb, war Zeuge einer theologischen Synthese, die wesentlich auf der Heiligen Schrift gründete. Solange in der römischen Antike eine kulturelle Entwicklung möglich war, wandten die sogen. «Väter» sich an die universale Einheit der Kirche, wie sie sie sahen. Von Isidor von Sevilla († 636) und Johannes Damascenus († 749) an pflegten die Menschen Zeugnisse aus allen christlichen Jahrhunderten als zu einer gemeinsamen und besonderen Ära gehörig zu sammeln, bis hin zu der Zeit, als Petrus Lombardus in der Mitte des 12. Jahrhunderts dem späteren Mittelalter seine *Libri sententiarum* schenkte. Kurzum: Die patristische Exegese bezieht sich auf eine sehr komplexe und langdauernde Epoche der Zivilisation, die aber als grundlegend für die christlichen Traditionen insgesamt betrachtet werden muß.

Ebenso wie es ein Irrtum wäre, die patristische Exegese in die Kategorien einer Schuldisziplin einzuzordnen, so daß sie vergleichbar würde mit der akademischen Exegese von heute, so wäre es auch kurzsichtig, wenn man die Ära der patristischen Exegese nur als verschrumpeltes Anhängsel der Zeit des Neuen Testaments betrachten wollte. Derzeitige christliche Ideologien sehr verschiedener Herkunft scheinen eine harte Zeit zu bekommen, wenn sie sich mit der frühen Kir-

che in ihrer ganzen Bedeutung und chronologischen Ausdehnung konfrontieren lassen. «Früh» bedeutet hier tatsächlich einen machtvollen kulturellen Prozeß, der mehrere Jahrhunderte abdeckt. Es bedeutet einen weitgespannten Chor von Schulen des Denkens, von einer Fülle komplexer menschlicher Institutionen und mit vielen unterschiedlichen Sprachen. Das Christentum durchdrang mit seinen zum Samen werdenden Inspirationen letzten Endes das gesamte Gewebe der Gesellschaft dieser patristischen Ära.

Die epochemachende Leibwerdung christlicher Glaubensüberzeugungen während dieser frühen Jahrhunderte ermöglicht es uns, die wirkliche Eigenart der patristischen Exegese wahrzunehmen. Denn die einzige «Kernenergie» in der frühen Kirche war die geistliche Kraft der Heiligen Schrift, die von autorisierten Interpreten und Theologen kanalisiert wurde und die sich gleichsam wie durch Rinnsale über die vielen asketischen Strömungen, wie sie in christlichen Gruppen erfahren wurde, ausbreitete. Um eine andere Metapher zu wählen: Die patristische Exegese ist das Rückgrat des Leibes unserer ältesten Vergangenheit. Es sollte daher nicht überraschen, wenn diese alten exegetischen Traditionen auch heute noch wie Geister aus einer vergangenen Zeit im «musée imaginaire» der christlichen Traditionen umgehen. Nicht bloß das christologische Dogma, sondern alle christlichen Grundeinstellungen zu Leben und Tod, das gesamte Spektrum der Glaubensüberzeugungen von Himmel und Hölle oder vom Beginn und vom Ende der Zeiten wurden von der patristischen Exegese gestaltet. Jede Art heiliger Autorität in der Kirche oder jede Art sakramentaler Praxis — von ihrer ersten Artikulation bis zu ihrer Konsolidierung im Laufe langer Jahrhunderte christlicher Traditionen — beruhen auf dem Fundament der patristischen Exegese.

Wir können unsere skizzenhafte Übersicht wohl damit beschließen, daß wir die Frage stellen, ob es derzeit möglich ist, die offensichtliche und zentrale Bedeutung der patristischen Exegese für die Hermeneutik der christlichen Grundlagen, deren wir heute für die Kirche so sehr bedürfen, zu unterschätzen.

IV. Exegese ohne Heilige Schrift?

Methodisch gesehen, ist die patristische Exegese ein Phänomen der Vergangenheit. Ihre symbolische Deutung der Schrift, die überladen ist mit veralteten kosmologischen Voraussetzungen, ist unserer Kultur fremd geworden. Sie war nicht nur an klassische Sprachen gebunden, die heute vom Hauptstrom des Lebens abgeschnitten sind, sondern sie spielte ihre Rolle in der Kirche auch auf der Basis eines kulturellen Konsensus, den es heute nicht mehr gibt.

Andererseits muß die patristische Exegese, die den Glauben und die Kirchenordnung ebenso regelte wie die sakramentale Praxis und die Ethik der alten Kirche, in ihrem eigenen Recht als etwas gesehen werden, das zur Grundlegung der christlichen Traditionen gehörte. Sie stellt ein solches Aufgebot an Literatur in Griechisch, Latein, Syrisch, Armenisch, Georgisch, Koptisch, Äthiopisch, Altslawisch, ja sogar Altirisch und Altdeutsch dar, daß manche ihrer Reichtümer immer noch unerforscht sind. Mehr als im heutigen Pompeji gibt es da noch eine Menge auszugraben auf dem unermeßlichen Feld eines Jahrtausends der Homilien, der Kommentare und anderer Schriften, die direkt oder indirekt von der patristischen Exegese inspiriert sind — bis hin zur Zeit des Abälard und des Bernhard von Clairvaux im 12. Jahrhundert.

Nun wissen wir aber, daß eine kritische Erkenntnisarcheologie nicht nur eine tote Vergangenheit erforscht. Sie behandelt diese Vergangenheit auch als eine «Arché», als eine Quelle von Überzeugungen für heute lebende Menschen. Wir sprechen zwar nicht mehr das Griechisch der Väter, nicht einmal in Griechenland selbst. Aber das klassische Erbe bleibt überall in der ganzen westlichen Welt wirksam, von Leningrad bis Santa Barbara in Südkalifornien und von Norwegen bis Neuseeland.

Es wäre ein Fall von völliger ideologischer Blindheit, wenn man die Tatsache, daß die patristische Exegese eine ähnliche «Arché» für die heutige Christenheit darstellt, kurzerhand als belanglos abtäte. Tatsächlich bietet sie Kriterien und Einsichten, die für die Neubewertung christlicher Wirklichkeiten sehr hilfreich sind. Sie eröffnet einen Zugang zu lebenswichtigen Grundlagen, die heute im Licht der Äußerungen von Vertretern vieler neuer historischer Fachrichtungen in Frage gestellt sind. Sie hilft den Theologinnen und Theologen, die Schätze der alten Dogmatik wiederzuentdecken, die für das weitergehende Gespräch über Gott immer noch von Belang sind. Kurzum: Sie bietet jedem, der

ein schöpferisches Selbstverständnis als Christ sucht, sichere Grundsätze. In der von scharf zugespitzten Entwicklungen der Moderne bestimmten Krise der mehr als tausend Jahre alten christlichen Traditionen könnte nichts befreiender wirken, als wenn man neue Einsichten in die Grundlagen dieser Traditionen gewänne. Solche Einsichten werden aber durch das Studium der patristischen Exegese vermittelt.

Um zu einer praktischen Folgerung zu kommen, sollte ich wohl bemerken, daß meine Argumentation nicht darauf abzielt, eine Rückkehr zu den exegetischen Praktiken der Väter zu empfehlen. Es hat kaum Sinn, die patristische und die heutige Exegese miteinander zu vergleichen. Die erstere setzt eine gläubige Hingabe an die Kirche voraus. Ihre Motivation ist lehrhafter und apologetischer Art, wobei sie die Schwerpunkte ihres Interesses einmal mehr auf die zehn Gebote und ein andermal mehr auf das Credo legt. Ihre Erörterung biblischer Texte dient immer den Zielsetzungen in hohem Maße geistlich und religiös gesinnter Interpreten, wobei diese in ihrer Methode an die Grammatik und die Rhetorik der Spätantike gebunden sind. Die patristische Exegese in ihrer besten Form läßt mehr erkennen über die kirchliche Erfahrung, welche die Exegeten vom zweiten bis zum siebten Jahrhundert gemacht haben, als über Gegebenheiten, die unmittelbar mit dem heiligen Text zu tun haben.

Die moderne Exegese, wie sie sich als Antwort auf die Aufklärung entwickelt hat, richtet ihr Hauptaugenmerk ausschließlich auf solche den Text selbst betreffende Gegebenheiten. Die Motivation der modernen Exegeten, insofern sie als Vertreter ihrer Fachrichtung auftreten, ist nicht mehr theologischer Art, und ihre Zielsetzung ist es nicht, in der Heiligen Schrift dem lebendigen Gott zu begegnen. Es handelt sich dabei vielmehr um die professionelle Anwendung der Textkritik und der historischen Forschung, welche die Interpreten davon dispensiert, gläubige Christen zu sein. Diese Methode sieht davon ab, sich der Schrift als Heiliger Schrift zuzuwenden. Kurzum: Es ist eine Form der Exegese ohne *Heilige* Schrift.

Vieles bedürfte noch der Klärung bezüglich des Standortes der heutigen Exegese in der Kirche. Da die moderne Exegese kraft Definition ein akademisches Unternehmen ist, verleitet dies heutige Exegeten, die sich in ihrer Beschränkung auf professionelles Spezialistentum ganz glücklich fühlen, dazu zu erklären, die patristische Exegese sei nicht kritisch und daher irrelevant für den neuzeitlichen Leser der Bibel. Gleichzeitig könnte man den mächtigen Aufschwung fundamentalistischer Einstellungen und Verhaltensweisen beklagen, wie man ihn überall in den unterschiedlichsten christlichen Denominationen feststellen kann: einen nichtkritischen Umgang mit der Schrift sowohl von seiten hochrangiger Amtsträger wie auch von einfachen Leuten in den Kirchen. Der Fundamentalismus ist aber eine negative Reaktion auf die Herausforderung der Aufklärung, und als solche ist sie nichts anderes als die dunkle Kehrseite einer aufklärerischen Exegese, welche die Herausforderungen der Aufklärung nur überwunden hat, um sich schließlich und endlich selbst als Gefangene in der Falle von deren Problematik wiederzufinden. Die patristische Exegese stellt in einem solchen Fall ein machtvolles Paradigma dar, nicht als eine exegetische Alternative, sondern als Beispiel einer Vorstellung davon, was es, biblisch gedacht, bedeutet, Christ zu sein.

Hinweise auf einschlägige Literatur finden sich in der folgenden biographisch-bibliographischen Notiz.

Aus dem Englischen übersetzt von Astrid Dehé

CHARLES KANNENGIESSER

Von 1945 bis 1990 Mitglied des Jesuitenordens. Derzeit lehrt er Patristik, Hermeneutik und Christologie an der University of Notre Dame, Indiana. 1989-1990 Präsident der North American Patristics Society. Mitglied des Institute for Advanced Study in Princeton, N.J. Veröffentlichungen: Foi en la Résurrection — Résurrection de la Foi (1974); Holy Scripture and Hellenistic Hermeneutics in Alexandrian Christology: The Arian Crisis (1982); Athanase d'Alexandrie Evêque et Écrivain (1983); Le Verbe Incarné selon Athanase (1990); (als Hg.:) Athanase d'Alexandrie. L'Incarnation du Verbe: Sources Chrétiennes 199 (1973). Herausgeber mehrerer theologischer Reihen im Verlag Beauchesne, Paris, u.a. der noch nicht abgeschlossenen Reihe «Bible de Tous les Temps». Anschrift: Prof. Dr. Charles Kannengiesser, Dept. of Theology, University of Notre Dame, Ind. 46556, USA.

Günter Stemberger

Vom Umgang mit der Bibel im Judentum

Im Judentum setzt die Auslegung nicht erst mit dem fertigen, abgeschlossenen Text der Bibel ein; vielmehr ist sie der treibende Motor der innerbiblischen Entwicklung, die immer ältere heilige Traditionen je neu aufgegriffen, der neuen Lebenssituation angepaßt und vertieft hat.

Jüdische Schriften aus der Zeit des Zweiten Tempels wie das Buch der Jubiläen, das Genesisapokryphon aus Qumran oder Pseudo-Philos Buch der Biblischen Altertümer behandeln im Grunde die Bibel kaum anders, als es die Bücher der Chronik mit ihren biblischen Vorlagen Genesis bis 2 Könige tun. Es ist eine nacherzählende, akzentuierende, aber auch neuere religionsgesetzliche und ethische Vorstellungen stützende «implizite» Auslegung in Form einer *relecture,* wie sie in zurückhaltenderer Form auch die Septuaginta und weite Teile der Jüdischen Altertümer des Josephus Flavius bestimmt. Daneben gibt es aber auch schon früh Versuche einer «expliziten» Auslegung wie den allegorischen Kommentar Philos von Alexandrien, vor allem aber die Pescharim von Qumran, die die Bibel geschichtlich auf die als Endzeit empfundene eigene Zeit hin deuten (darin den Evangelien ähnlich); dahinter steht das Bewußtsein, daß der autorisierte Ausleger selbst gleichsam inspiriert ist, Schichten des biblischen Textes erfährt, die sogar dem Propheten selbst verborgen geblieben sind, wie es ausdrücklich der Habakuk-Pescher sagt.

I. Targum

Aus Qumran kennen wir auch die ersten Belege die für die *Targumim,* aramäische «Übersetzungen» der Bibel (neben einem kleinen Stück zu Levitikus vor allem ein Targum zu Ijob). Diese Texte sind der hebräischen Textvorlage noch sehr nahe (soweit es damals schon einen gefestigten Texttyp gab), Auslegung nur in leichten Änderungen, Zufügungen und durch bestimmte Wortwahl leistend. Alle anderen Targumim sind uns nur in später, rabbinisch geprägter Form überliefert, auch wenn im Einzelfall die Datierungen sehr umstritten sind.

Wenn wir von den Qumran-Texten absehen, deren Zweck nicht sicher bestimmt werden kann, finden wir die Institution des Targums erst in der Mischna belegt. Er ist Teil des Gottesdienstes der Synagoge, direkt im Anschluß an die Schriftlesung, doch von dieser genau abgegrenzt. Zwar braucht zumindest das einfache Volk eine Übersetzung in die aramäische Umgangssprache; doch sind sich die Rabbinen bewußt, daß keine Übersetzung dem Text der Offenbarung gerecht wird. Spätere Tradition hat das Dilemma des Übersetzers so formuliert: «Wer einen Vers wörtlich übersetzt, ist ein Fälscher; wer etwas hinzufügt, ist ein Gotteslästerer» (Qidduschin 49a). Damit man nun nicht den Targum als Teil der geoffenbarten Bibel verstehe, bestimmt daher die Mischna, daß derjenige, der den Targum vorträgt, nicht zugleich der Vorleser des Bibeltextes sein darf; auch darf er keinen schriftlichen Text verwenden, um jede Vermischung mit der schriftlichen Tora auszuschließen. So gesichert, erlangt aber der Targumist große Freiheit. Sein Vortrag verbindet die Übersetzung mit der aktualisierenden Erklärung der Schriftlesung; zwischen Targum und Bibelpredigt ist somit vielfach kaum zu unterscheiden.

Die Bindung des Targums an den Gottesdienst bringt mit sich, daß Targumim früh und in verschiedenen Ausprägungen gerade zur ersten Lesung entstanden, zum Pentateuch, dann zu den «Schriftrollen» Hoheslied, Klagelieder, Ester und Rut, die zu bestimmten großen Festen gelesen wurden. Die für christliches Bibelverständnis so zentralen Prophetentexte treten dagegen als zweite Lesung etwas in den Hintergrund (im jüdischen Verständnis gehören auch Josua bis 2 Könige zu den Prophetenbüchern, sind die «früheren Propheten»).

Die uns heute vorliegenden Targumim zum Pentateuch umfassen mit Onkelos, Pseudo-Jonatan und Neofiti drei komplette Fassungen, zu denen noch verschiedene Rezensionen des sogenannten Fragmententargums kommen. Man kann annehmen, daß diese Texte nur einen Ausschnitt aus einem ursprünglich viel umfangreicheren Spektrum darstellen. Idealerweise trug ja jeder Meturgeman in der Synagoge seinen eigenen, der Gemeinde angepaßten Targum vor; schriftliche Texte waren nur eine Hilfe und An-

regung für die Vorbereitung; wo aber der Meturgeman keine entsprechende Ausbildung hatte, mochte er einen Mustertext auch einfach auswendiglernen.

Da die Hauptaufgabe des Übersetzers der biblischen Lesung die Aktualisierung und Anwendung des Textes auf die Situation seiner Gemeinde war, mußten auch schriftliche Fassungen des Targums ständig neu angepaßt werden. Nicht nur fügt man die aktuellen Ortsnamen ein und sieht im biblischen Text Anspielungen auf die politischen Verhältnisse (Edom etwa wird zur Chiffre für Rom, Ismael für den Islam); v. a. setzt man theologische Akzente (deutlich etwa in der kommentierenden Übersetzung von Gen 22, der für jüdische Religiosität zentralen Geschichte von der Opferung Isaaks).

Mit dem immer stärker werdenden Einfluß des Rabbinats auf das Leben der Synagoge und den damit verbundenen Versuchen, den Targum theologisch zu kontrollieren, ist dann wohl auch die Übernahme zahlreicher Motive aus dem Midrasch in den Targum verbunden; mag auch im Einzelfall nicht immer sicher sein, ob der Midrasch etwas der Targumtradition entnommen hat oder umgekehrt, ist doch meist die erste Möglichkeit anzunehmen.

Die ständige Aktualisierung des Targums, die erst im Mittelalter mit dem Schwinden seiner Bedeutung im Gottesdienst nachläßt, sobald Aramäisch nicht mehr Umgangssprache jüdischer Gemeinden war, bringt fast unüberwindliche Datierungsprobleme mit sich. Schon bei dem dem Bibeltext sehr nahen Targum Onkelos mag man sich fragen, ob dieser die Anfänge der Targumtradition spiegelt oder das Ergebnis einer späten rabbinischen Normierung des Textes ist, als Predigt und religiöse Unterweisung schon von der Übersetzung der Lesung getrennt waren. Christliche Theologen, die sich mit dem Targum befassen, hoffen vielfach, darin brauchbare Parallelen zum Neuen Testament zu finden, und arbeiten deshalb die frühen Züge dieser Texte heraus; ihnen schließen sich jüdische Gelehrte an, die hinter die rabbinische Tradition zurückzukommen versuchen; wer hingegen von der rabbinischen Literatur her kommt, sieht meist in den Targumim nur die späte Popularisierung rabbinischer Lehren. Tatsächlich findet sich in den meisten Targumim Altes mit Neuem vereint; sie sind das Ergebnis eines Jahrhunderte währenden Bemühens um die bleibende Gültigkeit der biblischen Botschaft, Zeugnis eines gottesdienstlichen Umgangs mit der Bibel, die nie «toter Buchstabe» blieb, wie christliche Autoren oft dem Judentum vorgeworfen haben, sondern stets in lebendigem Dialog mit dem zu Israel in der Bibel sprechenden Gott erneut angeeignet wurde.

II. Talmud und Midrasch

Die zuvor für den Targum skizzierte Grundhaltung bestimmt auch den Umgang mit der Bibel in Talmud und Midrasch, wo wir aber nicht nur das Ergebnis der Beschäftigung mit der Bibel sehen, sondern auch immer wieder ausdrücklicher Reflexion über die richtige Aneignung und die bleibende Bedeutung der Bibel begegnen.

Der früheste rabbinische Text, die Mischna, ist als primär religionsgesetzliches Werk von der ganzen Anlage her von der Bibel relativ wenig abhängig. Einzelne Traktate haben nur eine recht lose Bindung zur Bibel; anderen ist zwar Thema und Aufbau von der Bibel vorgegeben, die Ausführung ist aber eher unbiblisch, und nur in wenigen Traktaten bestimmen Bibelzitate und ihre Auslegung den Aufbau des Textes. Darin hat man schon früh ein Problem gesehen und unter anderem mit der ständigen Einfügung einschlägiger Bibelzitate in den Mischnatext reagiert; aber auch die breitere Behandlung des Mischna-Stoffes in ihrem Parallelwerk, der Tosefta, ist weithin durch die explizite Rückführung auf die biblische Grundlage des Religionsgesetzes bestimmt, ein Bemühen, das auch die talmudische Kommentierung der Mischna charakterisiert.

Der palästinische Talmud enthält zusätzlich zur biblischen Kommentierung der Mischna relativ wenig Material, das unabhängig der Bibelauslegung gewidmet ist; Palästina hat ja den Midrasch als eigene Literaturgattung entwickelt, eigene Schriften der Bearbeitung der Bibel gewidmet. Anders war dies in Babylonien. Alles religiöse und literarische Bemühen der babylonischen Rabbinen wurde schließlich in den Rahmen der Mischna-Kommentierung eingefügt. Der so viel umfangreichere babylonische Talmud, bald zum Talmud schlechthin geworden, nahm so unter anderem auch größere Textblöcke auf, die ursprünglich vielleicht als eigene Midrasch-Schriften zirkulierten. Hervorragende Beispiele sind die Kommentierung von Ex 1–2 im Traktat Sota sowie die des Buches Ester im Traktat Megilla.

Frei von den formalen Bedingungen einer fortlaufenden Kommentierung eines biblischen Buches oder auch nur bestimmter liturgischer Leseabschnitte, konnten die Autoren bzw. Redaktoren dieser Werke viel großzügiger arbeiten, etwa in den Kommentar zu Ex 1-2 eine ausführliche Behandlung der Samson-Traditionen, von Gen 37 über Juda und Tamar, Abschnitte der Josefsgeschichte oder über den Tod Moses einbauen: Was auf den ersten Blick wie eine freie Kollage wirkt, stellt sich bei näherer Betrachtung als geschichtstheologische Schau heraus, die die Einheit der biblischen Geschichte unter dem Motiv von Verheißung und Erfüllung, von Schuld und Sühne sieht und dem Leser Perspektiven für die religiöse Bewältigung seiner eigenen Geschichte mitgibt.

Das eigentliche Medium der rabbinischen Beschäftigung mit der Bibel aber ist und bleibt der Midrasch, wie er besonders im palästinischen Judentum entwickelt worden ist. Das Wort Midrasch bedeutet «Suche, Auslegung», insbesondere die religiöse Auslegung der Bibel. Am Anfang (etwa 3. Jh.) stehen Midraschim zu Exodus bis Deuteronomium, die sich v.a. um die gesetzliche Anwendung dieser Texte bemühen (also erst mit Ex 12 oder Num 5 einsetzen, in Dtn v.a. die Kapitel 12-26 besprechen), innerhalb der ausgewählten Texteinheiten aber auch die erzählerischen und poetischen Passagen der ausgewählten Texteinheiten nicht übergehen. Christlicher Zugang betrachtet meist dem Rechtsempfinden der Zeit nicht mehr entsprechende biblische Bestimmungen als zeitgebundene, überholte Aussagen. Jüdischem Denken steht eine solche Sicht von Bibelaussagen nicht zu: Göttliche Offenbarung kann nie überholt sein. Da aber z.B. so manche Todesstrafen auch den Rabbinen nicht mehr nachvollziehbar sind (etwa Dtn 21,18-21 für den störrischen Sohn), interpretiert man diese Verse so wörtlich in jedem Detail, daß praktisch keine Möglichkeit der Anwendung mehr bestehen bleibt. Kein Wort der Bibel kann je aufgehoben werden; die Anpassung an die je eigene Situation leistet die Auslegung.

In den folgenden Jahrhunderten (5.-8. Jh.) entstanden umfangreiche Kommentare zum Pentateuch und den Schriftrollen; Texte aus den Propheten und den übrigen Hagiographen wurden in diesen Zusammenhang eingefügt und selten und wenn, dann spät, Gegenstand eigener Kommentare. Die Auswahl der zu kommentierenden Texte ist also auch hier weithin von der gottesdienstlichen Lesung bestimmt; die prägenden Texte der Bibel sind damit zum Teil andere als in der christlichen Tradition. Neben den durchlaufenden, v.a. erbaulichen Kommentar einzelner biblischer Bücher tritt schon früh die Gattung des Predigtmidraschs, welcher Predigten zu den Pentateuchperikopen des Lesezyklus oder zu den besonderen Leseabschnitten der Feiertage des Jahres bietet (hier wurde teilweise auch über den Prophetentext gepredigt). Diese Bibelpredigten behandeln gewöhnlich nur einige wenige Verse der Lesung, sind stärker thematisch orientiert und behandeln als Illustration vielfach auch ausführlich Stücke aus anderen biblischen Büchern (etwa Ijob), die sonst kaum eine Rolle spielen.

In der Spätphase der Midrasch-Tradition (ab etwa dem 8. Jh.) taucht dann auch die Gattung der «rewritten Bible» wieder auf, von der schon die Zeit des Zweiten Tempels einige schöne Beispiele hervorgebracht hat. Die exegetischen Traditionen sind schon so bekannt, daß man sie, verbunden mit anderen Motiven, zur freien Nacherzählung der Bibel verwenden kann, darin Textzitat und eigene Aussage nicht mehr unterscheidend. Erbauung und Unterhaltung sind gemeinsames Ziel dieser Literatur, die auch Ersatz für christliche oder islamische Erzählsammlungen sein kann, die man vom einfachen jüdischen Volk lieber fernhalten möchte. Soweit als möglich soll eben die Bibel der alleinige geistige Boden des Volkes des Buches bleiben.

Welche Vorstellungen bestimmen nun den Midrasch und unterscheiden ihn von anderen Formen der Bibelauslegung? Beginnen wir mit einem eher äußerlichen Detail. In jedem klassischen Midrasch findet man zu den meisten Versen verschiedene Auslegungen, stets mit dem Namen ihrer Urheber angeführt oder mit dem Stichwort «andere Auslegung» eingeleitet. Wenn schon ein Traum mehrere Erklärungen bekommen kann, gilt dies um so mehr von der Bibel, wie die Rabbinen betonen: «Jede Schriftstelle hat mehrere Bedeutungen» (Sanhedrin 34a). *Die* richtige Auslegung gibt es nicht.

Diesem Zugang zur Bibel liegt der Glaube zugrunde, daß sich Gott in der Bibel ein für allemal geoffenbart hat. Diese Offenbarung muß daher für alle kommenden Zeiten, für alle Lebenssituationen gelten. Jede Zeit, jeder Mensch erfährt aus der Bibel, was Gott hier und jetzt will. So heißt

es im Traktat Abot: «Wende und wende sie (die Tora); denn alles ist in ihr.» Der wörtlich gelesene Text ist nur eine Schicht; durch Vergleich mit anderen Stellen der Bibel, genaue Beachtung der sprachlichen Eigenheiten des Textes, verschiedene Schreibweisen usw. lassen sich weitere Facetten des Textes erkennen, die in einer bestimmten Situation relevant werden können. Damit aber Assoziationsfreudigkeit nicht zu weit vom ursprünglichen Wortsinn wegführt, gilt zur Kontrolle die Regel: «Die Bibel verliert nicht ihren Wortsinn» (Schabbat 63a).

Wenn man die Bibel in vollem Sinn als Offenbarung versteht, ist auch ihre sprachliche Form nicht einfach ein beliebiges Medium. Hebräisch ist die Sprache der Offenbarung; daher sind alle sprachlichen Aspekte des Textes zugleich Mitteilungen Gottes. So wertet der Ausleger etwa verschiedene Schreibweisen eines Wortes oder grammatikalisch veraltete Formen als Hinweise auf einen tieferen Sinn, setzt die (Volks-)Etymologie ebenso als Auslegungsmittel ein wie den Zahlenwert eines Wortes (jeder hebräische Buchstabe ist ja zugleich eine Zahl). Wo der moderne Ausleger bei unverständlichen Formulierungen und Konstruktionen der Bibel schnell mit textkritischen Eingriffen und Konjekturen zur Hand ist, versuchen die Rabbinen auf jeden Fall, mit dem vorliegenden Text zurechtzukommen, und sehen in seinen Schwierigkeiten lieber Hinweise auf zusätzliche Aussageabsichten oder bewußte Querverbindungen zu anderen Stellen der Bibel. Gerade in Midrasch-Texten des babylonischen Talmuds heißt es oft bei auch heute noch textkritisch problematischen Stellen: eigentlich müßte es so und so lauten, doch steht die unerwartete Form, um uns etwas mitzuteilen.

Als ideale Form der Mitteilung ist die Bibel auch vom Prinzip der Sparsamkeit geprägt: Kein Wort in ihr ist umsonst, kein Buchstabe unnütz. Es gibt keine unbegründete Wiederholung in der Bibel. Parallelaussagen in den Psalmen oder anderen poetischen Texten werden daher regelmäßig auf verschiedene Situationen bezogen; wiederholte Rechtssätze beziehen sich auf verschiedene Aspekte des jeweiligen Gesetzes. «Du sollst nicht stehlen» (Ex 20,16) gilt vom Menschenraub; «ihr sollt nicht stehlen» (Lev 19,11) hingegen bezieht sich auf den Diebstahl von Sachen; das dreimalige «Du sollst ein Zicklein nicht in der Milch seiner Mutter kochen» (Ex 23,19; 34,26; Dtn 14,21) verbietet einmal das Kochen selbst, dann den Genuß des so Gekochten und schließlich jedweden Gewinn daraus (etwa in einem Restaurant für Nichtjuden). Gott wiederholt sich nicht. Damit man diese Art der Auslegung jedoch nicht extrem verwertet und damit ad absurdum führt, steht als Korrektiv dagegen der R. Jischmael zugeschriebene Grundsatz: «Die Tora spricht in der Sprache der Menschen» (Sifre Numeri § 112), paßt sich damit auch menschlichen Stileigentümlichkeiten und Redensarten an.

Der Anspruch der Rabbinen, daß die gesamte Bibel in allen ihren Teilen Gottes Wort, damit religiös bedeutsam ist, zwingt gelegentlich zur allegorischen Auslegung. Dies gilt besonders vom Hohenlied, das nicht als Sammlung von Liebesliedern oder ein Lobpreis auf die Liebe unter Menschen zu verstehen ist, sondern von der Liebe Gottes zu seinem Volk Israel spricht; es verweist auf die Erfahrungen Israels, der Geliebten, mit dem geliebten Gott vom Auszug aus Ägypten über die ganze Geschichte hinweg und kündigt auch schon den erwarteten Messias an, den von Israel so sehnsüchtig erhofften Geliebten.

Eine solche Auslegung des Hohenlieds bot schon bald keine Probleme mehr. Weniger leicht akzeptierte man den Anspruch religiöser Bedeutung für die zahlreichen Namenslisten und Stammbäume in der Bibel. Welch religiösen Sinn sollten solche Aufzählungen von Namen haben? Gegen dergleichen Einwände verteidigen die Rabbinen ihre Auffassung mit der Aussage, daß gerade die Bücher der Chronik mit ihren zahlreichen Namenslisten zur Auslegung gegeben worden sind. Von R. Simon ben Pazi heißt es, daß er bei der Auslegung der Bücher der Chronik zu sagen pflegte: «In dir sind alle Worte gleich, wir aber wissen sie auszulegen» (Megilla 13a). Es folgt ein Kommentar zu 1 Chr 4,18, in dem alle Namen etymologisch gedeutet und mit bekannten Namen der biblischen Geschichte verbunden werden. So findet man hier Informationen über Mose oder die Tochter des Pharao, die später den Kundschafter geheiratet hat. Auf diese Weise kann man auch bloßen Namen etwas abgewinnen und das Wissen über zentrale Gestalten der Bibel auffüllen, in ihnen zusätzliche sittliche Vorbilder finden, vor allem aber die Ereignisse der biblischen Geschichte viel dichter miteinander vernetzen, damit die Einheit dieser von Gott gelenkten Geschichte um so mehr verdeutlichen. Wo ein moderner Leser den Einwand er-

heben möchte, daß es hier völlig an geschichtlichem Verständnis fehle, antworten die Rabbinen damit, daß bloß geschichtliche Information keinen Wert habe, solange man nicht den tieferen Sinn der Geschichte erkenne; vor allem aber betonen sie die absolute Einheit der Offenbarung: «In der Tora gibt es kein Vorher und Nachher» (Pesachim 6b).

So mancher Midrasch mag dem modernen Betrachter wie ein Spielen mit dem Text vorkommen. In einem gewissen Sinn stimmt dies durchaus. Dem Midrasch geht es nicht um die todernsten Fragen wissenschaftlicher Exegese; er ist vielmehr der geistlichen Schriftlesung vergleichbar, die in der Bibel die Quelle der eigenen Religiosität sucht. Im Midrasch darf Israel sein eigenes Ich mit all seinen Fragen in den Bibeltext einbringen; im Umgang mit diesem Text übt sich der gläubige Leser in die Sprache der Offenbarung ein, eignet sich persönlich die einstige Befreiung Israels aus Ägypten an, «aus einem stammelnden Volk» (Ps 114,1), um am Volk der Bibel Anteil zu haben, mit Gott in Dialog zu treten. Er kann dem voll zustimmen, was R. Aqiba sagt: «‹Das ist kein leeres Wort, an euch vorbei› (Dtn 32,47). Wenn es aber leer ist, dann liegt es an euch, die ihr nicht auszulegen wißt» (Genesis Rabba 1,14). Midrasch ist gewissermaßen die Sprachlehre Gottes.

III. Mittelalter

Die midraschische Tradition erbaulicher Bibelauslegung erfreute sich auch im Mittelalter großer Beliebtheit. Doch führte das Nebeneinander dreier monotheistischer Religionen und anderer religiöser Traditionen immer mehr zur Notwendigkeit, die Richtigkeit der eigenen Religion auch rational zu begründen, auch für den Außenstehenden einsichtig zu machen. Das galt besonders auch für den Umgang mit den heiligen Schriften, deren Auslegung auch außerhalb des geschlossenen Kreises der Gläubigen nachvollziehbar sein sollte. Das führte besonders in der islamischen Umwelt zu einer Krise des Midrasch.

Den Arabern galt die sprachliche Vollkommenheit des Korans als Beweis seines Ursprungs in göttlicher Offenbarung; das Studium der arabischen Grammatik war so gleichsam eine theologische Aufgabe. Damit verbunden war natürlich auch die Suche nach dem Wortsinn des auszulegenden Textes. Innerhalb der jüdischen Welt schlossen sich seit dem 8. Jh. dieser Forderung die Karäer an, die zumindest in der Theorie die Tradition als Auslegungsprinzip nicht mehr gelten ließen und eine Reihe bedeutender Bibelausleger hervorbrachten.

Angesichts dieser Herausforderung begannen auch jüdische Gelehrte sich immer mehr mit der Grammatik der biblischen Sprache zu befassen, zumal auch ihnen die Vorstellung einer Sprache der Offenbarung, für sie natürlich Hebräisch, geläufig war. Basis war die genaue Fixierung des Bibeltextes einschließlich seiner Vokalisierung und Kantilation durch die Masoreten. Um dieselbe Zeit bemühte sich schon Saadja Gaon (892-942) um die hebräische Grammatik und einen philologischen Kommentar statt des midraschischen Zugangs zur Bibel. Der einfache Wortsinn der Bibel hatte nunmehr Vorrang. Auch die großen jüdischen Ausleger Nordafrikas und Spaniens folgten diesem Vorbild: so unter anderem auch Abraham Ibn Esra aus Toledo (1092-1167), in dessen Kommentar zu Dtn 1,1 mit einigen Hinweisen auch schon Kritik an der mosaischen Herkunft des Pentateuchs anklingt, worauf später Spinoza zurückgreifen sollte. Auf seinen zahlreichen Wanderungen machte Ibn Esra die neue Methode der Bibelauslegung auch im Judentum des christlichen Europa heimisch.

Das bedeutet aber keineswegs eine direkte Ablösung des Midraschs. Lebte die Midrasch-Tradition auch im arabischen Raum weiter und beeinflußte weiterhin Kommentatoren und regte zu Sammelwerken in Form von Katenen an, so galt dies noch mehr im christlichen Europa, dessen Juden von der kulturellen Umwelt weithin ausgeschlossen und daher viel traditionsgebundener waren.

Die bedeutendsten Zentren jüdischer Tradition in Europa waren im Mittelalter neben Spanien Deutschland und Frankreich. Hier konnten sich der philologische Kommentar und die Betonung des Wortsinns nie völlig durchsetzen. Rabbi Salomo ben Isaak, kurz Raschi genannt (1040-1105), der aus Troyes stammte und nach Studien in Deutschland lange Jahre in seiner Heimatstadt Bibel und Talmud unterrichtete, anerkannte zwar die Bedeutung des Wortsinns und bemühte sich auch um etymologische Erklärungen; doch sein Herz hing an der Midrasch-Tradition, die er immer wieder zumindest als ebenso berechtigte Überlieferung verwertete. Sein Enkel Simeon ben Meir, kurz Raschbam ge-

nannt, in seinem Pentateuchkommentar selbst ein kompromißloser Anhänger des einfachen Wortsinns, bezeugt, daß Raschi im Alter sich immer mehr von der midraschischen Art der Auslegung abgewandt und die Absicht gehabt habe, seinen Bibelkommentar neu zu bearbeiten. Doch ist es gerade die Verschmelzung neuer Anliegen mit liebgewordenen Traditionen, die Raschis Bibelkommentar zum absoluten Klassiker gemacht hat, der in zahlreichen Handschriften verbreitet und seit Erfindung des Buchdrucks auch in allen traditionellen jüdischen Bibelausgaben mitgedruckt worden ist. Was christliche Kommentatoren des Mittelalters und der frühen Neuzeit an jüdischen Auslegungstraditionen kannten und zitierten, stammt gewöhnlich aus Raschi, der auch heute noch im traditionell-jüdischen Unterricht den ersten Zugang zur Bibel bildet.

Ebenfalls durch die arabische Umwelt beeinflußt, entwickelte sich im Mittelalter ein philosophischer Zugang zur Bibel, der an die allegorische Schriftdeutung eines Philo von Alexandrien erinnert. Über die Schriften des Moses Maimonides (1138-1205) ist diese Methode auch in Südfrankreich heimisch geworden, dessen jüdische Gemeinden enge Verbindungen zur islamischen Welt hatten; hier versuchten vor allem David Qimchi, Levi ben Gerschom und Josef Ibn Kaspi philosophische Lehren aus der Bibel zu begründen.

Mit der philosophischen Allegorie war vielfach die mystische Auslegung der Bibel verbunden, die ja ebenfalls um den tieferen Sinn des Textes bemüht war. Schon Moses ben Nachman (1195-1270) verweist im Anschluß an den Wortsinn einer Stelle immer wieder auf den geheimen Sinn; besonders entwickelt diesen Zugang dann die Kabbala, deren Hauptwerk, der Zohar (spätes 13. Jh.), die Form eines Kommentars zum Pentateuch, zum Hohenlied und zu Rut hat, Midrasch-Traditionen mit dem einfachen Wortsinn und mystischen Deutungen verbindend.

Im Zohar findet sich auch zum ersten Mal in der jüdischen Literatur explizit die Lehre vom vierfachen Schriftsinn, zusammengefaßt im Merkwort Pardes, «Paradies», in Anlehnung an die talmudische Erzählung von den vier Rabbinen, die ins Paradies aufstiegen. Die Konsonanten des Wortes bezeichnen den einfachen Wortsinn *(peschat)*, den allegorischen Sinn *(remez,* «Hinweis»), die erbauliche Midrasch-Auslegung *(derasch)* und schließlich den mystischen Sinn *(sod,* «Geheimnis»). Mit der Verbreitung des Zohars und seines Zugangs zur Bibel erfreute sich diese vierfache Auslegung mit besonderer Betonung des mystischen Sinns lange Zeit großer Beliebtheit.

Der Glaube an die göttliche Offenbarung der Bibel und das Bewußtsein, in der Bibel das Urdokument der eigenen Existenz zu besitzen, hat im Volk des Buches noch lange, zum Teil bis in die Gegenwart, einen traditionsgebundenen Zugang zur Heiligen Schrift lebendig gehalten, dem die Fragen und Probleme moderner kritischer Bibelwissenschaft fremd bleiben müssen.

NB.: Hinweise auf Lieratur zum Thema finden sich in der nachfolgenden biographischen Notiz.

GÜNTER STEMBERGER

1940 in Innsbruck geboren. Studium der kathol. Theologie und der Judaistik, derzeit Professor für Judaistik mit Schwerpunkt Rabbinische Literatur an der Universität Wien. Veröffentlichungen u.a.: Geschichte der jüdischen Literatur (1977); Das klassische Judentum (1979); Einleitung in Talmud und Midrasch (1982); Der Talmud. Einführung-Texte-Erläuterungen (1982); Die römische Herrschaft im Urteil der Juden (1983); Juden und Christen im heiligen Land. Palästina unter Konstantin und Theodosius (1987); Midrasch: Vom Umgang der Rabbinen mit der Bibel (1989). Anschrift: Prof. Dr. Günter Stemberger, Institut für Judaistik der Universität Wien, Ferstelgasse 6/12, A-1090 Wien.

Pim Valkenberg

Die Leser der Schrift und die Hörer des Wortes in der mittelalterlichen Kirche

Ein Tourist aus dem zwanzigsten Jahrhundert, der den Resten der mittelalterlichen Kultur in Westeuropa nachgeht, wird zu der Meinung neigen, daß die christliche Religion und so auch die Bibel in jener Zeit einen alles bestimmenden Einfluß ausübte. Das biblische Gedankengut kam überall zum Tragen: in der bildenden Kunst, in der Musik, in dem Schrifttum und in den Legenden jener Zeit. Überall wurde im Mittelalter die Bibel gelesen, es wurden Texte aus der Bibel vertont, gesungen und dargestellt, und man nahm sie zum Vorbild.

Dies ist aber nur ein Teil der Wahrheit. Das Bild, das wir vom Mittelalter haben, wird von der literarischen Produktion einer kleinen gebildeten Oberschicht der mittelalterlichen Gesellschaft bestimmt. Das Unterrichtssystem im gesamten christlichen Westeuropa war in Händen der Kirche, und daher hatten die Kleriker ein Wissenschafts- und Literaturmonopol, wobei fast die gesamte literarische Produktion auch noch auf Latein abgefaßt war[1]. Wir können uns so ein Bild davon machen, wie die mittelalterliche Geistlichkeit damals die Bibel las. Es ist aber schwieriger herauszufinden, wie die große Mehrheit der Ungebildeten in den mittelalterlichen Kirchen die Bibel hörte, sah und verstand.

Dieses Problem bestimmt die Gliederung dieses Beitrags, der sich übrigens auf das zwölfte und das dreizehnte Jahrhundert beschränkt, die als der interessanteste und auch fruchtbarste Zeitabschnitt für die mittelalterliche Exegese betrachtet werden[2]. In einem ersten Teil beschäftigen wir uns damit, wie die Mönche und Theologen die Bibel lasen, während wir im zweiten Teil eine Antwort suchen auf die Frage, wie die Bibel von denen gehört wurde, die sie nicht lesen konnten oder durften.

Das monastische Lesen der Schrift

In seiner klassischen Arbeit über die monastische Spiritualität im Mittelalter hat J. Leclercq das damals gängige Urteil über die Theologie des zwölften Jahrhunderts korrigiert. Nach seiner Darstellung arbeitete in jener Zeit nicht nur eine Reihe von Vorläufern der scholastischen Theologie, die im dreizehnten Jahrhundert ihre Blütezeit erleben sollte. Jene Zeit war auch der Höhepunkt der monastischen Theologie, die die patristische Theologie weiterführte[3]. Natürlicher Ausgangspunkt dieser Theologie war die Schrift zusammen mit ihrer Erklärung durch die Kirchenväter. Vom neunten bis zum zwölften Jahrhundert wurden die meisten Schriftkommentare von Mönchen verfaßt. In ihrer Exegese richtete sich ihre Aufmerksamkeit vor allem auf die Schriftworte selbst, denen sie mit großem Respekt entgegenzutreten suchten. Diese monastische Schriftlesung und Schrifterklärung waren an erster Stelle auf die Welt der Mönche selbst ausgerichtet. Sie wollten einer Lebensweise Ausdruck verleihen, die vom Verlangen nach Gott und dem Vorgeschmack, den man schon in diesem Leben von ihm bekommen kann, geprägt war. Die Lesung der Schrift stand denn auch im Dienste einer Meditation, in der man die Schrift immer wieder neu überdachte, «wiederkaute», um sie sich anzueignen[4].

Die Ausrichtung auf die geistlichen Bedürfnisse der monastischen Gemeinschaft bestimmte auch die Art und Weise der Aneigung, d.h. den hermeneutischen Prozeß. Die Schrift wurde als Ausdruck desselben Verlangens nach Gott gelesen, der die monastische Gemeinschaft beseelte, und als Zeugnis einer Heilsgeschichte, in der Gott sich immer neu von Menschen erkennen läßt. Während diese heilsgeschichtliche Linie im zwölften Jahrhundert vor allem von einigen Benediktinern wie Rupert von Deutz (1070-1130) verfolgt wurde, wandten die Zisterzienser sich besonders der Aneignung des Seelenheiles durch ein monastisches Leben zu. Bekanntestes Beispiel hierfür ist Bernhard von Clairvaux (1090-1163)[5]. Sein Bibelkommentar in der Form der Predigt ist der treffendste Ausdruck dieser affektiven Theologie, in der die Erfahrung der Vereinigung mit Gott eine solch zentrale Stellung einnimt.

Diese Bedeutung der Schrift für das Leben und Beten, für das betende Leben der Mönche hat in

der Sprache seine Spuren hinterlassen. Jemand, der so oft wie sie die Schrift bzw. Texte der Schrift singt, hört und liest, wird wie von selbst anfangen, in der Sprache der Schrift zu reden, ohne daß ihm dies noch bewußt ist. Die theologische Sprache verwandelt sich unter diesen Umständen in ein Mosaik von Anspielungen und impliziten Verweisen auf die Schrift. In dieser Hinsicht wird die Tradition des Augustinus von Bernhard fortgesetzt[6].

Eine Zwischenform: Die Regularkanoniker von Saint-Victor

Wenn wir von der Theologie und der Schrifterklärung des zwölften Jahrhunderts reden, müssen wir auch von den verschiedenen Schulen reden, an denen sie gelehrt wurden[7]. Neben den Schulen, die mit einem Kloster verbunden waren, entstanden auch neue Schulen in den Städten, wo sie sich zu wahren intellektuellen Zentren entwickelten. Dieser letzten Gruppe verdankt die scholastische Theologie übrigens ihren Namen. Man wählte hier die wissenschaftliche, sprich systematische Fragestellung als den Weg, um den Glauben im Unterricht weiterzugeben. Peter Abaelard (1079–1142) entwickelte in seinem Werk *Sic et non* den methodischen Zweifel zu einem Instrument, um die augenscheinlich widersprüchlichen Aussagen der Kirchenväter miteinander zu versöhnen[8].

Übrigens gab es zwischen diesen beiden Gruppen theologischer Schulen Berührungen: Der Benediktiner Anselm von Canterbury (1033–1109) war Leiter der Klosterschule in Bec, als er das klassische scholastische Programm entwickelte, nämlich die Suche des Glaubens nach Einsicht *(fides quaerens intellectum)* mit Hilfe der Vernunft. Umgekehrt leitete Anselm von Laon (1050–1117) eine städtische Schule, die sich daran machte, die gesamte Schrift mit Hilfe der Texte der Kirchenväter zu glossieren. Dieser Arbeit haben wir die *glossa ordinaria* zu verdanken, die Jahrhunderte lang eine unentbehrliche Hilfe bei der Erklärung der Schrift war[9]. Dieselbe Sorge um den Erhalt des patristischen Erbes führte zur Anlegung systematisierender Sammelarbeiten, unter denen die *Sententiae* des Petrus Lombardus (1095–1160) den größten Einfluß gehabt haben.

Die monastische und die scholastische Theologie waren also keineswegs zwei getrennte Welten. Sie existierten allerdings jede für sich in ihrem jeweiligen sozio-kulturellen Kontext. So stand der relativen Geschlossenheit der Klosterkultur die Offenheit der neuen Schulen für das vielfarbige Stadtleben gegenüber. Dazwischen nahmen die Chorherren, die in dem Pariser Kloster Saint-Victor nach der Regel des Augustinus lebten, eine eigene Position ein: Sie suchten die Vorteile der Klosterschule mit denen der Stadtschule zu verbinden[10]. Welch zentrale Stelle die Schrift im dortigen Studienprogramm einnahm, zeigt sich deutlich in den Werken des Hugo von St-Victor (1094–1141), mit denen er seinem Beinamen «zweiter Augustinus» alle Ehre machte, indem er das von Augustinus in seinem Werk *De doctrina christiana* entwickelte Programm wiederaufnahm. In seinem *Didascalicon* stellt er die profanen Wissenschaften als Hilfen zur Einführung in den Wortsinn (d.h. in die buchstäbliche Bedeutung) der Schrift dar. Danach geht er auf den allegorischen Schriftsinn ein — was er in *De sacramentis christianae fidei* mit einer Synthese der Glaubenslehre in heilsgeschichtlicher Perspektive erweitert. Schließlich erörtert er den auf die Anwendung der Tugenden ausgerichteten moralischen bzw. tropologischen Schriftsinn. Nach diesem Programm mußte jeder Student einige Male die gesamte Schrift durchlesen, um in ihr immer wieder neue, tiefere Bedeutungen zu entdecken[11].

Beryl Smalley hat gezeigt, daß in der Schule von St-Victor eine Tendenz auf eine rationalere und kritischere Erklärung der Schrift hin erkennbar ist: Im Vordergrund sollte dabei die buchstäbliche Bedeutung der Schrift stehen, auch wenn diese nicht mit der traditionellen christlichen Schrifterklärung in Einklang stand. So holte sich Andreas von St-Victor († 1175) manchmal Hilfe bei jüdischen Exegeten, wenn er zu einer zuverlässigen Erklärung solcher prophetischen Texte wie Jes 7,14 finden wollte[12].

Die scholastische Schriftlesung

Es ist verführerisch, den Beitrag des scholastischen Umgangs mit der Schrift als eine Fortsetzung dieser Entwicklung zu deuten: Wie das platonische Weltbild des zwölften und dreizehnten Jahrhunderts von der Philosophie des Aristoteles ersetzt worden sei, die der sinnlichen Erkenntnis der irdischen Wirklichkeit einen größeren Stellenwert einräumte, so sei die betrach-

tende Schriftlesung, die ihre Aufmerksamkeit auf den geistlichen Sinn der Schrift richtete, einer rationaleren Schriftlesung gewichen, für die nur die buchstäbliche Bedeutung der Schrift ein angemessener Ausgangspunkt des wissenschaftlichen Fragens war.

Eine solch große Skizzierung der Entstehung der Scholastik und ihres Umgangs mit der Schrift ist zwar nicht ganz willkürlich, krankt aber an einem rationalistischen Vorurteil[13]. Trotz ihres erneuerten, wissenschaftlich-systematischen Vorgehens bleibt die Scholastik der Schriftlesung der Kirchenväter treu. Auch wenn sich aus der Lesung des Textes *(lectio)* die damals neue, typische Technik des gezielten Fragens *(quaestio)* entwickelte, blieb die Schrift der Ausgangspunkt und der Hintergrund dieses Fragens. So pflegte im dreizehnten Jahrhundert ein selbständig lehrender Theologe «*Magister in sacra pagina*» genannt zu werden: Diese Lehrer lasen mit ihren Schülern die Schrift, diskutierten mit ihnen über die Probleme, die sich dabei aufwarfen, und widmeten sich der Verkündigung der Schrift in der akademischen Gemeinschaft[14].

Allerdings blieb die Tatsache, daß die Universität zum neuen Ort der Auseinandersetzung mit der Schrift geworden war, nicht ohne Folgen. In diesem neuen intellektuellen Milieu des dreizehnten Jahrhunderts wurden nicht nur immer mehr Werke über die Schrift produziert, die nicht selten neue, gewagte Ansichten äußerten. Es kamen auch verschiedene neue Hilfsmittel für das Bibelstudium in Umlauf. So etablierte die Pariser Universität auf der Grundlage der Kapiteleinteilung des Stephen Langton (1150–1228) einen halboffiziellen Text der Vulgata[15]. Zur gleichen Zeit, um 1235, entstand im Dominikanerkloster von St-Jacques in Paris die erste Wortkonkordanz des Vulgatatextes — eine Arbeit, an der Hugo von St-Cher (1195–1263) beteiligt war[16]. Sowohl Stephen als auch Hugo versahen daneben auch noch die gesamte Schrift mit einem Kommentar. Auf diese Weise wurden die Bedingungen für ein wissenschaftlich orientiertes Studium der Schrift in einer Zeit geschaffen, als noch überall die lateinische Übersetzung des Hieronymus maßgeblich war.

Thomas von Aquin als Beispiel

Im allgemeinen bringt man die scholastische Theologie nicht direkt mit einer bestimmten Form des Bibelstudiums in Zusammenhang. Es ist darum wichtig, nach dem Platz der Schrift in der Theologie des Dominikanertheologen Thomas von Aquin zu fragen, der allgemein als der wichtigste Theologe dieser Zeit gilt. Thomas hat in den Jahren 1251–1259 und 1269–1272 in Paris gearbeitet. Hat er von den günstigen Voraussetzungen dort für ein wissenschaftliches Studium der Schrift zu profitieren gewußt? Ich meine, ja! Und ich werde dies mit einigen Argumenten untermauern.

Welche theoretische Bedeutung die Schrift für Thomas hatte, zeigt sich in jenen Texten, in denen er die Frage nach dem Wesen der Theologie erörtert. Aus diesen Texten spricht immer deutlicher die Überzeugung des Thomas, die Theologie sei deshalb eine Wissenschaft, weil ihr Ausgangspunkt Gottes Offenbarung ist[17]. In diesem Kontext redet Thomas von einem «Glaubensunterricht» *(sacra doctrina)*, dessen Elemente sowohl die Heilige Schrift als auch die Theologie sind: So ist die Theologie Teil eines Gesamtprozesses, in dem der Theologe von Gott durch die Schrift im Glauben unterrichtet wird, damit er selbst diesen Glauben durch sein theologisches Lehren an seine Schüler weitergebe. Dies bedeutet, daß die Schrift nicht nur die wichtigste Quelle ist, deren die theologische Argumentation sich bedient, sondern daß sie diese theologische Argumentation selbst unmittelbar hervorbringt und deren bleibender Rahmen ist. Weil die Schrift in der Theologie auf diese Weise weniger verwendet als vielmehr «empfangen» wird, ist die Theologie eine wissenschaftliche Form der Schriftlesung im Glauben. Sie strebt danach, mit Hilfe ihres gesamten Wissens sowie aller Wissenschaften, die ihr zur Verfügung stehen, die Schrift so gut wie möglich zu erklären, um so dem gerecht zu werden, was Gott den Menschen der jeweiligen Zeit zu sagen hat.

Wollte Thomas nun in seiner theologischen Praxis dieser theoretischen Zielsetzung entsprechen, konnte er sich nicht darauf beschränken, sich auf die Schrift als die wichtigste Autorität für seine Argumentation zu berufen — statistisch betrachtet ist sie ja auch tatsächlich die von Thomas am meisten zitierte Autorität: Er mußte seine Argumentation selbst so aufbauen, daß sie zu einer Erklärung der Schrift wurde.

Mit anderen Worten: Jede theologische *quaestio* mußte mit einer biblischen Fragestellung *(quaestio in S. Pagina)* zu tun haben.

Hier fällt auf, daß manche Unterschiede zwischen der ersten und der letzten systematischen theologischen Arbeit des Thomas (seinem *Scriptum super Sententiis,* einem Kommentar auf die *Sententiae* des Petrus Lombardus, einerseits und seiner *Summa theologiae* andererseits) am besten durch seine lebenslange professionelle Arbeit als Bibelkommentator zu erklären sind. Ich werde hierfür zwei Beispiele anführen, die ich seiner Theologie von der Auferstehung Christi entnehme[18].

► Während Petrus Lombardus in seinen *Sententiae* nur in einem eschatologischen Kontext (Buch IV) von der Auferstehung Christi redet, fügt Thomas in seinem Kommentar zum christologischen Teil von Buch III eine Frage über die Auferstehung Jesu hinzu. Die Heilsbedeutung der Auferstehung Christi für unsere Auferstehung behandelt er allerdings in jenem traditionellen Zusammenhang der Eschatologie im vierten Buch seines Kommentars. In der *Summa theologiae* ändert sich dies. Dort kommt die Heilsbedeutung der Auferstehung Christi schon im Kontext der Christologie zur Sprache. Sie hat so in der *Summa* nicht nur einen höheren Stellenwert als in seinem *Scriptum:* Sie wird auch an anderer Stelle behandelt.

Diese Verschiebung läßt sich durch den Einfluß eines Paulustextes erklären: «Wegen unserer Verfehlungen wurde er hingegeben, wegen unserer Gerechtmachung wurde er auferweckt» (Röm 4,25). Paulus hat Thomas sozusagen gezwungen, sein theologisches System anzupassen[19]: Wenn die Auferstehung Christi auf das sakramentale Leben der Christen unter der Macht der Gnade Einfluß ausübt (vgl. Röm 6,4-11), dann kann man sich nicht mehr darauf beschränken, dieses Thema in einem eschatologischen Kontext zu behandeln. Eine weitere Erklärung für diese bemerkenswerte Verschiebung ist, daß Thomas seinen zweiten Kommentar auf den Römerbrief gerade in den Jahren, die der Verfassung des christologischen Teiles seiner *Summa* vorangingen, geschrieben hat.

► Das zweite Beispiel bezieht sich auf ein augenscheinlich kleines Detail. In seinem *Scriptum* stellt Thomas die Frage, ob Jesus seinen Jüngern seine Auferstehung mit Argumenten hätte beweisen müssen. Der Hintergrund dieser Frage war das in der Vulgata bei der Übersetzung von Apg 1,3 benutzte Wort *argumenta:* «Nach seinem Leiden hatte er ihnen durch viele Beweise gezeigt, daß er lebt.» In seiner Antwort stellt Thomas einen Zusammenhang her zwischen Christus, der seine Auferstehung mit Argumenten bewies, und dem Theologen, der die Glaubensprinzipien mit Argumenten beweist[20]. Während die Fragestellung im *Scriptum* von den systematischen theologischen Arbeiten anderer beeinflußt ist[21], argumentiert Thomas in seiner *Summa* unabhängiger. Auch hier fragt er, was das Wort *argumenta* von Apg 1,3 bedeutet. Dieses Mal umschreibt er die Aktivität Jesu nicht als ein *probare,* also als ein «Beweisen», sondern als ein *manifestare,* ein «Offenbar-machen», also als Synonym von *revelare.* Wie die Analyse des Textes zeigt, haben drei neue Einsichten zu dieser Meinungsänderung geführt: Erstens die wissenschaftstheoretische Einsicht, daß jene *argumenta,* die wir auf der Grundlage von Gottes Offenbarung kennen, in den Dingen des Glaubens keine strengen Beweise sein können, die uns von der Wahrheit einer Sache überzeugten, die uns vorher zweifelhaft erschien. Sie seien vielmehr sichtbare Zeichen, die uns die Wahrheit von etwas anderem zeigen. Zweitens die theologische Einsicht, daß Gott die Menschen nicht zum Glauben zwingt, sondern ihnen auch in diesem Bereich ihre Freiheit läßt, drittens die exegetische Einsicht, daß das griechische Wort *tekmérion* in Apg 1,3 eher «Zeichen» als «Beweis» bedeutet[22].

Dieses Beispiel zeigt, wie Thomas seinen ursprünglichen Vergleich zwischen dem wissenschaftlichen Argumentieren der scholastischen Theologen und der Art und Weise, wie Jesus seine Jünger von seiner Auferstehung zu überzeugen suchte, aufgrund eines besseren Verstehens des Textes der Heiligen Schrift korrigierte.

Wie unzureichend beide Beispiele auch sein mögen, sie weisen auf eine Entwicklung in der Theologie des Thomas hin. Durch seine Tätigkeit als Schriftkommentator und infolge seiner Einsicht in die Abhängigkeit der Theologie von Gottes Offenbarung konzentrierte die Theologie des Thomas sich mehr auf das Wesentliche. Dies heißt nicht nur, daß die Schrift zusammen mit ihrer Erklärung durch die Kirchenväter in der *Summa* öfter erwähnt bzw. zitiert wird als in seinen früheren Werken, sondern auch, daß sie sich dort auch deutlicher als die maßgebliche Quelle und der bleibende Referenzrahmen der Theologie erweist. Die Fragen, die Thomas in der *Summa* stellt, berühren unmittelbar oder

mittelbar die Schrift, und auch seine Antworten bleiben immer im Rahmen einer Weitergabe des Glaubens, die auch immer ein Lesen und Interpretieren der Schrift ist. In diesem Sinn ist die Theologie des Thomas «biblische Theologie»[23]. Wenn Thomas seine Argumentationen gern mit einem Schriftzitat abschließt, das seine These zusätzlich untermauert, ist dies nichts anderes als ein Verweisen auf dieselbe Schrift, die er schon ganz am Anfang seiner Argumentation untersucht und befragt hatte. Auch dieses literarische Verfahren hat Thomas aus seinen Bibelkommentaren übernommen: Dort pflegte er genauso die Erklärung einer Schriftstelle an deren Ende durch das Zitat eines anderen Schriftwortes zu bekräftigen.

Die Bettelorden und das Modell des Neuen Testaments

In ihrem recht kühnen Schlußwort zu einem von ihnen herausgegebenen hervorragenden Band verschiedener Studien über die Bibel im Mittelalter vertreten R. Riché und G. Lobrichon die Meinung, daß im zwölften Jahrhundert ein grundlegender Wandel im Verständnis der Bibel stattgefunden habe. Demnach richteten die Kirche und die Gesellschaft sich von der Zeit der karolingischen Renaissance an (ungef. 800) bis zum Investiturstreit (ungef. 1100) nach Modellen, die vor allem dem Alten Testament entnommen waren. Im zwölften Jahrhundert kam es dann zu dem neuen Modell eines apostolischen Lebens in der Nachfolge Jesu und seiner Jünger[24].

Dieses Ideal einer *vita apostolica* hat tatsächlich nicht nur bei der Entstehung der Bettelorden eine große Rolle gespielt. Es war auch in breiteren Kreisen verbreitet. Ein deutliches Beispiel dafür waren die Waldenser[25]. Etwa 1175 hatte der reiche Kaufmann Valdes sich bekehrt, und seitdem suchten er und seine Anhänger das Evangelium buchstäblich zu befolgen. Sie wanderten umher, um das Evangelium in der Sprache des Volkes zu verkündigen und zu verbreiten. Sie lebten in Gemeinschaft und bestritten ihren Lebensunterhalt durch Betteln und den Verkauf von Bibelübersetzungen. Obwohl es einige kirchliche Zustimmung zu ihrem Ideal gab und die kirchlichen Autoritäten damals noch nicht unbedingt die Bibelübersetzungen in die Volkssprache ablehnten, wurden die Waldenser aus der Kirche hinausgedrängt, weil sie an der Laienpredigt an der jeweiligen örtlichen Geistlichkeit vorbei festhielten.

Dasselbe Armutsideal führte aber auch zu der Entstehung der Bettelorden. Diese waren wenigstens zum Teil auch ein Versuch, die neue, von den Waldensern und den Albigensern gelebte biblische Begeisterung innerhalb der Kirche selbst zu integrieren und fruchtbar werden zu lassen, wie sich etwa aus der Lebensgeschichte des heiligen Dominikus (1170-1221), des Gründers des Ordens der Dominikaner bzw. Predigerbrüder, ablesen läßt. Die neuen Bettelorden, die im dreizehnten Jahrhundert recht schnell anfingen, das pastorale und theologische Gesicht der Kirche zu bestimmen, weisen dann auch ähnliche Merkmale auf wie die Waldenser: die Nähe zu der neuen Schicht der Bürger in den Städten, das Ideal der evangelischen Armut, ein Leben des Umherwanderns und Predigens, die Betonung des Schriftstudiums.

Es fällt auf, daß schon im frühen dreizehnten Jahrhundert es vor allem franziskanische und dominikanische Theologen waren, die sich der Kommentierung der Schrift widmeten, und daß beide Orden sich an der Verbreitung von lateinischen und volkssprachlichen Bibeln beteiligten[26].

Diese Begeisterung und Leidenschaft für das apostolische Leben führten bald dazu, daß die Orden eine neue Hermeneutik entwickelten, in der die Nachfolge Christi nach dem Buchstaben des Evangeliums einen zentralen Platz einnahm. So meint E. Panella[27] zum Beispiel, daß Thomas von Aquin in seinen Schriftkommentaren und seinen polemischen Schriften eine neue Hermeneutik entwickelt habe, in der die Person Christi und das Evangelium als das «neue Gesetz» die zentrale Stellung einnehmen. Wie die Mönche des zwölften Jahrhunderts sich im Hinblick auf ihr Gebetsleben die Schrift aneigneten, so eigneten die Bettelorden sich im dreizehnten Jahrhundert im Hinblick auf ihre praktische Nachfolge Christi in einem Leben der Armut und der Verkündigung die Schrift an.

Wie aber konkret mit der Schrift umgegangen wird, hängt ab von der Literaturgattung, die der jeweilige Autor verwendet, sowie von seinen Absichten. Während Thomas von Aquin in seinen systematischen theologischen Arbeiten selten oder nie eine Parallele zwischen dem Leben der Bettelorden und dem apostolischen Leben der Jünger Jesu zieht, tut er dies öfter recht deutlich

in seinen polemischen Arbeiten und gelegentlich auch in seinen Schriftkommentaren. Dies bedeutet, daß die Einstellung des Theologen, der in seiner Schrifterklärung dem Gotteswort gerecht zu werden sucht, eine andere ist als die des Theologen, der die anderen zu überzeugen sucht, daß er recht hat. Im letzten Fall muß man von einer Art gezielter Auswahl und Aneignung reden, bei denen gewisse Stellen der Schrift in den Vordergrund gerückt und andere übergangen werden. Eine solche Divergenz ist infolge des Gewichts der Schrift im Mittelalter öfter festzustellen: in der Polemik im Zusammenhang mit der Kirchenreform Papst Gregors VII. und dem Investiturstreit; in den Diskussionen zwischen den Waldensern und den Katharern; in den Auseinandersetzungen über die evangelische Armut bei den Franziskanern; im Streit zwischen den Bettelorden und der Weltgeistlichkeit an der Pariser Universität[28].

Die Hörer des Wortes

Wie anfangs schon gesagt wurde, reicht es bei einer Übersicht über die Bedeutung der Schrift im Mittelalter nicht, wenn wir fragen, wer die Schrift las und wie er sie las. Die meisten Menschen waren Analphabeten. Sie konnten also die Schrift nur über das, was sie davon hörten oder sahen, kennenlernen. Neben der Kunst und den Erzählungen über das Leben der Heiligen[29] war es vor allem die Predigt, durch die die Bibel weiten Schichten der Bevölkerung zugänglich gemacht wurde. Eine Vermittlerposition wurde dabei von Angehörigen aus der gebildeten Oberschicht der Bevölkerung, von Kaufleuten wie Valdes oder Franziskus von Assisi nach ihrer Bekehrung übernommen. Es entstand eine Bewegung der volkssprachlichen Predigt für und durch die Laien, und so kam es dann auch zum Konflikt nicht nur der Waldenser, sondern auch der Bettelorden mit den kirchlichen Autoritäten[30]. Dieser Konflikt unterstreicht die Bedeutung der Predigt als Weg der Weitergabe des Gotteswortes.

Die aus dem dreizehnten Jahrhundert überlieferten lateinischen und volkssprachlichen Predigten sind untereinander recht verschieden[31]. Darum beschränke ich mich hier erneut auf das universitäre Milieu in Paris, wo viele der Predigtbücher entstanden sind, die von den Bettelorden benutzt wurden. D.L. d'Avray[32] hat die These formuliert, daß im dreizehnten Jahrhundert Paris ein Verbreitungszentrum für Predigten war, auch weil es das Zentrum der Scholastik war: Die scholastische Schriftlesung war offensichtlich ein guter Nährboden für das Verfassen von Modellpredigten.

Bei näherer Betrachtung fällt auf, daß zwischen den Schriftkommentaren und den Predigten dieser Theologen eine große Ähnlichkeit festzustellen ist. In beiden Fällen wird der Aufbau des Schrifttextes und sein Inhalt minutiös analysiert. Diese Analyse wird dann mit Zitaten anderer Schriftstellen, die oft einer Konkordanz entnommen worden sind, weiter erläutert. Auch hört sich alles persönlicher an als in den systematischen Arbeiten desselben Autors[33]. Diese scholastische Schriftlesung bestimmt auch die Form, in der die Predigten oft weitergereicht wurden, nämlich als eine Sammlung von Textgliederungen, verbunden mit erläuternden Schriftzitaten. Der jeweilige Prediger hatte dadurch die Möglichkeit, dieses Gerippe den konkreten Umständen entsprechend auszufüllen. Nicht selten verwendete er dazu die sog. *exempla,* Geschichten und Beispiele, die den gebrauchten Bibeltext konkretisierten[34].

Durch diese Geschichten und Beispiele, die uns auch in getrennten Sammlungen überliefert sind, haben wir auch einen gewissen Eindruck davon, wie die Zuhörer das Wort zu hören bekamen. Während in den lateinischen akademischen Predigten vor einem gebildeten Publikum die Glaubenslehre in einer abstrakten Begrifflichkeit dargelegt wurde, hat man dieselbe Glaubenslehre dem ungebildeten Pulikum in Beispielen und Geschichten anschaulich dargestellt. Auf diese Weise wurde dann auch eine Verbindung zwischen dem Wort der Schrift und dem täglichen Leben hergestellt.

Ein anderer Weg, das ungebildete Volk mit der Schrift in Berührung zu bringen, war die Katechese. Diese fand oft in der Form katechetischer Predigten statt wie zum Beispiel in der Reihe von Predigten, die Thomas von Aquin in der Fastenzeit des Jahres 1273 in Neapel in der Volkssprache hielt: über das Glaubensbekenntnis, die zehn Gebote, das Vaterunser und das Gegrüßet seist du, Maria. Nicht nur griff Thomas in diesen Predigten sehr oft auf die Schrift zurück, es fällt auch auf, daß sie zweiteilig aufgebaut sind: Im ersten Teil wird die Glaubenslehre dargelegt, im zweiten werden die Konsequenzen für das mora-

lische Verhalten besprochen. So wurde eine Brücke geschlagen zwischen Frömmigkeit und Verhalten. Nach Meinung von J. Leclercq[35] waren das Gebetsleben und das moralische Verhalten die beiden Faktoren, die die «Nachfrage» der ungebildeten und gebildeten Laien bestimmten, und dieser Nachfrage suchten dann die Bettelorden durch ihr «Angebot» einer in die Volkssprache übersetzten und verkündeten Schrift zu entsprechen.

[1] Vg. R.W. Southern, Western Society and the Church in the Middle Ages (The Pelican History of the Church 2, Harmondsworth 1970) 38; M. Richter, Latina lingua — sacra seu vulgaris: W. Lourdaux/D. Verhelst (Hgg.), The Bible and Medieval Culture (Mediaevalia Lovaniensia, Series 1, Studia 7, Löwen 1979) 16.

[2] C. Spicq, Esquisse d'une histoire de l'exégèse latine au Moyen Age (Bibliothèque Thomiste 26, Paris 1944) 7; B. Smalley, The Study of the Bible in the Middle Ages (Oxford [3]1983) 357-360; B. Smalley, The Bible in the Medieval Schools: G. Lampe (Hg.), The Cambridge History of the Bibel II: The West from the Fathers to the Reformation (Cambridge 1969) 204-207.

[3] J. Leclercq, L'amour des lettres et le désir de Dieu. Initiation aux auteurs monastiques du Moyen Age (Paris 1957) 9-11 179-218.

[4] Leclercq 70-86; vgl. J. Dubois, Comment les moines du Moyen Âge chantaient et goûtaient les Saintes Écritures: P. Riché/G. Lobrichon (Hgg.), Le Moyen Âge et la bible (Bible de tous les temps 4, Paris 1984) 261-298.

[5] Leclercq 208.

[6] Vgl. J. Jongére, La prédication en langue latine: Riché/Lobrichon 527-529; A.-M. la Bonnardière (Hg.), Saint Augustin et la Bible (Bible de tous les temps 3, Paris 1986).

[7] H. Châtillon, La bible dans les écoles du XIIe siècle: Riché/Lobrichon 163-197.

[8] Siehe den Prolog zu Boyer-McKeon (Ed.), Petrus Abaelardus, Sic et non (Chicago/London 1976) 103; vgl. L.M. de Rijk, Middeleeuwse wijsbegeerte (Assen/Amsterdam 1977) 124.

[9] Vgl. G. Lobrichon, Une nouveauté. Les glosses de la Bible: Riché/Lobrichon 95-114; B. Smalley, Glossa ordinaria: Theologische Realenzyklopädie (Berlin 1984) 453-457.

[10] B. Smalley, The Study of the Bible in the Middle Ages (Oxford [3]1983) 83.

[11] AaO. 89; H. de Lubac, Exégèse médiévale II/1 (Paris 1961) 301.

[12] Smalley, Study 149-185.

[13] H. de Lubac, Exégèse médiévale I (Paris 1959) 13.

[14] M.-D. Chenu, La théologie comme science au XIIIe siècle (Bibliothèque thomiste 33, Paris [3]1957) 21-25.

[15] R. Loewe, The medieval History of the Latin Vulgata: Lampe 145-148.

[16] M.A. Rouse/R.H. Rouse, La concordance verbale des Écritures: Riché/Lobrichon 116.

[17] Siehe speziell die erste *quaestio* der *Summa theologiae;* s. die Untersuchung von M. Corbin, Le chemin de la théologie chez Thomas d'Aquin (Bibliothèque des Archives de Philosophie, Nouvelle Série 16, Paris 1974).

[18] Siehe Scriptum super III Sententiarum d.21 q.2 und Scriptum super IV Sententiarum d.43 a.2 sowie Summa theologiae III q.53-56.

[19] Siehe St. Lyonnet, La valeur sotériologique de la résurrection du Christ selon Saint Paul: Gregorianum 39 (1958) 295-318; T. Schoof, Jezus, Gods werktuig voor ons heil. Peiling naar de theologische procedure van Thomas van Aquino: Tijdschrift voor Theologie 14 (1974) 217-244.

[20] Vgl. Scriptum super III Sententiarum d.21. q.2 a.3 und Scriptum super I Sententiarum, prol. a.5.

[21] Nämlich die Summa aurea von Wilhelm von Auxerre (Lib. IV tract.18 cap.2) und die Summa fratris Alexandri (Lib.III tract.6 q.2 tit.2).

[22] Siehe Summa theologiae III q.55 a.5.

[23] M.-D. Chenu, Introduction à l'étude de Saint Thomas d'Aquin (Montréal/Paris 1950) 222.

[24] Riché/Lobrichon 615-618.

[25] Vgl. R. E. Lerner, Les communautés hérétiques (1150-1500): Riché-Lobrichon 597-606.

[26] Vgl. J. Verger, L'exégèse de l'université: Riché/Lobrichon 203; C.L. Sneddon, The «Bible du XIIIe siècle». Its Medieval Public in the Light of its Manuscript Tradition: Lourdaux/Verhelst 137-140.

[27] E. Panella, La «Lex nova» tra storia ed ermeneutica. Le occasioni dell'esegesi di S. Tommaso d'Aquino: Memorie Domenicane 6 (1975) 11-106.

[28] Siehe J. Leclercq, Usage et abus de la Bibel au temps de la réforme grégorienne: Lourdaux/Verhelst 89-108; G. Thouzellier, L'emploi de la bible par les Cathares (XIIIe s.): aaO. 141-156; R. Manselli, L'apocalisse e l'interpretazione francescana della storia: aaO. 157-170; R. Riché, La bible et la vie politique dans le haut Moyen Âge: Riché/Lobrichon 358-400; B. Smalley, Use of the «Spiritual» Senses of Scripture in Persuasion and Argument by Scholars in the Middle Ages: Recherches de Théologie ancienne et médiévale 52 (1985) 4463.

[29] Siehe F. Garnier, L'imagerie biblique médiévale: Riché/Lobrichon 401-428; M. van Uytfanghe, Modèles bibliques dans l'hagiographie: aaO. 449-488.

[30] Vgl. R. Zerfass, Der Streit um die Laienpredigt. Eine pastoraltheologische Untersuchung zum Verständnis des Predigtamtes und zu seiner Entwicklung im 12. und 13. Jahrhundert (Freiburg/Basel/Wien 1974).

[31] Siehe M. Zink, La prédication en langues vernaculaires: Riché/Lobrichon 489-516; J. Longère, La prédication en langue latine: aaO. 517-535.

[32] D.L. d'Avray, The preaching of the Friars. Sermons diffused from Paris before 1300 (Oxford 1985).

[33] Siehe für Thomas von Aquin: J.P. Torrell, La pratique pastorale d'un théologien du XIIIe siècle. Thomas d'Aquin prédicateur: Revue Thomiste 82 (1982) 213-245; B. Smalley, The Gospels in the Schools (London 1985) 257-271.

[34] Cl. Bremond/J. le Goff/J.-Cl. Schmitt, *L'exemplum* (Typologie des sources, Turnhout 1982); L.J. Bataillon, *Similitudines* et *exempla* dans les sermons du XIIIe siècle: K. Walsh/D. Wood (Hgg.), The Bible in the Medieval World (Oxford 1985) 191-205.

[35] J. Leclercq, Les traductions de la bible et la spiritualité médiévale: Lourdaux/Verhelst 263-277.

Aus dem Niederländischen übers. von Dr. Karel Hermans

PIM VALKENBERG

1954 in Tilburg, Niederlande, geboren. Studium der Theologie an der Theologischen Fakultät der Reichsuniversität Utrecht und an der Katholischen Theologischen Universität Utrecht. Dann einige Jahre in der Erwachsenenkatechese des Dekanates Bergen op Zoom tätig. 1982-1987 arbeitete er an einer Dissertation über Stellung und Funktion der Heiligen Schrift in der Theologie des Thomas von Aquin, mit der er 1990 an der Katholischen Theologischen Universität Utrecht zum Doktor promoviert wurde. Seit 1987 als Dozent für Dogmatische Theologie an der Theologischen Fakultät der Katholischen Universität Nijmegen tätig. Veröffentlichungen u.a.: Thomas van Aquino als predikant. In: De praktische Thomas (Reihe «Theologie en samenleving» der Kathol. Theol. Universität Utrecht Nr. 10, Hilversum 1987) 11-27; «Did not Our Heart Burn?» Place and Function of Holy Scripture in the Theology of St. Thomas Aquinas (Utrecht 1990). Anschrift: Dr. Pim Valkenberg, Ameland 79, NL-3524 AM Utrecht, Niederlande.

Cornelis Augustijn

Die Reformatoren des 16. Jahrhunderts und die Bibel

In der Widmung zur ersten Ausgabe seines Neuen Testaments singt Erasmus von Rotterdam das Lob der «evangelischen und apostolischen Schriften». In ihnen offenbart sich das Himmelswort, das aus dem Herzen des Vaters zu uns gekommen ist, «so machtvoll und eindringlich wie sonst nirgendwo»[1]. Mit Absicht beginne ich hier mit diesen Worten, und dies nicht bloß deswegen, weil sie genau angeben, worin für die Protestanten des 16. Jahrhunderts die tiefste Ursache für die Art ihres Umgangs mit der Bibel lag, sondern auch, weil sie von jemandem kommen, der nicht zu den Reformatoren gehörte. Die Reformation hat Neues gebracht. Aber sie war keine *creatio ex nihilo*. Sie ist Teil einer breiten Strömung, die unter anderem gekennzeichnet ist durch eine neue Begeisterung für die Bibel und durch eine lebhafte Neugierde auf die Bibel und die Sprachen, in denen sie geschrieben ist, und auf die Botschaft, die sie gebracht hat[2].

Für Menschen jener Zeit gehörten diese verschiedenen Facetten zusammen. Das Hebräische war ja schließlich die Sprache, in der Gott selbst zu den Erzvätern gesprochen hatte. So jedenfalls verteidigte Reuchlin sein Interesse an der Sprache des Buches der Juden[3]. Am Vorabend der Reformation ist es allgemeine Überzeugung einer kulturellen Oberschicht, daß wir vornehmlich durch diese Texte in Kontakt mit Christus, ja mit Gott selbst kommen. Allein auf diesem Hintergrund kann man sich ein gutes Bild dessen formen, was die Reformatoren mit der Bibel getan haben. Im folgenden stehen daher die Protestanten im Mittelpunkt, aber ohne daß dies in allen Punkten einen Gegensatz zur alten Kirche bedeutete. Es wird nötig sein, bisweilen die Unterschiede der lutherischen Tradition im Vergleich mit der von Zwingli und Calvin stammenden reformierten Tradition flüchtig zu berühren. In dem Punkt, der in diesem Artikel zur Debatte steht, sind aber die Übereinstimmungen zwischen beiden Traditionen sehr viel größer als die Unterschiede.

I. Die Reformation und die Bibel

Ich beginne mit einer These: Reformation und Bibel gehören zusammen. Eine solche These klingt stark nach einer altmodischen protestantischen Apologie, die sich an einer simplen Linienführung orientiert: Katholizismus will sagen: «Kirche» und «Sakrament». Protestantismus will sagen: «Bibel». So geht es natürlich nicht!

Es geht eher um etwas anderes: Das späte Mittelalter zeigt ein intensives Bedürfnis nach Kontakt mit Gott. Die Frömmigkeit jener Zeit ist von diesem Bedürfnis gekennzeichnet. Die Antwort von Kirche und Theologie darauf war aber enttäuschend, sie ermangelte erneuernder Im-

pulse und drängte nur auf eine Intensivierung der gebräuchlichen Mittel: mehr Messen, mehr Wallfahrten, mehr Heiligenverehrung, mehr Marienverehrung, mehr Beichten. Der Akzent wurde also immer stärker auf die vermittelnden Instanzen gesetzt, auf alles, was als Brücke zwischen Gott und Mensch dienen konnte[4].

Was als Brücke gemeint war, wurde aber von vielen als Barriere erfahren. Die Reformation ist zu einem guten Teil vor allem als Verlangen nach einem direkten, unmittelbaren und persönlichen Kontakt mit Gott zu verstehen. In dieser Hinsicht sind (protestantische) Reformation und (katholische) Reformbewegung einig. Reformation und Bibel gehören denn auch insofern zusammen, als die Bibel das Verlangen nach einem direkten Kontakt mit Gott vortrefflich befriedigte. Im Heidelberger Katechismus (1563), einer der klassischen Bekenntnisschriften des reformierten Protestantismus, finden wir diesen Zug auf vorbildliche Weise zum Ausdruck gebracht. Auf die Frage 98: «Mögen aber nicht die Bilder als der Laien Bücher in den Kirchen geduldet werden?» wird die Antwort gegeben: «Nein; denn wir nicht sollen weiser sein denn Gott, welcher seine Christenheit nicht durch stumme Götzen (Jer 10,8; Hab 2,18.19), sondern durch die lebendige Predigt seines Worts will unterwiesen haben (2 Petr 1,19; 2 Tim 3, 16.17).»[5] Dieses Argument dürfte jetzt ebensowenig wie zur Zeit Gregors des Großen als zwingend schlüssig erfahren worden sein. Offenbar wurde es dies aber für große Gruppen im sechzehnten Jahrhundert, und dies nicht bloß innerhalb des reformierten Protestantismus.

Wohl wurden im sechzehnten Jahrhundert Bibel, Wort Gottes und Evangelium durch die Protestanten usurpiert. Ich nenne ein einziges Beispiel dafür aus der ersten Periode, als die Bezeichnung «Protestanten» selbst noch nicht in Gebrauch war zur Kennzeichnung der Anhänger der neuen Bewegung. Die Söldner, die Kurfürst Johann von Sachsen und Landgraf Philipp von Hessen 1526 zum Reichstag von Speyer begleiteten, trugen auf den Aufschlägen ihrer Mäntel die Worte «Verbum Dei manet in aeternum», «Gottes Wort bleibt in Ewigkeit» (Jes 40,8 = 1 Petr 1,25), und dies war gemeint als eine Grundsatzerklärung für die Reformation[6]. Zu Beginn der zwanziger Jahre war «Evangelium» selbst ein Modewort geworden, das als Schlagwort diente, um alle Bestrebungen Luthers und Zwinglis auf einen Nenner zu bringen. Diese Betonung des «Wortes Gottes» und des «Evangeliums» hatte eine polemische Spitze. Diese Begriffe sollten das Bedürfnis zum Ausdruck bringen, alles später Hinzugekommene, Nachgewachsene, Traditionelle beiseite zu lassen und wieder zurückzukehren zum ersten Anfang, als alles noch rein und unvermischt war. Gleichzeitig wurde dieses Ursprüngliche auf Gott als seinen Ursprung zurückgeführt, so daß diese Begriffe auch Ausdruck eines stolzen Selbstbewußtseins waren[7].

II. Die Hochschätzung der Bibel im Protestantismus

Die Hochschätzung der Bibel im Protestantismus äußerte sich auf dreierlei Weise:

1. Die Bibelübersetzungen

An erster Stelle müssen hier die Bibelübersetzungen genannt werden[8]. An sich sind sie natürlich keine typisch protestantische Erscheinung, aber im sechzehnten Jahrhundert, als eine große Zahl neuer Übersetzungen erschien, ist ihre übergroße Mehrheit protestantischen Ursprungs. Das beginnt mit Luthers Übersetzung des Neuen Testaments 1522 und von Teilen des Alten Testaments, bis 1534 die vollständige Übersetzung der Bibel vorlag. In einer späteren Phase wurde sie zum Gemeinschaftswerk der Wittenberger Theologen, die regelmäßig als Übersetzungskommission zusammenkamen. Das Ziel war hochgesteckt: Luther wollte den Heiligen Geist deutsch sprechen lassen, es mußte also eine dynamische und dem Urtext gleichwertige Übersetzung werden. Sie wurde direkt aus dem Griechischen und Hebräischen gemacht und umfaßte auch die Apokryphen (oder die deuterokanonischen Bücher). In Deutschland wurde sie *die* Übersetzung. Die besten Zeugen dafür sind die konkurrierenden «katholischen» Übersetzungen von Emser und Dietenberger (1527 bzw. 1534), die tatsächlich nur in geringem Maße von Luthers Übersetzung abweichen. Diese wirkte auch anderswo als Vorbild und Modell. Die Schweiz erhielt die Zürcher Bibel (1531), England die Tyndale-Bibel, als deren erster Teil das Neue Testament 1526 in Worms herausgegeben wurde. In den Niederlanden erschienen schon 1523 Teilübersetzungen unter dem Einfluß von Luthers deutscher und Erasmus' lateini-

scher Übersetzung, und 1526 erschien die erste vollständige Bibelübersetzung, die Luther entlehnt war, soweit dessen Übersetzung schon vorlag, und für den Rest war sie aus der Vulgata übersetzt worden. Erst spät kam die katholische Produktion von Übersetzungen aus der Vulgata zustande, und diese erreichten nie den Status der protestantischen Übersetzungen.

Vor allem im reformierten Protestantismus war dieser hoch. In der ersten Zeit erhellt das zum Beispiel in den Niederlanden aus den Verhören derjenigen, die wegen des Verdachts der Ketzerei gefangengehalten wurden. Nie fehlte die Frage nach dem Besitz der Bibel und selten die bestätigende Antwort[9]. Von den Täufern war bekannt, daß sie «die Bibel gefressen»[10] hatten. Vielsagend ist auch die Einrichtung des reformierten Kirchengebäudes. Im optischen Mittelpunkt steht die Kanzel, und darauf liegt die aufgeschlagene Bibel, aus welcher der «Prädikant» oder «Diener des Wortes» — in allen Sprachen die Bezeichnung des Amtsträgers — Gottes Wort austeilt, also vorliest und auslegt[11]. Die Parallele zu Altar und Tabernakel liegt, obwohl sie liturgiehistorisch unrichtig ist, auf der Hand. Zugleich wird hier die Umkehrung des Amtsbegriffs deutlich sichtbar. Der protestantische Amtsträger hat die vorrangige Aufgabe, Gottes Wort auszulegen. Er bleibt der Vermittler des Heils, aber eines Heils, das nicht in sakramentalen Handlungen, sondern in der Predigt zum Menschen kommt. Er wird denn auch zum Gelehrten, dessen Amtsgewand die Toga oder Gelehrtenschaube ist und der auf Epitaphien nicht mit dem Kelch, sondern mit der Bibel in der Hand abgebildet wird.

Die liturgische Verwendung der Übersetzung war aber nicht das Wichtigste. Im Mittelpunkt steht die Überzeugung, daß allein das Wort Gottes den Gläubigen mit Gott in Verbindung bringt und daß umgekehrt jeder durch die Bibel ohne Vermittlung von Menschen oder Dingen mit Gott in Verbindung kommt. Das Ideal ist denn auch, daß jeder Christ täglich die Bibel liest. Auch hier gilt: Dies ist zwar nicht ausschließlich protestantisch, aber doch typisch protestantisch. In einer späteren Periode kam der Brauch des Hausgottesdienstes auf, bei dem der Hausvater morgens und abends den Familienmitgliedern einen Bibelabschnitt vorlas und auslegte. Dieser Brauch entstand bei den englischen Puritanern und wurde auf dem Festland sogleich übernommen[12].

2. Die Funktion der Bibel in der Theologie

Im folgenden wollen wir uns der Frage zuwenden, welche Rolle die Bibel bei den Reformatoren in der Theologie spielt. Luther war in Wittenberg nicht nur Stadtprediger, sondern auch Professor der Heiligen Schrift an der noch neuen Universität, und diese beiden Funktionen hat er sein ganzes Leben hindurch wahrgenommen. Er hat diese Arbeit mit Leib und Seele getan, was daraus erhellt, daß er sofort nach dem Erscheinen von Erasmus' Neuem Testament (1516) den dort gebotenen Text bei seinen Vorlesungen in Anmerkungen verarbeitete und daß er 1518 den jungen Gräzisten Melanchthon nach Wittenberg holte, um das Niveau des Unterrichts zu heben[13].

Die Bibelexegese wurde in der reformatorischen Tradition zum Kern der Theologie. Vielleicht muß man sogar sagen, daß beide jahrzehntelang identisch waren. Die scholastische Methode wurde völlig aufgegeben. Selbst das erste dogmatische Handbuch, die «Loci communes» (= Hauptbegriffe) Melanchthons (1521) wollte nur eine Anzahl biblischer Kernbegriffe behandeln, ohne diese in eine systematische Verbindung untereinander zu bringen[14]. In der Exegese wurde von den jüngeren Gelehrten die rhetorische Methode, wie sie schon von den Humanisten entwickelt worden war, angewandt. Konkret schloß dies ein, daß die *Glossa ordinaria* mit ihrem minimalen Interesse an der philologischen Auslegung und ihrer Einbettung des Bibeltextes in die patristische Tradition zurückgedrängt wurde zugunsten der philologischen Annäherung an den Text[15]. Natürlich bleiben die jeweiligen Verschiedenheiten der Methode beträchtlich. Melanchthon bot 1532 eine Auslegung des Römerbriefes, in der er diesen Brief als einen nach der rhetorischen Methode aufgebauten Traktat behandelte[16]. Luther dagegen behandelte in seinen letzten Lebensjahren das Buch Genesis und wurde in zehn Jahren — und mit 2.200 Seiten in der modernen Edition — nur mit Mühe und Not damit fertig[17]. Daß das rein Philologische dabei nicht den größten Raum einnahm, verwundert nicht.

In einem wichtigen Punkt bestand jedoch Einmütigkeit unter den lutherischen Bibelauslegern. Der zentrale biblische Begriff für die gesamte lutherische Tradition war die Rechtfertigung des Sünders aus Gnade, ohne alle Verdien-

ste oder Werke des Menschen. In Luthers Bibelübersetzung lautete Röm 3,28: «So halten wir nun dafür, daß der Mensch gerecht werde ohne des Gesetzes Werke, allein durch den Glauben.» Und Luther verteidigte diese tendenziöse Übersetzung mit Verve — und überdies mit guten Argumenten[18]. In den bereits erwähnten Vorlesungen über die Genesis wird Kain zum Bild des Menschen, der sich selbst rechtfertigen will, und Abel steht Modell für den Menschen, der aus dem Glauben lebt[19]. Bei Luthers Schülern war es nicht anders.

In der reformierten Tradition lag der Akzent ebenfalls auf der Bibelauslegung, und wenn auch die Betonung der Rechtfertigung durch den Glauben allein weniger ausschließlich war, so stellte doch auch für sie Paulus den Mittelpunkt der Bibel dar[20]. Diese exegetischen Schriften bildeten ein gutes Propagandainstrument in katholischen Gegenden. So veröffentlichte der Reformator Straßburgs, Martin Bucer, 1529 einen pseudonymen Kommentar zu den Psalmen, der in allerlei Kleinigkeiten den Eindruck erweckte, es handle sich um ein Werk französischen Ursprungs, der speziell für den französischen Markt bestimmt war[21]. Ein Leser im abgelegenen Friesland war davon so begeistert — und zugleich so unrealistisch —, daß er Bucer schrieb, allein dort bestehe ein Bedarf von 200 Exemplaren dieses Werkes[22]. Die von Calvin vorgebrachte kritische Bemerkung, Bucer verdunkle hier die Rechtfertigung durch den Glauben[23], geht an der Tatsache vorbei, daß auch in diesen Kommentar noch etwas von Paulus hineingeschmuggelt ist.

Zürich, die Wiege des reformierten Protestantismus, hatte keine Universität. Zwingli gründete deshalb selbst eine Lehranstalt, die sogenannte «Prophezei»[24]. Zu ihrer Praxis gehörte, daß mehrmals wöchentlich ein Bibelabschnitt zuerst von den Geistlichen der Stadt in der Ursprache behandelt und gemeinsam besprochen wurde; danach wurde der Bibelabschnitt in Form einer Predigt für die Gemeinde ausgelegt. Interessant ist, daß dabei auch die Laien miteinbezogen wurden.

In Genf wurde dies ebenso gehandhabt, obwohl diese Übungen auch dort in erster Linie für die Prediger bestimmt waren.

Die niederländischen reformierten Flüchtlinge, die in London zur Zeit Eduards VI. und Elisabeths I. eine Gemeinde gegründet hatten, kannten ebenfalls die «Prophetie», die aber dort ausdrücklich für die Gemeindeglieder bestimmt war[25]. Man sieht, wie stark der reformierte Protestantismus auf theologische Unterweisung ausgerichtet war. Das Ideal ist offenkundig, daß die Gemeinde aus Menschen besteht, die wissen, was sie glauben, und die in erster Linie ihre Bibel kennen.

Als Genf 1559 eine Universität erhielt, bedeutete das natürlich in erster Linie eine theologische Ausbildungsstätte. Auch hier stand die Bibelauslegung im Mittelpunkt. Es sind Vorlesungstexte erhalten geblieben, die von Beza, Calvins Nachfolger, vorgetragen worden waren und die einen Aufbau aufweisen, der ganz diesem Ausgangspunkt entspricht. Zunächst legte Beza einen Bibeltext philologisch aus, dann kamen die Folgerungen auf dem Gebiet der systematischen Theologie an die Reihe und zum Schluß der Gebrauch, den man in der polemischen Auseinandersetzung mit Katholiken und anderen Widersachern von dem Text machen konnte[26]. Mit dieser Methode steht Beza am Beginn des Übergangs zu einer Verselbständigung der systematischen und apologetischen Theologie, wie sie gegen Ende des Jahrhunderts anzutreffen sind.

3. Bibellesung und Predigt im Gottesdienst

Ein dritter Punkt ist der wichtigste: Bibellesung und Predigt im Gottesdienst, und zwar weil in einer protestantischen Glaubensgemeinschaft bei Bibellesung und Predigt die Bibel am unmittelbarsten wirksam wird, weil diese beiden Elemente das Herzstück des gesamten Gottesdienstes bilden. Daß der Predigt in den Reformbewegungen des Spätmittelalters bereits ein ganz eigenständiger Wert beigemessen wurde, steht außer Frage. Das gilt für die Bettelorden, für die *devotio moderna*, für die Observantenbewegung und für die Reformbewegung von Meaux[27] in gleichem Maße — sosehr diese alle sich auch voneinander unterscheiden. Dennoch bleibt der Unterschied zu der Stellung, welche die Predigt in der Reformation erlangte, grundsätzlicher Art. Wie wichtig die Predigt auch sein mag, so bleibt doch in jeder spätmittelalterlichen Bewegung die Eucharistiefeier das Herzstück des Gottesdienstes, und die vorausgehende Wortverkündigung hat nur propädeutischen Charakter.

In der reformatorischen Tradition ändert sich das. Luther fühlte sich in erster Linie als Predi-

ger: Er predigte durchschnittlich zwei- bis dreimal in der Woche in der Stadtkirche von Wittenberg. Dabei hielt er sich sonntags an die altkirchliche Perikopenordnung, wenn er damit auch nicht sehr glücklich war. Die alljährliche Wiederholung der Perikopen hielt er aber im Interesse der einfachen Leute für wertvoll, und nicht weniger für die vielen Studenten, die später in ihrer eigenen Praxis an die Perikopenordnung gebunden sein würden. Danach kamen bereits in den zwanziger Jahren an anderen Tagen der Woche Predigtreihen über bestimmte Bücher der Bibel, besonders über Matthäus und Johannes. Die übergroße Mehrheit der Predigten handelt also von Teilen des Neuen Testaments, und diese wieder in großer Mehrheit von den Evangelien[28].

In der zwinglianischen und kalvinistischen Reformation entwickelte sich eine völlig andere Tradition. Sofort nach seinem Eintreffen in Zürich (1519) schaffte Zwingli die Perikopenordnung ab. Er behandelte in langen Predigtreihen zunächst Matthäus, dann die Apostelgeschichte, Timotheus, Galater und Petrusbriefe. Dieser Entwurf diente einem didaktischen Ziel: Die Gemeinde sollte lernen, wie die Botschaft von Jesus bekannt geworden war und ausgebreitet wurde, wie ein Christ leben sollte und was der Inhalt seines Glaubens war. Seit 1525 kam das Alte Testament an die Reihe[29]. Zwinglis Nachfolger Heinrich Bullinger folgte derselben Methode. In den ersten zwölf Jahren seines Wirkens in Zürich behandelte er beinahe alle biblischen Bücher[30].

Diese Methode wurde nicht nur im ganzen Kanton Zürich eingeführt, sie wurde vielmehr kennzeichnend für den gesamten reformierten Protestantismus. Auch Calvin hat es nie anders gehalten und dieses System selbst sogar so konsequent durchgeführt, daß auch an den Hochfesten des Kirchenjahrs nicht davon abgewichen wurde. Die Überlegung, die dahintersteckt, ist eindeutig: Die Gemeinde hat ein Recht darauf, das Wort Gottes, und zwar in seiner Gesamtheit, zu hören. Die Unterweisung ist von größter Wichtigkeit, und sie betrifft nicht bloß die Hauptstücke des christlichen Glaubens.

Form und Inhalt der Predigt zeigen in der gesamten reformatorischen Bewegung wenig grundsätzliche Unterschiede. Die Predigt war verständlich, einfach, im guten Sinn des Wortes sachlich. Luther faßt seine Methode wie folgt zusammen: Ich enthalte mich weitschweifiger Einleitungen, lese nach einem kurzen Gebet den Text vor, ohne ein bestimmtes Thema zu nennen, und lege diesen entweder in der regulären Reihenfolge aus oder behandle die darin vorkommenden Lehrinhalte. Dann schließe ich mit einem kurzen Gebet[31].

Calvin hielt es nicht anders. Auch bei ihm fehlte jede Rhetorik. Diese Einfachheit hatte bei allen Reformatoren System: Der Inhalt, Gottes eigenes Wort, war so wichtig, daß Bescheidenheit, Einfachheit und Selbstbeschränkung die Predigt charakterisieren mußten. Die illustrierenden Erzählungen aus Lebensbeschreibungen der Heiligen und aus der *Legenda aurea* fehlen ebenso wie Zitate aus klassischen altchristlichen Autoren oder Anspielungen darauf, wie sie beide für die katholischen Prediger jener Zeit charakteristisch waren. Die Predigten waren also strikt textgebunden. Nach damaligen Maßstäben waren sie bei aller Einfachheit wissenschaftlich verantwortet und philologisch hervorragend unterbaut. Alle Reformatoren verwenden die von Erasmus erarbeiteten Ausgaben des Neuen Testaments und seine Kommentare dazu, ferner die altkirchlichen Kommentare, und manche, wie Bucer, Calvin und Oecolampadius, der Reformator in Basel, auch die jüdischen Kommentatoren.

Gerade aufgrund der Anwendung der philologischen Methode fällt dem heutigen Leser umso mehr der in anderer Hinsicht vorwissenschaftliche Charakter der Auslegung auf. Biblische Erzählungen sind da ganz unproblematisch Berichte von tatsächlichen Ereignissen, Wunder sind selbstverständlich die Folge von Gottes Eingreifen in die Geschichte, der Teufel ist ebenso konkret auf Erden tätig wie Gott und seine Engel es sind, über eine harmonisierende Behandlung der Evangelienerzählungen braucht der Prediger keine Rechenschaft abzulegen. Der noch unreflektierte, ja sogar unbewußte Anfang der neuen Methode, der bei Erasmus anzutreffen ist, wird von Luther radikal als gottlos abgelehnt: Wie kann Erasmus zu sagen wagen, daß in den Reden des Petrus, wie sie in der Apostelgeschichte wiedergegeben werden, Jesus ein Mann genannt wird und nicht Gott, und daß Jesus im ganzen Neuen Testament nur ein einziges Mal der Gottesname zugesprochen wird?[32]

Dabei sollte man nicht vergessen, daß Predigt und Wort Gottes nicht bloß auf die Weise mitein-

ander verbunden werden, daß letzteres die Quelle ist, aus der die Predigt schöpft. Oft findet eine Identifizierung statt, und vor allem Luther sieht diese sehr konkret: Die Predigt von Gottes Wort ist selbst Gottes Wort. Diese These kann auch umgekehrt formuliert werden: Eben in der Predigt wird das Bibelwort Gotteswort[33]. Das verleiht dem Prediger ein ganz eigenes Gewicht. Man kann auch sagen: Der Priester wird zum Prediger, ohne daß ein Funktionsverlust stattfände. Der Prediger geht genauso mit dem Heiligen um wie der Priester. «Das ist mein Leib» wird zu «Das ist mein Wort», und die Gefahr der Magie wird durch diese Modifizierung zwar geringer, aber doch nicht ganz beschworen.

Daß die Predigt Gottes Wort ist, hatte nicht zur Folge, daß sie zeitlos würde. Sie geht oft auf konkrete Angelegenheiten ein und enthält gelegentlich sogar heftige Polemik, wobei vor allem der Katholizismus herhalten muß. Nicht allein dies: Ereignisse in Wittenberg oder Genf werden kritisiert, und auch die Weltpolitik wird konkret angesprochen. Auch Themapredigten kommen vor; vor allem Zwingli geht auf diese Weise auf die Fragen des Tages ein. Im Mittelpunkt steht jedoch die Ebene des persönlichen Lebens: Der Mensch, der Sünder ist / der gerechtfertigt wird aus Gnade, ohne eigenes Verdienst / der dann selbstverständlich auch gute Werke tut. Dies ist das Grundthema der Predigt insgesamt, in der reformierten Tradition mehr als in der lutherischen ergänzt durch den Aufruf an die erlösten Menschen, die guten Werke an der Norm des Gesetzes Gottes zu messen.

In der reformierten Tradition hat der Mensch eine größere Selbständigkeit als gesellschaftlich und auch politisch verantwortliche Person. Der reformierte Protestantismus hatte auch ein mehr städtisches Gepräge als das Luthertum, das sich stärker in Territorien entwickelte, die von Landesfürsten regiert wurden. Dies bleibt aber ein Unterschied, der bloß die Bedeutung eines Akzents hat.

Aus der Predigtpraxis gingen erbauliche Schriften hervor, im Luthertum «Postillen», überall in den Kirchen der Reformation Predigtsammlungen. Etwas weiter von der reformatorischen Mitte entfernt, aber manchmal auch von sehr praktischer Art, waren die schon erwähnten zeitgenössischen und altkirchlichen Kommentare zu einzelnen Büchern der Bibel. In der zweiten Hälfte des Jahrhunderts kam es zur Veröffentlichung von Sammelwerken, in denen ausgewählte Bruchstücke reformatorischer Kommentare zusammengefaßt wurden. Damit aber sind wir schon wieder ganz in das Gebiet der Theologie zurückgekehrt.

3. Auswirkungen auf die Gesamtgestalt des Gottesdienstes

Wir haben gesehen, daß die Bibel das Herzstück der reformatorischen Frömmigkeit und die Mitte des Gottesdienstes wurde. Dies verfehlte nicht seine Auswirkung auf die Gesamtgestalt des Gottesdienstes. Vor allem in der reformierten Tradition wurden daraus Konsequenzen gezogen. Straßburg bietet ein sprechendes Beispiel[34]. Ende 1523 wurde die Eucharistie zum ersten Mal unter beiderlei Gestalten ausgeteilt, und seit Anfang 1524 wurde die Taufe auf deutsch gespendet. Danach geht alles sehr schnell. Zwei Jahre später findet in jeder der vier Kirchen nur noch eine Messe statt. Alle anderen Messen sind durch Wortgottesdienste ersetzt worden, um 5 Uhr, 7 Uhr und 8 Uhr morgens und schließlich noch um 4 Uhr nachmittags. Dabei wird gepredigt, gebetet, und in manchen Gottesdiensten singt die Gemeinde Psalmen in deutscher Übersetzung. Es gibt Berichte aus den ersten Monaten, in denen vor allem dies letztere als etwas Besonderes vermerkt wird: Männer und Frauen singen gemeinsam aus Gottes Wort.

In ebendiesen Jahren wurden die Statuen, Bilder usw. aus den Kirchen entfernt. Der Hauptaltar im Münster wurde durch einen hölzernen Tisch ersetzt, das große Kruzifix aus dem Chor entfernt; kurzum, alles, was «nur» äußerlich ist und das Herz des Menschen vom Wesentlichen, Innerlichen ablenken kann, wird entfernt. Es dauert noch mehr als drei Jahre, bis Anfang 1529, bis auch die noch übriggebliebenen Messen durch die Abendmahlsfeier ersetzt werden. Bis dahin hatten beide Gottesdienstformen nebeneinander stattgefunden, im Münster z.B. die Eucharistiefeier im Chor, die Abendmahlsfeier in der Krypta. Nach diesem Ersatz der Messen durch die Abendmahlsfeiern ist die Umgestaltung vollständig geworden: Kein Latein mehr, sondern nüchternes Deutsch, keine Meßgewänder mehr, sondern Alltagskleidung, kein Altar mehr, sondern ein Tisch, kein Priester mit dem Rücken zum Volk mehr, sondern der der Gemeinde zugewandte Diener am Wort, keine ge-

flüsterten Konsekrationsworte mehr, sondern die laut und vernehmlich gesprochenen Einsetzungsworte. Auch dies alles ist nach dem Verständnis der Neuerer: die Bibel. Alles, was die Aufmerksamkeit davon ablenken würde, muß weichen vor dem klaren, eindeutigen Wort Gottes.

Es ist der Mühe wert, auch die Rolle der Musik zu beachten. Sie bestand in Straßburg, abgesehen von Orgelspiel nach der Predigt als Anreiz zum Überdenken des Inhalts der Predigt, ausschließlich aus Gemeindegesang. Gesungen wurden ins Deutsche übersetzte Psalmen in Reimform, ergänzt durch einige andere Lieder, u.a. für die Festtage. Diese Regelung war weniger rigoros als z.B. die in Zürich, wo alle Musik in Acht und Bann getan war[35]. Desungeachtet treffen wir auch auf diesem Gebiet auf die fast magische Konzentration auf die Bibel. Selbst die Antwort des Menschen auf Gottes Heilshandeln soll vorzüglich unmittelbar der Bibel entlehnt sein. Über Calvin, der von 1538 bis 1541 in Straßburg für die französischen reformierten Flüchtlinge Dienst tat, wurde diese Praxis in der ganzen reformierten Kirchenfamilie vorherrschend, so daß sie Jahrhunderte hindurch ebenso charakteristisch und Gemeinschaft stiftend war wie das Latein für den Katholizismus.

***

Welchen Wert hatte die Bibel für die Erneuerer des sechzehnten Jahrhunderts? 1524 formuliert der Drucker einer niederländischen Übersetzung des Neuen Testaments es unnachahmlich, wenn er sagt, daß Gott «schließlich die hungrige Schar mit den Augen seiner Barmherzigkeit gnädiglich angesehen und sie mit dem himmlischen, lebendigen Brot seines göttlichen Wortes gespeist hat»[36].

[1] Opus epistolarum Des. Erasmi Roterodami, Hg. P. S. Allen, II (Oxford 1910) Ep. 384, 42-49.

[2] Siehe hierzu im allgemeinen: C. Augustijn, Erasmus (Baarn 1986); G. Bedouelle/B. Roussel, Le temps des Réformes et la Bible (Bible de tous les temps, Paris 1989).

[3] Siehe L. Geger, Johann Reuchlins Briefwechsel (Stuttgart 1875/Hildesheim 1962) Ep 115, 123.

[4] Siehe Bernd Moeller, Frömmigkeit in Deutschland um 1500: Archiv für Reformationsgeschichte 56 (1965) 5-31.

[5] Der Heidelberger Katechismus. Hgg. von Otto Weber. Gütersloher Taschenbücher/Siebenstern 1293 (Gütersloher Verlagshaus Mohn [4]1990) 98. Frage und Antwort.

[6] F. Lau/E. Bizer, Reformationsgeschichte Deutschlands bis 1555 (Die Kirche in ihrer Geschichte 31, Göttingen 1964) K 59.

[7] Siehe C. Augustijn, Allein das heilig evangelium. Het mandaat van het Reichsregiment 6 maart 1523: Nederlands Archief voor Kerkgeschiedenis NS 48 (1968) 150-165.

[8] Siehe die Zusammenfassung in: Theologische Realenzyklopädie 6 (Berlin/New York 1980) 228-266.

[9] Ein Beispiel dafür findet sich in den Löwener Ketzerprozessen von 1543. Siehe Ch.-Al. Campan, Mémoires de Francisco de Enzinas... 1543-1545, vol. I-2 (Pièces justificatives) (Brüssel/'s-Gravenhage 1862). Alle davon Betroffenen besaßen eine Bibel, und diese wurde bei Zusammenkünften im kleinen Kreis in einem Haus oder auf freiem Feld gelesen und ausgelegt.

[10] Dieser Ausdruck stammt von dem südniederländischen reformierten Prädikanten Petrus Datheen; siehe A. J. Jelsma, Adriaan van Haemstede en zijn martelaarsboek ('s-Gravenhage 1970) 35.

[11] Siehe für die Niederlande z.B. C. A. van Swigchem/I. Brouwer/W. van Os, En huis voor het Woord. Het protestantse kerkinterieur in Nederland tot 1900 (s'-Gravenhage 1984).

[12] Siehe L. F. Groenendijk, De Nadere Reformatie van het gezin. De visie van Petrus Wittewrongel op de christelijke huishouding (Dordrecht o.J. [1984]) 47-48.

[13] Siehe M. Brecht, Martin Luther. Sein Weg zur Reformation 1483-1521 (Stuttgart [2]1983) 162, 266-270.

[14] Dazu siehe S. Wiedehofer, Formalstrukturen humanistischer und reformatorischer Theologie bei Philipp Melanchthon (Regensburger Studien zur Theologie 21, 2 Bde., Bern/Frankfurt am Main/München 1976).

[15] Siehe H. J. de Jonge, Erasmus und die Glossa Ordinaria zum Neuen Testament: Nederlands Archief voor Kerkgeschiedenis NS 56 (1975) 51-77.

[16] Siehe Melanchthons Werke in Auswahl, Hg. R. Stupperich, Bd. 5 (Gütersloh 1965), besonders 373-378.

[17] D. Martin Luthers Werke, Kritische Gesamtausgabe, Bd. 42-44 (Weimar 1911, 1912, 1915).

[18] So Martin Luther in seinem Sendbrief vom Dolmetschen (1530); siehe D. Martin Luthers Werke, Kritische Gesamtausgabe, Bd. 30/II (Weimar 1909) 627-646.

[19] D. Martin Luthers Werke, Kritische Gesamtausgabe, Bd. 42 (Weimar 1911) 190.30-192.13.

[20] Calvin z.B. begann seine Tätigkeit als Bibelausleger in Genf im Herbst 1536 mit der Auslegung des Römerbriefs. Auch sein erster Kommentar zu einem biblischen Buch war diesem Brief gewidmet (1540). Siehe Joannis Calvini Commentarius in Epistolam ad Romanos, Hg. T. H. L. Parker (Studies in the History of Christian Thought 22, Leiden 1981) IX-X.

[21] (M. Bucer,) S. Psalmorum libri quinque ad ebraicam veritatem versi et familiari explanatione elucidati (Argentorati 1529).

[22] Siehe J. V. Pollet, Martin Bucer. Etudes sur les relations de Bucer avec les Pays-Bas..., Bd. 2 (Studies in Medieval and Reformation Thought 34, Leiden 1985) Nr. 2, 19-212.

[23] Joannis Calvini Opera quae supersunt omnia, vol. 10/II (Corpus Reformatorum 38/II, Brunsvigae 1872) Nr. 87, c. 143.

[24] Siehe U. Gäbler, Huldrych Zwingli. Eine Einführung in sein Leben und sein Werk (Beck'sche Elementarbücher, München 1983) 92-93.

[25] Siehe A. A. van Schelven, De Nederduitsche vluchtelingenkerken der XVIe eeuw in Engeland en Duitschland in

ockhunne beteekenis voor de reformatie in de Nederlanden ('s-Gravenhage 1909) 85-89.

[26] Siehe P. Fraenkel, De l'écriture à la dispute. Le cas de l'Académie de Genève sous Théodore Bèze (Cahiers de la Revue de Théologie et de Philosophie 1, Lausanne 1977).

[27] Siehe G. Bedouelle, Lefèvre d'Etaples et l'Intelligence des écritures (Travaux d'Humanisme et Renaissance 152, Genf 1976).

[28] Siehe G. Ebeling, Evangelische Evangelienauslegung. Eine Untersuchung zu Luthers Hermeneutik (Forschungen zur Geschichte und Lehre des Protestantismus X, 1, München 1942-Darmstadt 1962) 21-25.

[29] Siehe O. Farner, Huldrych Zwingli, Bd. 3 (Zürich 1954) 36-45.

[30] Zu Bullinger siehe W. Hollweg, Heinrich Bullingers Hausbuch. Eine Untersuchung über die Anfänge der reformierten Predigtliteratur (Beiträge zur Geschichte und Lehre der Reformierten Kirche 8, Neukirchen 1956).

[31] Siehe G. Ebeling, aaO. 26.

[32] D. Martin Luthers Werke. Kritische Gesamtausgabe. Briefwechsel, Bd. 7 (Weimar 1937) Nr. 2093. 122-124. 206-223.

[33] Siehe E. Winkler, Luther als Seelsorger und Prediger, in: H. Junghans (Hg.), Leben und Werk Martin Luthers von 1526 bis 1546, Bd. 1 (Göttingen 1983) 235-236. Siehe auch schon: De servo arbitrio, in: D. Martin Luthers Werke. Kritische Gesamtausgabe, Bd. 18 (Weimar 1908) 653. 22-35.

[34] Siehe für das folgende R. Bornert, La réforme protestante du culte à Strasbourg au XVIe siècle (1523-1598). Approche sociologique et interprétation théologique (Studies in Medieval and Reformation Thought 28, Leiden 1981).

[35] Siehe U. Gäbler, aaO. 97.

[36] Niederländisch: . . .dat Got «ten laetsten die hongherige schare met dye ogen zijnder ontfermhertícheyt genadelijc heeft aenghesien ende heeftse gespijst metten hemelscen, levenden broode zijns godliken woorts». Zitiert bei S. W. Bijl, Erasmus in het Nederlands tot 1617 (ohne Ort, ohne Jahr [1978]) 34.

Aus dem Niederländ. übersetzt von Dr. Ansgar Ahlbrecht

CORNELIS AUGUSTIJN

1928 geboren. Seit 1968 Professor für Kirchengeschichte an der Freien Universität Amsterdam. Veröffentlichungen vor allem über die Geschichte der Reformation und über den niederländischen Protestantismus im 19. Jahrhundert. Anschrift: Prof. Dr. Cornelis Augustijn, Sophialaan 47, NL-1075 BM Amsterdam, Niederlande.

Jean-Robert Armogathe

Die Bibelstudien im 18. Jahrhundert

Vom buchstäblichen zum figürlichen Schriftsinn

Neuere Untersuchungen[1] haben zu einer Revision dessen geführt, was man sich seit dem 18. Jahrhundert unter den Bibelstudien vorstellte. Man zog doch bisher nur die Textkritik in Betracht. Sie galt als Neuheit und Fortschritt. Doch überschneidet und streitet sich die Kritik mit der Interpretation. Wird die wissenschaftliche Durchforschung der Texte einen einzigen Literalsinn maßgeblich machen können, oder ist es besser, auch auf spirituelle, symbolische und figürliche Deutungen der Heiligen Schrift zurückzugreifen? Eine alte Streitfrage. Es war dem Jahrhundert der Aufklärung gegeben, sie mit neuer Schärfe zu stellen, und zwar von einer reicheren textkritischen Erfahrung her. So gesehen erscheint das Werk Richard Simons als Ergebnis eines kritischen, seit dem tridentinischen Dekret vom April 1546 durch die Katholiken fortgeführten Bemühens. Es ging darum, die Wortinspiration der Schrift durch Häufung von Textproblemen zu ruinieren. Die Prolegomena des Erzbischofs von Chester, Bran Walton, am Anfang seiner Polyglotte (London 1657) enthalten den wesentlichen Beitrag der Neuzeit. In Wiederaufnahme dieser Prolegomena konnte John Mill im Jahre 1707 dreißigtausend Varianten des neutestamentlichen Textes anführen. Mill hat als erster Herausgeber des griechischen Textes dessen Handschriften eingehend und klar beschrieben; er gab sich jedoch nicht mit einer bloßen Angabe der Varianten zufrieden, sondern beurteilte sie auch nach ihrem Wert und versuchte als erster eine Genealogie der Ausgaben aufzustellen (hinsichtlich der früheren Versionen weiß er sich Richard Simon gegenüber in Schuld). Trotz dieser gelehrten Arbeit glaubte Mill aber nicht, den *Textus receptus* verändern zu dürfen; er reproduzierte die dritte Ausgabe des Franzosen Robert Estienne und begnügte sich damit, die Va-

rianten in Anmerkungen anzugeben und zu klassifizieren, wobei er oft die der Vulgata am nächsten stehende Variante vorzog.

Wir verdanken Johann Albrecht Bengel (1687–1752) den grundlegenden modernen Text des griechischen Neuen Testamentes. 1754, das Jahr seiner Ausgabe, kann als Geburtsjahr der modernen Exegese gelten. Doch zieht Bengels Arbeit großen Nutzen aus frühen französischen und englischen Arbeiten. Bengel war, wie er sich erinnert, *per tentationem* Exeget geworden. Die Varianten der evangelischen Texte hatten seinen Glauben in Versuchung geführt. Bengel geht methodisch vor. Seine Arbeit trägt dazu bei, die Atmosphäre der Verdächtigung, die in den protestantischen Kreisen die Bibelkritik umnebelt, zu vertreiben. Als unbescholtener Mann der Kirche und württembergischer Pietist wählt Bengel seine Versionen zuweilen unter einem inneren Antrieb. Sein Grundsatz lautet: «Nichts den heiligen Schriften hinzufügen, aber auch nichts im Dunkeln lassen». Die Heilige Schrift ist für ihn kein «stummes Orakel»; ganz im Sinne der religiösen Tradition des deutschen Pietismus liest er darin «den unvergleichlichen Bericht von der göttlichen Regierung der Menschheit im Verlauf der Weltzeiten, vom Anbeginn bis zum Ende aller Dinge». Sein *Gnomon Novi Testamenti* (1742) ist ein Muster wissenschaftlicher Arbeit, aber auch ein spirituelles Werk, wie John Wesley *(Notes on the New Testament,* 1755) anerkennt. Bengel kommentiert darin ausgiebig die Pastoralbriefe. Besonderen Wert legt er auf die Apokalypse. Seine Kritik ist so recht die Krönung der pietistischen Interpretation: Um zum köstlichen Kern der heiligen Schriften vorzudringen, muß die kritische Wissenschaft zuerst die Schale aufbrechen (diese Unterscheidung ist 1693 von August Hermann Francke in seiner *Manuductio* vorgeschlagen worden). Man muß die alten Sprachen kennen, will man an diesen Kern herankommen. Also mehren sich im 18. Jahrhundert die Lehrstühle für Hebräisch, die Sprachmethoden und die entsprechenden Arbeitsinstrumente. Doch handelt es sich nicht nur um das Verständnis der Worte; auch der Sinn der Sätze muß erfaßt werden. Francke stellt eine grundlegende Unterscheidung auf zwischen *sensus litteralis* und *sensus litterae.* Der *sensus litterae,* der buchstäbliche Wortsinn also, ist jener Sinn, den die Worte in ihrem ihnen eigenen und ursprünglichen Sinn erzeugen; dies geht nicht die exegetische Lektüre an, sondern streng genommen nur die Philologie, «die sich um die Schale kümmert» (und nicht um den Kern; dessen jetzt exegetische Lektüre bezieht sich ausschließlich auf den *sensus litteralis,* den Literalsinn).

Hierzu ein Beispiel: «Du sollst nicht morden» — der vom Heiligen Geist gewollte Sinn beschränkt sich nicht auf die bloße grammatikalische Gegebenheit, nämlich das Verbot des Mordes; er erstreckt sich darüber hinaus auch auf Gewalttätigkeit, Verletzungen und Verstümmelungen.

Zum Verständnis des Schriftsinnes genügt die Grammatik nicht, man muß auch die Rhetorik kennen und auf die *affectus* zurückgreifen. Erst dann kann eine *lectio simplex* zustande kommen, wenn einmal der ganze wissenschaftliche Apparat seine Aufgabe erfüllt hat und der unterschwellige Text ans Licht kommt, um sich dem Glaubenden zu offenbaren.

Die pietistische Bewegung hält sich ständig in der Schwebe zwischen der rationalistischen Kritik, deren wissenschaftliches Bemühen sie teilt, und dem illuministischen Verständnis, dessen inspiratives Gehaben sie übernimmt. Die Völker des Buches — Juden, Katholiken, Protestanten und Orthodoxe — sind alle von den gleichen Strömungen durchzogen, die die Auffassung der Gelehrten zwischen den mystischen, kabbalistischen, allegorischen Auslegungen und der strengen textkritischen Arbeit ruhelos hin und her treiben.

Die Kirchen ermutigen, bremsen, versuchen, die Bewegung unter Kontrolle zu bekommen. Die Berliner Obrigkeiten und die wallonischen Amtsträger in Holland verbieten das Neue Testament des Franzosen Jean Le Clerc (1703). Er wollte sich freihalten von jeglichem dogmatischen Bibelverständnis. Immerhin stellt Le Clerc Richard Simon seine Interpretationsgrundsätze entgegen: «Die Geschichte eines Buches schreiben bedeutet nicht, einfach zu sagen, wann und von wem es verfaßt wurde, welche Kopisten es überliefert und welche Fehler sie beim Abschreiben begangen haben: Es genügt nicht, uns zu sagen, wer übersetzt hat, und auf die Übersetzungsfehler hinzuweisen, ja nicht einmal, von wem der Kommentar stammt und was darin fehlerhaft ist. Uns muß im Rahmen des Möglichen gezeigt werden, in welcher Absicht der Autor das Buch geschrieben, welcher Anlaß ihm die Feder in die Hand gedrückt hat und auf welche Mei-

nungen oder Ereignisse er in seinem Werk wohl anspielt, vor allem dann, wenn es sich nicht um ein Buch handelt, das allgemeine Gedanken oder ewige Wahrheiten darlegt, die zu allen Jahrhunderten und unter allen Völkern der Erde die gleichen bleiben» *(Sentiments de quelques théologiens de Hollande,* erster Brief, 1686).

Pastor Henning Bernhard Witter macht 1711 im Pentateuch verschiedene Überlieferungen ausfindig. Seine Hypothese wird durch den Katholiken Jean Astruc wieder aufgenommen und weiterentwickelt. Dessen Buch *Conjectures sur les mémoires originaux dont il parait que Moïse s'est servi pour composer le livre de la Genèse* (1753) kommt auf den Index. Man muß sich also in Deutschland umsehen. Aber hier ist Richard Simon auf starken Widerstand gestoßen. Erst 1776 erscheint eine deutsche Übersetzung seiner *Histoire critique du Nouveau Testament* aus dem Jahre 1676. Astruc seinerseits wird 1783 übersetzt; seine Hypothese, mit den unterschiedlichen literarischen Gattungen angereichert (Unterschiede, die schon Witter bemerkt hatte), belebt das Pentateuchstudium bei Johann Gottfried Eichhorn (1752–1849) neu.

Wenn man von den Entwicklungen der rationalistischen Kritik spricht, sind bestimmte Perioden zu unterscheiden. Reimarus, Paulus (1761–1851) und Strauß verneinen gleichermaßen die Wunder. Aber die beiden erstgenannten betonen den Bericht der Tatsachen und suchen Erklärungen; für Reimarus handelt es sich um willentliche Täuschung. Paulus sucht nach natürlichen Ursachen. Strauß hingegen bezweifelt das geschichtliche Faktum rundweg; seine «mythische» Erklärung läßt aufgrund psychologischer und soziologischer Erwägungen den Realismus der beiden anderen hinter sich.

Hermann Samuel Reimarus hatte im Namen der reinen Vernunft und gegen eine Theorie von der göttlichen Offenbarung seine *Apologie oder Schutzschrift für die vernünftigen Verehrer Gottes* geschrieben. Das Werk wurde von Lessing zwischen 1774 und 1777 in den *Fragmenten eines Ungenannten* teilweise veröffentlicht.

Das 1828 erschienene Leben Jesu von Paulus ist ein gutes Beispiel einer «positivistischen» Erklärung der Wunder des Evangeliums. Paulus verleugnet nicht die Geschichtlichkeit der Tatsachen, entblößt sie jedoch jeglichen übernatürlichen Charakters: die Blinden werden durch eine Augensalbe geheilt, die Toten werden aus einem Scheintod, nicht klinischen Tod «auferweckt». Die von Paulus angeführten peinlich genauen Einzelheiten machen gegen seinen eigenen Protest aus Jesus eine Art Scharlatan. Die rationalistische Kritik reagiert übrigens sehr streng gegen Paulus, bei dem «die sittliche Würde Jesu schwer zu verteidigen ist» (K. A. von Hase, 1891); Renan beurteilt seine Erklärungen als «lächerlich und kindisch». Immerhin wirken sie weiter. Und wenn auch der Name Paulus heute vergessen ist, «seine Gedanken geistern immer noch unter allen möglichen Verkleidungen in den Kommentaren der ‹Leben Jesu›», meint Albert Schweitzer.

Johann Salomo Semler (1725–1791) entfernt sich von der traditionellen biblischen Theologie, und Ferdinand Christian Baur wird ihm den Gedanken einer Unterscheidung zwischen jüdischem und heidnischem Christentum entlehnen. Semler gibt sich nicht damit zufrieden, die Echtheit der umstrittenen Schriftaussagen zu bestreiten (zum Beispiel die Widersprüchlichkeiten zwischen den Evangelien); er stellt auch die Geschichtlichkeit zahlreicher anderer Schriftstellen in Frage, sogar jener Worte Jesu, die in den Synoptikern übereinstimmen. Trotzdem will Semler mit der Orthodoxie niemals brechen, und er unterstützt den Wöllnerschen Erlaß.

Um gegen den rationalistischen Versuch Semlers vorzugehen, beschließt Herder (1744–1803), die Studie des anglikanischen Bischofs Robert Lowth (1710–1787) *De sacra poesi hebraeorum* (1753) ins Deutsche zu übertragen *(Vom Geist der Ebräischen Poesie,* 1782). Lowth hatte in lateinischer Sprache Vorträge über die Rhetorik gehalten und darin den Reichtum der biblischen Poesie, die Feinheit der Gefühle und die Ursprünglichkeit der Form gepriesen. Herders von wahrer Begeisterung getragene Übersetzung wirkt mächtig auf die deutsche romantische Dichtung ein.

Auch der Einfluß Spinozas und seines Kreises darf nicht unterschätzt werden. Im *Tractatus Theologico-politicus* (1670) wird Christus gut hundertmal erwähnt: er besaß nach Spinoza eine klare intellektuelle Gottesschau; er wußte in seinem Verstand, was die Propheten nur imaginativ erkannten. Aber die Menschwerdung hat für Spinoza aufgrund seines Kontaktes mit holländischen christlichen Dissidenten keinen Platz mehr in seiner Christologie. Die Weisheit Gottes hat sich durch die *mens,* den Geist Christi, der

Gott in einem Menschen ist, kundgemacht. In seinen Briefen an Oldenburg entwickelt Spinoza diesen seinen Gedanken und zieht daraus die Konsequenzen: die Geschichte lehrt uns, daß Jesus gelebt hat und gestorben ist, die Auferstehungsberichte aber müssen spirituell aufgefaßt werden. Die rationalistische Kritik wird noch weiter gehen, vor allem bei den englischen Deisten: In Reaktion gegen das buchstäbliche Verständnis Abraham Calovs *(Biblia illustrata,* 1672) und Dom Calmets (1720) bestreitet die Kritik zuerst die Wunder (Hume, Woolston), dann die Geschichte der Heiligen Schrift (Collins, Voltaire, von Holbach) überhaupt.

Besonders interessant ist die Debatte über die Prophezeiungen. Anthony Collins bemüht sich zu zeigen, daß die Weissagungen des Alten Bundes falsch waren und niemals verwirklicht wurden. Zu diesem Zweck stellt er eine These über die Geschichtlichkeit der Prophetien auf und formuliert: «Alle ehemaligen Weissagungen haben ausdrücklich Jesus Christus bezeichnet.»

Thomas Sherlock gibt in seinem Buch über die Propheten (1725) darauf Antwort; er schlägt eine andere (tatsächlich sehr moderne) Formulierung vor: «Alles, was Gott unseren Vätern in Dingen des Heils kundgetan hat, ist in Jesus Christus vollkommen erfüllt.» Der gleiche Sherlock hat gegen Woolston einen Essay über die Auferstehung Jesu veröffentlicht *(Der Prozeß der Auferstehungszeugen,* 1929); er verteidigt darin die Geschichtlichkeit der Heiligen Schrift, ohne deswegen an ihrem Literalsinn festzuhalten.

So wirken also die beiden Pole jeglicher Schriftlektüre beständig aufeinander ein: das kritische Bemühen in seiner Suche nach der Substanz des Textes und das symbolische Bestreben, hinter dem Buchstaben den figurativen, metaphorischen oder spirituellen Sinn zu entziffern.

Die *Einführung in die göttlichen Schriften des Neuen Bundes* von J.D. Michaelis (1750, 4. Auflage 1788) beherrscht das 18. und auch noch das folgende Jahrhundert. Herbert Marsh übersetzt es, mit wichtigen Zusätzen versehen, 1793 ins Englische. Die von Rosenmüller 1795 besorgte Ausgabe enthält die deutsche Übersetzung der Zusätze Marshs; sie werden in der französischen Übersetzung des Pastors Chenevière (1822) wieder aufgenommen. Michaelis ist bestrebt, auf die aus den «Widersprüchen» der Schrift erhobenen Einwürfe zu antworten; seine kritische und philologische Bilanz berücksichtigt die Ergebnisse Bengels. Vor allem stellt Michaelis den unternommenen Reduzierungen und Zerstückelungen eine Gesamtschau der Offenbarung in der Heiligen Schrift entgegen. Bei den Katholiken hat er großen Erfolg: bei J.L. Hug (Fribourg) etwa, dessen eigene *Introduction aux écrits du Nouveau Testament* zwischen 1808 und 1847 vier Auflagen erlebt, oder bei dem Priester Garnier, der zwischen 1803 und 1845 in Saint Sulpice mehrere Priestergenerationen heranbildet (unter ihnen Ernest Renan). Das wissenschaftliche Erbe Michaelis' übernimmt sein Schüler, der Priester Glaire, von 1825 an Exeget an der Sorbonne.

Die «Vätertradition» erlaubt den Rückgriff auf andere Schriftverständnisse. Die Erneuerung der Patristik im 17. Jahrhundert macht erklärlich, wie Dom Martianay 1704 einen *Traité méthodique ou manière d'expliquer l'Ecriture par le secours de trois syntaxes, la Propre, la Figurée, l'Harmonique* vorlegen konnte. Der wichtigste unter den verschiedenen Arten geistlichen Sinns ist der von Martianay so genannte allegorische Sinn (2): der Alte Bund ist gleichsam das Vor-Bild des Neuen. Die an Israel ergangenen Verheißungen sind die Bildgestalten der von Christus seiner Kirche gebrachten ewigen Güter. Der Priester Bergier (1718–1790) stellt die Beiträge zu einem *Dictionnaire théologique* zusammen, um den theologischen Inhalt der *Encyclopédie* (in der *Encyclopédie méthodique* von 1788) zu ergänzen (und zu überarbeiten). Er bestreitet, das *Dictionnaire de la Bible* von Dom Calmet (1672–1757) abgeschrieben zu haben. Tatsächlich ist seine Methode eine andere. Zwischen dem lothringischen Benediktinermönch und dem Apologeten aus der Franche-Comté liegt ja mehr als eine Generation. Calmet verfaßt einen Literalkommentar der Schrift. Ein gutes Beispiel dafür ist sein eher knapper Artikel «Parabole». Er hält hier vor allem an der wahrscheinlichen Geschichtlichkeit gewisser Gleichnisse fest (der barmherzige Samariter, der verlorene Sohn, Lazarus und der schlechte Reiche, der in fernes Land ziehende König). Bergier hingegen betont: «Wenn es um ein Gleichnis geht, darf man nicht alle Wörter pressen und auch nicht verlangen, daß die Allegorie alles durchwalte». Die Episode in Mk 11,13, wo Jesus einen Feigenbaum verflucht, weil er keine Frucht trägt, «denn es war nicht die Zeit der Feigenernte», hat die Scharfsicht der Exegeten stets auf die Probe gestellt. Calmet macht bei Plinius und Theophrast mühsam eine Art von

frühzeitigen Feigen ausfindig, die vor der (üblichen) Feigenernte reif werden — findige Lösung eines Gelehrten, die Bergier erwähnt, ohne sich dabei aufzuhalten.

Der *Figurismus* durchherrscht tatsächlich das ganze Jahrhundert mit seinem Kampf. So kommt es auch, daß die Dominikaner, die das *Dictionnaire universel des sciences ecclésiastiques* (1759-1765) verfaßten, im Kommentar in einem eng geführten Literalismus die Wortinspiration der Heiligen Schrift verteidigen: «Die Heilige Schrift ist nicht nur in den Sachverhalten, sondern auch in allen ihren Wörtern inspiriert». Auf diese Weise stellen sich die Dominikaner den Jesuiten (die der bellarminischen Theorie vom bloßen Beistand des Heiligen Geistes folgen) und zugleich den «Figuristen» in die Quere. Deren Haupttheoretiker ist der jansenistische Priester Duguet; ihm werden die anonym veröffentlichten *Règles pour l'intelligence des Ecritures* (1716) zugeschrieben. Von der verwickelten Geschichte dieses Werkes und seiner immensen Nachwirkung bei dem Abbé d'Etemare wie auch in den Kreisen fanatischer Jansenisten und Millenaristen ist festzuhalten, daß es sich bei dem Bestreben, die patristische Exegese zu erneuern, in Wirklichkeit um ihre völlige Umwandlung handelt. Die vergangenen Geschehnisse waren nämlich für die Väter (als «Allegorien») «Figuren» gewesen, die Israel zukommenden zeitlichen Güter Vor-Bilder, Figuren jener geistlichen Güter, die dem neuen Israel zuteil werden sollen. Der Figurismus aber vernichtet den «vertikalen» Aspekt: die zeitliche Hoffnung wird sich in einer geschichtlichen, politischen und sozialen Zukunft verwirklichen. Diese rein diesseitige, horizontale Exegese wirkt lange nach. Ihre Quelle liegt hier, in den figuristischen Debatten des 18. Jahrhunderts.

Die «Affäre Isenbiehl», um mit ihr zu schließen, macht erkenntlich, worum es eigentlich ging. Johann Lorenz Isenbiehl (1744-1818) ist ein katholischer Priester, der in Göttingen die Vorlesungen J.D. Michaelis' besucht hat. In seiner 1774 verfaßten und 1778 neu aufgelegten Dissertation *Neuer Versuch über die Weissagung vom Emmanuel* behauptet er, die Stelle bei Jesaja 7,14; «die Jungfrau *('almāh)* wird ein Kind empfangen», könne nicht für die Jungfrau Maria gelten (und noch weniger die Jungfräulichkeit Marias beweisen). Das Werk wird ins Lateinische übersetzt. 1778 wird es durch die Sorbonne, ein Jahr darauf durch ein Breve Pius' VI. *(Divina Christi Domini Voce)* verurteilt. Der römische Text verwirft das Werk, weil sein Verfasser sowohl den Literalsinn als auch den mystischen Sinn des prophetischen Textes ablehnt. Die rechtgläubige Exegese ist um das Festhalten am wörtlichen Sinn besorgt. Jean Martianay zeigt sich unwillig gegenüber den «falschen Erleuchteten»: «Mehrere Theologen und eine große Anzahl von Predigern bilden sich nämlich ein, überall in der Schrift offenbare sich ihnen ein Sinn, den sie den mystischen nennen». Der dauerhafte Erfolg Dom Calmets liegt gerade in dieser beharrlichen Sorge um den wörtlichen Sinn, «Grundlage aller anderen Auslegungen» (1720). Die Rolle der prophetischen Texte ist zum Verständnis dieser Sorge in den Diskussionen mit den Sozinianern und den Juden wesentlich. Der von Grotius festgehaltene doppelte Sinn der Weissagungen gilt als gefährlich für das Dogma und schädlich für die Apologetik.

Der Jesuit Jean-François Baltus (1667-1743) widmet gegen Grotius zwei Schriften der Verteidigung der Propheten: «Grotius hat zweifellos unrecht. Man weiß nur zu gut, warum er so die klarsten und wörtlichsten Weissagungen in Allegorien verdreht. Die aber unter den Katholiken, die ihm derart zugetan sind, haben unvergleichlich mehr unrecht als er. Denn indem sie seine Gedanken übernehmen, begünstigen sie sichtlich die Gottlosigkeit der Sozinianer» (in: Mémoires de Trévoux, März 1738, Seite 524).

Allein der wörtliche Sinn kann das Dogma begründen, beweisen und erklären. Was kann man von den Heiligen Schriften mehr verlangen? Sonderbarerweise scheint diese Exegese hinter den Beschlüssen des Konzils von Trient und den Schrifttheorien Bellarmins zurückzubleiben. Bei den Katholiken muß man bis Newman warten, um die Intuition des 16. Jahrhunderts wiederzufinden. Baltus greift nämlich Richard Simon an, weil er sich herausnimmt, die Weissagungen in ihrer Rolle als Beweisstücke durch die Wunder zu ersetzen, eine Kritik, die sich auch auf die *Pensées* Pascals erstreckt. Wenn die Wunder vorgezogen werden und die Weissagungen in den Rang historischer, einst verwirklichter Zeichen geraten, dann wird den Gegnern der Konstitution *Unigenitus* zunehmend das Wort geredet: die über dem Grab des Diakons Pâris geschehenen Heilungen geraten zu einem Beweis für seinen Fall. Richard Simon hat den figuristi-

schen Exegeten gewissermaßen den Weg bereitet, indem er die Weissagungen durch die Unterminierung des wörtlichen Sinnes entwertete.

Die Bibelkritik des 18. Jahrhunderts ist sehr kontrastreich. Die von Erasmus eingeleitete kritische Strömung hat sich geweitet und gefüllt. Ein neues Instrumentarium wurde aufgestellt und vor allem neue Regeln für die Methode. Das geschah von der Kritik profaner Texte aus, mit Rücksicht auf die Eigentümlichkeit des biblischen *corpus*. Die Kenntnis des Hebräischen und Samaritanischen und eine mehr archäologisch orientierte Erkundung des heiligen Landes (was 1804 in London zur Stiftung der *Palestine Association* führen wird) erlauben nun, den wörtlichen Sinn der Texte schärfer zu umreißen. Als «Bibelwissenschaft» bedeuten die großen Kommentare Dom Calmets (mehr als sein eher summarisches Dictionnaire) eine noch heute nützliche Summe. Die Theorien der Formgeschichte entstehen. Zugleich vertieft sich das Verständnis der Tradition.

Neben diesen Entwicklungen der Bibelwissenschaft und ihrer Kritik erfährt aber auch die Interpretation ein vergleichbares Interesse. Sie nährt sich von den patristischen Traditionen sowie von einer erneuerten Rhetorik. Zwar ist der Figurismus exzessiv, er stellt jedoch einen Denkhorizont in Rechnung, in dem sich die Bibel als Vorstellungs- und Erwartungsfaktor erweist.

Das also sind die beiden Seiten der Bibelarbeit des 18. Jahrhunderts: «Licht» («Aufklärung») und (oft «illuminierter») «Schatten». Sein Reichtum und seine Vielfalt sind die besten Garantien für die späteren ebenso kontrastreichen Entwicklungen der Bibelstudien.

[1] Unsere Untersuchung verdankt viel den beiden umfangreichen Bänden 6 und 7 der «Bible de tous les temps»: Bd. 6: «Le Grand Siècle de la Bible» hg. unter Leitung von J.-R. Armogathe (836 Seiten, Beauchesne, Paris 1989), und Bd. 7: «Le siècle des Lumières et la Bible», unter Leitung von Yvon Belaval und Dominque Bourel (870 Seiten, Beauchesne, Paris 1986).

[2] Hervé Savon erinnert diesbezüglich daran, daß dieser «allegorische» Sinn das sei, was man heute «Typologie» nennt, während die «Allegorie» vielmehr darin bestehe, in der Schrift Symbole psychologischer, moralischer und kosmologischer Realitäten freizulegen («Le Grand Siècle de la Bible», S. 758).

Aus dem Französischen übers. von Arthur Himmelsbach

JEAN-ROBERT ARMOGATHE

1947 geboren. Seit 1976 Priester der Erzdiözese Paris. Lehrt Geschichte des Katholizismus an der Ecole pratique des hautes études der Sorbonne in Paris. Wichtigste Veröffentlichungen: Paul, ou l'impossible unité (Fayard-Mame, Paris 1980); (als Hg. und Autor verschiedener Beiträge:) Le Grand Siècle et la Bible (Beauchesne, Paris 1989); die Kapitel 15 und 16 in: (Luigi Mezzardi [Hg.]), Storia della Chiesa (Edizioni Paoline, Mailand 1990); (in Vorbereitung:) Dictionnaire des exégètes (16è-19è s.) (Beauchesne, Paris). Anschrift: Prof. Dr. Jean-Robert Armogathe, 3, Place St.-Germain-des-Prés, F-75006, Paris, Frankreich.

Die Bibel:
Beseelende Mitte der Kirche
der Gegenwart?

Christine E. Gudorf

Das Lehramt und die Bibel

Erfahrungen in Nordamerika

Eine der eindrucksvollsten Veränderungen der katholischen Kirche in Nordamerika seit dem Zweiten Vatikanischen Konzil ist die begeisterte Reaktion der Laien auf die dringende Forderung einer individuellen Bibellektüre. Die Laien sehen sich jedoch mit zwei grundsätzlich verschiedenen Zugangsmöglichkeiten zur Bibel konfrontiert: dem einen sehr traditionellen und weithin buchstabengetreuen Ansatz, dem es darum geht, im Text «Belegstellen» zu finden, und der die Bibelwissenschaft vernachlässigt, dem anderen Ansatz, basierend auf der katholischen Bibelwissenschaft, die durch Pius XII.' *Divino afflante Spiritu*[1] aus dem Jahre 1943 von ihren Fesseln befreit worden war. Diese Befreiung der katholischen Bibelwissenschaftler ist rein formal insofern gewürdigt worden, als unter diesen Theologen keine Bibelwissenschaftler waren, deren Rechtgläubigkeit einer Untersuchung unterzogen wurde. Aber Hoffnungen, daß diese neue Freiheit das Lehramt dahin führen würde, sich den Ergebnissen der Bibelwissenschaft zuzuwenden, sie auszuwerten und anzuwenden, blieben weithin unerfüllt.

Die Mehrheit der katholischen Laien in Nordamerika verstehen Jesus immer noch in doketischem Sinne: als einen Jesus, der vom Judentum unbeeinflußt war und dieses ablehnte, der einen jenseitigen, individualistischen Himmel und die Bedeutungslosigkeit des Materiell-Leiblichen predigte. Die Behauptung, die Bibel sei eine von zwei Quellen der Offenbarung, so glauben sie, bedeute gleichzeitig, sie sei innerlich kohärent, historisch genau und eine unfehlbare Anleitung für moralisches Wohlverhalten, da ihre Wahrheit aus sich selbst evident sei. Das Lehramt reagiert selten auf solche Mißverständnisse oder lehrt die Schrift selten direkt, so daß weitverbreitete Mißverständnisse nicht korrigiert werden. Ich werde an dieser Stelle drei hauptsächliche Formen des für Nordamerika relevanten lehramtlichen Umgangs mit der Bibel untersuchen: 1) die Lehre des Papstes, 2) Verlautbarungen der Kongregation für die Glaubenslehre und 3) die Pastorallehre der nordamerikanischen Bischöfe.

Johannes Paul II. und sein Umgang mit der Bibel

Die Untersuchung des päpstlichen Lehramtes wird in dieser Studie eingegrenzt auf die Lehraussagen Johannes Pauls II. Eine Prüfung seiner Lehre offenbart eine in sich konsequente Botschaft, daß nämlich erstens alle Menschen eine Katechese brauchen, die auf dem Wort Gottes basiert, so wie es in der Schrift und der Tradition dargelegt ist[2], und daß zweitens — trotz der Tatsache, daß die Bibelwissenschaft den Unterschied festlegt zwischen Zeitgebundenem, Veraltetem und ewig Gültigem in der Bibel[3] — die Bibelwissenschaftler dem Lehramt unterstehen[4], welches darüber entscheidet, was an der Bibelwissenschaft bloß die persönliche Meinung der Wissenschaftler und was autoritativ, also allgemein gültig ist[5]. Aber nie wendet sich Johannes Paul II. konkret der Bibel oder der Bibelwissenschaft zu, und läßt so unklar, was verbindlich und was subjektiv ist.

Im Kielwasser des pastoralen Umbruchs als Folge der Durchführung umfassender Reformen des Zweiten Vatikanischen Konzils neigt Johannes Paul II. dazu, alles zu vermeiden, was den Glauben der Kirche verwirren oder unterhöhlen könnte, oder was bei den sehr einfachen, weniger gebildeten Laien Anstoß erregen könnte. Diese Tendenz bestimmt, welche Aspekte der Bibelwissenschaft vom päpstlichen Lehramt übernommen werden. So erklärt sich, warum Johannes Paul II. vorschlug, das Jahr 1983 als den 1950sten Jahrestag der Erlösung der Menschheit

zu feiern, ohne Rücksicht auf die von allen Wissenschaftlern generell anerkannte Tatsache, daß Jesus weder im Jahr 1 geboren wurde, noch im Jahre 33, sondern wahrscheinlich früher starb[6]. Sicherlich hat die Datumsangabe nicht die Fähigkeit, die Bedeutung der Erlösung zu beeinflussen. Aber das Versäumnis, dieses verbreitete historische Mißverständnis auszuräumen, hilft mit, die laienhafte Ansicht über die absolute Faktizität sowohl der Schrift wie der Tradition aufrechtzuerhalten — eine Ansicht, welche ein Hindernis für die Entwicklung eines starken, reifen Glaubens bedeutet.

Johannes Paul II. ist nicht abgeneigt, seine Kenntnisse der neueren Bibelwissenschaft zu zeigen. Wie Karl Rahner einmal anmerkte, «sprach Johannes Paul II. öffentlich vom ‹Jahwisten›, und vor siebzig Jahren ging man mit Exegeten, die denselben Ausdruck benutzten, nicht gerade freundlich um!»[7]. Johannes Paul II. genehmigte die «Anmerkungen über Jesus und die Juden in Predigt und Katechese» der Vatikanischen Kommission für die Beziehungen zwischen Juden und Christen, die in ihrer Darstellung der jüdischen Wurzeln des Christentums und der Bewertung der Juden im Neuen Testament deutlich von der Bibelwissenschaft geprägt ist. In seinen eigenen Reden an diejenigen, die am christlich-jüdischen Dialog beteiligt sind, läßt sich eine deutliche Abschwächung der Position der «Anmerkungen» feststellen, obwohl er seine Anerkennung für dieses Dokument wiederholt[9]. Aber selbst diese schon ein wenig abgeschwächte Stellungnahme zu den jüdischen Wurzeln Jesu und zu der inneren Verbundenheit von Christentum und Judentum fehlt dann ganz in seiner an die katholischen Laien addressierten Lehre, denn diese werden nicht angeleitet, das anzuzweifeln, was sie als die radikale Ursprünglichkeit der Lehre Christi ansehen.

Johannes Paul II. ist zwar nicht so anfällig wie seine Vorgänger dafür, seine Verlautbarungen mit kurzen, überflüssigen, ohne Erläuterung aus der Schrift zitierten Wendungen zu verzieren, aber gelegentlich verfährt auch er auf diese Weise:

«mit Weisheit aus dem Schatz der Kirche ‹Neues und Altes› (Mt 13,52) ziehen»[10];

«die Zusammenarbeit mit dem Bischof im Geist der Einheit und des ‹Gehorsams des Glaubens› (Röm 1,5)»[11].

Manchmal ist der eigentliche Kontext solch kurzer Zitate dafür wenig geeignet, so etwa wenn er schreibt:

«Kein Christ, besonders nicht die Christen mit Titeln, die in der Kirche Ausdruck einer besonderen Weihe sind, sollte sich schuldig machen, diese Einheit zu brechen, indem er abseits vom oder gegen den Willen der Bischöfe handelt, ‹die der Heilige Geist als Hirten für die Kirche Gottes bestellt hat› (Apg 20,28).»[12]

Die Apostelgeschichte bezieht sich aber auf die «Ältesten» der Kirche in Ephesus, nicht auf «Bischöfe», deren Amt in der Apostelgeschichte nicht bekannt war.

Außerdem verwendet Johannes Paul II. ganze biblische Erzählungen, um seine Texte zu strukturieren, so etwa die Geschichte vom reichen jungen Mann in seinem Brief an die Weltjugend aus dem Jahr 1985[13] oder die Geschichte vom Guten Samariter in «Auf unseren Nächsten hören»[14]. Auf ähnliche Weise bildet die Schöpfungserzählung der Genesis die Basis für den normativen Ansatz für die Arbeit in *Laborem exercens*[15]. Ihr folgen eine Untersuchung der positiven Einstellung Jesu gegenüber der Arbeit aufgrund seines eigenen Handwerks, seines Amtes, und viele Bezugnahmen auf die Arbeit in den Gleichnissen. *Dives in Misericordia* bietet einen umfassenden Überblick über die Schrift in bezug auf das Thema der Gnade, obwohl sich dieser Text in seiner Interpretation mehr der Tradition als der Bibelwissenschaft annähert[16].

In seiner Schlußpredigt der Synode von 1987 mißachtete Johannes Paul II. die Ergebnisse der Bibelwissenschaft, als er Mk 3,32-35 in dem Sinne interpretierte, daß Jesus hier seine Mutter und seine Brüder *ehre*, statt daß er sie verleugne[17]. Ebenso ignoriert werden Jesu wiederholte Zurückweisungen der Priorität der natürlichen Familie[18]. In *Redemptoris Mater* behandelt Johannes Paul II. denselben Umstand zusammen mit Jesu Antwort auf die Frau in Lukas 11,27-28, die ausrief «Selig die Frau, deren Leib dich getragen und deren Brust dich genährt hat».

«Distanziert sich Jesus dadurch von seiner leiblichen Mutter? Möchte er sie vielleicht in der zurückgezogenen Verborgenheit lassen, die sie selbst für sich wählte? Selbst wenn es hier, für diesen Tonfall der Worte gelten sollte, muß dennoch berücksichtigt werden, daß sich die neue und andere Mutterschaft, von der Jesus zu seinen Jüngern spricht, präzise und in besonderer Weise auf Maria bezieht. Ist Maria nicht die erste derjenigen, die auf das Wort Gottes hören und danach

handeln? ... Daher können wir sagen, daß der von Jesus ausgesprochene Lobpreis nicht — auch wenn es so scheint — im Gegensatz zu dem Lobpreis der unbekannten Frau steht, sondern mit dem Lobpreis der jungfräulichen Mutter übereinstimmt, die sich selbst nur die ‹Magd des Herrn› (Lk 1,38) nannte.»[19]

In beiden Texten setzt Johannes Paul II. ohne biblische Grundlage die Jüngerschaft Marias während der Zeit von Jesu Wirken voraus, und besteht darauf, daß Jesu Ablehnung des Primats der Verwandtschaft Maria nicht miteingeschlossen habe. Er vernachlässigt dabei völlig einen früheren Vers in Markus 3: «Als seine Angehörigen davon hörten, machten sie sich auf den Weg, um ihn mit Gewalt zurückzuholen; denn sie sagten: Er ist von Sinnen.» (Mk 3,21) und die Möglichkeit, daß diese Festnahme — auch wenn sie gut gemeint war — gegen Jesu Willen war.

Die Kongregation für die Glaubenslehre und ihr Umgang mit der Bibel

Die Kongregation für die Glaubenslehre (KfG) fungiert als Schutz für das Lehramt, indem sie diejenigen, die das Lehramt anzweifeln oder leugnen, korrigiert und diszipliniert. Die KfG handelt für den Papst, der ihre Dekrete approbiert. Ihre Funktion ist wesentlich konservativ; wenn ein Papst einen neuen Gedanken lehrt, entscheidet die KfG in Zusammenarbeit mit dem Papst, was akzeptable und nicht-akzeptable Interpretationen und Erweiterungen einer solchen Lehre — angesichts früherer Aussagen des Lehramtes — sind. Es überrascht nicht, daß die KfG wenig geneigt ist, moderne Bibelwissenschaft anzuwenden, da sie dazu neigt, die traditionelle Theologie mit traditionellen biblischen Stützen zu verteidigen. Ich beziehe mich hier auf Dokumente der KfG nach 1975, einschließlich einiger aus dem Pontifikat Pauls VI.

Viel mehr als Johannes Paul II. tendiert die KfG dazu, ihre Argumente mit kurzen, diese Argumente nicht notwendig erläuternden Bibelzitaten traditionell zu verzieren, wie zum Beispiel: «Der Glaube an das fleischgewordene Wort, das für alle Menschen gestorben und auferstanden ist, und das ‹Gott zum Herrn und Messias gemacht hat› (Apg 2,36), wird geleugnet»[20]. Die KfG beschuldigt hier die Befreiungstheologie, daß ihr Anspruch, man könne «dem Jesus der Geschichte im revolutionären Kampf der Armen für ihre Befreiung» begegnen, den Glauben an das fleischgewordene Wort leugne. Und dies ohne zu berücksichtigen, daß das Zitat aus der Apostelgeschichte 2 dem Argument nichts hinzufügt, denn niemand hat geleugnet, daß Gott Jesus zum Herrn und Messias gemacht hat. Eine ähnliche Vorgehensweise findet sich in der «Erklärung zur Frage der Zulassung von Frauen zum Priesteramt»: «Wenn ‹die Zeit erfüllt ist› (Gal 4,4), nimmt das Wort, der Sohn Gottes, Fleisch an...»[21]. Eine solche Verzierung von Argumenten mit Bibelzitaten, die für den Inhalt des Arguments irrelevant sind, dient dazu, den Eindruck biblischer Unterstützung für die Gesamtargumentation zu erwecken.

Die Verlautbarungen der KfG verwenden Bibelstellen auch, um die Zentralpunkte ihrer Argumente zu untermauern: «Gottes Liebe, ausgegossen in unsere Herzen durch den Heiligen Geist, schließt die Nächstenliebe mit ein. In Erinnerung an das erste Gebot fügt Jesus unmittelbar hinzu: ‹Und das zweite Gebot lautet: Du sollst deinen Nächsten lieben wie dich selbst.› (Mk 22,29-30).»[22] Dieses Zitat ist passend eingefügt, aber weil diese Verwendung die grundsätzliche Methode ist, die Laien die Bibel zu lehren, kann sie die biblische Botschaft über Jesus verzerren. Jesu erstes Gebot war als ganzes dem «Sch'ma, Jisrael», dem wichtigsten jüdischen Gebet, entnommen, und das zweite Gebot war den Essenern aus dem *Testament der zwölf Patriarchen* bekannt und wurde von Rabbi Hillel in rabbinischen Kreisen gefördert[23]. Das erklärt auch die sofortige Zustimmung des Schriftgelehrten in Mk 12,32-33. Die obige Verwendung des Zitats ohne weitere Erklärung ermöglicht den Laien aber weiterhin, diese Lehre als ursprünglich jesuanische, exklusiv christliche Lehre zu verstehen.

Ein noch deutlicherer Mißbrauch: «Sie [die Seligpreisungen] schützen uns vor einer unrealistischen und verderblichen Suche nach der vollkommenen Welt, ‹denn die Gestalt dieser Welt vergeht» (1 Kor 7,31)»[24]. Dieses Zitat stammt aus einer Zeit, in der die Kirche die unmittelbar bevorstehende Wiederkunft erwartete[25]; vorher drängte Paulus auf die Beibehaltung des Familienstandes, weil die kurze verbleibende Zeit als Vorbereitung verbracht werden sollte. Diese Naherwartung verschwand während des zweiten Jahrhunderts; und so fährt die Kirche fort, Ehen zu schließen und aufzulösen. Wichtiger dabei

ist, daß die Verwendung des Zitats in diesem Kontext das traditionelle Mißverständnis unterstützt, Jesu Reich sei ein vollkommen jenseitiges und spiritualistisches Reich. Ein solches Denken ignoriert sowohl die jüdischen Wurzeln der Verkündigung Jesu als auch die Lehre der jungen Kirche — aufgenommen und weitergeführt in den Glaubensbekenntnissen und im Zweiten Vatikanischen Konzil[26] —, daß nämlich die Wiederkunft der Beginn einer allgemeinen, leibhaftigen Auferstehung aller Toten, eines Gerichts und einer neuen Erde für diejenigen, die dieses Gericht bestanden haben, sei.

Ein anderes Beispiel: «Statt also, wie der heilige Paulus, im Exodus eine Gestalt der Taufe zu sehen (1 Kor 10,1-2), kommen einige zu dem Schluß, den Exodus zum Symbol einer politischen Befreiung eines Volkes zu machen.»[27]

1 Kor 10,1-2 lautet: «Ihr sollt wissen, Brüder, daß unsere Väter alle unter der Wolke waren, alle durch das Meer zogen und alle auf Mose getauft wurden in der Wolke und im Meer.» Paulus hat die politischen Implikationen des Exodus nicht zurückgewiesen. Die Übernahme des Alten Testaments aus der Hebräischen Schrift durch die Christen schließt die Übernahme der jüdischen Interpretation des Exodus als vereinigender politischer und spiritueller Befreiung mit ein. Es ist absurd, eine Wahl zu erzwingen zwischen einem unbedeutenden Bibelzitat, das im Exodus ein Symbol für die Taufe findet, und der Bedeutung der Exoduserzählung insgesamt für die Jahrtausende alte Geschichte des Juden- und Christentums. Der Exodus war der Beginn des Volkes Israel; die wahre Bedeutung des Titels «Messias» und die Wurzeln des Reiches, das Jesus sterbend verkündete, sind historisch nicht von der politischen Interpretation des Exodus zu trennen.

Manchmal stellt die KfG problematische Bezüge zu Bibelpassagen her, ohne direkt zu zitieren. So etwa in der «Erklärung zu bestimmten Fragen in bezug auf die Sexualmoral»: «In der Heiligen Schrift werden sie [homosexuelle Handlungen] als schlimme Verderbtheit verdammt und sogar als die traurige Konsequenz einer Ablehnung Gottes dargestellt (Röm 1,24-27; 1 Kor 6,10; 1 Tim 1,10)»[28]. Das Problem ist in diesem Falle die Buchstabengläubigkeit. Die Erklärung hat den gesellschaftswissenschaftlichen Konsens anerkannt, daß echte Homosexualität — im Unterschied zu einer Homosexualität, die auf falscher Erziehung, Gewöhnung oder schlechtem Beispiel basiert — nicht primär eine Verhaltensweise ist, sondern eine angeborene Anlage, die irreversibel ist, sobald sie einmal vorhanden ist[29]. Paulus verdammte homosexuelle *Handlungen*, die er als Rebellion gegen eine natürliche, gottgegebene, heterosexuelle Anlage verstand. Wenn man die Unfähigkeit des Paulus, moralisches und unmoralisches Verhalten richtig zu definieren, gelten lassen will, so ist dies das Gleiche, wie zu verlangen, man solle an die nahe bevorstehende Wiederkunft Christi glauben, weil Paulus und das Neue Testament daran glaubten.

Die KfG arbeitete ihren Ansatz zur Schrift in bezug auf die Homosexualität weiter aus in ihrem «Brief an die Bischöfe der Katholischen Kirche über die Seelsorge für Homosexuelle» aus dem Jahre 1986:

«Es ist ebenso wesentlich anzuerkennen, daß die Heilige Schrift nicht richtig verstanden wird, wenn sie in einer Weise interpretiert wird, die der lebendigen Tradition der Kirche widerspricht. Die Interpretation der Schrift ist dann korrekt, wenn sie in substantieller Weise mit der Tradition übereinstimmt.»[30]

Dieser Ansatz hindert die Bibelinterpretation daran, neue Entwicklungen in der kirchlichen Tradition einzuleiten. Er steht außerdem in einer gewissen Spannung zur Lehre Johannes Pauls II., daß die Bibelwissenschaftler unterscheiden zwischen dem Veralteten und dem immer Gültigen in der Bibel, denn in diesem Falle wehrt die KfG die Interpretation der Bibelwissenschaftler nicht aufgrund ihrer wissenschaftlichen Bewertung des Veralteten oder Gültigen ab, sondern ausgehend davon, ob ihre Interpretation mit der Tradition übereinstimmt.

Das «Glaubensbekenntnis» und der «Treueid», die 1989 von der KfG entworfen und promulgiert wurden, verlangt implizit, daß Lehrer für katholische Moral und Theologie an Priesterseminarien und katholischen Universitäten die Entwicklungsgeschichte sowohl der Bibel wie auch der Tradition ignorieren:

«Ich glaube fest, daß alles, was im Wort Gottes enthalten ist — geschrieben oder überliefert von der Tradition, und vorgelegt von der Kirche — ... göttliche Offenbarung und Berufung zum Glauben ist.»[31]

Das letzte «Angebot» der KfG, der *Katechismus für die Universalkirche*, der Anfang des Jahres 1990 unter den Bischöfen zirkulierte, um

beurteilt zu werden, hat für seinen unangebrachten Umgang mit der Bibel sehr schnell und besonders strenge Kritik auf sich gezogen[32].

Die KfG zögert offensichtlich in keiner Weise, die Bibel zu verwenden, obwohl sie die Bibelwissenschaft total ablehnt und gleichzeitig auf der Autorität aller Teile der Bibel besteht und die Unmöglichkeit eines Widerspruchs zwischen Bibel und Tradition betont.

Die nordamerikanischen Bischöfe

Die nordamerikanischen Bischofskonferenzen zeigen sich offenbar bereitwilliger als der Papst oder die KfG, die Bibel zu lehren. Der unmittelbarste Ansatz dazu findet sich in dem Dokument der Kanadischen Bischofskonferenz (engl. abgekürzt: CCCB): «Jesus Christus: Die Mitte des christlichen Lebens», welches Jesu Sendung, Tod und Auferstehung in der Bibel untersucht[33]. Ein Hauptabschnitt widmet sich den biblischen Zeugnissen für das volle Menschsein Jesu und umfaßt eine Untersuchung über Jesu Wissen und menschliches Selbstbewußtsein und die Anerkennung der verschiedenen Ebenen einer sich entwickelnden Christologie im Neuen Testament. Obwohl inspiriert von Johannes Pauls II. *Redemptor Hominis*[34], wo auch versucht wird, biblisches Zeugnis mit der Tradition zu integrieren, benutzen die Bischöfe die neutestamentliche Forschung als Rahmen für die Integration, während Johannes Paul II. die Bibelwissenschaft weithin zugunsten gelegentlicher, kurzer Bibelzitate vernachlässigt. Die Bischöfe widerlegen populäre, aber häretische doketische Interpretationen Jesu Christi und heben hervor, daß das Reich Gottes der Schlüssel für das Zeugnis des Neuen Testaments sei. In diesem Dokument exemplifizieren die Bischöfe ihren Ansatz, den sie in ihrer Schrift «Eine Betrachtung über moralisches Leben», in der sie die Laien nachdrücklich auffordern, auf das Wort Gottes, besonders auf die Evangelien, zu vertrauen, verteidigt hatten. Sie sagen dort, die Worte der Bergpredigt «... sagen uns nicht, was wir in jeder speziellen Situation tun sollen, aber sie weisen den Weg. Nur wenn wir gründlich und andächtig über die Herausforderung des Evangeliums nachdenken, werden wir unsere Herzen ändern und dem richtigen Weg folgen.

Die Bibel ist nicht der einzige Führer für unser Gewissen in unseren komplexen und sich immer verändernden Lebensumständen. Gottes Wort lebt für alle Zeiten weiter in der Gemeinschaft derer, die an Jesus Christus glauben ...»[35]

Die Bischöfe betonen also die Rolle der Bibel als des hauptsächlichen Führers (ergänzt durch die kirchliche Tradition), aber treten sowohl literalistischen wie legalistischen Ansätzen des Verständnisses der Bibel, die bei den Laien so verbreitet sind, entgegen.

Während der letzten zwei Jahrzehnte haben die Verlautbarungen sowohl der US-amerikanischen als auch der kanadischen Bischofskonferenz einen neuen Stil entwickelt: Die Verlautbarungen sind länger geworden, beinhalten mehr Gesellschaftsanalyse und sind weniger juristisch, dafür mehr pastoral orientiert. Einige dieser Dokumente überprüfen biblische Standpunkte, die für ein bestimmtes Thema relevant sind, und versuchen, eine hauptsächlich biblische Perspektive zu diesem Thema zu erarbeiten und darzulegen. Das ist charakteristisch für «Die Herausforderung des Friedens»[36] und «Wirtschaftliche Gerechtigkeit für alle»[37] der US-amerikanischen katholischen Bischofskonferenz (engl. abgekürzt: USCC) und für «Neue Hoffnung in Christus: eine pastorale Botschaft über Krankheit und Heilung»[38] und, in geringerem Maße, «Ethische Überlegungen zur wirtschaftlichen Krise»[39] der kanadischen Bischöfe (CCCB).

«Die Herausforderung des Friedens» leitet ihre Untersuchung der Bibel ein, indem sie folgende Tatbestände feststellt: 1) die Bereitschaft der Gläubigen, in der Schrift nach Führung zu suchen; 2) die Komplexität der vielen verschiedenen Bedeutungen von «Frieden» in der Schrift; 3) daß die Bibel verschiedene historische Situationen und Zeiten, die sich alle von unserer Situation und Zeit unterscheiden, widerspiegelt; und 4) daß es, da sich die Schrift auf das Eingreifen Gottes in die Geschichte und die Antwort des Menschen darauf konzentriert, kein allgemeines «letztes Wort» über den Krieg und den Frieden gibt. Die Untersuchung des Alten Testaments stellt fest, daß das vorherrschende Bild für Gott das des Kriegers ist, erklärt, wie ein solches Bild entstanden ist, und beschäftigt sich dann mit der allmählichen Umwandlung des Bilds von Gott als Krieger zu einem komplexeren Verständnis Gottes. Die Untersuchung des Krieges im Neuen Testament beginnt mit den militärischen, kriegerischen Bildern im Neuen Testament und geht dann über zu dem Schwerpunkt auf Jesus als

dem Verkünder des Reiches Gottes, eines Reiches der Gerechtigkeit und des Friedens. Dieser ganze Teil spiegelt den Einfluß der Bibelwissenschaft wider[40].

«Wirtschaftliche Gerechtigkeit für alle» überprüft auf gleiche Weise die biblischen Zeugnisse über die Rolle der materiellen Ressourcen und der Arbeit im Volk Gottes[41].

«Neue Hoffnung in Jesus Christus: eine pastorale Botschaft über Krankheit und Heilung» der kanadischen Bischöfe überprüft das Alte und Neue Testament hinsichtlich des Themas der Heilung[42];

«Ethische Überlegungen zur wirtschaftlichen Krise» stellt zwei normative biblische Themen heraus: Die Rolle der Arbeit in Gottes Schöpfung und die vorrangige Option für die Armen[43].

Im Hirtenbrief der USCC über die Frauen, «Teilhaber am Geheimnis der Erlösung»[44], fehlt eine biblische Übersicht zu diesem Thema, obwohl dieses Dokument jüngeren Datums ist. Wir hoffen, daß dies ein Zeichen ist für das Verständnis der Bischöfe für das erschreckende Spektrum des Umgangs mit Frauen in der Bibel; und es ist nichtsdestoweniger bestürzend, daß die Bischöfe hier auf die Gelegenheit verzichteten, die Laien über die komplizierten Unterschiede zwischen offenbarungsgemäßen und offenbarungswidrigen Bibelaussagen über Frauen zu informieren oder wenigstens zuzugeben, daß sich in der Bibel Aussagen, die der Befreiung der Frauen entgegenwirken, in großer Menge finden. Anstatt zuzugeben, daß die Bibel eine der traditionellen Stützen für die Ungerechtigkeit gegen Frauen in der Kirche und in der Welt ist, führen die Bischöfe die Tradition des Papstes fort und sondieren positive Bibelstellen über die Frauen heraus[45], wie etwa Beispiele für Jesu Anerkennung der Frauen oder Genesis 1,27 über die Erschaffung von Mann und Frau nach dem Bilde Gottes. Die Bezugnahme auf Passagen, die von einer Befreiung zeugen, ohne die gleichzeitige Erwähnung problematischer, gegen eine Befreiung sprechender Bibelstellen fördert die Meinung der Laien, die ganze Bibel habe Offenbarungsrang, und sie versäumt, die Frauen zu ermächtigen, sich gegen diese befreiungswidrigen Aussagen in der Bibel zu wehren.

In einem der wenigen Bibelverweise in «Teilhaber am Geheimnis der Erlösung» führen die Bischöfe an, daß die paulinische Theologie in Eph 5,22-32 und Kol 3,18-21 wichtig für das Verständnis der christlichen Vorstellungen von Ehe und Familienleben sei, «selbst wenn manche der in diesen Passagen zu findenden Details durch die kulturellen Muster der neutestamentlichen Zeit konditioniert sind. Ihr grundsätzlicher Akzent ist die paulinische Lehre, daß die Jünger des Herrn eine gegenseitige Nächstenliebe in Christus leben sollen»[46].

Es erscheint unzumutbar, die Ungleichheit und Unterwerfung der Frauen und die annähernde Vergötterung der Männer in Eph 5 als ein vom Leben des ersten Jahrhunderts bedingtes «Detail» zu interpretieren: «Ihr Frauen, ordnet euch euren Männern unter wie dem Herrn (Christus); denn der Mann ist das Haupt der Frau, wie auch Christus das Haupt der Kirche ist ...» (Eph 5,22-23). Ist das die Stelle, aus der wir «*gegenseitige* Nächstenliebe» ziehen sollen? Seit dem Zweiten Vatikanischen Konzil, und besonders in der Lehre Johannes Pauls II., war das Zentrum der kirchlichen Lehre die Würde und Personalität aller Menschen, denn sie sind nach dem Bilde Gottes geschaffen und von Jesus Christus erlöst. Diese Würde ist die Basis für die Forderung nach Gerechtigkeit. Wie kann die Forderung, daß die Frauen ihren Männern wie dem Herrn untertan sein sollen — als ob ihre Männer sie ins Leben gerufen hätten und ihnen ihr Wesen und ihren Lebenssinn verliehen hätten — nicht in Konflikt geraten mit dem oft zitierten Geschenk der Herrschaft über die Erde und ihre Geschöpfe, die Gott sowohl dem Mann wie der Frau verliehen hat? Wie können die Bischöfe die Tatsache ignorieren, daß diese Passage fortfährt: «Ihr Sklaven, gehorcht euren irdischen Herren mit Furcht und Zittern und mit aufrichtigem Herzen, als wäre es Christus» (Eph 6,5)? Die historische Bedingtheit ist offensichtlich und erkennbar in mehr als in Details; die gegenseitige Nächstenliebe ist extrem verborgen.

In «Teilhaber am Geheimnis der Erlösung» schreiben die Bischöfe außerdem:

«Die Verwendung des Ehebundes als Bild, als Symbol für das Verhältnis von Kirche und Christus ist im Alten Testament vorausgestaltet in der Beschreibung Israels als Braut Jahwes. Israels Beziehung zu Gott wird beschrieben als ein Geschehen gegenseitiger Liebe und Treue.»[47]

Diese Darstellung unterschlägt den dominierenden Gebrauch von «Dirne» und «Hure» in

der Bibel für Israel zur Beschreibung seiner Treulosigkeit — was ein Modell für den unterwürfigen weiblichen Partner schuf, der als moralisch unzuverlässig gilt, und der die Anwendung von Drohung und Gewalt durch den Bräutigam erfordert. Die Braut/Bräutigam-Analogie für Jahwe/Israel und später für Christus/Kirche mag sich wohl aus dem Versuch entwickelt haben, diese Beziehungen mit der Intimität auszustatten, die man mit der Ehe assoziiert — aber sie hat dazu gedient, ein Ehemodell zu legitimieren, in dem, weil die Männer die Gottheit repräsentieren, die Frauen als deren Geschöpfe gelten, auch wenn sie dabei geliebt und beschützt werden.

Manchmal sind die Bibelzitate der Bischöfe erschreckend unbedacht, wie zum Beispiel im amerikanischen Hirtenbrief von 1979 über den Rassismus, in dem die Wendung «[nicht] Sklaven und Freie» in ihrem Zitat von Gal 3,28 ausgelassen worden war. Gal 3,28 *müßte* lauten: «Es gibt nicht mehr Juden und Griechen, nicht Sklaven und Freie, nicht Mann und Frau; denn ihr alle seid ‹einer› in Christus Jesus»[48]. Eine äußerst merkwürdige Auslassung!

Im Hirtenbrief der amerikanischen Bischöfe von 1980 über die Todesstrafe betrifft eines der wenigen Bibelzitate die Gründe gegen die Todesstrafe:

«... die Abschaffung der Todesstrafe ist eher vereinbar mit dem Beispiel Jesu, der die Vergebung der Ungerechtigkeit lehrte und praktizierte, und der ‹gekommen ist, um sein Leben hinzugeben als Lösegeld für viele› (Mk 10,45)»[49].

Nirgends, selbst wenn die Bischöfe auf die Möglichkeit der Hinrichtung Unschuldiger hinweisen, findet sich irgendein Hinweis auf Jesus als Opfer der Todesstrafe, den wir aber in der Schrift der kanadischen Bischöfe über die Todesstrafe «Eine Spirale der Gewalt»[50] finden. Das resultiert möglicherweise aus der Überbetonung der Bereitschaft Jesu, durch seinen Tod für die Sünde der Menschen zu sühnen, und das wiederum verhindert, daß wir seinen Tod als ein ungerechtes Ereignis, das nicht hätte geschehen sollen, sehen. Wir übersehen den biblischen Beweis, daß Jesus seine Feinde floh, und sich oft listig und geschickt verhielt, wenn seine Feinde versuchten, ihn des Hochverrats oder der Gotteslästerung zu überführen. Er suchte nicht nach einem Weg zu sterben, sondern nach dem Reich Gottes.

Schlußüberlegungen

Wenn auch die Dokumente sowohl des Papstes wie auch der nordamerikanischen Bischöfe mehr Kenntnis der Bibelwissenschaft zeigen als die der Kongregation für die Glaubenslehre, so ist es dennoch erschütternd deutlich, daß das Lehramt der Kirche kaum damit begonnen hat, seine Pflicht, die Gläubigen die Schrift zu lehren, in irgendeiner direkten Weise zu erfüllen. Im Idealfall sollte eine solche Unterweisung auf Gemeindeebene in der Sonntagspredigt ansetzen. Aber in Ermangelung von bischöflicher und päpstlicher Unterrichtung darüber, wie die Bibelwissenschaft angewendet werden könnte, zögert selbst der Gemeindeklerus, der die Bibelwissenschaft studiert hat, sie zu lehren. Viele der Laien könnten anfangs schockiert sein, zu erfahren, daß der Einzug in Kanaan keine plötzliche, militärische Schlacht war, sondern ein Schritt für Schritt erfolgendes Eindringen und eine Vermischung; daß der Apostel Paulus nicht selbst die Pastoralbriefe geschrieben hat, daß einige der Apostel als Zeloten identifiziert wurden, oder daß nicht einmal zwei der Evangelien die gleiche Geschichte der Entdeckung der Auferstehung erzählen.

Aber die nordamerikanischen Laien, die mit der Bibelwissenschaft in schnell wachsenden Programmen für Laiendienste oder in katholischen Universitäten konfrontiert werden, beginnen immer mehr zu fragen: «Warum ist die Bibelwissenschaft in der Kirche unterdrückt worden? Warum wurden wir nie gelehrt, die Bibel kritisch und kontextuell zu lesen?» Mehr und mehr lautet die Frage, vor die sich das Lehramt gestellt sieht, nicht mehr, ob ein Skandal zu verhindern ist oder nicht, sondern welche Gruppe der Laien sich empören wird.

Im Zweiten Vatikanischen Konzil reformierte die Kirche die *Praxis* des Glaubens im Licht der modernen Welt. Statt die Bibelwissenschaft, die Veränderungen der traditionellen Lehre hervorrufen könnte, zu ignorieren, muß das Lehramt jetzt die auf dem Zweiten Vatikanischen Konzil formulierte Aufgabe der Öffnung der Kirche in Angriff nehmen: die theologische Aufgabe, die *Lehre* der Kirche zu überprüfen im Licht der Entwicklungen der Theologie- und Bibelwissenschaft, der Praxis der Kirche und der modernen Welt.

[1] Acta Apostolicae Sedis (AAS) 35 (1943) 297-325.

[2] Catechesi Tradendae, *Origins* 9:21, 336, 27; 8. November. (Für die deutschen Ausgaben der hier mit amerikanischen Fundstellen genannten römischen Texte sei hier nur generell verwiesen auf die Reihe «Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls», Hg. Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz (1957ff). Auf Nennung einzelner Fundstellen in deutschen Ausgaben mußte aufgrund der übergroßen Menge von Zitaten hier verzichtet werden. — Anm. der Redaktion.)

[3] «Revelation and the Work of Biblical Scholars», *Origins* 9:1, 14; 24. Mai 1979.

[4] Ebd.

[5] Catechesi, 343-344.

[6] Address to Cardinals, *Origins* 12:26, 415; 9. Dezember 1982.

[7] Theology and Magisterium: Self-Appraisals, in: Readings in Moral Theology 6: Dissent in the Church, hrg. v. Charles E. Curran und Richard A. McCormick (Paulist 1988).

[8] *Origins* 15:7, 105-106, 24. Juni 1985.

[9] The Twentieth Anniversary of «Nostra Aetate», in: *Origins* 15:25, 411. 5. Dezember 1985. Und: Address in Rome's Chief Synagoge, in: *Origins* 15:45, 731-733, 13. April 1986.

[10] Slavorum apostoli, *Origins* 15:8, 121; 8. Juli 1985.

[11] Justice in the Land, *Origins* 10:39, 617; 12. März 1981.

[12] Threats to the Church's Unity, *Origins* 12:40, 635; 17. März 1983.

[13] *Origins* 14:43, 699-713; 11. April 1985.

[14] *Origins* 17:16, 270-272; 1. Oktober 1987.

[15] *Origins* 11:15, 225-244; 24. September 1981.

[16] *Origins* 10:26, 405-408; 11. Dezember 1980.

[17] *Origins* 17:22, 390-392; 12. November 1987.

[18] Siehe Mk 10,29-30, Lk 9,59-62, Lk 11,27-28, Lk 14,26-33; und Mt 10,34-39 u.a.

[19] Redemptoris Mater, *Origins* 16:43, 753; 9. April 1987.

[20] Instructions on Certain Aspects of the Theology of Liberation, XIII, in: National Catholic Reporter, 21. September 1984. Deutsch: Instruktion über einige Aspekte der «Theologie der Befreiung» (Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls 57).

[21] AAS 69 (1977) 111.

[22] *Origins* 15:44, 721; 17. April 1986.

[23] Vgl. L. Goppelt, Theology of the New Testament, Bd. 1, Grand Rapids: Eerdman's 1982 (Theologie des Neuen Testaments, Vandenhoek u. Ruprecht, Göttingen 1975) 101-102.

[24] Instructions on Christian Freedom and Liberation, *Origins* 15:44, 722; 17. April 1986. Deutsch: Instruktion über die christliche Freiheit und Befreiung (Verlautbarungen des Apostlischen Stuhls 70).

[25] Siehe z.B. L. Goppelt, Bd. 2 156-158, oder zitiert von E. Schillebeeckx in: Jesus, An Experiment in Christology (New York: Crossroad 1979) 495ff.

[26] Gaudium et Spes, AAS 58 (1966) 1035,14.

[27] Instructions on Certain Aspects of the Theology of Liberation, X: 14,14. Deutsch: Instr. ü. einige Aspekte d. «Theol. d. Befr.» (Verlautb. des Apost. Stuhls 57).

[28] AAS 68 (1976) 85.

[29] AaO. 84.

[30] *Origins* 16:22, 379; 13. November 1986.

[31] *Origins* 18:40, 663; 16. März 1989.

[32] E. A. Johnson, C.S.J., Jesus Christ in the Universal Catechism, in: America 162:8, 207-208, 221-222; 3. März 1990 und andere kurze Kritiken in derselben Ausgabe von W. Spohn, Most Rev. Raymond A. Lucker und A. Dulles.

[33] Official Copy 538, 28. Mai 1985.

[34] *Origins* 8:40, 625-644; 22. März 1979.

[35] Official Copy 538, 28. Mai 1985.

[36] *Origins* 12:44, 697-728; 14. April 1983.

[37] *Origins* 16:3, 33-75; 5. Juni 1986.

[38] Official Copy 503, 1. September 1983.

[39] Catholic New Times, Supplement, 1983.

[40] *Origins* 12:44, 701-704.

[41] *Origins* 16:3,33-75.

[42] Official Copy 503, 2ff.

[43] Catholic New Times, Supplement, 1.

[44] *Origins* 17:45, 758-788; 21. April 1988.

[45] Z.B. Mulieris Dignitatem, *Origins* 18:17, 265-273; 6. Oktober 1988.

[46] 86, 768.

[47] 87,768.

[48] Brothers and Sisters to Us, *Origins* 9:24, 383; 29. November 1979.

[49] Statement on Capital Punishment, *Origins* 10:24, 276; 27. November 1980.

[50] Official Copy 546,2; 25. März 1986.

Aus dem Englischen übersetzt von Astrid Dehé

CHRISTINE E. GUDORF

Römisch-katholische Christin. Verheiratet. Mutter von drei Söhnen. Zum Doktor der Philosophie promoviert an der Columbia University im Rahmen eines von dieser Universität zusammen mit dem Union Theological Seminary durchgeführten Programms. Derzeit Professorin für Ethik an der Theologischen Abteilung der Xavier University in Cincinnati, Ohio. Veröffentlichungen u.a.: Catholic Social Teaching on Liberation Themes (Diss., University Press of America 1980); außerdem Bücher und Aufsätze über feministische Ethik, Kasuistik in der Ethik, Befreiungstheologie und Sexualethik. Anschrift: Prof. Dr. Christine Gudorf, Xavier University, Dept. of Theology, 3800 Victory Parkway, Cincinnati, Ohio 45207, USA.

Sean McEvenue

Gebrauch und Mißbrauch der Bibel in Liturgie und Verkündigung

Einführung

Das Wort «Hermeneutik» bedeutet einfach: «Lehre von der Interpretation». Es kann uns verunsichern: Es ist ein radikales Wort, und es suggeriert, daß wir niemals genau wissen, worüber wir reden. Aber weder in den protestantischen, noch in der katholischen Kirche entbindet uns dies von der Aufgabe, über die Interpretationsarbeit nachzudenken.

In den protestantischen Kirchen hat dies vor allem mit der Geschichte und Entwicklung der Bibelwissenschaft zu tun. Die Bibelgelehrten haben in den letzten zweihundert Jahren eine großartige Arbeit geleistet. Sie erlaubt es, die Schrift sehr genau zu verstehen. Wir entdecken immer mehr, welch große Bedeutung sie in ihrem ursprünglichen Entstehungskontext gehabt hat. Zugleich aber fällt es uns immer schwerer, sie auf unsere eigenen geistigen Bedürfnisse zu beziehen. Statt ein befreiendes Wort Gottes zu sein, wird sie zur Last, zu einer beschwerlichen Quelle immer neuer, beunruhigender Probleme und Unsicherheiten.

Diese Situation macht auch den Gelehrten zu schaffen. So sagten mir verschiedene protestantische Bibelwissenschaftler, daß für sie die «Dokumententheorie», bei der in bezug auf die Entstehung des Pentateuchs von verschiedenen Quellen ausgegangen wird, zu einer Bürde geworden sei. Sie freuen sich daher über neue Methoden des Umgangs mit der Schrift, die es ihnen erlauben, sich von solchen Fesseln frei zu fühlen. Für andere gilt die ursprüngliche Bedeutung der Schrift als eine konservative Autorität und als ein repressiver Zwang, unser heutiges Wissen und Empfinden zu leugnen. Dies geht so weit, daß sie in der Kirche ganz anders mit der Bibel umgehen, als sie es an der Universität tun. Bei jemandem, für den die Bibel und nur sie das Wort Gottes ist, führt dies aber zu unerträglichen Konflikten.

In der römisch-katholischen Kirche stellt sich die erwähnte Problematik vor allem im Zusammenhang mit der Liturgie. Das Zweite Vatikanum hat die Volkssprache in der Liturgie eingeführt. Dadurch änderte sich die Funktion des Wortes im Gottesdienst: Es hat aufgehört, unverstandener, sakraler Klang zu sein. Es hat nunmehr eine eigene Bedeutung und dient der Vermittlung einer Botschaft. Zudem werden im erneuerten Gottesdienst recht viele biblische Texte gelesen, die zu einem großen Teil manchen Katholiken vorher unbekannt waren. Für viele hat der Gottesdienst aufgehört, vor allem Gebet und Begegnung mit Gott zu sein. Er hat den Beigeschmack mißlungener Kommunikation und ästhetischer Enttäuschung bekommen.

Dies sollte man nicht auf die leichte Schulter nehmen. Menschen brauchen Liturgie, so wie sie Freundschaft brauchen. Wenn die Kirche unsere symbolische Vereinigung mit Gott nicht auf befriedigende Weise zum Ausdruck bringt, wenden die Menschen sich anderswohin.

Die Liturgie ist im Wesentlichen ein ästhetisches Geschehen, dessen Elemente literarische Texte, musikalische Kompositionen und ein symbolisch-darstellendes Handeln sind. So heißt es in bezug auf die römisch-katholische Messe, daß Christus dort unter der Gestalt von Brot und Wein wahrhaftig gegenwärtig ist, und daß er nicht gegenwärtig ist, wenn Brot und Wein nicht offenkundig als Brot und Wein zu erkennen sind. Wenn das Symbol des letzten Abendmahls und des Todes Christi nicht in stilvoller, künstlerischer Weise gegenwärtig ist, wenn der ästhetische Akt nicht gelingt, ist die Messe nicht gültig. Die hiermit verbundene Aufgabe gestaltet sich seit dem Zweiten Vatikanum noch schwieriger: Die Symbolik muß nunmehr in einen Kontext der Sinngebung und der Deutung eingebunden werden. Dazu gehören auch die Gebete, die in unserer eigenen Sprache gesprochen werden, die Lesung von Schrifttexten und die Homilie. Hier verfügen aber weder der durchschnittliche Gemeindepriester noch das durchschnittliche katholische Gemeindeglied über ein sicheres Rezept, das es erlaubt, den alten Texten eine aktuelle, geistliche Wahrheit abzuringen. Die Schriftlesungen und die Homilie bleiben für uns oft ohne echte, geistliche Bedeutung. Nach ihrer Anhörung fühlt man sich öfter

enttäuscht. Die Folge ist, daß Herz und Geist sich verschließen. So ist das Symbol selbst, das unsere Einheit mit Gott vergegenwärtigen soll, bedroht, wenn nicht schon ganz zerstört.

Die Bibelwissenschaftler, Protestanten und Katholiken, sind sich dieser Problematik durchaus bewußt. Sie bemühen sich intensiv und nachdrücklich um eine Klärung jener Fragen der Deutung und der Interpretation der biblischen Texte. Sie wollen erreichen, daß die Bibel wieder befreiend wirkt und uns im hellen Licht gehen läßt, statt eine Last zu sein. Es entsteht so aber ein verwirrendes Durcheinander der verschiedensten hermeneutischen Ansätze, ein Dschungel der Hermeneutik.

Es würde uns hier einer Lösung wesentlich näher bringen, wenn wir das Wesen der Literatur und die Beziehung zwischen ihr und der Wahrheit sowie zwischen Literatur und moralischem Urteil und zwischen Literatur und Spiritualität besser kennenlernten. Die Bibel ist eine Sammlung verschiedenster literarischer Texte verschiedenster Literaturgattungen. Unmittelbar theologische Texte enthält sie nicht. Sie ist weder eine wissenschaftliche Darstellung noch eine historische Beschreibung noch eine philosophische Erörterung oder eine streng systematische Diskussion: Solche Schriften beruhen auf literarischen Konventionen, die es zur Zeit der antiken Schriftsteller noch nicht gab, und so gibt es auch keinen Text in der Bibel, der den ihnen zugrundeliegenden Anforderungen entspricht. Das weiß eigentlich jeder. Aber unsere Unsicherheit in bezug auf die Literatur, ihr Wesen, ihre Ernsthaftigkeit, sowie unser Zweifel, ob ein literarischer Text uns helfen kann, der letzten und tiefsten Wirklichkeit zu begegnen, werden wohl zusammen mit unserer Unfähigkeit, mit dem Zweifel und der Unsicherheit fertigzuwerden, der Grund dafür sein, daß wir — Katholiken und Protestanten — uns mit den oben skizzierten Problemen konfrontiert sehen[1].

Verlassen wir hier aber die Ebene allgemeiner, abstrakter Äußerungen, um uns trotz aller Beschränkungen, die einzelnen Beispielen anhaften, einem solchen einzelnen Beispiel zuzuwenden.

Ein Beispiel

Am Silvestertag des letzten Jahres habe ich zufällig in einer Pfarrei in New Orleans an einer Sonntagsmesse teilgenommen. Es war das Fest der Heiligen Familie, und von der Liturgie dieses Tages her mußten folgende Texte gelesen werden: Sir 3,2-6.12-14(17); Kol 3,12-21; Mt 2,13-15.19-21.

Es war eine fröhliche, ermunternde Predigt. Sie verfolgte zwei Gedankenstränge. Erstens wurde so argumentiert, daß es trotz der immer neuen Meldungen über hohe Scheidungsraten und über Kindermißbrauch in den nordamerikanischen Familien keinen Grund gebe, den Mut zu verlieren. Es sei doch ein beträchtlicher moralischer Fortschritt festzustellen, da die Frauen weitgehend gleichberechtigt behandelt und auch die Rechte und die Freiheit der Kinder mehr respektiert würden. Zweitens wurde vorgetragen, daß uns in der Schrift zwar wenig über die gegenseitigen Beziehungen innerhalb der Heiligen Familie gesagt werde, daß aber jedes Mitglied eine eigene, wichtige Rolle in der Heilsgeschichte gespielt habe, die verschieden war von der der beiden anderen, die aber auch von diesen respektiert wurde. Die Predigt mündete folglich in einen Aufruf zu gegenseitigem Respekt.

Wie fein ausgearbeitet diese Predigt auch war, ich erinnere mich nicht, daß irgendwo ausdrücklich auf die Kirche, die Eucharistie, die Heilige Dreifaltigkeit, das Glaubensgeheimnis verwiesen wurde, um so diesen Aufruf zum gegenseitigen Respekt zu begründen. In diesem Sinne war sie eigentlich dürftig. Auch wurde kein Versuch unternommen, diesen Aufruf zu irgendwelchen spezifischen Texten der Bibel und noch weniger zu den gerade gelesenen Texten in Bezug zu setzen. Ihre Verlesung verlor so jede Relevanz.

Sicherlich, die Texte waren nicht einfach. Während ich zuhörte, wurde eine Reihe von Fragen und Bildern in mir wach. Ich fühlte mich vom Geist angesprochen. Ein Gebet keimte in mir auf. Dies wurde jedoch durch die Predigt abgebrochen. Es war, als ob die von einem Orchester gespielte Ouvertüre zu einer Symphonie plötzlich abgebrochen würde, um der Sonate eines anderen Musikers zu weichen. Der Rest der Messe spielte sich ab, als ob jene Schrifttexte nie gelesen worden wären: So groß war die *Zäsur*, die artistisch-ästhetische Kluft zwischen den Texten und der Predigt.

Jener doch bewundernswerte Homiletiker, der seinen Gottesdienst auch ansonsten andächtig und fromm, stil- und geschmackvoll gestaltete, hatte meine Erfahrung der Vereinigung mit Gott abgeschnitten. Dies war aber nicht an erster

Stelle seine Schuld, sondern vielmehr die jener liturgischen Autoritäten, die ihn durch die Vorgabe der konkreten liturgischen Lesungen auf einen falschen Weg geführt hatten. So sind in dem vorgegebenen Text aus dem Buch Sirach die Verse 7-11 und dann auch noch 15-16 weggelassen. V. 17 steht in Klammern, und dies hatte die durchaus vorhersehbare Folge, daß der Lektor ihn wegließ. So fehlte er auch auf dem Blättchen der Oregon Catholic Press, das am Kircheneingang verteilt wurde. Es ergab sich schließlich ein Text, der mit den Worten begann: «Denn der Herr hat den Kindern befohlen, ihren Vater zu ehren, und die Söhne verpflichtet, das Recht ihrer Mutter zu achten» und mit den Worten endete: «Wie ein Gotteslästerer endet, wer seinen Vater im Stich läßt, und von Gott ist verflucht, wer seine Mutter kränkt.»

Dieser reduzierte Text liest sich leicht. Er scheint nur einen einzigen, leicht verständlichen Hauptgedanken zu enthalten. Für den, der diesen Text liest bzw. hört, ist es aber schwer, über ein eindimensionales Denken hinauszugehen. Der gesamte Text scheint sich ja darin zu erschöpfen, daß die Kinder ihre Eltern zu ehren und ihnen zu gehorchen haben, erstens, weil Gott es so befiehlt, und zweitens, weil Gott ein solches Verhalten belohnen wird. Das ist aber ein recht magerer Gedanke. Kann man es einem Priester übelnehmen, daß er seine Predigt nicht auf einem solchen Ausgangspunkt aufbaut? Hinzu kommt, daß am Gottesdienst praktisch keine Kinder teilnahmen.

Was ist nun über die weggelassenen Verse zu sagen? Wir stehen letztlich vor einem literarischen Text. In diesem Fall gilt an erster Stelle die strenge Regel der Literaturtheorie, daß ein Text ganz, vom Anfang bis zum Ende gelesen werden muß. Welche Bedeutung ein einzelnes Wort bekommt, läßt sich nicht — wie etwa in einem wissenschaftlichen oder theoretischen Text — definitorisch festlegen: Die Bedeutung eines Wortes z.B. wird von der Beziehung dieses Wortes zu allen anderen Elementen des Textes bestimmt. Sicherlich können einzelne Teile eines Textes einen gewissen Zusammenhang und damit auch eine gewisse Selbständigkeit aufweisen, wenn aber einzelne Worte und Sätze aus einem bestimmten Teil des Textes herausgeschnitten werden, wird seine Bedeutung völlig entstellt.

Zudem möchte ich behaupten, daß kein literarischer und sicherlich kein biblischer Text ein solch geradliniges, eindimensionales Denken aufweist, wie dies im obigen, reduzierten Text vorhanden zu sein scheint. Wie gesagt, sucht man in wissenschaftlichen und anderen theoretischen Schriften dadurch Eindeutigkeit zu erreichen, daß man Begriffe eindeutig definiert und streng logisch vorgeht. Literarische Werke haben aber ein völlig anderes Ziel. Ihr Autor will dem Leser seine Erfahrung weitergeben. Dabei soll dies auch auf so gebündelte, einheitliche Weise geschehen, daß der Leser Zugang hat zu den präkonzeptuellen Einsichten, die er selber gehabt hat. So will zum Beispiel eine Nationalhymne gleichzeitig sowohl Bilder als auch Gefühle, Gedanken und historische Erinnerungen wachrufen, damit die Mitsingenden/Zuhörer alle zusammen an einem gemeinsamen Verhalten und Verständnis dem eigenen Land gegenüber teilhaben. Es lassen sich so verschiedene einzelne psychologische, faktische, politische Komponenten unterscheiden, die nicht einfach konzeptuell zu benennen und zu präzisieren sind. Dazu brauchte man schon so verschiedene Instrumente wie die Fachsprache der Psychologie, die historische Darstellung, die politische Theorie. Zugleich bewirkt eine Nationalhymne aber auch noch etwas ganz anderes: Sie bringt eine ganzheitliche Daseinsweise des Menschen in der Welt zum Ausdruck. Sie ist so Ausdruck eines einheitlichen, komplexen Bewußtseins, und dies in einer einzigen, wunderbaren künstlerisch-ästhetischen Erfahrung, in einem einzigen präkonzeptuellen Verstehensakt.

Nun ist jenes Kapitel 3 des Buches Jesus Sirach sicherlich nicht die inhaltsreichste und beeindruckendste Stelle der Bibel. Dennoch handelt es sich um Literatur. So ist der Text viel reicher, als wir aufgrund seiner verstümmelten Form annehmen würden. Ferner enthält er als biblischer (literarischer) Text eine eigene, vom Sein-in-der-Welt des Autors geprägte Wahrnehmung von Gottes Gegenwart und Handeln. Ein Leser bzw. eine Leserin hat einen literarischen Text einfach so lange nicht verstanden, als er oder sie an der Erfahrung des Autors von Gottes Gegenwart in der Welt sowie an seinem globalen, sich künstlerisch ausdrückenden Verstehen nicht teilhat. Damit dies gelingt, kann gelegentlich ein gewisses Maß an Bibelgelehrsamkeit, wie dieses sich in den verschiedenen Kommentaren niederschlägt, notwendig sein sowie auch immer ein Glaube, der tief genug ist, um die Verbindung zum Glauben des Autors zu finden.

Versuchen wir nun in diesem Kontext den gesamten Text Sir 3,2-16(17) angemessen zu verstehen. Übrigens wollen wir hier nicht behaupten, daß der gekürzte Text nur eine einzige, oberflächliche Idee enthält. Man bekommt aber nur allzu leicht den Eindruck, daß dem so ist.

Sir 3,2-16(17)

Vers 17 steht zu Recht in Klammern, denn eigentlich ist er der erste Vers der folgenden Einheit (V. 17-24). Ein Text hat aber auch immer mit dem unmittelbar vorangehenden zu tun, und so kann V. 17 als eine suggestive Schlußfolgerung gelesen werden: «Mein Sohn, bei all deinem Tun bleibe bescheiden, und du wirst mehr geliebt bei denen, die Gott angenommen hat.» Die hier geforderte Tugend ist die «Bescheidenheit», die auch stets eine natürliche Begleiterin des Respekts, der in den Versen 2-16 so gepriesenen Ehrfurcht, ist. Ihre «Frucht» besteht darin, daß der Bescheidene «geliebt» wird von denen, «die Gott angenommen hat», d.h. von den Auserwählten. Dieses Auserwähltsein bezieht sich hier nicht auf ein künftiges, sondern auf das faktische, gegebene Leben. Das Denken zielt hier auf eine heilige Gemeinschaft. Die Bescheidenheit hebt dabei den Status, den jemand in einer solchen Gemeinschaft der Liebe hat.

Die beiden vorangehenden Kapitel, Kap. 1-2, könnte man als eine Darstellung der «Gottesfurcht» und eine Mahnung, sie sich anzueignen, betrachten. Jesus Sirach benutzt das Wort «Furcht», um damit den Kern der religiösen Erfahrung zum Ausdruck zu bringen. Er meint damit in etwa das gleiche, was Luther «Glauben», die mittelalterlichen Theologen die «heiligmachende Gnade» und die Mystiker mit einem dynamischeren Begriff den «Weg der Vereinigung» nannten.

Unser Text am Anfang des dritten Kapitels bezieht diese Gottesfurcht auf die Stellung eines Menschen in der Gemeinschaft und benennt damit eine erste Konkretisierung dessen, was sie bedeutet. Es handelt sich um die Ehrfurcht eines Kindes seinen Eltern gegenüber. So sagt Vers 7: «Wer den Herrn fürchtet, ehrt seinen Vater und dient seinen Eltern wie Vorgesetzten.» In den anderen Versen des Textes wird diese Ehrfurcht nach und nach zu anderen Verhaltensweisen in der Familie in Beziehung gesetzt: Gehorsam, Achtung, keine Herabsetzung, Annahme, nicht Betrüben, Nachsicht, keine Beschämung, nicht im Stich lassen, nicht Kränken, Segnung, Hilfe, Freundlichkeit und — im V. 17 — Bescheidenheit und Liebe.

Das Gesamtbild, das so entsteht, ist nicht das des Gehorsams einzelner Individuen einzelnen Individuen gegenüber: Wir stehen vielmehr vor dem Ideal einer komplexen Gegenseitigkeit der gesamten Familie über Generationen hinweg und ahnen die Kraft, die von einem entsprechenden sicheren Wissen um die gegenseitige Unterstützung ausgeht. Die Familie ist so jenes Element der Gesellschaftsstruktur, das uns als der Ort der Gnade, d.h. ein von Gott gesegneter Ort, und als der Ort, an dem die Liebe eines Menschen zu Gott zur Entfaltung kommt, vorgestellt wird. Die kausalen Zusammenhänge sind hier nicht leicht nachzuvollziehen, wie z.B. der Gedanke, daß der Gehorsam von Gott belohnt wird. Sie sind vielmehr komplex und auch umkehrbar. So durchbricht V. 6 zum Beispiel nicht den logischen Parallelismus der vorangehenden und nachfolgenden Verse, so daß er korrigiert werden müßte. Vielmehr kreuzen sich hier zwei verschiedene Gedankenstränge auf gekonnte Weise: «Wer den Vater achtet, wird lange leben, und wer dem Herrn gehorcht, wird seine Mutter erquicken.»

Für den, der verstanden hat, welche Gotteserfahrung Ben Sirach in seinem Text zum Ausdruck bringen und vermitteln will, erweist sich V. 6 als ein hervorragender Ausgangspunkt für eine Predigt. Oberflächlich betrachtet, ist der erste Satzteil offensichtlich falsch: «Wer den Vater achtet, wird lange leben», und am zweiten könnte man wirklich Anstoß nehmen, wenn man ihn so interpretierte, daß man Gott gehorchen sollte, um seiner Mutter einen Gefallen zu tun!!! Das ist jene Art von Zeilen, über die man beim Lesen von Literatur stolpert, um dann innezuhalten und zu überlegen. Man merkt, daß man einen Schlüssel zum Öffnen einer Tür in der Hand hat: Entweder ist der Autor nicht recht gescheit, oder ich gehe mit einem falschen Verständnis an diesen Text heran. Wahrscheinlich ist der Autor aber doch gescheit, und so brauche ich nur diese Zeile richtig zu verstehen, damit der Schlüssel paßt und meine Augen sich öffnen.

Hat man einmal verstanden, daß in Sir 3,2-16 die Achtung des Vaters als die normale Konsequenz der Gottesliebe bzw. Gottesfurcht gilt sowie auch eines jener verschiedenen zusam-

mengehörenden Elemente ist, aus der eine Familie ihre Kraft schöpft, kann man auch verstehen, daß ein solches Ehren des Vaters normalerweise zu einem langen Leben und gar zum ewigen Leben führt. So gehorcht man auch nicht Gott — das hier verwendete alte Wort für «gehorchen» bedeutet auch «hören» —, um seiner Mutter einen Gefallen zu tun! Der Gehorsam selbst ist hier eine Gabe Gottes. Psychologisches «Nebenprodukt» — wenn ich so sagen darf — ist die positive Beziehung zu der eigenen Mutter. Man spürt selbst, wie wahr dies ist, und die Autorität der Bibel erlaubt uns auch fest zu behaupten, daß es wahr ist.

Hier könnte man fragen, wieso dies so ist. Diese Frage ist eminent theologisch, denn klassisch wird die Theologie als «der Glaube auf der Suche nach dem Verstehen» definiert. Tatsächlich läßt sich die Antwort in den theologischen Studien über den Glaubensakt, seinen Inhalt und seine Folgen finden. Eine Predigt sollte jenes Material aufnehmen, oder sie sollte auf jede Theologisierung verzichten, um sich auf den Text und seine unmittelbaren Ziele selbst zu beschränken: nämlich die Forderung eines Verhaltens des gegenseitigen Respekts und der gegenseitigen Liebe in einer Familie als Ausdrucksform der Erfahrung der Vereinigung mit Gott.

Sirach 3 ist recht deutlich ein mahnender Text und kann so auch unmittelbar Ausgangspunkt für eine auffordernde Predigt sein. Wie wir aber gesehen haben, sind biblische Texte auch literarisch. Sie haben immer eine tiefere Dimension als die, die sich oberflächlich zeigt. Sie sind mehr als nur eine einfache Botschaft: Sie sind auch Ausdruck der Gotteserfahrung des Autors. Ich möchte hier behaupten, daß Literatur immer eine ernsthafte Angelegenheit ist und in ihr immer ein tieferes Verständnis der menschlichen Erfahrung zum Ausdruck kommt. Darum ist es so erstaunlich schwer, Literatur zu schreiben, wie es nur diejenigen wissen können, die dies auch probiert haben. Literatur ist ja mehr als nur der gekonnte Einsatz gewisser Stilmittel und Stilformen. Sie ist auch immer, wenigstens in einem bestimmten Maße, die Objektivierung eines Ichs. Und dieses Ich ist notwendigerweise auch immer eine Art Botschaft, eine Bitte oder eine Forderung an die anderen. Man sollte die biblische Literatur nicht lesen, um daraus theologische Lehren oder Verhaltensregeln abzuleiten. Sie muß als Literatur respektiert und gelesen werden. Es ist in ihr das Geheimnis zu entdecken, die Erfahrung des Autors von der Gegenwart Gottes und damit verbunden seine Erfahrung der Totalität des menschlichen Daseins in der Welt.

Mt 2,13-23

Wenden wir uns nun dem dritten Text zu, der für diese Liturgie vorgesehen ist. Auch hier ist der Text von derselben liturgischen Autorität durch die Streichung einiger Verse in seiner Mitte gekürzt und damit verkürzt oder auch «entliterarisiert» worden. Wer auch immer den Verweis auf den Kindermord des Herodes gestrichen hat, es war wohl seine gewiß gut gemeinte Absicht, dadurch die Aussage des Textes stärker auf das Fest der Heiligen Familie zu konzentrieren. Wir wollen hier die obigen Bemerkungen über literarische Texte nicht wiederholen. Beschränken wir uns darauf festzustellen, daß diese Konzentration auf das Fest der Heiligen Familie jenem Pfarrer aus New Orleans offensichtlich nicht geholfen hat, in diesem Text die Anregungen zu finden, die er für seine Predigt hätte verwenden können. Statt dessen ist der Text durch die Vertuschung seines literarischen Charakters so entstellt worden, daß er relativ unbrauchbar wurde.

In diesem Text sollten wir erstens Gott entdecken. Was für eine Gotteserfahrung schlägt sich in diesem Text nieder? Was für ein «Ich» vor Gott, was für eine Gotteserfahrung eines solchen «Ichs» wird von diesem Text bezeugt? Nur wenn diese Frage beantwortet ist, kann man sich daran machen, eine Predigt vorzubereiten.

Der Text hat deutlich drei Teile, die alle drei mit einem alttestamentlichen Zitat enden. Die Erzählung der Flucht nach Ägypten schließt mit dem Zitat der zweiten Hälfte von Hos 11,1. Der gesamte Vers lautet: «Als Israel jung war, gewann ich ihn lieb, ich rief meinen Sohn aus Ägypten.» Im zweiten Teil zitiert Matthäus nach der Erzählung des Kindermordes Jer 31,15: «Ein Geschrei war in Rama zu hören, lautes Weinen und Klagen: Rachel weinte um ihre Kinder und wollte sich nicht trösten lassen, denn sie waren dahin.» Schließlich folgt im dritten Teil nach der Darstellung der Rückkehr der Heiligen Familie in Nazaret ein Verweis auf Jes 11,1. Der Autor bedient sich eines Wortspiels, um den Namen Nazaret auf Jesajas Prophezeiung eines Erlösers aus der Familie Davids zu beziehen.

Matthäus interessiert sich kaum für den historischen Wert dieser drei Erzählungsabschnitte in jenem Sinne, in dem wir Geschichtsschreibung verstehen. Er bringt sie, um alttestamentliche Texte zitieren und sie zum Kind Jesus in Beziehung setzen zu können. Dabei will er sich nicht in Betrachtungen über ein niedliches kleines Baby oder über ein hilfloses und gefährdetes Kind ergehen. Er will statt dessen zeigen, wie sich in diesem Kind die großen Themen der Geschichte Israels verkörpern.

Erstens verweist er darauf, daß Israel durch seine Befreiung von der ägyptischen Knechtschaft zu Jahwes Volk wurde — und nach seiner Rückkehr aus dem Exil als Jahwes Volk bestätigt wurde. So mußte auch Jesus das Schicksal des Exils in Ägypten kennenlernen, um auch die Befreiung durch seinen Vater zu erfahren. *Zweitens* war eines der großen Geheimnisse der Geschichte Israels das Problem des Bösen, wie es zum Beispiel in jenem großen Desaster der Zerstörung Samarias durch die Assyrer oder der babylonischen Gefangenschaft zum Ausdruck kam. Immer wieder in seiner Geschichte hat Israel sich mit diesem Bösen auseinandersetzen müssen. Matthäus deutet nun an, daß auch das Leben des Kindes von der Klage gezeichnet sein sollte. *Drittens* hatte Jesaja — so Matthäus — auf ein Heil aus Nazaret angespielt, und Jesus war dort aufgewachsen. Darum verweist er auf die Jesajastelle, so wie er vorher bei der Erzählung der Geburt Jesu in Betlehem die Vorhersage des Micha der Geburt des Messias in Betlehem zitierte.

Raffiniert, wird mancher sagen, aber was bedeutet das für uns? Kann jenes gekonnte Beiwerk auch für mich eine geistige Botschaft enthalten oder zur Stärkung meines Glaubens beitragen? Auf den ersten Blick: Nein. Es ist nicht verwunderlich, daß jener Prediger aus New Orleans auch diesen Text bei der Vorbereitung seiner Predigt gleichfalls beiseite schob. Auch in seiner unverkürzten Form scheint er keine Botschaft zu enthalten. Bisher sind wir noch nicht wirklich auf Gott gestoßen. Wir erfahren noch nicht, was Matthäus erfahren haben muß, als er diesen Text schrieb, genauso wenig wie wir wissen, welche Einsicht er uns vermitteln wollte. Es ist uns gelungen, einige logische Linien aufzuzeichnen. Aber wir wissen nicht, was für eine Bedeutungswelt, welches «Ich-in-Gottes-Welt» Matthäus hier aufrufen will.

Wenn wir den Text neu lesen auf der Suche nach dem Schlüssel, der uns seine Bedeutung erschließen kann, entdecken wir aber, daß Matthäus an die Erfahrung der Gegenwart Gottes in der Geschichte Israels anknüpft: an die Erfahrung von Gottes Selbstoffenbarung beim Auszug Israels aus Ägypten, wie diese alljährlich in der jüdischen Osterliturgie erneuert wurde; an die Erfahrung von Gottes Offenbarung im Leiden und in der Angst des Exils, das im Mittelpunkt so mancher alttestamentlicher Bücher steht; an die so herrliche Offenbarung Gottes in der Zeit Davids.

Der Text bringt dieses reiche Wissen um Gottes Gegenwart in der Geschichte Israels wieder in Erinnerung und bezieht es auf jenes scheinbar so unscheinbare Ereignis der Geburt Jesu. Dies ist ein enormer Glaubensakt, den man nachvollziehen mag oder auch nicht (bzw. auf den man auch noch auf andere Weise reagieren kann). Ein Kind mit diesem Hintergrund! All meine Vorstellungen des Wunderbaren und Geheimnisvollen, der gesamte Hintergrund von Leiden, Angst und Hoffnung soll sich in diesem kleinen Jungen konzentrieren? «Was ist der Mensch, daß du an ihn denkst, des Menschen Kind, daß du dich seiner annimmst?», um mit Ps 8 zu reden. So könnten wir die Erfahrung des Matthäus zusammenfassen, wie er sie in jenem Text in eine literarische Form zu gießen versuchte.

Suchen wir diese Erfahrung zu teilen, werden wir mit einer Reihe von Anforderungen konfrontiert. So könnte man sich im Zusammenhang mit dem Fest der Heiligen Familie dazu eingeladen fühlen, über die Achtung zu reflektieren, die jedem Kind und jedem einzelnen Mitglied der Familie entgegengebracht werden sollte. Jedem, meiner Mutter, meinem Vater, meiner Schwester, meinem Bruder, meiner Tochter, meinem Sohn kommt in Christus eine Dimension, ein Gewicht, eine Bedeutung zu, die das Leben über jede Vorstellung hinaus wertvoll macht. Welche Ehrfurcht und welche Hochachtung muß ich hier nicht zeigen? Könnte ich hier je bei meinen Bemühungen übertreiben, die Beziehungen der gegenseitigen Unterstützung zu festigen, die Unterschiede zu respektieren, die Gegensätze zu versöhnen, die Irrtümer zu vergeben usw.?

Hiermit sind wir wieder bei den Gedankengängen, die in jener Predigt in New Orleans entwickelt wurden. Dabei haben wir ihnen aber ei-

ne neue geistliche Dimension hinzugefügt, und wir haben sie auf die biblischen Texte bezogen, die in jenem Gottesdienst gelesen wurden. Nur indem wir uns die Zeit nahmen, die Schrifttexte der Liturgie als Literatur zu lesen und neu zu lesen, ist es uns gelungen, sowohl die liturgischen Texte auf unser konkretes Leben heute zu beziehen als auch in ihnen ein Symbol unserer Vereinigung mit Gott zu entdecken.

Zum Schluß

Was wir mit all diesen Überlegungen sagen wollen, ist, daß die Texte der Bibel als literarische Texte gelesen und verstanden werden müssen und daß eine Homilie anfangs ein guter Unterricht über ein Stück Literatur sein sollte. Dadurch sollen die Zuhörer befähigt werden, Anteil an der vom Autor im Text zum Ausdruck gebrachten Erfahrung seines Seins-mit-Gott zu gewinnen. Jede andere Form der Schriftlesung stellt einen Mißbrauch dieser Schrift dar und trägt auch nichts zur Liturgie bei.

In der römisch-katholischen Kirche tut hier eine Reform not. Wir müssen uns die Liste der biblischen Texte für die verschiedenen Tage des liturgischen Kalenders neu ansehen und ihnen ihren literarischen Charakter zurückgeben. Dabei wird es sich wohl als notwendig erweisen, die Anzahl der Lesungen zu reduzieren: Weit besser sind ein längerer Text oder maximal zwei Texte, die sich dann aber auch wirklich gegenseitig erläutern.

Werden die Bibeltexte in der Liturgie wirklich wieder als literarische Texte behandelt, dann werden wir auch keine Probleme mehr haben, die Ergebnisse der Bibelwissenschaft der letzten zweihundert Jahre zu integrieren. Sie verwandeln sich dann in einen kostbaren und wichtigen Beitrag. Wenn jemand, der eine Predigt vorbereitet, sich wirklich die Mühe macht, sich über die geistige Welt, die in einem gegebenen Text zum Ausdruck kommt, Gedanken zu machen, dann werden sich ihm sehr präzise Fragen stellen. Diese Fragen werden seine Neugierde und sein Interesse wecken, und im allgemeinen werden sie sich mit den Fragen decken, mit denen sich auch die Leser und die Wissenschaftler der Vergangenheit auseinandergesetzt haben. Dann wird es ihm eine Freude sein, auf die hervorragenden Kommentare, die heute von diesen Texten vorliegen, zurückgreifen zu können.

[1] Eine großartige kurze Übersicht über einen Teil der Geschichte dieser hermeneutischen Verwirrung findet sich im ersten Kapitel des Werkes von Edgar V. McNight, Post-Modern Use of the Bible. The Emergence of Reader Oriented Criticism (Abingdon Press, Nashville 1988). Mc Night geht es darum, daß der Text der Bibel Sinn und Bedeutung bekommt («‹making sense of› the biblical text»). Seine Darstellung beruht grundsätzlich auf Bernard Lonergan, Method in Theology (Darton, Longman and Todd, London 1972), vor allem auf den dortigen Kapiteln 3 und 7. Eine ausführlichere Darstellung der theoretischen Basis meiner eigenen Position findet sich bei S. McEvenue, Interpreting the Pentateuch (Michael Glazier Inc., Wilmington 1990).

Aus dem Englischen übers. von Dr. Karel Hermans

SEAN McEVENUE

Derzeit Akademischer Assoziierter Vizerektor der Concordia-Universität in Montréal, Québec, Kanada, an der er seit 1972 Theologie des Alten Testaments lehrt. Als ehemaliges Mitglied des Jesuitenordens hat er am Päpstlichen Bibelinstitut in Rom studiert und wurde ebendort mit einer Dissertation über «The Narrative Style of the Priestly Writer» bei Norbert Lohfink SJ zum Doktor der Bibelwissenschaften promoviert. Neuere Veröffentlichungen auf dem Gebiet der Hermeneutik: (als Hg. zus. mit B. Meyer:) Lonergan's Hermeneutics. Development and Application (Catholic University of America Press, Washington 1989); Interpreting the Pentateuch (Michael Glazier Inc., Wilmington 1990). Anschrift: Concordia University, Office of the Vice-Rector Academic, 7141 Sherbrooke Street West, Montréal, Québec H4B 1R6, Kanada.

Carlos Mesters

«Hören, was der Geist den Gemeinden sagt»

Die Bibelauslegung des Volkes in Brasilien

I. Ein Ereignis, das die Richtung anzeigt

Es geschah während der ersten Zusammenkunft des Bibelkurses. Etwa fünfundzwanzig Leute waren da. An der Wand stand der Satz: «Gott ist die Liebe.» Der Pfarrer fragte: «Wer hat das geschrieben?» «Das war ich», sagte Maria. «Und warum haben Sie es geschrieben?» «Ich fand die Wand etwas leer.» «Und warum haben Sie diesen Satz aufgeschrieben?» «Ich fand ihn schön.» «Wo haben Sie ihn gefunden?» «Ich habe ihn selbst erfunden. Ich dachte, es ist genau das, was wir als Christen leben sollen!»

Darauf sagte der Pfarrer: «Wir wollen die Bibel aufschlagen, im ersten Johannesbrief, Kapitel 4, Vers 8.» Es dauerte eine Weile, bis alle den Text gefunden hatten. Er bat Maria, den Vers vorzulesen. Sie las: «Wer Gott nicht liebt, hat Gott nicht erkannt; denn *Gott ist die Liebe.*» Es war das erste Mal in ihrem Leben, daß Maria die Bibel aufgeschlagen hatte. Sie erschrak. Sie hätte nicht erwartet, darin den Satz von der Wand zu finden. Sie entdeckte, daß das Wort Gottes, ohne daß sie es wußte, schon in ihrem Leben vorkam. Eine solche Befriedigung und Freude empfand sie, daß sie in dieser Nacht kaum schlief. Am Tag darauf steckte ihre Bibel voller Zettelchen, die die Seiten markierten. In der Nacht hatte sie andere bekannte Sätze gefunden.

So wie dies Ereignis gibt es noch viele andere einfache und alltägliche Vorkommnisse. Sie zeigen die Richtung der Bibelauslegung des Volkes an: die allmähliche Entdeckung, daß das Wort Gottes nicht nur in der Bibel ist, sondern auch und vor allem im Leben *all derer,* die im Glauben zu leben versuchen. Die Bibel erinnert daran, offenbart und bestätigt, daß unser Gott der Gott-mit-uns ist, heute, hier, auf dem Weg und im Kampf der Armen. Die Bibel ist die Quelle eines neuen Bewußtseins.

In diesem Artikel bezeichnet der Ausdruck *Bibelauslegung des Volkes* nur die Art und Weise, wie die Armen in ihren Basisgemeinden die Bibel lesen. Es gibt nämlich andere Leseweisen des Volkes, zum Beispiel das Bibellesen der Armen in den Pfingstbewegungen. Wir sprechen nur von dem, was wir aus der Nähe kennen und erleben. Unser Horizont ist also begrenzt. Wir wissen nur über das Bescheid, was in einigen Gemeinden Brasiliens vor sich geht.

II. Informationen über die Geschichte der Bibelauslegung des Volkes

Die Bibelauslegung des Volkes ist nicht aus dem Nichts entstanden. Ihre Wurzeln verlieren sich in der Vergangenheit. Im Laufe der Jahre hatten und haben drei Aspekte nacheinander eine Hauptrolle gespielt.

1. Die Bibel kennenlernen

Der Wunsch, die Bibel kennenzulernen, hat viele zu einer häufigeren Lektüre angespornt. Wir erinnern an einige Tatsachen, die diesen Prozeß ausgelöst haben: 1. Die in Europa begonnene Erneuerung der Exegese weckte ein neues Interesse am Text und seinem Inhalt. 2. Die drei Enzykliken über die Bibel ermunterten die katholischen Exegeten, sich zu öffnen und bei der Entdeckung der historisch-buchstäblichen Bedeutung die Wissenschaften in Anspruch zu nehmen. 3. Die weite Verbreitung der Ergebnisse der Exegese und die Verwendung des Missale in der Landessprache brachten dem Volk die Bibel näher.

In Brasilien blieb diese Erneuerungsbewegung auf die Mittelschicht beschränkt. Was dazu beitrug, daß die Bibel zu den Ärmsten gebracht wurde, war die missionarische Kraft der protestantischen Kirchen. Viele Katholiken begannen die Bibel zu lesen, um den Protestanten Rede und Antwort stehen und so ihren Minderwertigkeitskomplex überwinden zu können. Allmählich, vor allem nach dem Zweiten Weltkrieg, nahm dieses starre, polemische Denken ab, und der Weg wurde frei für die Entdeckung der Neuheit des Wortes Gottes.

Im Laufe dieser Jahre entwickelt sich langsam aus dem neuen Interesse an der Bibel ein neues Verständnis von der Offenbarung, das sehr wich-

tig ist, um die Bibelauslegung des Volkes verstehen zu können, nämlich: Gott hat nicht nur in der Vergangenheit gesprochen, sondern er spricht auch heute noch!

2. Gemeinschaft herstellen

In dem Maße, wie das Wort Gottes bekannt zu werden begann, brachte es seine Früchte hervor. Die erste Frucht bestand darin, daß es die Menschen zusammenführte und Gemeinschaft entstehen ließ. Einige Tatsachen trugen dazu bei, daß die Leute beim Lesen der Bibel diesen Schritt vollzogen: 1. Volksbibelwochen überall verbreiteten die von den Exegeten angehäuften Kenntnisse. 2. Die Verbreitung der Bibel in der Muttersprache: allein in Brasilien gibt es zehn verschiedene Übersetzungen, von denen mehr als eine Million Exemplare jährlich vertrieben werden. 3. Der Priestermangel veranlaßte einige Bischöfe dazu, die Verwaltung von Pfarreien Ordensfrauen zu übertragen, was in der Praxis die Feier von Wortgottesdiensten verstärkte. 4. In der liturgischen Erneuerung und in den Wortgottesdiensten fand das Volk allmählich die geeignete Atmosphäre für die Lektüre und die Auslegung der Bibel wieder. 5. Millionen von Brasilianern bekamen, gestützt auf die Bibel, den Mut, sich der beinahe absoluten Autorität des Klerus zu widersetzen. Sie verließen die katholische Kirche, um sich den Pfingstgemeinden anzuschließen. 6. Als Reaktion auf das schnelle Anwachsen der Pfingstgruppen betrieb man sogar die Ausbildung von Katecheten, die die einzelnen Ortschaften aufsuchten und das Volk zu einer Bibelkatechese versammelten.

Im Laufe der Jahre entwickelte sich aus dieser sprühenden Lebendigkeit der Gemeinden allmählich eine neue Vorstellung von der *Interpretation,* die zu kennen zum besseren Verständnis der Bibelauslegung des Volkes verhilft: Nach ihr ist die Auslegung der Schrift nicht eine ausschließliche, Kenntnisse vermittelnde Tätigkeit des Exegeten, der dafür ausgebildet worden ist, sondern ein gemeinschaftliches Tun, zu dem alle beitragen sollen, jeder auf seine Art, einschließlich des Exegeten.

3. Dem Volk dienen

Das Jahr 1968 war das Jahr der Weltrevolution der Jugend, des Höhepunktes der Militärdiktatur in Brasilien, der lateinamerikanischen Bischofskonferenz in Medellín, der Systematisierung der Theologie der Befreiung. Es war auch die Zeit, in der der neue Schritt in der Bibelauslegung des Volkes mit größter Klarheit zum Vorschein kam.

Die aus dem Wort geborene Gemeinschaft muß eine Quelle des Segens für *alle* Völker sein (vgl. Gen 12,3). Die Treue zum Wort verlangt, daß man einen Schritt über das Kennenlernen und die Sorge um die Gemeinschaft hinaus in Richtung auf das Volk tut. Hier im Dienst am Volk beginnen der Unterschied und das Neue der Bibelauslegung des Volkes deutlich hervorzutreten.

Einige historische Faktoren, die das Volk dazu brachten, diesen qualitativen Schritt in der Bibellesung zu tun, seien genannt: 1. Die Vernachlässigung, die die Armen erfahren: Das soziokulturelle System hat sie als «Unwissende» und «Minderwertige» abgestempelt. Weder nimmt sie jemand ernst, noch kennt jemand sie mit Namen. In der Gemeinschaft jedoch erhalten sie Namen und Geschichte. 2. Der Militärputsch von 1964 und 1968 unterdrückte das Volk, verfolgte die Führungspersönlichkeiten und machte das Scheitern des Avantgardismus offenbar. Viele Führungspersönlichkeiten tauchten im Volk unter, um eine konsequentere Basisarbeit zu beginnen. 3. Nach einigem anfänglichen Zögern wurde die Amtskirche zu einer kritischen Instanz gegenüber dem Militärregime. Sie bot der Volksbewegung Raum und Schutz, die dadurch eine starke religiöse Motivation erhielt. 4. Die vor allem von der Katholischen Aktion eingesetzte Methode Sehen — Urteilen — Handeln entfaltete und verbreitete die neue Sicht der Offenbarung: Gott spricht heute. 5. Das Zweite Vatikanische Konzil und die Bischofskonferenzen von Medellín und Puebla: Die Konferenz von Medellín war das erneute Lesen («releitura») des Zweiten Vatikanums für Lateinamerika auf der Grundlage einer kritischen Betrachtung der ökonomischen, sozialen, politischen und religiösen Situation. 6. Die lateinamerikanische Geschichte selbst: Mit stillschweigender Duldung der Kirche haben die Christen Millionen von Indianern und Schwarzen getötet und die Eingeborenenkulturen zerstört. Die Gefangenschaft der Schwarzen und der Indianer wiegt schwerer als die Babylonische Gefangenschaft der Juden. 7. Die neuen Instrumente des pastoralen Han-

delns im Dienst des Volkes sind ihrem ureigenen Wesen gemäß ökumenisch: CIMI (Conselho Indigenista Missionário: Schutz der Indianer), CPT (Comissão Pastoral da Terra: Verteidigung des Bodens), CPO (Comissão Pastoral Operária: Verteidigung der Rechte des Arbeiters).

Alle diese Faktoren beeinflußten und beeinflussen noch immer die Art und Weise, wie die Armen die Bibel lesen. Es gibt Gemeinden, die sich, von der Bibellesung bewegt, in den Dienst des Volkes stellen und in den Kampf um Gerechtigkeit eintreten. Andere Gemeinden gehen unmittelbar aus dem Kampf hervor und beginnen, ausgehend von diesem Kampf, die Bibel zu lesen.

Da sie weder über das Geld noch über die Voraussetzungen verfügen, die Bücher *über* die Bibel zu lesen, lesen die Armen die Bibel mit dem einzigen Maßstab, den sie besitzen: ihrem in der Gemeinschaft erfahrenen Glaubensleben und ihrem leidvollen Leben als unterdrücktes Volk. Wenn sie so die Bibel lesen, entdecken die Armen in ihr das Offensichtliche, von dem sie nichts wußten oder das ihnen jahrhundertelang verheimlicht worden ist, nämlich: 1. eine Geschichte der Unterdrückung, die derjenigen gleicht, der sie selbst heute ausgesetzt sind, mit denselben Konflikten; 2. einen Befreiungskampf um dieselben Werte, die sie heute hier in Brasilien erstreben: Land, Gerechtigkeit, Miteinander-Teilen, Geschwisterlichkeit, würdiges Leben.

Die Bibel erscheint wie ein Spiegel oder «Symbol» für das, was sie heute erleben. Und hier machen die Armen, von dieser neuen Verknüpfung von Bibel und Leben ausgehend, eine Entdeckung, die allerwichtigste Entdeckung: «Wenn Gott in der Vergangenheit auf der Seite dieses Volkes war, dann ist er auch auf unserer Seite, wenn wir hier darum kämpfen, uns zu befreien. Er hört auf unser Rufen.» Es ist die Entdeckung des Gott-mit-uns, des Herzstücks der Schrift. Hier liegt der Same der Befreiungstheologie. Die Bibel ist Quelle eines befreiten Bewußtseins!

Im Laufe der vergangenen Jahre entstand aus diesem Bemühen, den Armen zu dienen, eine neue Sicht der Bibel und ihrer Deutung, und zwar in diesem Sinn: Die Bibel ist nicht mehr ein fremdes Buch, sondern *unser* Buch, «für uns geschrieben» (1 Kor 10,11), Spiegel unserer Geschichte oder «Sym-bol», wie die Kirchenväter sagten. Das Ziel besteht nicht mehr darin, die Bibel zu interpretieren, sondern darin, das Leben mit Hilfe der Bibel zu interpretieren.

Fassen wir zusammen: Was früher weit weg war, ist jetzt nahe gerückt. Was früher geheimnisvoll und unzugänglich war, ist jetzt menschlich geworden und hat begonnen, ein Teil des Alltagslebens der Armen zu werden. Mehr noch: Mit dem Wort Gottes ist zugleich Gott selbst nahe gerückt. So heißt die Gute Nachricht, die die Armen im ganzen Land verbreiten wollen. Wenn jemand vor dreißig Jahren eine Prophezeiung gewagt und all das genau beschrieben hätte, was heute im Hinblick auf das Lesen der Bibel bei den Armen vor sich geht, hätte niemand ihm geglaubt. «Das hat der Herr vollbracht, vor unseren Augen geschah dieses Wunder» (Ps 118,23).

III. Die innere Dynamik des Prozesses der Bibelauslegung des Volkes

Innerhalb des Staates Minas Gerais gibt es eine Evangelisierungsbewegung. Ihr anfängliches Hauptanliegen war es, einen partizipatorischen Prozeß in Gang zu bringen und dem Volk die neuen Erkenntnisse über die Bibel und den Glauben zu vermitteln. Die politische Dimension des Dienstes am Volk fehlte fast ganz. Wenn die Leiter deswegen kritisiert wurden, sagten sie: «Wenn das Wort Gottes eine politische Dimension hat, wird sie in der Praxis des Volkes zum Vorschein kommen. Worauf es uns ankommt, das ist die Treue zum Wort.» Tatsächlich ist die politische Dimension in den letzten Jahren mit Macht hervorgetreten, und das apologetische Interesse ist verschwunden. Heute zählt die Bewegung zwischen fünftausend und sechstausend Gruppen.

Diese Tatsache beweist, daß es im Prozeß der Bibelauslegung des Volkes eine innere Dynamik gibt. *Die Bibel kennenzulernen* führt dazu, daß man *miteinander in Gemeinschaft lebt.* Das Leben in Gemeinschaft führt zum *Dienst am Volk.* Das Dienen wiederum führt zu einem vertieften *Kennenlernen* und so fort. Diese Dynamik hat kein Ende. Sie beginnt immer wieder und dringt immer tiefer.

Es kommt nicht so sehr darauf an, bei welchem der drei Aspekte der Prozeß der Auslegung beginnt. Dies hängt von der Situation, der Geschichte, der Kultur und den Interessen der Gemeinde oder Gruppe ab. Entscheidend ist die Erkenntnis, daß ein Aspekt ohne die beiden anderen unvollständig bleibt.

1. Die Bibel kennenlernen. Die Lektüre der Bibel, die die Armen praktizieren, bleibt nicht al-

lein auf das Lesen beschränkt. Anschließend schaffen sie eine Atmosphäre der Gemeinschaft im Singen und Beten, in der der Geist wirksam wird. Nach einer sorgfältigen Lektüre «wird die Hülle entfernt» (vgl. 2 Kor 3,12-17), und sie entdecken die Verbindung des Textes zu der aktuellen Situation.

2. Gemeinschaft herstellen. Die Gemeinschaft geht aus dem Wort hervor wie der Fluß aus seiner Quelle. Darum hört sie immer wieder auf das Wort und meditiert immer wieder das Wort, das ihr Bestand gibt. Und die Treue zu ebendiesem Wort bringt die Gemeinde dazu, aus sich selbst herauszugehen, um das Leben des Volkes zu verteidigen.

3. Dem Volke dienen. In den letzten Jahren haben sich Gemeinden in den Dienst des Volkes gestellt, sich mitten in die Volksbewegung hineingestürzt und haben keine Angst gehabt, aufgrund ihres Engagements für das Evangelium parteipolitische Optionen zu treffen. Doch jetzt verlangt genau diese politische Praxis eine vertiefte Kenntnis des biblischen Textes und eine intensive gemeinschaftliche Erfahrung der Spiritualität der Befreiung.

Im allgemeinen identifizieren sich in allen Gemeinden einige Leute mehr mit einem Aspekt und andere mehr mit einem der beiden anderen Aspekte. Dies führt zu gesunden Spannungen. Wenn eine Atmosphäre des Dialogs herrscht, entsteht ein Gleichgewicht, das die Bibelauslegung fördert und bereichert und zugleich verhindert, daß sie einseitig wird. Die drei Aspekte sind in einer dynamischen Einheit miteinander verbunden: Der eine geht aus dem anderen hervor, setzt den anderen voraus und führt zum anderen hin.

Gleichzeitig ist jeder der drei der Versuchung und Gefahr ausgesetzt, sich auf sich selbst zu versteifen und die beiden andern auszuschließen. Das heißt, es ist nicht immer alles harmonisch. Der Prozeß der Bibelauslegung des Volkes ist oft spannungsreich und konfliktvoll. Immer besteht die Gefahr der Erstarrung und des Rückschritts.

IV. Die Gefahr der Erstarrung und des Rückschritts

Wenn eine Gemeinschaft das Ziel eines der drei Aspekte (kennenlernen, miteinander leben, dienen) erreicht, wollen einige Mitglieder aus Treue zum Wort weitergehen und einen Schritt nach vorn tun. Andere lehnen im Namen derselben Treue die Öffnung ab. Dies ist der Augenblick der Krise und auch der Augenblick der Gnade. Nicht immer siegt die Gruppe, die einen Schritt weitergehen will.

In der Kirche arbeiten alle religiösen Bewegungen mit der Bibel, sogar die konservativsten. Und im allgemeinen tun sie alles, was sie tun, durch die Bibel motiviert. Die fundamentalistischen Bewegungen lehnen im Namen der Bibel die Interpretation und Öffnung auf die Wirklichkeit hin ab. Mancherorts sind die Bibelgruppen, die sich nur noch in einem geschlossenen Kreis um sich selbst und die Bibel herum bewegen, zu den konservativsten Gruppen der Pfarrei geworden. Die Ärmsten der Armen gehören nicht den kirchlichen Basisgemeinden an, sondern den Pfingstbewegungen, die zunächst einmal in ihrer großen Mehrheit eine fundamentalistische Linie verfolgen.

Es genügt nicht, die Bibel unters Volk zu bringen und zu denken, daß das Wort Gottes aus sich selbst heraus schon das übrige besorgen werde. Isoliert, ohne den Kontext des Glaubens der Gemeinde und des Dienstes am Volk gelesen, ist die Bibel ambivalent und kann ziemlich leicht manipuliert werden. Sie kann zu einem reaktionären Buch werden, das schließlich gar falsche Götzen, unterdrückerische Ideologien und Kriege legitimiert: die Ausrottung der Indianer in Lateinamerika, den Handel mit afrikanischen Sklaven, den Vietnamkrieg, die rassistische Apartheidspolitik usw.

Es gibt auch die Verhärtung auf der entgegengesetzten Seite, wenn auch viel seltener. Die Gemeinschaft wächst, gewinnt ein klareres politisches Bewußtsein und erreicht eine Stufe des engagierteren Einsatzes. Sie kann sich ausschließlich auf den Dienst am Volk, auf das Gesellschaftliche und Politische beschränken und der Meinung sein, das Gemeinschaftliche und das Persönliche, das aufmerksame Lesen, Gebet und Mystik brächten nichts mehr für den weiten Weg vor ihnen. Es gibt auch die Fixierung auf den gemeinschaftlichen, den mystischen, den charismatischen Aspekt. Es gibt die starre Beschränkung auf das liberale und sogar progressistische Studium des Textes der Vergangenheit. Solche Erstarrungen sind tragisch, weil keiner der drei Aspekte allein den vollen Sinn der Schrift erschließen kann.

Auch im persönlichen Leben des Interpretierenden bestehen diese Gefahren der Erstarrung und des Rückschritts. Entscheidend für die Überwindung dieser unvermeidlichen Versuchungen im Prozeß der Interpretation des Volkes ist es, daß man eine gemeinschaftliche Atmosphäre des Dialogs zu schaffen und zu bewahren versteht, in der das menschliche Wort frei und unzensiert hin- und hergehen kann. Denn wo das menschliche Wort sich frei bewegt, bringt das Wort Gottes Freiheit hervor.

Die Tatsachen indessen beweisen, daß es dem Volk gelingt, einen Weg zu finden, um die Bibel mit dem Leben zu verknüpfen und ihr die Ambivalenz zu nehmen. In einer ziemlich armen Gemeinde im Staat Espírito Santo lasen sie den Text, der das Essen von Schweinefleisch verbietet. Sie diskutierten die Sache und kamen zu dem Schluß: «Durch dieses Verbot will Gott uns heute zeigen, daß wir Schweinefleisch essen sollen.» Die Argumente lauten: «Gott sorgt sich um das Leben und die Gesundheit der Leute. Im Alten Testament war es gefährlich, dort in der Wüste Fleisch von Schweinen zu essen. Der Wassermangel führte zu Krankheiten und zerrüttete die Gesundheit. Darum ließ Gott das Schweinefleisch verbieten. Aber heute wissen wir, wie dieses Fleisch zu behandeln ist. Und außerdem haben wir nur diese Schweinchen, um davon unseren Kindern zu essen zu geben. Ohne dieses Fleisch würden wir ihrer Gesundheit schaden. Deshalb befiehlt uns Gott heute, Schweinefleisch zu essen.»

Warum gelingt einigen Gemeinschaften diese Offenheit und anderen nicht? Die folgende Begebenheit mag helfen, darauf eine Antwort zu finden. In der ersten Phase eines Bibelkurses ebenfalls im Staat Espírito Santo kreisten fast alle Fragen um strittige Themen: Adam und Eva, Paradies auf Erden, das wilde Tier der Apokalypse, die Sintflut usw. Man wollte besser Bescheid wissen. Während des betreffenden Jahres schenkte die Diözese von einem bestimmten Zeitpunkt an den ganz konkreten Problemen der Leute größere Aufmerksamkeit: Wohnung, Land, Gesundheit. Dies wirkte sich in der zweiten Phase des Kurses ein Jahr später aus. Jene umstrittenen Fragen weckten nicht mehr so starkes Interesse. Andere Fragen tauchten auf, diesmal verknüpft mit der Lebenswirklichkeit, sowohl der des Volkes der Bibel als auch der der Leute von heute.

V. Die Methode der Bibelauslegung des Volkes

Die Methode, die beim Lesen und Auslegen der Bibel angewandt wird, umfaßt viel mehr als ein paar Techniken und Dynamiken. Sie bringt eine bestimmte Sicht der Bibel und der Offenbarung zum Ausdruck, erörtert sie und gibt sie weiter. Deshalb ist nicht jede beliebige Methode hilfreich. Jene drei Aspekte, die wir bereits betrachtet haben, charakterisieren die Methode, die die Armen beim Lesen der Bibel anwenden. Sie gleichen den drei Ecken eines Dreiecks.



1. Dem Volk dienen — Von der Wirklichkeit ausgehen. Die Armen tragen die Probleme ihres Lebens in die Bibel hinein. Sie lesen die Bibel von ihrer Wirklichkeit aus. Sie haben die Realität des Volkes im Sinn, dem sie dienen wollen. Im *Spiegel* der Bibel finden sie den Widerschein dessen, was sie leben. Dies ruft in ihnen eine gewisse *Vertrautheit* mit der Bibel hervor.

2. Gemeinschaft herstellen — Vom Glauben der Gemeinschaft ausgehen. Die Armen lesen die Bibel mit dem Blick auf den Glauben der Gemeinschaft, der ihnen sagt: Die Bibel ist Wort Gottes, Jesus lebt und ist unter uns. Das Lesen wird zu einer gemeinschaftlichen Tätigkeit, einer betenden Praxis, einem Akt des Glaubens. Sie bringen eine Neuauflage der jahrhundertealten Praxis der *lectio divina* — in veränderter, aktualisierter Form und ohne deren Etikett und Namen — her-

aus. Die Bibel wird als das Buch der Gemeinschaft, als *unser* Buch betrachtet, «uns zur Warnung aufgeschrieben» (1 Kor 10,11). Dies erzeugt in ihnen eine gewisse *Freiheit.*

3. Die Bibel kennenlernen — Den Text respektieren. Die Armen lesen gehorsam, das heißt, sie bringen dem Text einen tiefen Respekt entgegen. Dieser Gehorsam bekommt bisweilen Ähnlichkeit mit dem Fundamentalismus. Entwaffnet, ohne viel Sinn für Kritik, lauschen sie auf das, was Gott zu sagen hat, bereit, ihr Leben zu ändern und zu kämpfen, wenn Gott es verlangen sollte. Hier scheint eine Haltung der *Treue* durch, die sich darin äußert, daß jemand nicht nur das Wort hört, sondern auch versucht, es in die Tat umzusetzen.

Die Zeichnung des Dreiecks verdeutlicht, was wir gerade festgestellt haben. Jeder der drei Winkel hat seine eigenen Merkmale und Forderungen innerhalb des Interpretationsprozesses. Wenn gelesen wird, greifen die drei ineinander im Blick auf das gemeinsame Ziel: *Gott heute zuzuhören.*

Eng miteinander verknüpft bedeuten diese drei Kriterien so etwas wie die *Mystik oder den Markennamen* der Bibelauslegung des Volkes. Auf die eine oder andere Weise sind die drei bei der Bibellektüre der Armen immer gegenwärtig. Wenn eines von ihnen vergessen worden ist, meldet sich immer eine Person oder eine Gruppe zu Wort, um daran zu erinnern, Kritik zu üben oder darauf aufmerksam zu machen.

VI. Neuheit und Tragweite der Interpretation des Volkes

In der Bibeldeutung der Armen liegt eine Neuheit von großer Bedeutung für das Leben der Kirchen. Es ist eine Gabe Gottes, ein Wehen des Geistes. Als eine alte Neuheit, die weit zurückreicht, nimmt sie einige Grundwerte der Tradition wieder auf, die wir im folgenden aufzählen:

1. Das Ziel der Bibelauslegung ist es nicht mehr, Informationen über die Vergangenheit zu suchen, sondern die Gegenwart mit dem Licht der Gegenwart des Gott-mit-uns zu erhellen; es geht darum, das Leben mit Hilfe der Bibel zu interpretieren.

2. Das Subjekt der Interpretation ist nicht mehr der Exeget. Das Interpretieren ist eine Gemeinschaftsarbeit, an der sich alle beteiligen, einschließlich des Exegeten, der dabei eine Sonderaufgabe erfüllt. Dabei ist es wichtig, daß man den Glauben der Gemeinschaft im Blick hat und versucht, eine von der Gemeinschaft akzeptierte allgemeine Deutung zu suchen.

3. Der gesellschaftliche Ort, von dem die Interpretation ausgeht, sind die Armen und Marginalisierten. Dies verändert den Blick. Oft wird der Interpretierende aufgrund eines mangelnden kritischen Gesellschaftsbewußtseins zum Opfer ideologischer Vorurteile und gebraucht die Bibel, ohne sich dessen bewußt zu sein, zur Legitimierung des entmenschlichenden Unterdrückungssystems.

4. Eine Lektüre, die die Bibel mit dem Leben verbindet, ist notwendig ökumenisch und befreiend. Ökumenische Lektüre bedeutet nicht, daß Protestanten und Katholiken über ihre Meinungsunterschiede diskutieren, um eine gemeinsame Schlußfolgerung zu ziehen. Dies kann eine Konsequenz sein. Das Ökumenischste, was wir haben, ist das uns von Gott geschenkte Leben. Dieses Leben ist in Gefahr, ja, ist kein Leben mehr. Ökumenische Lektüre heißt, die Bibel zum Schutz des Lebens und nicht zum Schutz unserer religiösen Institutionen und Konfessionen zu interpretieren. In der gegenwärtigen Situation, in der das lateinamerikanische Volk lebt, muß eine Interpretation zum Schutz des Lebens notwendig befreiend sein.

5. Hier tritt der Unterschied zur europäischen Exegese zutage. Das Hauptproblem bei uns ist nicht der Glaube, der wegen der Säkularisierung in Gefahr schwebt. Es ist vielmehr das Leben, das Gefahr läuft, vernichtet und entmenschlicht zu werden. Und was noch schlimmer ist: Die Bibel selbst ist in der Gefahr, als Werkzeug gebraucht zu werden, um diese Situation im Namen Gottes zu legitimieren. Wie zur Zeit der Könige von Juda und Israel bedient man sich der Tradition, um die Götzen zu legitimieren. Die Bibelauslegung des Volkes entdeckt diese Manipulation, deckt sie auf und prangert sie an.

6. Die Verbindung zwischen Altem und Neuem Testament beginnt mit anderen Augen gesehen zu werden. Die Kulturen unserer Völker sind *unser* Altes Testament. Sie dürfen nicht als Verirrungen betrachtet werden, die durch die Botschaft des Neuen Testaments zu korrigieren wären, sondern als *unsere* Verheißungen und *unser* Gesetz, die durch die Gute Nachricht von Jesus verwirklicht und vervollständigt werden müssen.

7. Die Methode und die Dynamik, die die Armen bei ihren Versammlungen anwenden, sind

sehr einfach. Sie gebrauchen normalerweise keine rationale, diskursive, aus Argumenten und Folgerungen bestehende Sprache. Lieber erzählen sie von Begebenheiten und gebrauchen Vergleiche. Es ist eine Sprache, die mit Gedankenassoziationen arbeitet und deren Hauptinteresse nicht darin besteht, *Wissen zu vermitteln*, sondern darin, zu *Entdeckungen zu führen.*

VII. Probleme, Schwierigkeiten und Herausforderungen

Nicht alles ist positiv; es gibt viele Probleme und Fehlschläge. Manche sind ungelöst, andere sind bereits auf dem Weg zu einer Lösung. Probleme bestehen in jeder der drei Ecken. Wir wollen einige nennen:

1. Wirklichkeit und Volk

1. Hunger und Armut: Es ist schwierig, jemandem von der Bibel zu erzählen, der Hunger leidet und nicht das Mindeste hat, um menschenwürdig leben zu können. 2. Zeitmangel: Arbeit und Härte des Lebens verhindern die Teilnahme an Bibelgruppen. 3. Geldnot: Die Bibel ist teuer, und viele können sie nicht kaufen. 4. Analphabetentum: Werden wir imstande sein, eine «Bibel der Armen» zu schaffen? 5. Schweigen des Volkes: Über Jahrhunderte zum Schweigen gebracht, hat es einen Minderwertigkeitskomplex bekommen. 6. Stadt und Land: Die Bibel ist in einer bäuerlichen Kultur entstanden; worin liegt ihre Aktualität für die großen städtischen Ballungsräume von heute? 7. Volk und Exegese: Beide haben ihre Probleme; wie kann man eine Exegese schaffen, die zur Lösung der Probleme des Volkes beiträgt?

2. Gemeinde und Glaube

1. Dominierende Kursleiter, die keinen Dialog zulassen: Sie unterdrücken andere und reden dabei von Freiheit. 2. Der Exodus von Millionen zu den Pfingstgruppen führt zu einer apologetischen, polemischen Haltung; wo liegt das Versagen unserer Gemeinden? 3. Die mangelnde Vorbereitung der Priester auf die Aufgabe, dem Volk bei der Interpretation der Bibel zu helfen; die Nachfrage ist größer als das Angebot; die Kirche war nicht darauf vorbereitet, so vielen Anfragen gerecht zu werden. 4. Die Gegensätzlichkeit der Interpretationen innerhalb der Kirche desorientiert das Volk. 5. Früher übte der Klerus die Kontrolle über die Interpretation aus; heute kann der *Universitätstheologe* eine neue Abhängigkeit schaffen; wie respektieren wir den Glauben der kleinen Leute? 6. Viele verdächtigen die befreiende Dimension der Bibelauslegung des Volkes des Marxismus; wie kann man gleichzeitig die Geschenkhaftigkeit und die Effizienz im Kampf um die Befreiung leben? 7. In der gegenwärtigen kirchlichen Situation bedarf die Interpretation des Volkes dringend einer Legitimation durch die Tradition und die Wissenschaft.

3. Text und Bibel

1. Die große Vielfalt der Übersetzungen erschwert das Sich-Einprägen und wiederholte Überdenken des Wortes. 2. Der Fundamentalismus ist eine Einstellung, die die Verknüpfung des Lebens mit der Bibel behindert; aus der Gefangenschaft des Buchstabens zu befreien ist der erste Schritt zur Befreiung. 3. Die vielen Anleitungen zur Reflexion haben den Vorzug, die Gruppe in einer Zeit der Krise zu stabilisieren, aber sie können auch Abhängigkeiten schaffen und Kreativität töten. 4. In seiner Begeisterung schenkt das Volk der wörtlichen Bedeutung keine große Aufmerksamkeit; wie läßt sich dieser Subjektivismus vermeiden, ohne in eine am Buchstaben klebende Exegese zu verfallen? 5. Die Praxis macht immer mehr die Notwendigkeit einer theoretischen Vertiefung spürbar. 6. Die schwierige und fremdartige Sprache entfremdet die Bibel dem Leben des Volkes. 7. Wie kann man den Armen die «biblische» Dimension eröffnen, die doch schon seit Jahrhunderten in ihrem Leben existiert?

Es ist sehr schwer, eine vollständige und genaue Bestandsaufnahme all dessen zu machen, was bei den Armen im Hinblick auf die Interpretation der Bibel vor sich geht. Denn das Volk kümmert sich nicht darum, zu dokumentieren, was es tut. Die Armen schreiben weder Bücher noch zitieren sie Autoren, noch konsultieren sie Literaturverzeichnisse. Viele von denen, die sich an der Bibelbewegung beteiligen, können mehr schlecht als recht lesen. Deshalb erscheinen die Ergebnisse des Volkes, ob sie nun von ihm selbst oder von jemand anderem vorgetragen werden, nicht viel Bestand zu haben.

Genauso ist es mit diesem Artikel. Er zitiert weder Autoren, noch konsultiert er Bücher. Das Dokument, das er zu Rate zieht, ist das Volk selbst, das in seinen Gemeinden verstreut lebt.

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

CARLOS MESTERS

1931 in Holland geboren. 1949 kam er nach Brasilien, wo er in den Karmeliterorden eintrat. 1957 zum Priester ordiniert. Studierte in Rom und Jerusalem. Lizentiat in Bibelwissenschaften bei der Päpstlichen Bibelkommission. Promotion zum Doktor der Theologie mit einer Dissertation über «O Tema do Êxodo na história da redação do Apocalipse de João». 1963-1971 Professor für Exegese am Seminar der Karmeliter in São Paulo und am Seminar für Ordensleute in Belo Horizonte. Seit 1971 im Dienst am Wort für die kirchlichen Basisgemeinden engagiert. Arbeitete mit bei der Schaffung des Centro Ecuménico de Estudos Bíblicos (CEBI), dessen Mitglied er seit 1978 ist. Veröffentlichungen: Bücher und Aufsätze populärer Art, u.a.: Vom Leben zur Bibel — von der Bibel zum Leben. Ein Bibelkurs aus Brasilien für uns, 2 Bde (Matthias-Grünewald-Verlag, Mainz/Christian Kaiser Verlag, München 1983); A Missão do povo que sofre (Ed. Vozes, Petrópolis ^{2}1985). Anschrift: Prof. Dr. Carlos Mesters, CEBI, Rua Montes Claros, 214, 30.310 Belo Horizonte-Minas Gerais, Brasilien,

David Tracy

Eine vielfältige Verschiedenheit von Lesern und eine Möglichkeit gemeinsamer Sicht

I. Ein gemeinsames Bekenntnis und historisch-kritische Methoden

Derzeit legt man in der Exegese viel Gewicht auf literarkritische Methoden. Dies hat das schon wache Bewußtsein, daß sich die Bibel auf verschiedene Weisen auslegen läßt, in unserer Zeit noch verstärkt. Da sich die verschiedenen literarkritischen Methoden zur Deutung von Texten überhaupt immer mehr als fruchtbar erwiesen haben, haben auch die neuen Interpretationen der Bibel als Literatur stark zugenommen. Mittlerweile finden Bibelleser natürlich eine große Vielfalt von Interpretationen vor, die von früheren und von heutigen historisch-kritischen Bibelauslegungen her zur Verfügung stehen. In unserer heutigen Epoche haben zuerst die historische Kritik und nun die literarkritischen Arbeiten gezeigt, wie weit der Spielraum zu möglichen Deutungen der biblischen Texte ist.

Gleichzeitig haben neue kirchliche und theologische Bibelauslegungen in unterschiedlichen kulturellen, wirtschaftlichen und gesellschaftlichen Verhältnissen in unserer Zeit ebenfalls stark zugenommen. Denken wir an die bedeutsamen neuen Interpretationen allein in der Befreiungstheologie, in der politischen und in der feministischen Theologie als neue, kontextabhängige Bibelverständnisse. So ist es zur zentralen theologischen Frage geworden, wie die Einheit zwischen einer so weitgehenden und potentiell reichen Verschiedenheit von Interpretationen von der Theologie her neu zu verstehen sei.

Aus diesem Grund hat man in unserer Zeit zwei möglichen Grundlagen zu einer Einheit in Verschiedenheit neue Beachtung geschenkt: dem gemeinsamen christlichen Bekenntnis und der gemeinsamen christlichen Erzählung von der Passion Jesu. Können diese beiden Grundlagen in Verbindung miteinander dazu dienen, eine durchgehende Einheit des christlichen theologischen Schriftverständnisses aufzuzeigen, ohne irgendwie zu leugnen, daß es dabei einer großen Vielfalt bedarf? Dies ist die theologische Hauptfrage, die dadurch hervorgerufen wird, daß man der bemerkenswerten neuen Vielfalt von Schriftdeutungen, die in unserer Zeit vorliegen, Beachtung schenkt.

Beginnen wir mit dem gemeinsamen christlichen Bekenntnis[1]. Es lautet: «Wir glauben zusammen mit den Aposteln an Jesus Christus.» Dies will heißen: Das offenbarende, religiöse Ereignis Jesus Christus, das jetzt durch Wort und Sakrament erfahren wird, ist das gleiche Offenbarungsereignis, das von den apostolischen Urgemeinden, die das Neue Testament geschrieben haben, bezeugt wird. Das Offenbarungsereignis und nicht die bezeugenden Texte müssen im christlichen Selbstverständnis die zentrale Rolle spielen. Und doch spielt das «Buch», die Schrift eine größere theologische Rolle. Die Schrift ist ja nichts geringeres als das autoritative Zeugnis für dieses Ereignis — ein Zeugnis, von dem alle späteren Christengemeinden annahmen, daß sie ihm zu entsprechen haben. Zusammen mit den Aposteln an Jesus Christus zu glauben, besagt für den Christen, daß jedes persönliche und gemeinschaftliche jetzige Glauben an Jesus Christus in tiefgreifendem, ununterbrochenem Zusammenhang mit dem apostolischen Zeugnis steht, wie es in den «apostolischen» Schriften zum Ausdruck gebracht wird, die zum christlichen Neuen Testament wurden. An Jesus Christus glauben heißt zudem, an den Gott Abrahams, Isaaks und Jakobs und somit an das Offenbarungsereignis vom Sinai glauben, das in den hebräischen Schriften zum Ausdruck gebracht und nun im Licht des in den apostolischen Schriften bekundeten Christusereignisses als das christliche Alte Testament neu interpretiert wird.

Die mit jeder christlichen theologischen Schriftinterpretation gegebenen Schwierigkeiten werden ersichtlich. Das Christentum ist ja, streng genommen, nicht eine Religion des Buches wie der Islam. Und doch spielt «das Buch» für das christliche Selbstverständnis eine zentrale Rolle. Hermeneutischer ausgedrückt, ist das Christentum eine Religion eines Offenbarungsereignisses, für das gewisse Texte ein autoritatives Zeugnis ablegen.

Man kann kaum zu hoch veranschlagen, wie wichtig diese Unterscheidung zwischen Ereignis und Text für das christliche theologische Selbstverständnis ist. Falls man die Unterscheidung nicht erfaßt, führt das zu zwei gegensätzlichen Schwierigkeiten. Bringt man den Text in die Offenbarung hinein, so macht man das Christentum zu einer strikten Buchreligion, entsprechend dem Platz, den der Koran im Islam einnimmt. Dann ist der Weg zu fundamentalistischen christlichen Deutungen der Schrift unter dem Banner einer lauthals vertretenen «Irrtumslosigkeit» bald unter die Füße genommen. Dann glauben Christen eigentlich nicht *zusammen mit* den Aposteln, sondern *an* sie.

Die entgegengesetzte Gefahr ist für das christliche Selbstverständnis gleichfalls verheerend: Man gibt jede autoritative Rolle des Schrifttextes auf zugunsten der bloßen heutigen Erfahrung der jetzigen Christengemeinde. Solche Anti-Text-Positionen brauchen natürlich nicht unbedingt nachchristlich zu sein. Die Schwierigkeit ist eher die, daß die heutige Christengemeinde, weil die Schrifttexte keine autoritative Rolle spielen dürfen, nie wissen kann, ob ihr jetziges Zeugnis für das Christusereignis in Kontinuität zum apostolischen Urzeugnis steht. Die geschichtlich zentrale christliche theologische Aussage «Ich glaube zusammen mit den Aposteln an Jesus Christus» ist dann zur Aussage verkürzt: «Ich glaube an Jesus Christus.»

In den klassischen Auffassungen über die Rolle der Bibel in der Kirche lag keine dieser beiden Gefahren. Trotz ihrer anderweitig wichtigen, ja radikalen Meinungsverschiedenheiten hielten nämlich alle maßgeblichen klassischen Interpreten an der hermeneutischen Unterscheidung zwischen dem Offenbarungsereignis Jesus Christus und den Schrifttexten als der Bezeugung dieses Ereignisses fest. Der Text kann das Ereignis, das er bezeugt, nicht ersetzen. Gleichzeitig aber darf sich die Interpretation des Ereignisses in späteren Christengemeinden nicht frei fühlen, darüber hinwegzusehen, ob sie zu den autoritativen apostolischen Zeugnistexten in Kontinuität steht oder nicht.

Es ist bemerkenswert, daß die Schrifttexte selbst den gleichen theologischen Standpunkt einnehmen. Diese Schrifttexte sind ja schließlich (wie die moderne historische Kritik klargestellt hat) Texte, worin verschiedene Christengemeinden das Ereignis Jesus Christus bezeugen. In diesem genauen Sinn sind die Schriften des Neuen Testaments das Buch der Kirche.

Zudem sind die neutestamentlichen Texte, wie immer man sie auch deuten mag, in Form und Inhalt bemerkenswert unterschiedlich. Der Kontrast zwischen der narrativen Gattung in den Evangelien und der Brief- und Ermahnungsgattung bei Paulus, der Konflikt zwischen dem, was Paulus sagt, und dem, was Jakobus sagt, der Gegensatz zwischen dem Spannungscharakter der apokalyptischen Stränge des Neuen Testaments und der fast entspannten Stabilität in Form der Pastoralbriefe sind Unterschiede, deren produktive Möglichkeiten Theologen und Exegeten immer noch erforschen. Was diese auffallend pluralistischen Texte zu einer Einheit verbindet, ist nicht eine einzelne Interpretation des Christusereignisses (nicht eine besondere «Christologie»), sondern das Offenbarungs- und Heilsereignis selbst. Was sie miteinander verbindet, ist die ausdrückliche Tatsache, daß die frühen Christengemeinden dieses Christusereignis bezeugen. Was das Neue Testament zu einer Einheit verbindet und seinen Kern ausmacht, ist der Glaube der Christengemeinde an Jesus Christus als Offenbarung und Heil. Was die späteren Christengemeinden mit den frühen Gemeinden vereint, ist der Glaube der heutigen Gemeinde an dieses gleiche Christusereignis. Was das Zeugnis der späteren Gemeinde von dem dieser frühen Gemeinden unterscheidet, ist einzig und allein, aber entscheidenderweise der Umstand, daß die spätere Gemeinde zu erweisen hat, daß ihre Interpretation des gleichen Offenbarungsereignisses in Kontinuität zum Zeugnis der Urgemeinden steht. Kurz, was die spätere Gemeinde unterscheidet, ist das, daß das Zeugnis der früheren Gemeinden für uns als Heilige Schrift vorliegt.

In diesem theologischen Kontext kommt man nicht darum herum, die moderne historisch-kritische Erforschung der Schrifttexte weiterhin zu

bejahen. Diese Studien haben ja die zentralen theologischen Punkte der hermeneutischen Situation selbst geklärt. Diese Methoden haben historisch-kritische Rekonstruktionen des ursprünglichen apostolischen Zeugnisses der verschiedenen Gemeinden (Formkritik) und verschiedenen Verfasser (Redaktionskritik) verschafft. Sie haben sowohl die verschiedenen gesellschaftlichen Hintergründe (vgl. z.B. die glänzenden historischen und literarischen Analysen der Bedeutung Galiläas[2] als auch die verschiedenen kulturgeschichtlichen Hintergründe dieser Gemeinden in bezug auf ihre Situation ausgeleuchtet. Indem sie beispielsweise die Auswirkung solcher geschichtlicher Ereignisse wie der Zerstörung Jerusalems (70 n.Chr.), der Heidenmission, der Verfolgung der Gemeinden sowie die Schwierigkeiten ins Auge faßten, die das Ausbleiben eines erwarteten Ereignisses (der Endzeit) mit sich brachte, haben diese historisch-kritischen Rekonstruktionen einige der situationsbedingten Gründe für den Pluralismus von Interpretationen des Christusereignisses im Neuen Testament außerordentlich erhellt.

Diese in der neueren Zeit zustande gekommene bemerkenswerte Reihe historisch-kritischer Erhellungen des durch die unterschiedlichen gesellschaftlichen, wirtschaftlichen, kulturellen Situationen bedingten Pluralismus der frühen Christengemeinden hat hinwiederum dazu ermutigt, auch unserem heutigen situationsbedingten Pluralismus größere theologische Beachtung zu schenken. Die gleiche historisch-kritische Arbeit hat aufs neue die zentrale Einsicht erhellt, daß die Schrift das Buch der Kirche ist: Erzeugnis der frühen Christengemeinden und von ihnen als ihren Verfassern abhängig.

II. Die gemeinsamen narrativen und literarkritischen Methoden

Das gemeinsame Bekenntnis führt überdies folgerichtig zur gemeinsamen Passionserzählung[3]. Die Literarkritik hat uns allen zur Einsicht verholfen, daß der Christ seinen Glauben nicht nur in der Gattung des Bekenntnisses ausdrückt, sondern auch in narrativer Form, indem er die Passionserzählung als den umfassenderen Sinn dieses Bekenntnisses annimmt. Die Passionserzählung läßt uns ersehen, wieso und warum die Christengemeinde «an Jesus Christus glaubt» — an einen Jesus, den wir nur durch die «realistische», «geschichtsartige» narrative Wiedergabe der Passionsberichte voll wiedergegeben finden. In dieser narrativen Wiedergabe erkennen die Christen zudem auch den schlichten christlichen (apostolischen) Sinn der Passionsberichte («Wir glauben zusammen mit den Aposteln»). Das gemeinsame Bekenntnis und die gemeinsame Erzählung stimmen überein in der Bejahung dieses schlichten kirchlichen Sinns (d.h. des offensichtlichen direkten Sinns dieser Texte für die Christengemeinde). Doch nur die Erzählung kann zeigen und nicht bloß feststellen (bekennen), wer dieser Jesus Christus, der in Wort und Sakrament uns gegenwärtig ist, für die Christengmeinde in Wirklichkeit ist. Diese Betonung des Narrativen kann auch zu einer Neubewertung aller andern literarischen Gattungen des Neuen Testaments ermutigen — Lehre, Bekenntnis, Sinnbild, Brief, Kommentar, meditatives theologisches Denken (Johannes) oder dialektisches theologisches Denken (Paulus).

Die moderne Literarkritik und hermeneutische Forschung hat die Notwendigkeit und Fruchtbarkeit dieser und anderer «Gattungen» für die christliche Theologie dargetan. Doch all die anderen Genera werden mit Nutzen auf das gemeinsame Bekenntnis und den schlichten Sinn der gemeinsamen Passionserzählung bezogen, um ihre Verwendbarkeit für die Christen zu bejahen (oder im Prinzip zu leugnen, d.h. Sachkritik). Dies ist die wesentliche Entdeckung, die uns die neue Hervorhebung der gemeinsamen Erzählung über das gemeinsame Bekenntnis hinaus (aber in Harmonie mit ihm) verschafft hat. Diese Position ist nicht von einer besonderen Theorie über die Bedeutung des Narrativen für das menschliche Leben und Denken narratologisch abhängig. Sie ist einzig theologisch abhängig vom schlichten kirchlichen Sinn der Passionserzählung, insofern dieser Sinn weiter erhellt wird, indem man ihn als einen geschichtsartigen realistischen Erzählstoff analysiert.

Eine theologisch sachkundige narrative (schlichte) Lesung kann auch erhellen, daß diese Evangeliumserzählungen — als Evangelium und nicht bloß als «Geschichte» — verkündigende Erzählungen der apostolischen Bezeugung der Initiative Gottes im Ereignis und in der Person Jesu Christi sind. Zudem könnte viel gewonnen und nicht viel verspielt werden, indem man aufzeigt, daß diese relativ späten Passionserzählungen mit ihrem «Kerygma von Jesus Christus»

mit dem frühesten apostolischen Zeugnis des geschichtlichen rekonstruierten «Jesus-Kerygmas» zusammenhängen.

Gleichzeitig ist es der «schlichte Sinn» der Passionserzählungen, der nicht nur die implizite Christologie des Jesus-Kerygmas ausfaltet, sondern auch in notwendigem narrativem Detail wiedergibt, wieso und warum die Identität und Gegenwart Jesu Christi als damals und heute der Christengemeinde präsent erfahren wird. Wenn doch die Christengemeinde annimmt, daß «Christus» und der «Geist» durch das verkündigende Wort und das manifestierende Sakrament sowie durch unterschiedliche christliche «Präsenz»-Spiritualitäten präsent sind, dann sollte die Christengemeinde theologisch zu erhellen suchen, daß Christus als kein anderer denn als dieser narrativ identifizierte Jesus der Christus präsent ist und daß der Geist als der von Jesus Christus gespendete Geist präsent ist. Die Identität wird durch die Wechselwirkungen zwischen Charakter und Umstand wiedergegeben, die sich in der Erzählung von der Passion-Auferstehung dieses einen Jesus finden, der der Christus ist.

Kurz, jede christliche Theologie, die ihren Glauben an die Gegenwart Jesu Christi (und des von Christus gespendeten Geistes) «zusammen mit den Aposteln» bekennt, wird theologisch stets des schlichten kirchlichen (apostolischen) Sinns dieser Erzählungen bedürfen, um das zu erreichen, was weder eine historisch-kritische Rekonstruktion des ursprünglichen apostolischen Zeugnisses allein noch begriffliche Theologie allein, noch Bekenntnis allein zu erreichen vermag: eine theologische Abklärung der Frage, wie die Wirklichkeit der Gegenwart Christi sich durch die Identität des Jesus bekundet, der in der realistischen, geschichtsartigen Erzählung des Leidens und der Auferstehung wiedergegeben wird: in der Erzählung von diesem einen, unersetzlichen Jesus von Nazaret, der der Christus Gottes ist, bzw. im Bekenntnis zu eben diesem Jesus.

III. Vielheit von Einheit her

Die zentrale Bedeutung des schlichten Sinns der Passionserzählungen sollte das Interesse der christlichen Theologen für andere theologische Interpretationen nicht zum Erlöschen bringen, sondern eher wecken. So lange der schlichte Sinn der Passionserzählungen als die umfassendere Wiedergabe des gemeinsamen christlichen Bekenntnisses verstanden wird, wird es unvermeidlich zu einer weiteren Vielfalt von Interpretationen des Bekenntnisses sowie der Erzählung kommen.

Wenn man die Wichtigkeit des gemeinsamen Bekenntnisses und den schlichten Sinn der gemeinsamen Passionserzählung als bewiesen annimmt, stellt sich eine weitere Frage ein: Soll der Theologe ebenfalls bekräftigen: erstens all die Unterschiede in den einzelnen Passionserzählungen; zweitens all die Unterschiede in allen anderen Teilen der Evangelien (das Wirken und die Reden Jesu); drittens all die Unterschiede in allen anderen literarischen Gattungen des Neuen Testaments?

Die verschiedenen Interpretationen beginnen im Neuen Testament selbst. Natürlich ist es eine Übertreibung, wenn man (mit Martin Kähler) sagt, die Evangelien seien Passionserzählungen mit unterschiedlichen Einleitungen. Das Wahre an diesem vielberedeten Ausspruch liegt darin, daß er die gemeinsame Passionserzählung als den eigentlichen Kern der Sache herausstellt. Die Übertreibung liegt darin, daß er die zwischen den einzelnen Evangelien bestehenden Unterschiede in ihrer Bedeutung herunterzuspielen scheint. Die Unterschiede zwischen den vier Evangelien sind bedeutsam genug, um eine theologische Bejahung der realen Unterschiede, die innerhalb des Christlichen bestehen, zu fordern. Wenn man nicht nur an die Evangelien denkt, sondern auch die anderen Teile und Gattungen des Neuen Testaments berücksichtigt, wird die Frage nach der Vielförmigkeit des Christlichen unvermeidlich.

Einleitungen zu den einzelnen Evangelien sind auch Einleitungen zu der umfassenderen Geschichte von Jesus, die über den Passionsbericht allein hinausgeht: zu der seiner charakteristischen Taten und typischen Aussagen. Die verschiedenen synoptischen Berichte über das Wirken Jesu und über seine Taten lassen den aufmerksamen Leser erkennen, wie eine entscheidende Voraussetzung zu den Passionserzählungen zu verstehen ist: die wichtige Beziehung zum Gottesreich und damit zu Gott, die sich durch das Wort und das Handeln Jesu entwickelt. Literarkritisch gesprochen, bieten die Berichte der Evangelien über das Wirken zudem die erforderlichen narrativen Einzelheiten, um versichern zu können, daß die Beziehung Jesu zu Gott und

seinem Reich in das christliche Bewußtsein eingebettet erscheint, wenn man irgendeine der Passionserzählungen liest.

Betrachten wir z.B. die bemerkenswerten Unterschiede zwischen dem abgehackten, ja apokalyptischen Bericht des Markus über Jesus und das Reich Gottes und dem kontinuierlicheren, geradezu eine «Heilsgeschichte» bildenden Bericht des Lukas. Da diese redaktionellen und theologischen Unterschiede auch die zwischen Markus und Lukas in ihren unterschiedlichen Verständnissen der Passionsgeschichte selbst bestehenden Unterschiede bestimmen, erfordern sie weitere gründliche literarkritische und theologische Interpretationen der Evangelien als ganzer.

Gleichartige Unterschiede sind im Lauf der Jahrhunderte in verschiedenen Frömmigkeitshaltungen und Spiritualitäten im christlichen Bewußtsein aufgebrochen. Es kann kaum überraschen, daß das Markusevangelium (das in der Frühkirche nur einen geringen Einfluß ausübte) nun einen solchen Widerhall findet in der Art moderner apokalyptischer Spiritualität, die gewisse heutige theologische Verständnisse des schlichten Schriftsinns bestimmt, beispielsweise die markinische «politische Theologie» von J.B. Metz. Und es ist auch nicht verwunderlich, daß das Bild, das Matthäus von Jesus als dem neuen Mose entwirft, und sein Bild der Kirche als des neuen Israels mit einer neuen Tora sich in der Frühkirche als dermaßen einflußreich erwies — in einer sich bildenden Gemeinschaft, die darauf bedacht war, ihre eigenen institutionellen, lehrhaften und gesetzlichen Formen zu entwickeln. Matthäus übte ebenfalls einen tiefen Einfluß aus auf die gemeindebildenden christlichen Abkömmlinge der radikalen Reformation — auf die Mennoniten, die Amischen, die Kirche der Brüder. Auch ist es nichts Außergewöhnliches, daß das Lukasevangelium (in seiner umfassenden Erzählung des Wirkens und der Passion) ganz unterschiedliche christliche Deutungen zuläßt. Denken wir daran, wie sich charismatische und pfingstlerische Christen auf die zentrale Rolle des «Geistes» bei Lukas konzentrieren, und denken wir, im Gegensatz dazu, daran, wie Christen, die auf soziale Gerechtigkeit ausgerichtet sind, die Tendenz haben, sich instinktiv auf Lukas hinzubewegen mit seiner klaren «Option für die Armen» (statt auf Matthäus mit seinen «Armen im Geiste»).

Das Johannesevangelium war stets das Lieblingsevangelium christlicher meditativer Denker — der Mystiker und metaphysischen Theologen von Origenes an über Schleiermacher bis zu Rahner. Paulus hinwiederum mit seiner Wiedergabe des gemeinsamen Evangeliums in der Briefgattung und den begrifflichen Formen, die sich für eine tief dialektische Kreuzestheologie eignen, nahm bei vielen Christen, von Luther bis Moltmann und Jüngel, richtigerweise eine zentrale Stellung ein. Und die Pastoralbriefe verdienen es nicht, von Käsemann verächtlich als «Frühkatholizismus» abgetan zu werden. Die Pastoralbriefe (sowie einzelne Aspekte bei Lukas und Matthäus) lassen vielmehr ein klar katholisches Empfinden erkennen, für das Lehre, Institution und Tradition im Vordergrund stehen. Das Buch der Offenbarung mit seinem überaus phantastischen Geist wird stets zwei verschiedene Arten von Christen ansprechen: entweder die mit einem geschichtlichen Sinn für die Verfolgung und die gegenwärtige Apokalypse oder die apophatischen Mystiker und heute die postmodernen Christen mit natürlichen Neigungen zu Schwärmerei, Fanatismus und Unabgeschlossenheit.

Diese kurz angedeuteten Beispiele legitimer unterschiedlicher christlicher Interpretationen des gemeinsamen Bekenntnisses und der gemeinsamen Erzählung können verdeutlichen, daß man nicht zu argwöhnen braucht, daß entweder die christlichen Urgemeinden oder die Verfasser, die neue Deutungen hervorbrachten, den «schlichten Sinn» der Passionserzählungen aufgegeben hätten. Dürfen wir aber wirklich den Argwohn hegen, daß sich in den unterschiedlichen Spiritualitäten, Frömmigkeitshaltungen und Theologien eine schließlich radikale Verschiedenheit christlicher Lesarten des gemeinsamen Erzählgutes äußert? Kurz, das gemeinsame christliche Bekenntnis und ausführlicher der «schlichte Sinn» der Passionserzählung sollten den nötigen Spielraum für christliche Deutungen der gemeinsamen Erzählung und des gemeinsamen Bekenntnisses zwar abgrenzen, doch nicht einengen. Wenn man den literarischen Aspekten der Texte zusammen mit der Geschichte ihrer Rezeption, wie oben angeregt, näher nachgeht, kann man diese Einheit und Verschiedenheit in den erforderlichen Einzelheiten nachweisen.

Die allzu oft unterbewerteten literarischen Aspekte der Formkritik wie auch der Redak-

tionskritik verdienen ebenfalls, neu beachtet zu werden. Die produktive, nicht nur systematisierende Natur der von der Formkritik analysierten Gattungen sprechen dafür, daß es weiterer literarkritischer und theologischer Aufmerksamkeit darauf bedarf, wie ein einzelner Text durch seine Gattung geformt worden ist, und nicht nur darauf, wie ein besonderer geschichtlicher Kontext sich rekonstruieren läßt, indem man ihn klassifizierend in eine Gattung einordnet[4]. In der Redaktionskritik wurden die Besonderheiten der Unterschiede, die auch in den unterschiedlichen Fassungen der Passionserzählung in den Evangelien liegen, weiter abgeklärt von Exegeten wie Norman Perrin, die sich nicht dagegen sträuben, moderne literarkritische analytische Methoden zu verwenden[5]. Erinnern wir uns beispielsweise an Perrins glänzende Gegenüberstellung des Markusevangeliums als eines «apokalyptischen Dramas» und des Lukas- und Matthäusevangelium als unterschiedliche «Gründungsmythen». Derartige redaktionelle Kenntnisse können es Bibeltheologen ermöglichen, alles, was die Evangelien über das Wirken Jesu berichten, als Erzählung zu behandeln.

Ein anfänglicher Weg, um in einer in Bildung begriffenen Weltkirche heute eine theologische Selbstkritik sicherzustellen, besteht in folgendem Schritt: einerseits im gemeinsamen Bekenntnis und im schlichten Sinn der gemeinsamen Erzählung verankert zu bleiben, andererseits aber über die gemeinsame Passionserzählung hinaus an den Gesamtinhalt der Evangelien und an alle anderen Genera des Neuen Testaments heranzugehen. Die Beachtung des produktiven Charakters der Art und Weise, wie eine Gattung den Inhalt wiedergibt, kann hier hilfreich sein. Beispielsweise läßt sich das Markusevangelium (in literarkritischen Begriffen) mehr als ein «modernistischer» denn als ein «realistischer» Text lesen. Das Nichtabgeschlossene von Mk 16,8 enthüllt die Furcht, die Ungewißheit und das Zögern, die das Markusevangelium allen aufmerksamen Lesern aufzwingt — eine Ungewißheit, die vom «postmodernen» Leser ohne weiteres hingenommen wird. Die unheimlichen Unterbrüche, welche die Erzählung des Markus beständig stören, sind ein Zeichen für dessen apokalyptisches Gespür und die starke Leidensspiritualität als eines Erduldens radikaler Negativität. Die verwirrliche Unfähigkeit der Jünger bei Markus, an entscheidenden Punkten in der Erzälung den Sinn der Worte und Taten Jesu zu erfassen, sowie das durchgängige Motiv des Verrats (Judas) und Versagens (Petrus) sollte jeden einfühlsamen Interpreten davon zurückzuhalten vermögen, voreilig zu behaupten, er verstehe diesen verwirrlichen Text allein schon von rein «realistischen» Gattungen her.

Oder betrachten wir ein verläßliches Beispiel: Das Johannesevangelium ist eine Erzählung, die mehr einem Oratorium gleicht[6]. Wer es aufmerksam liest, hat den Eindruck, er höre eher dem «Messias» von Händel zu, als daß er ein realistisches Prosastück lese. Der rhythmische Charakter dieser oratoriumsähnlichen Erzählung in ihrer glänzenden Verwendung von Zeichen und Bildern (Licht — Dunkelheit; Wahrheit — Unwahrheit usw.), mit ihrer durchgängigen seltsamen Ironie und mit ihrer meditativen, erschließenden Bildkraft läßt einen aufmerksamen Leser meditieren, selbst während er der Erzählung folgt. Hatte Luther so unrecht, wenn er sich der Gattung der Dialektik in der Theologie vom gekreuzigten Christus so verwandt fühlte? Das spannungsgeladene Paulinische Sprechen von «umso mehr», «noch nicht», «und doch» in der harten und unaufgelösten Dialektik bei Paulus ist natürlich jüdisch. Und doch brachte Paulus dank seiner einzigartigen Begriffsmächtigkeit die entscheidend wichtige, zentrale Bedeutung des Kreuzes Christi in das christliche Bewußtsein, indem er die Passionserzählung in die Gattung des dialektischen Denkens umdachte.

Wenn sich die theologische Aufmerksamkeit auf die Erzählungen und alle anderen Gattungen des Neuen Testaments ausweitet, werden christliche Theologen überdies weitere Wege finden, um die hebräischen Schriften, die nun für den Christen das Alte Testament bilden, zu interpretieren. Denken wir an deren Erhellung, die von den Befreiungsmomenten her, welche in der Passionserzählung liegen, gewonnen wird, wenn diese Erzählungen — wie in der afro-amerikanischen Spiritualität und Theologie oder in den lateinamerikanischen Befreiungstheologien — Seite an Seite mit der Exoduserzählung gelesen werden. Oder denken wir daran, wie die christliche theologische Lesung der Genesis durch Westermann die in der Passionserzählung liegenden Elemente zu einer neuen Theologie der Natur ans Licht zu heben vermag. Oder beobachten wir mit Eliade, wie selbst das Kreuz, ohne daß man das spezifisch Christliche aufgibt, sich als

ein «kosmischer Baum» einer kosmischen Christenheit und als der «Baum der Erkenntnis von Gut und Böse» in der Genesis verstehen läßt. Oder bemerken wir, wie die einfühlsame hermeneutische Beachtung, die Paul Ricœur der Wechselwirkung der Gattungen Erzählung und Gesetzgebung, Prophetie und Weisheitsspruch und Lobpreis im Alten Testament schenkt, aufgrund intertextueller Vergleiche Christen beibringen kann, Gott angemessener zu benennen, indem sie auf die Nennung Gottes im Zusammenspiel aller Gattungen des Alten Testaments achten[7].

Doch alle diese Beispiele dienen einzig dazu, die zentrale theologische Aussage zu machen: Wenn Verschiedenheit nicht zu einem Chaos verkommt und Einheit nicht zu bloßer Einheitlichkeit verflacht, wird die Dialektik des gemeinsamen Bekenntnisses und der gemeinsamen Erzählung stets neue Benennungen Gottes und von uns selbst hervorbringen. Die literarkritische Analyse ist behilflich, dies zu zeigen, indem sie auf die Form achtet, die oft den Schlüssel zum Inhalt bildet. Literarkritische Interpretationen haben sich so mit historisch-kritischen Interpretationen gepaart, um aufzuzeigen, daß es der verschiedenen Formen bedarf, um in unterschiedlichen Situationen die gemeinsame christliche Sicht Jesu Christi als der entscheidenden Erschließung Gottes und der Menschheit zugleich zum Ausdruck zu bringen.

[1] Vgl. Robert M. Grant/David Tracy, A Short History of the Interpretation of the Bible (SCM, London 1984) 174–187.

[2] Vgl. Sean Freyne, Galilee, Jesus and the Gospels: Literary Approaches and Historical Investigations (Gill and Macmillan, Dublin 1988).

[3] Als Diskussionsgrundlage dazu vgl. Hans Frei, The Eclipse of Biblical Narrative: A Study on Eighteenth and Nineteenth Century Hermeneutics (Yale University Press, New Haven 1974); ders., The Identity of Jesus Christ: The Hermeneutical Bases of Dogmatic Theology, sowie die Aufsätze in: Frank McConell (Hg.), The Bible and the Narrative Tradition (Oxford University Press, Oxford 1986). Meine eingehende Erörterung der Position Freis findet sich in: «On Reading the Scriptures Theologically» in der vor Erscheinen stehenden Lindbeck-Festschrift (1990).

[4] Zum Studium der literarischen Gattungen in der Bibel vgl. Mary Gerhart/James Williams (Hgg.), Genre, Narrativity and Theology: Sermia 43 (Scholars Press, Atlanta 1988).

[5] Norman Perrin, The New Testament: An Introduction (Harcourt, Brace, Jovanovich, New York 1974).

[6] Vgl. Amos Wilder, The Language of the Gospel: Early Christian Rhetoric (Harper and Row, New York 1964).

[7] Paul Ricœur, Toward a Hermeneutic of the Idea of Revelation, in: Lewis L. Mudge (Hg.), Essays on Biblical Interpretation (Fortress, Philadelphia 1980).

Aus dem Englischen übersetzt von Dr. August Berz

DAVID TRACY

1939 in Yonkers, New York, geboren. Priester der Diözese Bridgeport, Connecticut. An der Päpstlichen Universität Gregoriana zum Doktor der Theologie promoviert. Professor für Philosophische Theologie an der Divinity School der Universität Chicago. Veröffentlichungen u.a.: The Achievement of Bernard Lonergan (1970); 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 aktuell

Hermann Häring

Kein Blut für Öl

Ein Krieg der Konfrontation mit sich selbst

«Wir glauben an das, was zu uns herabgesandt und zu euch herabgesandt wurde. Unser Gott und euer Gott ist einer. Und wir sind Ihm ergeben.» (Koran, Sure 29,46)

Würde Kuwait nur Orangen oder Reis verkaufen, keine Nation der Welt hätte versucht, dieses Land Saddam Hussein wieder zu entreißen, es sei denn, das Land wäre von strategisch wichtiger Bedeutung. Doch dem läßt sich entgegenhalten: Lebte Kuwait nur vom Erlös von Orangen oder Reis, Saddam Hussein hätte es — von geostrategischen Erwägungen einmal abgesehen — wohl nicht annektiert. In den Voraussetzungen *stehen sich die Kontrahenten näher, als ihnen lieb sein kann. J. Carter sprach schon 1980 von den lebenswichtigen Interessen der USA in der Golfregion. So trieben der Irak und die Alliierten des Golfkrieges miteinander in ein Drama voll Blut und Tränen.*

Gewiß, auch gar nichts berechtigt uns, Saddam Husseins Verhalten zu rechtfertigen. Aber aus der Geschichte des Christentums wissen wir hinreichend, daß die Widersacher des Bösen schlimmer sein können als das Böse selbst. Daß ein selbstgerechter Kampf um Gerechtigkeit letztlich Tod bedeutet, hat schon Paulus erkannt. Wenn die Boten der Befreiung mit ihren Kriegsmaschinen zu Boten der Hölle werden, haben sie kein Recht mehr, eine gerechte Weltordnung in Aussicht zu stellen. Vorerst bleiben uns nur apokalyptische Bilder, um die Schrecken zu beschreiben. Daß mit diesem Krieg ein noch schlimmerer, gar atomarer Krieg verhindert wurde, läßt sich weder widerlegen noch beweisen.

Westliche Friedensbewegungen haben das Problem auf den Nenner gebracht: «Kein Blut für Öl.» *Sie treffen damit den wunden Punkt; denn das Öl ist zum Lebenssaft der industrialisierten Welt geworden. Seine Verbrennung schafft Wärme, Bewegung und Energie. Es wurde zum Symbol von wirtschaftlicher Macht, aber auch zum Symbol von Ausbeutung und Verschmutzung der Umwelt. Es hat Kapital und Politik miteinander verflochten und weltweite Strukturen der Abhängigkeit geknüpft. Öl ist zur chthonischen Gottheit geworden. Sie verleiht den Industrienationen Macht, macht sie aber auch verletzlich. Niemand kann bestimmen, aus welchen heiligen Quellen es emporsteigt. Seine Transportwege sind wie Lebensadern der Welt, um die sich Energiefelder der Angst und Aggressionsbereitschaft gelegt haben. Die lange verachteten Hüter der Quellen aber wurden seit den siebziger Jahren zu gehaßten und gefürchteten Herren. Der Literaturwissenschaftler J. Link hat auf die Symbolik verwiesen, die sich in Westeuropa für die Scheichs, dann für Ghadaffi und Khomeini, schließlich für Saddam Hussein gebildet hat. Es sind Unberechenbare und Irre; Hitler in verschiedensten Formaten; sie fanatisieren Volksmassen, hantieren zwischen Pulverfässern mit Feuer; sie setzen ihre Messer an unsere Kehlen und bedrohen uns bis auf den Tod. Zu diesen Projektionen konnte es nur kommen, weil die Industrienationen ihr Überleben vom Öl abhängig machten. Das Problem besteht zunächst in diesen Voraussetzungen, erst dann in der aktuellen Bedrohung.*

Aus europäischer Perspektive kamen die Ereignisse unerwartet. *Die Europäer waren dabei, sich zu verschwistern. Ausgerechnet dieser Prozeß der Versöhnung wurde zur Falle des Krieges; denn jetzt konnte der UNO-Sicherheitsrat mit einer Stimme sprechen, also für Gerechtigkeit und Frieden aktiv werden. Aber auch die UNO kann, was die Religionen schon immer wußten, nicht am Nullpunkt der Unschuld beginnen. Nun hat die Resolution 678 in ihrem Friedenswillen den Krieg legitimiert. Die deutsche Friedensbewegung wurde besonders hart getroffen, weil sie sich — mit dem eigenen Land beschäftigt — zunächst vom Weltgeschehen abgekoppelt hatte. Der Freude darüber, daß gewaltlose Revolutionen möglich sind, folgt die realistische Lektion einer Welt, die vom Tod bedroht bleibt. Dieser Krieg brach nicht, wie viele meinten, herein wie der Dieb in der Nacht. Mit seinem ungeheuren Zerstörungspotential kristallisiert und reproduziert er nur die Widersprüche der gegenwärtigen Weltsituation.*

Da ist der Widerspruch einer Weltordnung, die in Machtzentren organisiert ist und einen monopolisierten Frieden verheißt. Sie trägt aber Gewalt-

strukturen nach außen, die niemand mehr steuern kann. Machtmonopole *tendieren offensichtlich zur Zerstörung. So gesehen war der Krieg gerade von jenen vorbereitet, die ihn jetzt bedauern. Ein Jahrzehnt lang wurde der Irak von der UdSSR und China, von Frankreich, England und den USA, von Deutschland-West und Deutschland-Ost aufgerüstet, benutzt als Bekämpfer des iranischen Khomeinismus. Indem sie den Schrecken durch noch mehr Schrecken bekämpfen, reißen sie eine ganze Region in den Abgrund. 1991 bekämpfen die Alliierten ihr eigenes Zerstörungspotential. Sie wurden nicht einfach mit Saddam Hussein, sondern mit sich selber konfrontiert; der Krieg wird zum Ventil. Spätestens nach diesem Krieg müßten sie wissen, was sie tun (Lk 23,34).*

Da ist ferner der Widerspruch zwischen den mächtigen Herren und den ohnmächtigen Opfern. *Der machtbesessene Tyrann wird auf Bitten des geldbesessenen Emirs bekämpft. Weder Saddam Hussein noch die Herrscherfamilie Kuwaits haben sich um politische Partizipation oder um eine soziale Gesellschaftsordnung gekümmert. Als Sprecher ihrer Völker sind sie nicht legitimiert. Aber die Frauen, Männer und Kinder beider Staaten werden zu Geiseln des Geschehens, auch wenn die Bomben und Granaten noch so punktgenau gefeuert werden. Wer am Ende auch immer siegt, sie werden die Opfer, die Terrorisierten, die Verkrüppelten, Vereinsamten und Getöteten bleiben. Dieser Widerspruch ist schon lange ein Argument für die Amoralität eines jeden Krieges.*

Ein dritter Widerspruch wiegt noch schwerer. Die Vereinten Nationen haben der Intervention ein streng umrissenes Ziel gegeben. Eine gereinigte Berichterstattung hat zudem den Eindruck erweckt, daß das Geschehen politisch eng definiert und geographisch streng begrenzt sei. Dabei spricht niemand von den unabsehbar vielen Verlierern des Krieges in der Dritten Welt. Dieser Krieg hat für den Nord-Süd-Konflikt *seine unbarmherzigen Konsequenzen. Wer spricht noch von der Hungersnot in der Sahel-Zone, vom politischen Chaos im südpazifischen Raum, von Peru oder Südafrika? Im Juni 1990 hatte die OPEC die Ölpreise gegenüber dem 1. Januar um 41,7% für alle Abnehmer erhöht, zugleich aber von ihrer unwandelbaren Solidarität gegenüber den anderen Ländern der Dritten Welt gesprochen. Von dem dort vorgeschlagenen Fonds zugunsten der Entwicklungsländer ist wohl keine Rede mehr. Die 720 Millionen Dollar pro Tag, die ungeheuren, täglich vernichteten Kapitalmengen nützen ausschließlich dem perversesten Industriezweig, den es je gab, der Rüstungsindustrie. Diese Kapitalvernichtung bedeutet Armut und Tod von Millionen von Kindern, Frauen und Männern auf der ganzen Welt, dies auf viele Jahre hinaus. Für mich ist dies der moralisch verwerflichste Aspekt dieses Krieges. In einem solchen Krieg töten wir Christus millionenfach, indem wir für die Hungernden und Dürstenden nichts mehr tun (Mt 25,31-40).*

Da ist viertens der Widerspruch zwischen der kuwaitischen und der gesamtarabischen Sache. Der Anlaß ist verletztes Völkerrecht, zur Diskussion stehen aber die Kulturräume der abrahamitischen Religionen. Die Zusammenhänge sind in ihren historischen, kulturellen und ökonomischen Dimensionen außerordentlich kompliziert. Saddam Hussein aber hat das Verhältnis der Religionen *so thematisiert, wie es in der arabischen Welt empfunden wird. Er hat den Krieg zum Kampf gegen Bush, den Satan, und die Ungläubigen erklärt. Er sprach von der «Mutter aller Schlachten» zwischen dem Recht, das mit der Hilfe Gottes siegen wird, und dem Bösen, das mit Gottes Willen zerstört wird. Bush dagegen hat die Soldaten und deren Angehörige in sein Gebet eingeschlossen und deutlich werden lassen, daß er es ist, der für die gute Sache kämpft. Saddam Hussein, weder persönlich noch als politische Figur ein glaubwürdiger Vertreter des Islams, hat an das Gedächtnis und an die religiöse Identität der arabischen Völker appelliert und dies mit ihren Träumen von neuer Größe verbunden.*

Es nützt nichts, über die Legitimität solcher Träume bei Völkern zu streiten, die durch eine bittere koloniale Geschichte zutiefst gedemütigt sind. Es ist aber von höchster Bedeutung, an die Verwandtschaft der drei monotheistischen Religionen zu appellieren. Keine der drei Religionen kann von ihren ethischen Grundlagen her den gnadenlosen Kampf gegen eine andere rechtfertigen. Alle drei Religionen glauben an den Gott der Liebe und der Barmherzigkeit. «Schalom» und «Islam» sind im Wortstamm einander verbunden. Friede und Gerechtigkeit zählen zur großen Utopie ihrer Hoffnungen. Daß gerade ihr gemeinsamer Monotheismus zur gegenseitigen Verachtung geführt hat, ist eher als Kampf verfeindeter Geschwister denn aus dem Glauben an den Einen Gott zu erklären. Islam und Christentum waren in der Geschichte Meister gegenseitiger Unterdrückung. Das Judentum, Abrahams erste Religion, ist seit eineinhalb Jahrtausenden das Opfer monotheistischer Unter-

drückung. Erneut ist Israel in die Rolle des Sündenbocks gedrängt.

Es ist endlich an der Zeit, diese Geschichte gemeinsam aufzuarbeiten und zu überwinden. Ein Weltfriede ohne Religionsfriede *ist nicht möglich (H. Küng). In allen abrahamitischen Religionen erfahren die Parolen der Kriegstreiber Widerspruch, dies im Namen ihres eigenen Glaubens. Die Weltreligionen, die abrahamitischen zumal, haben ihr Friedenspotential bislang noch nicht zur Geltung gebracht, geschweige denn in Politik umgesetzt. Sie alle wissen etwas von Sünde und Schuld, der Möglichkeit der Menschheit also, sich selbst zu zerstören. Sie alle verurteilen unmenschliche Macht und menschenverachtenden Besitz. In allen lebt die Frage nach politischer und sozialer Gerechtigkeit. Sie alle schließlich lassen sich darauf ein, daß alle Menschen Kinder des einen Gottes und Hüter der einen Erde sind. Und schließlich wissen sie, daß wir alle in Gottes Händen sind. Dies aber ist ein eminent politischer Satz.*

> «Die Leute des Buches sollen nun wissen, daß sie über nichts von der Huld Gottes verfügen, sondern daß die Huld in der Hand Gottes liegt. Er läßt sie zukommen, wem er will. Und Gott besitzt große Huld.» (Koran, Sure 57,29).

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

Vorwort

David N. Power

Krankenseelsorge

Von den überarbeiteten und in neuer Fassung herausgegebenen Büchern des Römischen Ritus verdient die Ordnung für die Krankensalbung und Krankenseelsorge *(Ordo unctionis infirmorum eorumque pastoralis curae)* ausgedehntere und weitreichendere Untersuchungen, als sie ihr tatsächlich zuteil geworden sind. Das Buch selbst ist von besonderem Interesse, erstens weil es die Liturgie und den Ritus in den größeren Zusammenhang des pastoralen Handelns einordnet, und zweitens weil es sich von der Erkenntnis leiten läßt, daß eine bestimmte menschliche Situation die Art von Seelsorge und Liturgie erfordert, die aufmerksam auf ihre inneren Besonderheiten und ihre vielfältigen menschlichen, gesellschaftlichen und kirchlichen Komponenten ausgerichtet sind.

Die *Praenotanda* zum *Ordo* ordnen die Tradition der Kirche in der Sorge um die Kranken und Alten in einen weitgespannten menschlichen Zusammenhang ein, in dem die Zuwendung zum Phänomen Krankheit zu verschiedenen Zeiten verschiedene Formen annimmt — je nach den gesellschaftlichen Verhältnissen und den Möglichkeiten der jeweiligen Medizin und den unterschiedlichen kulturellen Praktiken des Gesundheitswesens. Es wird gezeigt, daß Salbung und Kommunionspendung an die Kranken in die Hirtensorge der gesamten kirchlichen Gemeinschaft hineingehören und abwechslungsreich gestaltete Gebete und Liturgien erfordern. Sodann wird das Tun der kirchlichen Gemeinschaft in Beziehung gesetzt zu den Verhaltensweisen gegenüber Kranken und zur medizinischen Praxis der Gesellschaft und Kultur der jeweiligen Umgebung.

Über Jahrhunderte hin sind einige Abgrenzungen vorgenommen worden, die heute zum Gegenstand neuer Überlegungen werden: zwischen leiblicher Gesundheit und geistlicher Gnade, zwischen Krankheit zum Tod und anderen Arten von Krankheit, zwischen dem Amt der Getauften und dem Amt der Ordinierten, zwischen Letzter Ölung und anderen Riten oder Segnungen, die geringfügigere Unpäßlichkeiten betreffen. Abgrenzungen werden nur allzu leicht zu Dichotomien, so daß jede Reform unter dem Zwang steht, solche Grenzen neu zu bedenken. Der *Ordo Unctionis Infirmorum eorumque Pastoralis Curae* bietet keine endgültigen Lösungsansätze, sondern lädt die Kirche ein, in ihrer Tradition nach einer Vitalität Ausschau zu halten, die neue Einstellungen und neu zu entwickelnde Praktiken ermöglicht.

Dieses CONCILIUM-Heft beginnt mit zwei Artikeln, die als Grundlage dienen können für Überlegungen zur Krankenseelsorge. Im ersten Artikel bietet Mary Collins einen Überblick über den Inhalt des neuen *Ordo*, wobei sie auf die unterschiedlichen Situationen hinweist, die anzusprechen er uns die Möglichkeit gibt, und außerdem auf die unterschiedlichen Arten von Liturgie, die uns hier angeboten werden. Sie weist nicht nur auf das hin, was über den pastoralen Dienst und über Liturgien gesagt ist, sondern auch auf die Implikationen für das Leben kirchlicher Gemeinschaften. Sie gibt ebenfalls Einblick in die Ambivalenzen des *Ordo*, die unvermeidlicherweise kennzeichnend sind für eine Zeit des Übergangs.

Im zweiten grundlegenden Beitrag wendet sich Patricia Maloof den unterschiedlichen Weisen zu, in denen die Gesellschaft Krankheit und Gesundheit sieht. Hier gibt es nicht das rein individuelle Phänomen der persönlichen Gesundheit und der persönlichen psychischen Verfassung. Sich verändernde gesellschaftliche Bedingungen und unterschiedliche Kulturen bieten unterschiedliche Paradigmen von Gesundheit und Heilung, unterschiedliche Weisen, in denen Kranke Beachtung finden oder ihre eigene Krankheit sehen. Tatsächlich sind sogar die Formen der Krankheit von gesellschaftlichen Bedin-

gungen und Erwartungen betroffen. Die Betrachtungsweise und der Dienst der Kirche fügen sich in diesen vielfältig verschiedenen menschlichen Zusammenhang ein. Folglich haben wir mit diesen beiden Artikeln sozusagen die beiden Pole vor Augen, die erforderlich sind für eine pastorale Theologie und eine pastoral ausgerichtete Liturgie.

Der zweite Teil des Heftes untersucht die christliche Tradition selbst. Unsere Absicht für diesen zweiten Teil war es, mit den hier zusammengestellten vier Beiträgen mit großen Strichen die Hauptlinien der Tradition und die vielfältigen Unterschiede aufzuzeigen, die diese Tradition allzeit gekennzeichnet haben. In Zukunft wird mit der wachsenden Beachtung nichteuropäischer Kulturen diese unterschiedliche Vielfalt eher noch größer werden. — Dionisio Borobio geht den Entwicklungen des christlichen Denkens und der christlichen Praxis in den Jahrhunderten des Frühchristentums nach. Im Zuge seiner Darstellung macht er eine wichtige Unterscheidung zwischen dem Sakrament der Krankensalbung und anderen Teilen oder Aspekten eines Heilungsdienstes und arbeitet ihre wechselseitige Beziehung zueinander heraus. — Basilius Groen stellt die Praxis der griechisch-orthodoxen Kirchen bis zum heutigen Tag dar und bringt Erwägungen zu einigen sehr praktischen Situationen. — Der neue *Ordo* für den Römischen Ritus ist immer noch sehr stark mit westlichen Denkformen verbunden. Daher haben wir es als angebracht erachtet, Einsichten vorzustellen, die sich aus der Art ergeben, wie man in anderen Kulturen an Krankheit, Gesundheit und Heilen herangeht. Meinrad Hebga überdenkt, was in den kirchlichen Gemeinschaften Kameruns innerhalb des Komplexes der afrikanischen Kultur vor sich geht. Adolphe Razafintsalama tut dasselbe für Madagaskar. Diese unterschiedliche Vielfalt von Kulturen soll den Leser zu jenem weitergespannten Dialog einladen, der für die heutige weltweite Gemeinschaft von Kirchen von wesentlicher Bedeutung ist.

Es gibt viele kritische Fragen, die auf diesem Feld pastoraler und liturgischer Interessen aktuell bleiben, Fragen, denen sich zuzuwenden von vitaler Bedeutung ist, da die christliche Tradition sich weiterentwickelt und weiterhin immer neue Formen hervorbringt. Im dritten Teil des Heftes war es lediglich möglich, einige wenige dieser Fragen anzusprechen.

Zunächst schreibt Meredith McGuire über die Beziehung zwischen Religion, Gesundheit und Krankheit. Da Religion im allgemeinen mit Heilen oder mit der Fähigkeit, Krankheit auszuhalten verbunden wird, weil sie eine Quelle von Sinnverständnis in der Lebenswelt des oder der Kranken darstellt, ist Meredith McGuire an der Beantwortung der Frage interessiert, wie Religion auf die gesellschaftliche Welt einwirkt, die sich ja in der Krankheit widerspiegelt, und was Religion zum Thema Krankheit zu sagen hat. Religiöse Glaubensüberzeugungen und Praktiken können sowohl einen schlechten als auch einen wohltätigen Einfluß auf die Art und Weise haben, wie man mit Kranksein umgeht. Es gibt auch Formen von Krankheit, die als Folgen gesellschaftlicher Erwartungen und Lebensbedingungen anzusehen sind. Die Liturgie der Kirche muß davon Kenntnis nehmen, und Meredith McGuires Beitrag eröffnet die Möglichkeit, diesem Aspekt von kirchlichem Dienst und Glauben sowie der gesellschaftskritischen Rolle, die Riten spielen können, weiterhin kritische Aufmerksamkeit zu schenken.

Im zweiten Beitrag zu diesem letzten Teil des Heftes bietet David Power einen Überblick über neuere theologische Diskussionen über das Sakrament der Krankensalbung, wobei er theologisch offenen Fragen besondere Aufmerksamkeit widmet. Er äußert die Überzeugung, daß diese Diskussion am besten im Rahmen der Überlegungen über das Paschamysterium und das Mysterium der Kirche geführt werden sollte, deren Feier ja auch im Sakrament der Krankensalbung begangen wird.

Aus vielen Beiträgen zu diesem Heft wird deutlich, daß Gesellschafts- und Kulturanthropologie wichtig sind für das Verständnis und die Entwicklung der christlichen Tradition. Solche Betrachtungsweisen sind jedenfalls in Aufsätzen eingebracht worden, die vorrangig von christlicher Praxis handeln. — Indem sie einen anderen Zugang sucht, bietet Sylvia Marcos im letzten Beitrag zu diesem Heft eine spezifisch ethnographische Studie, die möglicherweise viele Themen für die Überlegungen der Kirche liefern kann. Diese Themen haben zu tun mit dem Verhältnis des Christentums zur Volksheilkunde, zu Heilungsriten und zur Vermittlung von Gesundheit durch Frauen, und zwar auf allerlei Weisen, welche die Beschränkungen ihrer gesellschaftlichen und kulturellen Rollen überschrei-

ten. Wenn sie auch ihre Überlegungen nicht auf einen spezifisch christlichen Kontext bezieht, so ist es vielleicht doch hilfreich, das Heft gerade mit einem solchen Beitrag zu schließen, der Themen zur Überlegung bietet, wenn es darum geht, ob christlicher Glaube und christlicher Dienst ein christliches Selbstverständnis vertiefen können, um auf diese Weise das Gespräch im eigenen Binnenraum zu bereichern und seine Kraft zum Wohl der Menschen zu stärken.

Selbst wenn alle Bestimmungen des neuen *Ordo* wohlbedacht sein mögen, ist es doch wichtig zu begreifen, daß die derzeitige gesellschaftliche und kirchliche Situation größte Flexibilität in ihrer Anwendung verlangen, wobei der Grundsatz beachtet werden sollte, daß Sakramente für die Menschen da sind und daß sie keinen Menschen versklaven dürfen. Nicht bloß die gesellschaftliche Wirklichkeit und das Gesundheitswesen sind ständigem Fluß und Veränderungen unterworfen, sondern auch die Art und Weise, wie Menschen der Kirche angehören und wie sie Elemente des christlichen Glaubens in ihr Leben einverleiben. Oft genug werden Familien, Glaubensgemeinschaften und einzelne Amtsträger sich in Situationen wiederfinden, in denen sie Menschen helfen möchten, die ernsthaft von Krankheit oder Alter beeinträchtigt sind, deren religiöse Anschauungen aber nicht dem traditionellen christlichen Modell entsprechen oder deren religiöse Praxis seit eh und je nicht die der großen Masse von Christen ist. Ihnen kann nichtsdestoweniger geholfen werden durch einen persönlichen Glauben und durch eine Gemeinschaft im Glauben, die nicht zu streng definiert werden sollte. Es ist zu hoffen, daß Kirchenglieder die ureigenste Tradition und Grundausrichtung der Kirche auf eine solche Weise begreifen lernen, daß sie sich kreativ darauf beziehen können, um dann den Alten oder Kranken auf eine Weise zu dienen, die dem Glauben des einzelnen und seinem Bekenntnis zum Transzendenten angemessen ist.

Es ist wichtig, daß die Texte des *ordo unctionis infirmorum eorumque pastoralis curae* allen Gläubigen zugänglich gemacht werden und daß sie dort, wo es nötig ist, ergänzt werden durch die eigenen Erkenntnisse jeder jeweiligen Kultur oder Glaubensgemeinschaft. Je besser die Tradition und die Texte bekannt sind, umso anpassungsfähiger und flexibler können die Leute sein, wenn sie den Kranken und Alten helfen wollen bei ihrem Bemühen, Gott nahezukommen und ihren eigenen Glauben an Gott und Christus zu entfalten, wenn sie mit dem rätselhaften Dunkel des menschlichen Leidens konfrontiert werden.

Aus dem Englischen übersetzt von Astrid Dehé

Mary Collins

Das Römische Rituale: Krankenseelsorge und Krankensalbung

1972 promulgierte die römische Kongregation für den Gottesdienst die revidierte Ordnung für die Krankenpastoral und Krankensalbung, den «Ordo unctionis infirmorum eorumque pastoralis curae». Unter den erneuerten Riten der römischen Liturgie hat dieser Ritus in den letzten zwei Jahrzehnten nur ganz geringe pastorale oder kritische Beachtung gefunden, und er bleibt einer der am wenigsten vertrauten Riten der Liturgiereform[1]. Der vorliegende Aufsatz will die Grundstruktur und den Hauptinhalt des «Ordo» darlegen und sodann dessen Sehweise. So möchte er einen theologischen, pastoralen und liturgischen Kommentar bieten und die Aufmerksamkeit auf bedeutsame Entwicklungen lenken, die sich im Verständnis der Kirche in bezug auf das vollzogen haben, was man langezeit als das «Sakrament der letzten Ölung», als die Salbung für Sterbende bezeichnet hat. Viel Bedeutsames ist in diesem Dokument nur latent vorhanden und bleibt noch zu entdecken, herauszuarbeiten und in den unterschiedlichen Kontexten der Ortskirchen zu vollziehen.

Grundstruktur und Inhalt des revidierten «Ordo»

Der «Ordo unctionis infirmorum» ist ein liturgischer «Ordo» und nicht einfach ein Kompendium liturgischer Riten. Zumindest im Konzept des «Ordo» liegt eine Anerkenntnis eines weiter gefaßten Pastoralplans, innerhalb dessen sich eine Vielfalt von Liturgien feiern läßt. Gemäß seinem Titel sind die Krankheit und die vielen Wege, auf denen die Kirche den Kranken beistehen kann, das Hauptthema dieses liturgischen «Ordo». Doch in der Einleitung und in den sieben Kapiteln des «Ordo» widerspiegelt sich der Übergangscharakter der Reform, betrifft doch das Buch zur Hälfte den Dienst der Kirche an den Sterbenden.

Gemäß seinem pastoralen Plan für die Betreuung der Kranken, der in den ersten zwei Kapiteln dargelegt wird, ist die Reaktion der Kirche auf Krankheit in einigen, doch gewiß nicht allen Fällen von Leibeskrankheit oder Geistesstörung der sakramentale Ritus der Salbung mit dem Krankenöl. Der lateinische Text präzisiert die Krankheit, für die die Salbung in Frage kommt, mit dem Ausdruck «periculose» — ein Versuch, die Intention des vom Zweiten Vatikanischen Konzil erteilten Auftrags zur Reform dieser Liturgie zu interpretieren: «Der rechte Augenblick für ihren (der Krankensalbung) Empfang ist sicher schon gegeben, wenn der Gläubige beginnt, wegen Krankheit oder Altersschwäche in Lebensgefahr zu geraten.»[2] Doch der präzisierende Begriff «periculose» selbst unterlag weiterer Interpretation. Das durch den Apostolischen Stuhl bestätigte Rituale in englischer Sprache enthält die Bemerkung: «Das Wort ‹periculose› wurde nach sorgfältiger Überlegung nicht mit ‹schlimm›, ‹gefährlich›, ‹bedrohlich›, sondern mit ‹ernstlich› *(seriously)* wiedergegeben. Diese Übersetzung will dazu dienen, Einschränkungen in bezug auf die Feier des Sakraments zu verhüten. Einerseits darf und soll das Sakrament der Salbung jedem gespendet werden, dessen Gesundheit ernstlich beeinträchtigt ist; andererseits darf es nicht ohne weiteres jeder Person gespendet werden, deren Gesundheit nicht ernstlich gefährdet ist.»[3] Die Diskussionen über die Frage, welche klinischen Bedingungen diesen allgemeinen Kriterien entsprechen, gehen weiter[4]. Was aber gilt in bezug auf den beständigen Dienst der Kirche an den Kranken noch vor ihrer sakramentalen Salbung oder danach?

Die pastorale Betreuung der Kranken

Es ist ein ausgeprägter Grundzug des «Ordo unctionis infirmorum eorumque pastoralis curae»,

daß er an diese Frage äußerst ernst herangeht. Er versetzt das besondere liturgische Geschehen der Krankensalbung in den weiteren Rahmen pastoraler Krankenbesuche. Während dieser Besuche beten die Diener der Kirche mit den Kranken und werden auch von ihnen direkt informiert. Man erwartet von den Kranken, daß sie über ihre Erfahrung des Ostermysteriums des leidenden und verherrlichten Christus Jesus persönlich Auskunft geben. Das pastorale Ansprechen auf die Lage der kranken Person kann in Trostworten und -gesten und vielleicht auch in der sakramentalen Versöhnung bestehen. Die Form und der Inhalt solcher pastoraler Besuche sind jedoch im allgemeinen unbestimmt, und so bleibt für das Seelsorgepersonal ein weiter Raum, um den Glauben der Kirche in den Dialog mit den menschlichen Hoffnungen, Befürchtungen und Bestrebungen der Kranken und ihrer Familien einzubringen. Pastorale Krankenbesuche verschaffen informelle Gelegenheit für das, was die Kirche fachtechnisch als Evangelisierung und biblisch-liturgische Katechese bezeichnet.

Wie es richtig ist, sollen die Kranken während einiger Pastoralbesuche die Gelegenheit haben, in der Ortskirche die eucharistische Kommunion mit dem auferstandenen und verherrlichten Herrn Jesus zu empfangen. Und wann und falls es an der Zeit ist, wird die Kirche wiederum zur Stelle sein, um für die leidende Person zu beten, ihr die Hände aufzulegen und sie mit dem Krankenöl zu salben.

Das Schema für die pastorale Betreuung der Kranken wird im ersten und zweiten Kapitel des «Ordo» dargelegt. Das erste Kapitel «Krankenbesuch und Krankenkommunion» hat zwei Teile: I. Der Krankenbesuch; II. Die Krankenkommunion. Der zweite Teil ist unterteilt in: 1. Der große Ritus der Krankenkommunion; 2. Der kleine Ritus. Unter der «gewöhnlichen» Praxis der Krankenkommunion versteht man den persönlichen Besuch des Seelsorgers in der Wohnung der kranken Person, wobei idealerweise auch Familienangehörige zugegen sein sollen. Beim Besuch soll man sich Zeit zu einem persönlichen und pastoralen Gespräch nehmen, bevor man zur liturgischen Handlung schreitet. Die Liturgie selbst weist eine vertraute Struktur auf; sie lehnt sich an die Vorlage des Wortgottesdienstes und des Kommunionritus der Eucharistiefeier an, jedoch den häuslichen Umständen entsprechend in abgekürzter Form. Der Seelsorger wird immer wieder darauf hingewiesen, sich an ein gesundes pastorales Urteil zu halten und das Gebet dem Befinden der kranken Person anzupassen (Ordo, 40).

Die Feier dieses gewöhnlichen Kommunionritus für Kranke wird wohl dann höchst wirksam erfolgen, wenn ihr pastorale Besuche vorangehen und die Familie weiterhin betet. Der «Ordo» empfiehlt, «die Kranken eigens zum Beten anzuleiten, sowohl zum persönlichen Einzelgebet wie auch zum gemeinsamen Beten mit ihren Angehörigen und Pflegepersonen» (Nr. 44). Der Text zeugt von pastoralem Realismus, wenn er zu dauernder Anleitung zum Gebet auffordert und den Seelsorger anweist, dazu seine guten Dienste anzubieten. «Die Anregung dazu sollen sie (die Kranken) hauptsächlich aus der Heiligen Schrift schöpfen, sei es, daß sie über die Gedanken nachsinnen, die das Geheimnis der Krankheit im Blick auf Christus und sein Erlösungswerk erhellen, sei es auch, daß sie aus den Psalmen und sonstigen Texten Gebetsformeln und Gebetsanregungen übernehmen» (ebd.). Wenn dieses Gebetsklima gefördert worden ist, läßt sich als möglich erachten, einer weiteren Weisung des «Ordo» nachzukommen, nämlich der, daß die kranke Person oder andere Familienglieder beigezogen werden, um Schrifttexte und Gebete auszusuchen, die dann bei pastoralen Besuchen, beim gewöhnlichen Ritus der Krankenkommunion oder beim Salbungsritus verwendet werden (Ordo, 45. 53. 64).

Willkommenerweise bietet das siebte Kapitel des «Ordo» eine Sammlung ausgewählter Schrifttexte: neun Lesungen aus dem Alten Testament, vierzehn Psalmen und achtundvierzig Lesungen aus dem Neuen Testament. Wenn diese Schrifttexte Ansatzpunkte zu Gebet und Verkündigung sein sollen, müssen sie den Personen, die man zu deren Verwendung ermuntert, leicht greifbar gemacht werden. Bedenkt man, wie die meisten Katholiken außerhalb des Sonntagsgottesdienstes kaum Zugang zur Heiligen Schrift haben und wie wenig sie mit den Inhalten und Redeweisen der verschiedenen biblischen Schriften vertraut sind, fragt man sich, was die römische Kongregation, die das Dokument promulgiert hat, im Sinn hatte. Was immer sie sich dabei gedacht haben mag, ist die Weisung zu fortwährender Ausbildung im biblischen und liturgischen Gebet eine bedeutsame Entwicklung, auf die wir später wieder zu sprechen kommen werden.

Was als der «kleine Ritus» der Krankenkommunion im Gegensatz zum gewöhnlichen Ritus bezeichnet wird, wurde, was ein wenig ironisch ist, langezeit als der gewöhnliche Ritus betrachtet. Er besteht darin, daß den Kranken die Kommunion von einem Seelsorger gespendet wird, der sich in Spitälern oder anderen Institutionen von Zimmer zu Zimmer bewegt und dabei nur kürzeste rituelle Worte wechselt. Der Seelsorger hat die liturgische Formel zu sprechen: «Seht das Lamm Gottes ...» Und der Kommunionempfänger hat mit dem formelhaften «Herr, ich bin nicht würdig ...» zu antworten (Ordo, 62). Doch selbst in diesem Fall des kürzeren Ritus regt das Rituale den Kommunionspender an, «Elemente aus dem großen Ritus» einzufügen, womit es zugibt, daß das dabei Gebotene dem pastoralen und liturgischen Ideal bei weitem nicht entspricht (Ordo, 59).

Die Krankensalbung

Das zweite Kapitel ist mit «Krankensalbung» betitelt und ebenfalls unterteilt: I. Die Grundform; II. Die Krankensalbung innerhalb der Meßfeier; III. Die gemeinsame Feier im Rahmen einer größeren Zusammenkunft. Die dritte dieser Formen ist zur Verwendung «bei Wallfahrten, bei Treffen auf Diözesan-, Stadt- oder Pfarrebene oder bei Versammlungen von Krankenvereinigungen» gedacht (Ordo, 83). Das Urbild dieser Liturgieform sind gemeinsame Feiern der Krankensalbung, die in den letzten Jahrzehnten während Krankenwallfahrten zum Heiligtum von Lourdes stattfanden. In diesem Rahmen verdrängen das intensive öffentliche Gebet der Kirche, die ordentliche Eucharistiefeier und Kommunion und Gelegenheiten zum Empfang des Bußsakraments — all das unter Massenbeteiligung — den mehr auf Dauer angelegten Plan für die pastorale Betreuung der Kranken, die im ersten Kapitel als die Vorbereitung auf die sakramentale Salbung dargelegt wurde. Obwohl vielleicht auch in anderen Bistümern und Regionen ähnlich massenhafte und intensive Formen der Krankenseelsorge bestehen, stellen sie kaum die maßgebliche Form der kirchlichen Krankenliturgie dar. Deswegen müssen wir uns den ersten Teil des Kapitels über die Krankensalbung ansehen.

Was als die «Grundform», als der «gewöhnliche Ritus» der Krankensalbung bezeichnet wird, ist eine sakramentale Feier im Kreis mehrerer Personen, die eigens zu dieser liturgischen Handlung zusammengekommen sind. Die Salbung kann einem oder mehreren Kranken gespendet werden und zwar von einem oder mehreren Priestern; einer, ein paar oder viele Gläubige können mit dabeisein, um zusammen mit dem Priester und dem Kranken das Gebet der Kirche darzubringen. Die liturgische Handlung kann in einem Krankenzimmer oder dann in einer Wohnung, einer Kirche oder Kapelle oder an einem anderen geeigneten Ort stattfinden (Ordo, 66. 67). Diese Form der Liturgie ist die «gewöhnliche» im Unterschied zu einer Feier des Sakraments der Krankensalbung im Verlauf einer Eucharistiefeier, was eine Alternative dazu darstellt.

Der «Ordo» weist den präsidierenden Priester an, die Liturgiefeier in einer Vorbesprechung mit den Kranken und ihren Familien zu planen, insbesondere was die Wahl der Schriftlesung und der Gebete betrifft (Ordo, 64). Dies setzt wieder das voraus, was im ersten Kapitel ins Auge gefaßt wurde, daß nämlich wenigstens einige der betreffenden Personen im biblisch-liturgischen Beten ausgebildet wurden und bereit sind, unter den Texten, die der «Ordo» in der Textsammlung des siebten Kaptitels anbietet, oder sonst aus der Heiligen Schrift Texte auszuwählen, die sich als gute Nachricht verstehen lassen, weil sie den Kranken Trost und Hoffnung auf Heilung anbieten oder eine Aufmunterung darstellen, sich in das Mysterium des Leidens noch tiefer einzulassen.

Wie alle erneuerten Riten der römischen Liturgie weist der revidierte Ritus für die Krankensalbung zwei Hauptmomente auf, die von Eröffnungs- und Entlassungsriten umrahmt sind. Der erste Hauptbestandteil des Ritus ist ein Wortgottesdienst; der zweite die charakteristische sakramentale Handlung. Die Verfasser dieses Rituale wollten sich offensichtlich auf den pastoralen Wert der Vertrautheit mit Riten stützen. Sie leiten den Seelsorger an, die Eröffnungsriten aus wohlbekannten liturgischen Einheiten zusammenzustellen: liturgische Grußformel und Besprengung mit Weihwasser, um darauf hinzuweisen, daß es sich um eine Zusammenkunft von Getauften handelt; ein Hinweis auf das Vorhaben der Versammlung durch ein Gebet oder eine Ermunterung, die den Text des Jakobusbriefes «Ist einer von euch krank...» als biblische Be-

gründung in sich schließt, und ein kurzer Bußritus (Ordo, 68-71).

Nachdem nun die Zusammenkunft als eine liturgische Versammlung dasteht, geht sie zum Wortgottesdienst über. In diesem Zusammenhang schlägt das Rituale eine einzige Schriftlesung vor. Da sehr viele Texte zur Verfügung stehen, soll natürlich das, was man auswählt, das richtige Wort zu diesem Anlaß sein, eine gute Nachricht, die sich als Wort Gottes vernehmen läßt und die Versammlung instandsetzt, zu glauben, zu hoffen, zu vertrauen und zu lieben. Ob damit eine kurze Erklärung der Schriftlesung zu verbinden ist oder nicht, hängt von den Umständen ab (Ordo, 72). In Entsprechung zu der biblischen Verkündigung gehen sodann die Versammelten zu der besonderen liturgischen Handlung über, zu der sie zusammengekommen sind.

Obwohl das Sakrament als «Krankensalbung» bezeichnet wird und die Salbung mit heiligem Öl ein entscheidendes Element ist, wird im Rituale eigentlich eine dreifache Handlung vorgesehen: das Gebet der Kirche, die Handauflegung und die Salbung mit dem heiligen Öl (Ordo, 73-78). Die liturgische Handlung will nachvollziehen, was nach der Beschreibung im fünften Kapitel des Jakobusbriefes in der Urkirche geschah.

Das «Gebet der Kirche» beginnt mit einer von zwei angebotenen Möglichkeiten: entweder mit einer Reihe von Fürbitten oder mit einer responsorialen Erinnerung an das, was Gott für die Kranken getan hat, und an das Leiden, das Christus Jesus auf sich genommen hat. Beide Formen setzen voraus, daß Gläubige um den Kranken versammelt sind, um die Bitten des Priesters mit ihrer Antwort «Wir bitten dich, erhöre uns!» zu bestärken oder das Gedenken des Priesters an Jesus als an den, der litt und heilte, sich mit der Bitte um seinen jetzigen Beistand «Herr, erbarme dich!» zu eigen zu machen.

Nach dem gemeinsam vollzogenen Gebet der Kirche für den Kranken folgt das nächste Element, das durch eine schlichte liturgische Weisung charakterisiert wird: «Dann legt der Priester dem Kranken schweigend die Hände auf» (Ordo, 74). Was hat diese stille Geste zu bedeuten? In der liturgischen Tradition ist die Ausbreitung der Hände über eine Person oder eine Sache eine Geste der Anrufung des Heiligen Geistes, eine rituelle Epiklese, die den Geist Gottes darum bittet, sich dem betreffenden Objekt zu nähern und es umzugestalten, indem er es zu einer neuen Schöpfung macht. In der schweigenden Anrufung widerspiegelt sich, daß die Kirche die Aussage des Paulus erfaßt hat: «Auch der Geist nimmt sich unserer Schwachheit an. Denn wir wissen nicht, worum wir in rechter Weise beten sollen... Gott, der die Herzen erforscht, weiß, was die Absicht des Geistes ist: Er tritt so, wie Gott es will, für die Heiligen ein» (Röm 8,26-27).

Nachdem die Kirche zuerst ihr Gebet für den Kranken verrichtet und dann dankbar die göttliche Weisheit rituell anerkannt hat, die sie wortlos zu stillem Gebet anregt, geht sie zur Krankensalbung über. Die Salbung hat zwei Elemente: erstens die Weihe des heiligen Öles und zweitens die Salbung des Körpers des Kranken mit ihm (Ordo, 75 und 75a 76).

Im erneuerten Ritus widerspiegelt sich eine Kirche, in deren Auffassung über die Feier der Salbung mit heiligem Öl als eines Sakraments der göttlichen Gegenwart sich ein Wandel vollzieht. Schon nach den frühesten Zeugnissen dafür, daß die Kirche zum Heilen Öl verwendet, war es eine dem Bischof als Richtschnur dienende Praxis, über Pflanzenöl[5] den göttlichen Segen herabzurufen, damit es für Leidende, die es gläubig verwenden, zu einer heilenden Salbe werde. Ein aus der römischen Kirche stammendes Dokument des dritten Jahrhunderts, die sogenannte Apostolische Tradition Hippolyts bestimmt, daß der Bischof innerhalb der Eucharistiefeier den Segen Gottes über das Öl herabruft, so wie er einige Augenblicke zuvor den Segen Gottes über das Brot und den Wein der Eucharistie herabgerufen hat[6]. In den ersten Jahrhunderten wurde das so geweihte heilige Öl den Gläubigen direkt ausgeteilt; nach dem achten Jahrhundert wurde gefordert, daß das heilige Krankenöl durch den Priester gespendet werde.

Das revidierte Römische Pontifikale stellt eine jährliche Segnung des Krankenöls durch den Bischof immer noch als die maßgebende Praxis hin und weist auf die Bedeutung dieser liturgischen Segnung hin, indem es diese Feier in die feierlichen Liturgien der heiligen Woche hineinstellt[7]. Doch jetzt veranlaßten die pastoralen Bedürfnisse der Diözesankirchen im zwanzigsten Jahrhundert die Überarbeiter des »Ordo unctionis», in diesen die noch nie dagewesene Bewilligung einzuführen, daß ein Priester im Lauf der Salbungsliturgie das Krankenöl weihen darf (Ordo,

21. 75). Zumindest *ein* praktischer Faktor, der die Änderung beeinflußte, ist die nun geltende Bestimmung, daß das Salbungssakrament im Lauf einer ernstlichen Erkrankung wiederholt werden darf — etwas, das früher verboten war. Ein zweiter Faktor ist das pastorale Anliegen, bei der liturgischen Salbung das heilige Öl großzügiger zu verwenden. Alle diese veränderten Umstände erfordern im Lauf eines Jahres einen reicheren Vorrat an heiligem Öl, als passenderweise vom Bischof in der Karwochenliturgie für sein Bistum geweiht werden kann.

Dementsprechend bietet das Rituale alternative Texte für die rituelle Feier des heiligen Öls selbst, bevor es dann bei der Salbung des Kranken verwendet wird. Sowohl eine Ölweihe als auch ein Dankgebet (falls das Öl schon geweiht ist) wird angeboten. Die Weihe besteht im herkömmlichen Gebet des Bischofs, worin er den Heiligen Geist anruft und ihn bittet, das Öl zu heiligen, damit diejenigen, die es verwenden, durch es geheilt werden. Das Dankgebet besteht in einer trinitarischen Formel des Lobpreises für das Heil und die Heilung, die durch die Verwendung des Öls vermittelt werden (Ordo, 75 und 75a). In beiden Fällen sind die Ausführungen des Rituale über die Feier des heiligen Öls spärlich; es werden bloß Gebetstexte geboten. So besteht ein weiter Freiraum, um die Feier auszugestalten und die Bedeutung des heiligen Öls hervorzuheben, indem man dafür ein passendes Gefäß und einen schicklichen Aufbewahrungsort innerhalb des Liturgieraumes wählt und indem man es während des Weihe- und des Dankgebets entsprechend handhabt.

Die Salbung des Kranken mit dem heiligen Öl folgt unmittelbar auf die Ölweihe. Im revidierten Ritus wird eine doppelte Salbung mit Öl vorgesehen: die der Stirn und die der Hände. Die Nüchternheit des Ritus in diesem Moment ist echt römisch, und in der jetzigen Revision widerspiegelt sich die Neigung der römischen Kirche zu keuscher Zurückhaltung in ihren rituellen Gesten. Als während des Mittelalters in der Liturgie des Westens der germanische Geist vorherrschte, nahm man immer mehr Salbungen vor: Die Augen, die Ohren, die Nase, der Mund, der Kopf, die Hände, die Lenden, die Füße, ja alle Körperteile schienen sich zu einer Salbung anzubieten. Im Gedenken an diesen Abschnitt der Geschichte der westlichen Kirche kam die römische Kongregation dementsprechend Kulturen mit reichlicherer Formensprache entgegen: «Es besteht kein Hindernis, daß im Hinblick auf die Eigenart und das überlieferte Brauchtum eines Volkes die Salbungen an Zahl vermehrt oder an anderen Stellen vollzogen werden» (Ordo, 24). Es wird die Erwartung geäußert, daß die Bischofskonferenzen in ihren besonderen Ritualen darum besorgt sind.

Auf welche Weise der Priester die Salbungen vornehmen soll, wird nicht näher bestimmt, und es wird nicht gesagt, daß sie in Kreuzesform vorzunehmen sind. Leider ist davon die Rede, daß das Öl, wie üblich, «zweckmäßigerweise in Watte aufgesogen» aufzubewahren ist und die zu Salbenden damit zu bestreichen sind (Ordo 22). Darf man annehmen, daß das, was «zweckmäßig» sein mag, nicht dem Ideal entspricht? Man kann sich doch unschwer einen Salbungsritus vorstellen, bei dem die Haut des Kranken sanft und doch gründlich mit dem heiligen Öl eingerieben wird, so wie medizinische Salben eingerieben werden. (Ölige Hände lassen sich mit Leichtigkeit säubern; solche, die Tag für Tag Schwerkranke zu pflegen haben, werden den Priester ohne weiteres mit entsprechenden Mitteln zu versehen wissen.)

Während der zweifachen Salbung ist ein je besonderes kurzes Gebet zu sprechen. Wie Papst Paul VI. erklärt hat, bildet gemäß der scholastischen theologischen Begrifflichkeit das Gebet die Form des Sakraments, während das heilige Öl dessen Materie darstellt. Das Salbungsgebet ist mit seiner Bitte um die Hilfe Gottes für den Kranken sehr zurückhaltend, ja sehr allgemein gehalten: «Durch diese heilige Salbung helfe dir der Herr in seinem reichen Erbarmen. Er stehe dir bei mit der Kraft des Heiligen Geistes. Der Herr, der dich von Sünden befreit, rette dich; in seiner Gnade richte er dich auf» (Ordo, 76)[8].

Man wird es Kranken, an denen diese kirchliche Handlung vollzogen wird, kaum verübeln können, wenn sie von seiten der betenden Kirche einen größeren Mut erwarten. Sie würden wohl von der Kirche wünschen, daß sie mit der Kühnheit des Psalmisten spreche und um vollständige Wiederherstellung der Gesundheit bitte[9]. Weshalb die «Form» durch eine so große Zurückhaltung in bezug auf die Heilungserwartungen charakterisiert ist, kommt in einer Homilie Papst Pauls VI. zum Ausdruck, über die weiter unten nachzudenken ist. Jedoch fast so als ob diese Erwartungsschwäche einer Korrektur bedürfe,

folgt unmittelbar ein weiteres Gebet (Ordo, 77). Der Priester kann aus einer Reihe von Texten wählen, die hinsichtlich der Wirkung auf den Kranken unterschiedliche Erwartungen äußern: volle Gesundung, Festigung im Glauben, Vergebung der Sünden, Befreiung von Schmerzen. Auf das zweite Gebet folgt ein drittes, das gemeinsam gesprochene Gebet des Herrn. Wir brauchen hier bloß anzumerken, daß sich in diesen Gebetstexten ebenfalls eine Kirche widerspiegelt, die sich in ihrem Verständnis ihres Ritus der Krankensalbung in einem Übergangsstadium befindet; wir werden darauf weiter unten zurückkommen, wenn wir uns über die Sehweise des Ritus Gedanken machen.

Der «gewöhnliche Ritus» der Krankensalbung schließt mit einem ausführlichen Segen. Das Rituale bietet eine fünfgliedrige trinitarische oder eine dreigliedrige christologische Form der Bitte um Segen, Heilung, Rettung, Trost und Stärkung, die jeweils durch das Amen der Anwesenden bestätigt werden (Ordo, 79 und 237). Das Rituale für die Krankensalbung sieht auch einen «gemischten» Ritus vor, in dem die Spendung der Krankenkommunion zwischen das Gebet des Herrn und den Schlußsegen eingeschoben wird.

Bei der Salbung innerhalb der Meßfeier — der Alternative zum gewöhnlichen Ritus — hat der gleiche dreiteilige Salbungsritus (das Gebet der Kirche, die stille Handauflegung und die Salbung des Kranken mit dem heiligen Öl) während der Messe am Ende des Wortgottesdienstes stattzufinden, zu Beginn der Eucharistieliturgie (Ordo, 82). Dem Priester werden Anhaltspunkte gegeben, um sich ein Urteil über die Auswahl der Schriftlesung und der Gebetstexte bei dieser Kombination von zwei sonst verschiedenen liturgischen Handlungen zu bilden (Ordo, 81).

Pastorale Betreuung der Sterbenden

Was ist über die weiteren Kapitel des «Ordo unctionis infirmorum» zu sagen? Im dritten Kapitel wendet sich die Aufmerksamkeit des «Ordo» von der Krankenbetreuung offen der Seelsorge für die Sterbenden zu. Es wird ein revidierter Ritus für die Spendung der Wegzehrung, der Kommunion für die Sterbenden, vorgesehen[10]. Wiederum werden zwei Formen angeboten: eine für innerhalb und eine für außerhalb der Meßfeier; welches die «gewöhnliche» Form ist, wird nicht gesagt. Bei beiden Formen wird angenommen, daß der Sterbende, wie schwach er auch sein mag, bei Bewußtsein und imstande ist, bis zu einem gewissen Grad am Gebet der Kirche aktiv teilzunehmen und die Eucharistie zu empfangen, sei es nun unter beiden Gestalten oder auch in der Form des Brots allein oder in der Form des Weins allein. Im revidierten Ritus ist die Spendung der Wegzehrung für einen Menschen vorgesehen, der in Todesgefahr schwebt, aber dessen Tod noch nicht unmittelbar bevorsteht (Ordo, 26–28).

In beiden Formen umfaßt die liturgische Feier der Wegzehrung vertraute Eröffnungsriten und einen wenn auch noch so kurzen Wortgottesdienst, auf den ein Bekenntnis des Taufglaubens in Form der Frage: «Glaubst du...?» und der Antwort: «Ich glaube» folgt (Ordo, 108). Die pastorale Sachlage wird darüber entscheiden, ob nun die volle eucharistische Handlung oder nur der Ritus der Krankenkommunion folgt. Während der «Ordo» für den Fall einer vollen Eucharistiefeier den Austausch des Friedensgrußes zwischen dem Priester und den andern Teilnehmern und dem Kranken vorsieht, unterläßt er den Hinweis darauf für den Fall des einfachen Kommunionritus (Ordo, 99d). Was in den Momenten zwischen dem Gebet des Herrn und der Einladung an die sterbende Person zum Empfang der letzten Kommunion zu geschehen hat, wird sich nach dem gewohnten Brauch richten. Da es sich um die Kommunion als Wegzehrung handelt, wird bei deren Empfang an den Sterbenden ein zusätzliches Segenswort gerichtet: «Christus bewahre dich und führe dich zum ewigen Leben» (Ordo, 112). Die anderen empfangen in beiden Fällen die Kommunion auf die gewöhnliche Weise. Die Spendung der Wegzehrung schließt mit einem Gebet nach der Kommunion und mit einem Schlußsegen.

Das vierte Kapitel des «Ordo unctionis infirmorum» trägt den Titel «Die Spendung der Sakramente der Buße, der Krankensalbung und der Wegzehrung bei einem Kranken in unmittelbarer Todesgefahr» mit den Teilen: I. Als zusammengefaßter Ritus; II. Ohne Wegzehrung. Das fünfte Kapitel betrifft die «Firmung in Todesgefahr». Im «zusammengefaßten Ritus» widerspiegelt sich eine Seelsorgesituation, die sich beträchtlich von dem unterscheidet, was in den ersten drei Kapiteln des «Ordo» ins Auge gefaßt wird, ja vielleicht eher die gegenteilige Situation,

nämlich die, daß die andauernde pastorale Betreuung des Kranken vernachlässigt worden ist. Der «Ordo» trifft aber auch Vorsorge für den Fall, daß der Gläubige bei plötzlicher Erkrankung oder infolge eines Unfalls ganz unvorhergesehen in unmittelbare Todesgefahr gerät (Ordo, 30).

In den Direktiven für die Spendung der Sterbesakramente in einem zusammengefaßten Ritus werden Prioritäten gesetzt. So wird z.B. der Priester darauf aufmerksam gemacht, daß die Firmung und die Krankensalbung nicht unmittelbar aufeinander folgen sollen, da sonst die beiden Salbungen in einem Rahmen, der keine Zeit zu einer katechetischen Unterweisung läßt, zu Verwechslungen führen könnten. Doch in diesem Punkt weist der erneuerte Ritus immer noch eine Spur von hartnäckigem Sakramentalismus auf. Trotz der Warnung sieht er immer noch, «wenn es doch notwendig ist», die Abfolge Firmung — sodann Krankensalbung vor (Ordo, 117). Es ist unklar, was dieses Vorgehen «notwendig» machen könnte, nimmt doch das Rituale an, daß der Sterbende schon zum Empfang der Eucharistie zugelassen worden ist und die Wegzehrung empfangen wird. Falls der Sterbende die sakramentale Versöhnung verlangt, sollte diese entweder der Firmung oder der Salbung vorangehen, wie ganz allgemein gehalten das Bekenntnis auch sein mag. Falls die Zeit begrenzt ist, sollte die Reihenfolge sein: Beichte — Salbung — Wegzehrung. Schließlich sagt das Rituale: In dem Fall, daß die Zeit ganz knapp ist, soll der Priester die Wegzehrung als das Sakrament für Sterbende der Krankensalbung als dem Sakrament für Kranke vorangehen lassen. Doch mit einem verwunderlichen Dreh, worin sich ein weiteres Mal die unentschiedene Haltung der Kirche zu ihrem eigenen Salbungssakrament widerspiegelt, erteilt das Rituale sodann die Weisung: Nach der Spendung der Wegzehrung «soll, wenn die Zeit noch reicht, die Krankensalbung gespendet werden» (Ordo, 30).

Das sechste Kapitel enthält «Gebete, Litaneien, Stoßgebete, Psalmen und Schriftlesungen, die... für den Beistand in der Stunde des Sterbens zusammengestellt sind.» Diese Sammlung möchte dafür sorgen, daß das Gebet der Kirche den Sterbenden auch nach dem Wegzehrungsritus begleitet. Das Rituale hält den ordinierten Klerus, die Priester und die Diakone für diesen Ritus der «Commendatio animae» für verantwortlich, gibt ihnen aber auch die Weisung, die Laien anzuleiten, diesen Gebetsbeistand zu leisten (Ordo, 142). Diese Mahnung an den Klerus, für die dauernde Ausbildung der Laien im biblisch-liturgischen Gebet zu sorgen, die, wie am Anfang, so auch am Schluß des «Ordo» gegeben wird, wirft wiederum Fragen nach der grundlegenden Sicht des «Ordo unctionis infirmorum eorumque pastoralis curae» auf. Dieser Frage wollen wir uns nun zuwenden.

Die Sehweise des «Ordo unctionis infirmorum»

In unseren Überlegungen über die Sehweise des neuen liturgischen «Ordo» für die Krankenpastoral werden wir vier Themen behandeln: die Rolle des Kranken in der christlichen Gemeinschaft; die Krankenseelsorge; die Katechese, die zur Durchführung des «Ordo» notwendig ist; die zwiespältige Haltung der Kirche zur Reform.

Der Kranke in der christlichen Gemeinschaft

Im neuen «Ordo» werden die Kranken durchwegs als praktizierende Gläubige verstanden, die sich am Dienst und an der Sendung der Kirche und auch an ihrem Gottesdienst beteiligen. Dieser Standpunkt entspricht den Konstitutionen des Zweiten Vatikanums über die Kirche und über die Liturgie. Darin wird den getauften Gläubigen der Platz zurückgegeben, der ihnen in der Kirche zusteht, und werden sie nicht mehr nur als Betreuungsobjekte der Ordinierten angesehen, sondern als solche, die sich im Verein mit diesen für das Heil der Welt in Christus tätig einsetzen.

Die allgemeine Einleitung zum «Ordo» erklärt, daß der Kranke die anderen Glieder der Kirche an die transzendente Wirklichkeit erinnert, die hier als «die wesentlichen, nämlich die überirdischen Dinge» bezeichnet wird (Ordo, 3). Weil Beeinträchtigungen der Gesundheit auf die menschliche Sterblichkeit hinweisen, bildet eine ernsthafte Krankheit eine klare Einladung nicht nur an den Kranken selbst, sondern auch an seine Familie und Nachbarn, über die weltlichen Umstände ihres Alltagslebens hinauszublicken, um sich Sinnfragen zu stellen. Nicht weniger als andere Menschen neigen die Christen dazu, die Augen vor der Tatsache zu verschließen, daß Krankheit, Schmerz und Tod zum menschlichen Dasein gehören. Doch schon allein das Vorhan-

densein von Kranken in der Gemeinde bildet einen kräftigen Hinweis darauf, «daß die Erlösung unseres sterblichen Menschenlebens durch das Geheimnis des Todes und der Auferstehung Christi erkauft werden muß» (Ordo, 3).

Diese Bezeugung des christlichen Erlösungsmysteriums ist verwickelt und ist Aufgabe sowohl der Kranken als auch der weiteren Gemeinde. Die Kranken werden aufgefordert, gegen ihre Krankheit zu kämpfen und zur Heilung mitzuwirken. Ihr Mut soll durch das vertrauensvolle Bewußtsein bestärkt werden, daß Christus Jesus die Kranken liebte, während andere ihnen auswichen; er suchte sie auf und heilte sie (Ordo, 1). Sie werden aber auch ermuntert, darüber nachzusinnen, wie Jesus Schmerzen durchmachte, litt und durch seinen Tod am Kreuz hindurch zur Herrlichkeit auferstand, und zu sehen, wie sich ihr eigenes Mysterium in seinem widerspiegelt (Ordo, 5). Kranke sind imstande, das Ostermysterium existentiell zu erfassen und so einer göttlichen Weisheit teilhaft zu werden, die in der Kirche sonst unerreichbar ist.

Kranke leiden aber innerhalb einer Gemeinschaft von Gläubigen, die ihnen beizustehen berufen sind. Die Erlösung von der menschlichen Sterblichkeit muß allen ein Anliegen sein. Das medizinische Personal setzt sein Wissen und Können zur Heilung ein (Ordo, 3 und 32). Angehörige und Freunde beten mit den Kranken (Ordo, 34). Und die Seelsorger sichern ihnen zu, daß in dieser Zeit, in der sie für Selbstvorwürfe und Hadern mit Gott, der ihr Leiden zuläßt, anfällig sind, Gott mit seiner Gnade ihnen nahe ist (Ordo, 5 und 6). Eine so engagierte Kirche läßt die Gläubigen wissen, «was Kranksein für ihr eigenes Heil und das Heil der Welt bedeutet» (Ordo, 1). Eine kirchliche Gemeinschaft hingegen, die diesen Dienst an den Kranken und für die Gesundheit vernachlässigt, wird wohl den Sinn der österlichen Rettung in Christus nur oberflächlich, nur begrifflich erfassen. In einer Ära, die von einem Kulturkritiker als der «Krieg aller gegen alle» bezeichnet worden ist[11], laufen die leisen Mahnungen der Kirche, sich der Kranken anzunehmen und von ihnen zu lernen, Gefahr, unbemerkt zu bleiben. Doch die Sicht der einleitenden Abschnitte des «Ordo» bildet ein prophetisches Urteil über den menschlichen Drang, den Schwachen und Leidenden den gesellschaftlichen Wert abzusprechen. Menschen, deren körperliche oder geistige Gesundheit schwer angeschlagen ist, ältere Personen und kranke Kinder werden hier als solche gesehen, die einen Schlüssel zum Mysterium des Lebens in Händen tragen[12].

Der kirchliche Dienst an den Kranken

Der «Ordo» für die pastorale Betreuung der Kranken und ihre sakramentale Salbung sowie für die Sterbendenseelsorge breitet einen vielseitigen kirchlichen Dienst vor uns aus. Es läßt sich nicht vorstellen, daß das Seelsorgeprogramm, das in diesem revidierten liturgischen Buch ins Auge gefaßt wird, sich ausschließlich von ordinierten Priestern durchführen läßt, fehlt es doch schon an Priestern für das Wichtigste: die Versammlung des katholischen Volkes zur sonntäglichen Eucharistiefeier. Obwohl dem Rituale zufolge «der eigentliche Spender der Krankensalbung allein der Priester» ist, gibt es doch auch zu, daß die Geistlichen «der Mithilfe von Ordensleuten und Laien» bedürfen (Ordo, 16 und 17). Das nimmt aber den wirklichen Stand der Dinge noch zu wenig ernst. Das englischsprachige Rituale trägt zur Erhellung der durchaus kirchlichen Natur dieses Dienstes der pastoralen Betreuung der Kranken und Sterbenden bei, indem es bei allen liturgischen Riten, die ein getaufter Christ berechtigterweise im Namen der ganzen Kirche vollzieht, den umfassenderen Ausdruck «minister» verwendet: bei pastoralen Krankenbesuchen, beim Ritus der Krankenkommunion, bei der Spendung der Wegzehrung, bei der Begleitung von Sterbenden[13]. Es kann ganz gut der Fall sein, daß inskünftig zu dieser Liste noch der Ritus der Krankensalbung mit dem heiligen Öl hinzukommt. Es ist gewiß eine Unstimmigkeit in der jetzigen Ordnung, daß Laien Kranken und Sterbenden die Eucharistie der Kirche überbringen, ihnen aber nicht das in einer früheren liturgischen Versammlung geweihte Öl spenden dürfen[14]. Der «Ordo» nimmt durchwegs an, daß die Kleriker für diesen Dienst an den Kranken und Sterbenden bereits hinreichend vorbereitet und somit verantwortlich sind, auch Laien dazu auszubilden. In vielen Ländern der Erde sind die katholischen Laien wahrscheinlich mindestens ebenso gut ausgebildet wie der Klerus, um die Krankenbetreuung sogar weiterzuentwickeln. Das war vielleicht stets der Fall. Im Rom des dritten Jahrhunderts bemerkte Hippolyt in seiner «Apostolischen Tradition»: «Heiler» (höchst-

wahrscheinlich solche, die Kranke betreuen) brauchten nicht ordiniert zu werden, denn ihre Begabung lege Zeugnis ab für sie[15]. Und Dokumente der kirchlichen Gesetzgebung im Lauf der Jahrhunderte bezeugen die Tatsache, daß Priester regelmäßig ermahnt und sogar bestraft werden mußten, damit sie die pastorale Betreuung der Kranken und Sterbenden nicht vernachlässigten. Nicht zu erblicken in diesem geschichtlichen Befund ist irgendeine Spur der tatsächlichen pastoralen Hilfeleistung, die Generationen von glaubensvollen Laien, Frauen und Männern, vor und nach dem Kommen des Priesters oder in dessen Abwesenheit leisteten. Der «Ordo» von 1972 stellt sich klar einen zusammenwirkenden kirchlichen Dienst und ein gemeinsames liturgisches Gebet für die Kranken und Sterbenden vor. Kirchliche Amtsträger würden gut daran tun, geeignete Laien zu diesem Dienst anzunehmen, wo immer sich solche in den Ortskirchen finden.

Katechese zur Durchführung des «Ordo»

Wie die meisten Ritualbücher ist der neue «Ordo» fast unter dem ganzen Klerus verbreitet, bei den Laien aber nur ganz spärlich vorhanden, selbst in denjenigen nordatlantischen Ländern, in denen Bücher ohne weiteres erhältlich und erschwinglich sind. Weitherum ist die Auffassung verbreitet, Ritualbücher seien eher für den Klerus als für die Kirche als ganze da. Für Menschen aber, die des Lesens kundig sind, bietet das Ritualbuch eine Grundkatechese, die zu neuer Glaubensreife führen kann. Insbesondere drei Abschnitte dieses römischen «Ordo» scheinen sich ganz besonders zu eignen, um mündigen Gliedern der Kirche unmittelbar zur Weiterbildung zu dienen: die pastorale Einführung, die Sterbegebete im sechsten Kapitel und das «Lektionar» im siebten Kapitel, eine Sammlung von Schrifttexten, die als zur Betrachtung und zum Gebet für Kranke und solche, die ihnen beistehen, geeignet vorgelegt werden. Alle diese Teile können schon vor und abgesehen von ihrer Nützlichkeit für jemand, der Beistand zu leisten hat, zu einem reifen Christsein dienlich sein (Ordo, 139). Sie können sogar auch zu einer Einladung an Katholiken dienen, zusammen mit Kranken und Sterbenden im Kreis ihrer Familien und Nachbarn zu beten. Der «Ordo» sagt denn auch, es solle «dafür gesorgt werden, daß die Gläubigen Texte solcher Gebete und Lesungen zur Hand haben, wenigstens im Fall des Beistands für Sterbende» (Ordo, 142).

Während viel über die Fragen diskutiert worden ist, für welche Personen die sakramentale Krankensalbung in Frage komme, gibt der «Ordo» klar zu verstehen, daß erwachsene Katholiken normalerweise fähig sein sollten, ihr Befinden zu beurteilen und von sich aus nach der Salbung und Wegzehrung zu verlangen, so wie sie ja sich auch von selbst zum Empfang der Eucharistie und Buße einfinden (Ordo, 13). Eine wirksame Katechese wird das unter den römischen Katholiken stark verwurzelte Mißverständnis zu überwinden haben, daß die Salbung das Sterbesakrament sei. Ohne eine solche Neuausrichtung des katholischen Volkes, des Klerus und der Laien, wird der neue «Ordo» toter Buchstabe bleiben.

Obwohl weitherum dieses Bedürfnis besteht, wird in Predigten nur ganz wenig über die Krankensakramente unterrichtet, selbst wenn die Sonntagsevangelien den Dienst Jesu unter den Kranken zum Inhalt haben. Meines Erachtens ist es eine Vorbedingung für ein erneuertes Verständnis des Salbungssakraments in der Kirche, daß erwachsene Gemeindemitglieder sich zahlreich im Krankendienst einsetzen. Leute, die aus pastoraler Notwendigkeit gebeten werden, Kranke zu besuchen und mit ihnen zu beten, werden in diesen Begegnungen mit den Kranken die Evangelisierung erhalten, auf der die weitere Katechese aufbauen kann. In den letzten Jahrzehnten schenkte man der Tatsache starke Beachtung, daß der Einsatz als Paten und Patinnen für Katechumenen katholische Laien zu neuer Glaubensreife gebracht hat. Der Einsatz für Kranke wird an den Gläubigen nicht weniger Anforderungen stellen. Der Dienst wird gegenseitig sein.

Kirchliche Unschlüssigkeit in einer Übergangszeit

Welcher Kranke soll die Salbung empfangen? Wer soll den Dienst der Kirche an den Kranken ausüben? Welche Gnade erwarten wir eigentlich von der sakramentalen Krankensalbung? Welche Dienstleistungen benötigt der sterbende Christ in Wirklichkeit? Der «Ordo» verrät, daß sich die Kirche in bezug auf diese Fragen nicht ganz im Klaren ist[16]. Die katholische Kiche ist eine lebendige Tradition mit einem geschichtlichen

Gedächtnis. Versuche, die Kontinuität ihrer Identität und die durch ihre geschichtliche Existenz verursachte Diskontinuität in ein Gleichgewicht zu bringen, drohen Verwirrung zu schaffen, bevor sie sich auf eine neue Integration des Verständnisses und der Praxis hinbewegen. Der vorliegende Aufsatz hat schon auf die Unklarheit hingewiesen, die im «Ordo» in bezug auf Grundfragen des Verständnisses und der Praxis besteht. Hier soll noch eine letzte Frage gestellt werden: Worin besteht die Heilung, die diese sakramentale Salbung in Aussicht stellt?

Im Oktober 1975 hielt Papst Paul VI. bei einer gemeinsamen Krankensalbung während einer Messe auf dem Petersplatz eine Homilie. Er sagte zu denen, die sich zur Salbung eingefunden hatten, die Erlöserliebe Christi «beabsichtige in erster Linie, die Seele zu heilen, doch ohne dabei den Leib zu übersehen»[17]. Er behauptete, das Wirken der Kirche erfolge «auf einer höheren, übernatürlichen Ebene, auf der der Sakramente». Er zog einen Vergleich zwischen der medizinischen Betreuung einerseits und «pseudoreligiösen Ideen und Praktiken, die zum Bereich des Aberglaubens gehören», andererseits. Die westliche philosophische und theologische Dichotomie von Seele und Leib wurde damit bejaht und ungeprüft gelassen. Ironischerweise wurde diese Trennung sogar als «sakramental» bezeichnet, ungeachtet der philosophischen und theologischen Ureinsicht, daß greifbare irdische Wirklichkeiten unsichtbare geistliche Wirklichkeiten vermitteln, so daß Heilung und Heil nicht zwei verschiedene Dinge sind. Die Berichte der Evangelien über die von Jesus gewirkten Heilungen bezeugen das Gegenteil.

In der Homilie Pauls VI. findet sich die übliche westliche Lehre über die Gnade des Salbungssakraments. Sofern aber der öffentliche Kult der Kirche in seiner Grundeinstellung biblisch und sakramental ist, müssen die Theologen gedrängt werden, weiter zu klären, wieso man von der Gnade der Salbung erwarten darf, daß sie eine ganzheitliche Heilung bewirke, so daß man dabei nicht zum Leib-Seele-Dualismus Zuflucht zu nehmen braucht. Afrikanische Christen, deren Kulturtradition keine Isolierung von Leib und Seele kennt, könnten wohl zu der theologischen Entwicklung in dieser Beziehung einen einzigartigen Beitrag leisten[18]. Das gilt auch von allen östlichen und westlichen Praktiken der «holistischen» Medizin. Ohne diese theologische Klärung werden die liturgischen Gebete, die aus der westlichen Kirche hervorgehen, bei jeder Bezugnahme auf die Wiederherstellung der Gesundheit als der von der sakramentalen Salbung erwarteten Wirkung sich weiterhin nur sehr vage ausdrücken.

Die Kirche findet Präzedenzfälle einer größeren Kühnheit beim Bitten um Heilung des Körpers in ihren Quellbüchern, im Beten der Propheten und Psalmisten und derer, die sich an Jesus wandten.

«Du wirst mich heiligen und mir Leben geben; du wirst mich wieder genesen lassen»

— so lautet eines der vertrauensvollsten Gebete im Buch Jesaja (38,16). Ebenso kühn ist der Aussätzige, der sich an Jesus wendet: «Herr, wenn du willst, kannst du machen, daß ich rein werde» (Mt 8,3).

Zurückhaltung im Gebet um Heilung des Leibes als eine Wirkung der Salbung des Leibes war gewiß verständlich in Jahrhunderten, in denen man die Krankensalbung bis zum Sterbebett aufschob und sie tatsächlich eine «letzte Ölung» war. Die Zurückhaltung ist weniger verständlich, wenn die Kirche diejenigen ringenden Gläubigen mit ihrem Gebet, ihrer Liebe, ihrem Vertrauen umgibt, deren Gesundheit ernstlich bedroht ist. Die heutige westliche Medizin und die herkömmliche Stammes- und Volksmedizin bezeugen übereinstimmend, daß beim Zusammenbruch und bei der Heilung die geistige Kondition eine Hauptrolle spielt. Neue Empfänger dieses Salbungsritus — ernstlich erkrankte und nicht so sehr sterbende Gläubige — erfordern auch neue Haltungen im Gebet. Der «Ordo» ist in dieser Beziehung eher konventionell als prophetisch. Doch im pastoralen Einsatz für die Kranken wird der Geist Gottes die Kirche zweifellos weiterbelehren, wie sie zu beten hat.

Zusammenfassende Bemerkungen

Nach dem normalen Lauf der Dinge ist zu erwarten, daß ein liturgischer «Ordo», an und für sich ein Kompendium der Tradition, entweder die jeweilige Praxis der Kirche widerspiegelt oder dann hinter den Entwicklungen irgendwie zurückbleibt. Beim «Ordo unctionis infirmorum eorumque pastoralis curae» von 1972 ist bei-

des in rechtem Maß der Fall. Das Buch geht aber auch der Entwicklung voraus und weist der Kirche die Richtung, indem es sie einlädt, in ihrem Dienst an den Kranken und Sterbenden über das Gewohnte hinauszugehen, um sich neue Handlungsweisen und Haltungen zu eigen zu machen. Das hat zur Folge, daß sich der «Ordo» leicht selektiv gebrauchen läßt und man in ihm bloß gerade das findet, wonach man sucht. Es ist ebenfalls leicht, ihn da, wo er den Erwartungen offensichtlich nicht entspricht, zu kritisieren. Für die Ortskirchen wird es eine große Herausforderung sein, diesen römischen «Ordo» von 1972 klug anzuwenden und weise zu adaptieren.

[1] La Maison-Dieu 113 (1973) hat den «Ordo» von 1972 in einem eigenen Heft präsentiert und interpretiert. Vor der Reform wurden eingehende historische Forschungen vorgenommen, vor allem von A. Chavasse. Die theologischen Studien von damals kreisten um die sakramentale Gnade der Salbung, vor allem wie das Konzil von Trient sie interpretierte. Heute jedoch liegen nur wenige theologische, liturgische und pastorale Studien über die Krankensalbung vor, obwohl es doch allüberall viele Schwerkranke gibt. (Anm. d. Übs.: Die Übersetzung gibt die wörtlichen Zitate aus dem «Ordo» nach der im Auftrag der deutschsprachigen Bischofskonferenzen herausgegebenen [und adaptierten] Fassung wieder: Die Feier der Krankensakramente [Freiburg i.Br./Salzburg 1973]. Diese enthält auch ein vorzügliches «Einführungswort» «über die religiöse Bedeutung der Krankheit, über die Heilssorge der Kirche für die Kranken und über die erneuerte Liturgie der Krankensalbung», ebd. 17-24).

[2] Zweites Vatikanisches Konzil, Konstitution «Sacrosanctum Concilium» vom 4. Dezember 1963, Nr. 73; Ordo, 9).

[3] Pastoral Cure of the Sick: Rite of Anointing and Viaticum (Washington D.C. 1982), Anmerkung zu Nr. 8 des «Ordo».

[4] Zu den gesellschaftlichen Definitionen der Krankheit vgl. den Beitrag von Meredith McGuire in diesem «CONCILIUM»-Heft.

[5] Die römische liturgische Disziplin verlangte bis zur Reform von 1972 den Gebrauch von Olivenöl. Vgl. die «Apostolische Konstitution über die Krankensalbung», im «Ordo», 13.

[6] Vgl. B. Botte, La Tradition Apostolique de Saint Hippolyte (Münster 1963 und 1972), lateinischer Text, 5.

[7] Römisches Pontifikale. Ritus der Ölsegnung, Ritus der Chrisamweihe, 9-10.

[8] Apostolische Konstitution vom 30. November 1972.

[9] Die Psalmenkommentare sprechen regelmäßig über das religiöse Empfinden, das sich in den individuellen Klagepsalmen äußert. Viele von diesen geben dem vielfachen Leiden und der Hoffnung von Kranken Ausdruck. Eine Anzahl dieser Klagepsalmen findet sich im siebten Kapitel des «Ordo».

[10] Die heutige liturgische Katechese in bezug auf das «Sakrament der Wegzehrung» muß weiterentwickelt werden. Ein Ansatz dazu findet sich in der englischsprachigen Ausgabe des «Ordo», Nr. 175-188 (d. Übs.: und in dem in Anm. 1 erwähnten«Einführungswort» in der deutschen Ausgabe).

[11] So Christopher Lasch in: The Culture of Narcissism (Warner Books, New York 1979). Deutsche Ausgabe: Das Zeitalter des Narzißmus (Verlag Steinhausen, München 1980).

[12] Daß auch Geisteskranke von der Kirche pastoral betreut werden und die Krankensalbung empfangen können, wird ausdrücklich anerkannt in der englischsprachigen offiziellen Ausgabe des «Ordo»: Pastoral Care of the Sick: Rite of Anointing and Viaticum, aaO. (Anm. 3), Nr. 53 — eine approbierte Interpretation von Nr. 5 der Editio typica.

[13] Nr. 44 von Pastoral Care, aaO., gibt eine Erklärung zu diesem Buch.

[14] Der Codex des kanonischen Rechtes von 1983 bestimmt in Can. 999, 20, daß außer dem Bischof «im Notfall jeder Priester» das Krankenöl segnen darf, «jedoch nur bei der Feier der Sakramentes selbst». In diesem Fall wird die Segnung natürlich nicht während des Hochgebetes, sondern vorher vorgenommen.

[15] B. Botte, La tradition Apostolique, aaO. Nr. 14.

[16] Einige dieser Konflikte und Spannungen erforscht David Power in seinem Aufsatz im vorliegenden Heft.

[17] Paul VI., Homilie vom 5. Oktober 1975: Notitiae 11 (1975) 357-358 (italienisch); englische Übersetzung in: Documents of the Liturgy 1963-1979 (Liturgical Press, Collegeville Mn. 1982) 3365.

[18] Vgl. den Aufsatz von Meinrad Hebga in diesem Heft.

Aus dem Englischen übersetzt von Dr. August Berz

MARY COLLINS

Mitglied des Benediktinerordens. Direktorin des Programms für liturgiewissenschaftliche Studien und Vorsitzende der Abteilung für Religionswissenschaft und religiöse Erziehung an der School of Religious Studies der Katholischen Universität von Amerika in Washington, D. C. Mitglied des Direktionskomitees von CONCILIUM. Veröffentlichungen u.a.: Worship: Renewal to Practice; Women at Prayer; außerdem zahlreiche Beiträge in den Zeitschriften «Worship», «The Jurist» und «La vie spirituelle». Anschrift: Prof. Mary Collins OSB, Department of Religion and Religious Education, Catholic University of America, Washington, D. C. 20064, USA.

Patricia Maloof

Krankheit und Gesundheit in der Gesellschaft

«Die soziale Dimension der Krankheit offenbart sich dadurch, daß sie mit Veränderungen im Funktionieren der Menschen, in ihrem Verhalten und in der Art und Weise, wie sie die eigene Person definieren bzw. über die eigenen Gefühle berichten, einhergeht. Es sind solche Abweichungen von dem, was als normal betrachtet wird, die dazu führen, daß medizinische Hilfe in Anspruch genommen und Ratschläge befolgt oder auch abgelehnt werden. Weiter sind diese Abweichungen, seien sie chemischer, physiologischer oder übernatürlicher Art, eine Grundlage, die es den Beobachtern, handle es sich um Wissenschaftler, um Schamanen oder andere, erlaubt zu definieren, was sie als normal und sinnvoll und in Übereinstimmung mit den soziokulturellen Gegebenheiten betrachten. Dieses angeblich Normale wird dann zur Norm: Was davon abweicht, wird als Krankheit definiert, und diese Definition wird dann von den betreffenden Gruppen bestätigt und legitimiert».

H. Fabrega (1975:970)

Einführung

Was ist Gesundheit? Was ist Krankheit? Wie kann man gesund bleiben? Was führt zur Krankheit? Was kann man tun, um wieder gesund zu werden?

Krankheit und Gesundheit sind uralte, universale Grundgegebenheiten des Menschseins, die immer wieder ähnliche Sorgen und Fragen hervorrufen. Aber auch wenn diese Sorgen und Fragen weitgehend identisch sind, die Antworten sind von einer Gesellschaft zur anderen sehr verschieden. Wie das einführende Zitat deutlich formuliert, spielen verschiedene gesellschaftliche Faktoren bei der Definition der Krankheit eine wichtige Rolle.

Dieser Aufsatz will der Frage nachgehen, wie der Komplex Gesundheit, Krankheit und Genesung ein integraler Bestandteil des kulturellen Systems einer Gesellschaft ist. Den Rahmen unserer Analyse bildet das sogenannte Modell der Gesundheitssysteme — auch Modell der Gesundheitspflegesysteme genannt *(health systems model* bzw. *health care systems model),* wie dieses von Kleinman (1978) dargelegt und beschrieben worden ist. Danach werden wir anhand einiger aus verschiedenen Gesellschaften unserer Welt ausgewählter Beispiele auf die Definition von Gesundheit und Krankheit, von Krankheitsursachen, Heilung und Heilern eingehen.

Gesundheit und Krankheit im jeweiligen kulturellen Kontext
Ein Rahmen für die Analyse

Wie die anderen Subsysteme einer Kultur (das Verwandtschaftssystem, das religiöse und das ökonomische System) ist auch das Gesundheitssystem ein symbolisches System, das auf einer Vielzahl von Bedeutungen, Werten und Verhaltensnormen aufgebaut ist (Kleinman 1978). In vielen Gesellschaften lassen sich im Gesundheitsbereich drei einander überlappende Sphären unterscheiden: ein (breiter) populärer Sektor *(popular sector),* der Bereich der traditionellen Heilung *(folk sector),* und ein (moderner) professioneller Sektor *(professional sector).* Jeder dieser Bereiche hat seine eigene Erklärung der Krankheit, eigene Methoden beim Umgang mit ihr, eine eigene Definition davon, wer als Heiler auftreten kann und wie Heilung stattfindet, eine eigene Spezifizierung der Interaktion zwischen dem Kranken und dem, der ihn zu heilen sucht. Dies schließt nicht aus, daß gesellschaftsabhängig der Anteil eines Sektors extrem klein sein kann oder gerade umgekehrt eine beherrschende Stellung einnimmt.

Beim populären Sektor haben wir es vor allem mit der Rolle der Familie bei der Diagnostizierung der Krankheit und dem Umgang mit ihr zu tun. Diese Ebene, auf der die erste Erkennung und Bestimmung einer Krankheit stattfindet sowie auch die ersten Maßnahmen gegen sie ergriffen werden, ist noch eine spezifische Laienebene. Man spricht hier zuerst einmal mit seiner Familie. Zugleich sucht man aber auch nach Möglichkeiten der Selbstheilung, man holt sich Rat bei Freunden, Nachbarn oder Arbeitskollegen, oder man sucht Heilung im Rahmen irgendwelcher religiöser Veranstaltungen und Aktivitäten oder auch in Selbsthilfegruppen. Typisch für diese Art der Interaktion ist ferner, daß die Beziehung Hei-

ler/zu Heilender noch sehr informell ist. Sie kann auch zu jeder Zeit rückgängig gemacht bzw. umgekehrt werden. Die Beteiligten haben ein ähnliches Verständnis von Gesundheit und Krankheit und sind durch Verwandtschaft, Freundschaft, gemeinsame Arbeit bzw. Kollegialität, Zugehörigkeit zur gleichen geistlichen Gemeinschaft usw. miteinander verbunden. Wer auf gesundheitlicher oder auch geistiger Ebene helfen will, muß all dem Rechnung tragen. Schätzungsweise werden sowohl in den westlichen als auch in den nichtwestlichen Gesellschaften zwischen 70 bis 90 Prozent der Krankheitsfälle ausschließlich in diesem Bereich behandelt (Kleinman u.a. 1978:254). Mit anderen Worten: die meisten Krankheitsfälle bleiben vollkommen innerhalb dieses Bereichs: Sie gelangen also nie zu der Ebene traditioneller Heilung bzw. zu dem, was wir hier den *folk*-Bereich nennen, oder zur professionellen Ebene. Aber auch wenn letzteres der Fall ist, bleibt dennoch die Familie der Bereich, wo man sich darüber beraten läßt, wann und wo man anderswo Abhilfe sucht und wie man die geleistete Hilfe bewerten soll.

Wichtig sind in diesem Bereich auch die Auffassungen darüber, wie die Gesundheit erhalten werden kann. Dazu gehören auch die verschiedenen Ansichten über «gesundes» Essen und Trinken, Schlafen und Kleidung, Arbeiten, Spielen und gar Beten, also die gesamte Vorstellung davon, was man tun bzw. unterlassen sollte, um das eigene Leben richtig zu leben. Hierzu zählt in bestimmten Gesellschaften auch der Gebrauch von Amuletten bzw. Medaillen als Mittel, um der Krankheit zu wehren.

Der *folk*-Bereich ist der Bereich, wo jene Heilungsspezialisten tätig sind, die nicht dem «offiziellen» medizinischen System angehören. Ihre Heilmethoden können sowohl religiöser als auch profaner oder auch gemischter Natur sein. Es handelt sich nicht unbedingt in allen Gesellschaften um den gleichen Typus von Personen: Zu diesem Kreis gehören so unterschiedliche Gruppen wie jene auch heilend tätigen (Dorf-)Barbiere, Hebammen, Knochenbrecher, Kräuterspezialisten, geistlich Heilende, Schamanen. Dieser Bereich spielt in nichtwestlichen Gesellschaften zwar eine größere Rolle als in den westlichen, aber Elemente davon sind überall zu finden.

Der professionelle Bereich umschließt sowohl die moderne Biomedizin als auch andere professionalisierte Heilungstraditionen, wie diese in bestimmten Ländern existieren (z.B. die chinesische, die ayurvedische und die yunanische).

In jedem Heilungssystem einer Gesellschaft und folglich auch in dessen Subsystemen gibt es sechs zentrale Aufgaben, die zugleich auch die Aufgabe sind, die Gegebenheit der Krankheit in den jeweiligen kulturellen Kontext einzubinden. Dies sind:

1. die kulturelle Erarbeitung der Krankheit als einer gesellschaftlich erlernten und sanktionierten Erfahrung;
2. die kulturelle Erarbeitung von Strategien und Kriterien für die Wahl zwischen verschiedenen Heilmethoden und Heilenden;
3. die kognitiven und kommunikativen Prozesse, die mit der Behandlung einer Krankheit verbunden sind;
4. der Umgang mit den verschiedenen Heilmethoden;
5. die Erarbeitung präventiven Verhaltens;
6. der Umgang mit einem ganzen Spektrum therapeutischer Ergebnisse (Kleinman 1978).

Dieser Aufsatz wird hier auf die erste, dritte und vierte dieser Aufgaben — die Definition von Gesundheit und Krankheit, die Deutung der Krankheitsursachen (Ätiologie) und die Heilung — im Rahmen ihrer Beziehung zu den jeweiligen kulturellen Auffassungen und Praktiken eingehen.

Definitionen von Gesundheit und Krankheit

Robert Wilson schreibt: «Die Definition von Gesundheit und Krankheit ist keine einfache, deutlich umgrenzte Aufgabe. Auch ist sie viel mehr als nur eine rein theoretische Übung. Was wir uns als Gesundheit wünschen und als Krankheit ablehnen, bestimmt unser Fragen und Forschen, unser Heilen sowie den gesamten Bereich unseres gesellschaftlichen Tuns» (Wilson 1970:12). Die Auffassungen über Gesundheit und Krankheit sind von einer Kultur zur anderen verschieden. Zudem gehen sie mit den verschiedensten Prozessen der Selbstwahrnehmung und der Einschätzung der anderen wie der eigenen Familie, der gesellschaftlichen Umwelt und des professionellen Gesundheitsbereiches einher.

Von der Weltgesundheitsorganisation ist die Gesundheit als «ein Zustand des vollkommenen physischen, geistigen und gesellschaftlichen Wohlseins und nicht nur als das Fehlen von

Krankheit und Gebrechen» definiert worden (World Health Organization 1946). Das englische Wort *sickness* [Krankheit/Übelkeit, der Übers.] kann sowohl synonym mit *disease* [also Krankheit in physischem Sinn, d.Ü.] als auch mit *illness* [dem auch psychisch gefärbten Unwohlsein, d.Ü.] —sein. H. Fabrega (1974) hat gezeigt, daß die Begriffe *«disease»* und *«illness»* zwei verschiedene Perspektiven zum Ausdruck bringen. Der Begriff *disease* bezieht sich demnach eher auf ein biomedizinisches Modell, indem er ein biologisches bzw. physiologisches fehlerhaftes Funktionieren bezeichnet. Dagegen beziehe sich *illness* auf das Erfahren und Wahrnehmen eines solchen Fehlfunktionierens im Rahmen eines gegebenen soziokulturellen Kontextes. Engelhardt betrachtet *disease* und *illness* als verschiedene Erklärungsmodelle, die jedes einzelne jeweils andere Faktoren und Abstraktionsebenen eines gemeinsamen Phänomens — nämlich *sickness* — bezeichnen. Findet die *illness* im Laufe der Behandlung nicht die nötige Beachtung seitens des Heilenden, sind die Folgen ein schwieriges Verhalten des Patienten, seine Unzufriedenheit mit der professionellen Medizin sowie letztendlich auch eine medizinisch unangemessene Behandlung.

Diese intensive Beschäftigung mit der Krankheit und manchmal auch die Angst ihr gegenüber zeigen sicherlich, welch hoher Stellenwert der Gesundheit beigemessen wird. Denn wie diese Gesundheit auch immer definiert oder wahrgenommen wird, sie ist offensichtlich ein immer angestrebtes Ziel. Dies wird klar bei Aussagen wie:

«Wer morgens an Leib und Seele gesund aufwacht und dessen Nahrung für den Tag gesichert ist, ist wie jemand, der die Welt besitzt.»

«Bitte Gott um Vergebung und Gesundheit. Nach der Sicherheit des Glaubens kann einem Menschen nichts Besseres gegeben werden als eine gute Gesundheit.»

«Die Gesundheit ist eine Krone auf den Köpfen der Gesunden, die nur von den Kranken gesehen wird. Nochmals: Die Gesundheit ist ein unsichtbarer Luxus.» (Elgood 1962:51)

Will man bei einer gegebenen Bevölkerung Gesundheit und Heilung studieren, muß man wissen, wie sie dort definiert werden. So kann zum Beispiel eine Mutter sagen, daß sie medizinische Hilfe sucht, falls sie oder ihre Familie «krank» sind. Was heißt aber dieses «Kranksein», d.h. wie ist dieser Begriff definiert und wie kann eine Mutter feststellen, ob ihre Familie gesund ist oder nicht? Eine solche Definition ist eng mit den grundlegenden Elementen eines Gesamtsystems verwurzelt. Von ihr hängt ab, welcher Wert bestimmten Merkmalen beigemessen wird und was zu tun ist — wenn es für nötig gehalten wird, etwas zu tun.

In diesem Abschnitt unseres Aufsatzes wollen wir auf *einige konkrete Beispiele solcher Definitionen von Gesundheit und Krankheit auf der populären Ebene* eingehen, um diese dann mit dem Verständnis und der Wahrnehmung dieser Dinge im professionellen Bereich zu vergleichen.

Felduntersuchungen der Autorin unter verschiedenen ethnischen Gruppen in den Vereinigten Staaten haben gezeigt, wie komplex auch eine Laiendefinition von Gesundheit und Krankheit ist. So wird bei der Definition der Gesundheit oder Krankheit eines Kindes oder eines Erwachsenen von drei Hauptkategorien ausgegangen: physisches Aussehen, emotionales Befinden und bestimmte Verhaltensweisen. Zum Beispiel richtet sich das erste Urteil darüber, ob jemand gesund oder krank ist, nach dem Aussehen seines Gesichtes und seiner Augen und seinem Verhalten. Wenn man sich aber vor Augen hält, daß Gesundheit und Krankheit keine absolute Gegebenheiten in sich sind, hängt auch das Gewicht, das dem einen und dem anderen Merkmal beigemessen wird, von den sonstigen üblichen Charakteristika der betroffenen Individuen ab.

Fallstudie 1: Eine medizinsoziologische Theorie der Krankheit

Um diese Bedeutung des Soziokulturellen bei der Diagnostizierung einer Krankheit zu unterstreichen, wollen wir auf eine Untersuchung verweisen, die Janice Reid (1986) unter den Yolngu, einem Volk in Australien im nordöstlichen Arnhemland durchgeführt hat. Janice Reid untersucht die Vorstellungen von Krankheit und Tod der Yolngu vor dem Hintergrund ihres sozialen Kontextes und bezieht auch die Änderungen dieser Vorstellungen auf die erklärende Funktion, die sie haben. Ihr Beitrag ist eine der ersten großen Studien überhaupt, die sich mit dem medizinischen System eines Naturvolkes beschäftigen.

Nach Reids Auffassung besteht die «medizinsoziologische Theorie» von Krankheit und Tod aus ei-

ner Anzahl verschiedener Elemente: aus unabhängigen Variablen (gesellschaftliche Beziehungen, politische Beziehungen und das religiöse Leben der betreffenden Gemeinschaft); aus Werten, die diese Variablen annehmen können (wie Feindseligkeit, Friede, Freundlichkeit, Neid, Harmonie, Zorn); aus den als abhängigen Variablen definierten und zu erklärenden Variablen Krankheit und Tod; aus eventuell noch hinzukommenden Variablen bzw. Ursächlichkeitsmechanismen wie Zauberei.

Janice Reid ist es mit Hilfe dieser medizinsoziologischen Theorie gelungen, sowohl die Kontinuität als auch die Veränderungen im medizinischen System der Yolngu befriedigend zu erklären. Die Komplexität und Bedeutung jener Theorie, die im wesentlichen ein gesellschaftliches Paradigma ist, zeigt sich deutlich bei ihrem Arbeiten mit hypothetischen Beispielen. Janice Reid hatte dabei ihre Gesprächspartner gebeten, auf der Grundlage gewisser Symptome zu sagen, um welche Krankheiten es sich ihrer Meinung nach handle, und dann auch eine Behandlung vorzuschlagen. Es handelte sich dabei um Lungenentzündung, Unterernährung bzw. Austrocknung, um Formen der Geisteskrankheit, Herzinfarkt, Nieren- bzw. Blasenentzündung, Erkältung bzw. Grippe, Lepra und Mittelohrentzündung.

Es zeigt sich, daß die Yolngu sich im Krankheitsfall zwar einerseits der westlichen Medizin und ihren Einrichtungen zuwenden, daß andererseits ihre Auffassungen über die Entstehung der Krankheit in den letzten fünfzig Jahren faktisch identisch geblieben sind. Bei der Angabe der Gründe für die Krankheit und den Tod eines Menschen spielen deren gesellschaftliche Identität und persönliche Geschichte eine wesentliche Rolle. Bemerkenswert ist auch, daß diese Angabe von Gründen nicht die Funktion hat zu bestimmen, wie die Krankheit behandelt werden soll. Vielmehr wird sie selbst vom Ausgang der Krankheit bestimmt. So ist es nicht verwunderlich, daß einige Befragte bei der von Janice Reid erbetenen Diagnose über die ihnen vorgelegten Beispiele um mehr Information über den betreffenden «Patienten» baten, bevor sie antworteten.

Sicherlich bestimmen auch noch andere soziokulturelle Faktoren die Wahrnehmung von Gesundheit und Krankheit. Ein wichtiger Faktor, der nicht übersehen werden darf, ist der sozioökonomische Status des Betroffenen. Wer arm ist, definiert Gesundheit und Krankheit eher funktional als derjenige, der dies nicht ist. Der Grund dafür ist wohl die ökonomische Notwendigkeit für die Armen weiterzuarbeiten sowie die Tatsache, daß sie bestimmte medizinische Leistungen einfach nicht bezahlen können. Wenn man Tag für Tag ums Überleben kämpfen muß, ist eine effiziente Gesundheitsfürsorge ein Luxus, und man läßt sich später behandeln, als es ratsam wäre. Die Armen stehen der Welt oft machtlos gegenüber als einer Welt, die von Regierungen und Bürokratien kontrolliert wird und in der diese die Ressourcen zu beschränken scheinen.

Diese Armen leben oft in überbevölkerten Gebieten, in denen es mit der Hygiene und den sanitären Einrichtungen schlecht bestellt, die Kinder- und Müttersterblichkeit hoch ist, die Bevölkerung in schlechten Behausungen lebt, Arbeitslosigkeit oder Unterbeschäftigung und Unterernährung vorherrschen, die Kriminalität groß und die Versorgung mit Schulen und anderen Bildungseinrichtungen minimal ist und wo selten echte Erholungsmöglichkeiten bestehen. Geld, Nahrung, Kleidung, menschenwürdige Wohnungen sind knapp, und auch die Hoffnung ist gering. Zwar ist in solchen Gebieten die Armut in der Stadt auffälliger als die auf dem Land, und dennoch sind die Probleme überall weitgehend dieselben wie z.B. die Gesundheitsproblematik — Darmparasiten, Hauterkrankungen, Unterernährung, schlechte Zähne, chronische Ohrentzündungen, Diarrhoe, Austrocknung, um nur einige Beispiele zu nennen. Viele Betroffene kümmern sich erst dann um die Symptome der genannten Krankheiten, wenn diese akut werden. Und auch wenn dann eine Behandlung noch immer theoretisch möglich und bezahlbar wäre, scheitert diese oft daran, daß die Betroffenen mit dem existierenden System der Gesundheitsfürsorge nicht fertig werden.

Fallstudie 2
Die «grüne Apotheke»

Ein Kollege der Autorin bei Catholic Charities, Dr. Dennis Hunt, berichtete kürzlich nach seiner Rückkehr aus Brasilien von einem innovativen Gesundheitsprogramm unter der armen ländlichen Bevölkerung. Dieses Programm einer «grünen Apotheke» geht von den Erkenntnissen der Naturheilkunde aus. Es wird von Ärzten unterstützt, die sich die Grundkenntnisse dieser Natur-

heilkunde zu eigen machen, sie fördern und die Menschen in sie einführen.

Es fängt damit an, daß Naturheilkundige sowohl die Ärzte des örtlichen Krankenhauses als auch Vertreter der Dorfgemeinschaften im umliegenden Land mit der Anpflanzung und Aufbereitung bestimmter Kräuter und ihrer Verwendung in der Krankheitstherapie vertraut machen. Es wird nach einem kleinen Gebäude gesucht, in dem Behandlungszimmer sowie andere Räume zur Aufbereitung der Pflanzen — zum Trocknen dieser Pflanzen und zur Herstellung von Pflanzenextrakten und so von medizinischen Sirups, Säften, Tees — untergebracht werden sollen.

Ärzte und Sozialarbeiter arbeiten an dem Projekt mit. Sie stellen die Diagnose und beraten. In gewissen akuten Fällen schreiben sie zwar nach wie vor traditionelle «westliche» Medizin vor, oft aber raten sie zur Verwendung von Kräutern. Die Dorfbewohner bekommen eine «Anfangsausstattung», und es wird ihnen beigebracht, wie sie die Heilkräuter züchten und sie bei den verschiedenen Beschwerden einsetzen können. Die Anfangsausstattung besteht aus etwa zwölf Pflanzen, die auf ihre Toxizität überprüft sind, damit eine Überdosis oder eine falsche Verwendung keine schädlichen Folgen nach sich zieht.

Das Programm dient zwei Zielen: Erstens soll der ärmeren Landbevölkerung eine Möglichkeit zur Behandlung ihrer Krankheit und so auch zur Erleichterung ihrer Beschwerden geboten werden. Zweitens sollen die einzelnen Individuen, auch dann, wenn sie nur über wenig Geld verfügen, dazu befähigt werden, das eigene Leben mehr in die eigene Hand zu nehmen.

Angesichts der Komplexität der verschiedenen Definitionen von Gesundheit und Krankheit im populären Sektor ist die daraus folgende Komplexität der Entscheidungen darüber, wo und wie Heilung gesucht wird, nicht verwunderlich. Aber auch in dem, was ein einziges, auf einem einzigen biomedizinischen Modell aufgebautes monolithisches System zu sein scheint, dem System der westlichen Medizin, lassen sich Unterschiede feststellen. Auch dieses System, das die Grundlage des professionellen Sektors ist, existiert nicht in einem soziokulturellen Vakuum. Letztendlich ist auch dieses System Ausdruck der jeweiligen gesellschaftlichen Werte, und es reflektiert zudem die Ungleichheit und die Hierarchie der gesamten Gesellschaft. C. Helman (1990:63-68) bringt eine kurze Zusammenfassung verschiedener Studien darüber, wie europäische und nordamerikanische Ärzte in ihrem Tun die kulturellen Werte ihrer Gesellschaften widerspiegeln und wie diese Werte die Diagnose einer Krankheit und ihre Behandlung mitbestimmen.

So zitiert er eine Untersuchung aus dem Jahre 1984, in der für fünf Länder (Großbritannien, Deutschland, Italien, Frankreich und Spanien) nach den zwanzig wichtigsten diagnostischen Kategorien sowie den zwanzig am meisten vorgeschriebenen Medikamenten gefragt wurde. Es wurden erhebliche Unterschiede festgestellt, die nicht ausreichend durch die tatsächlich existierenden Unterschiede im Gesundheitszustand der jeweiligen Bevölkerung erklärt werden konnten. So wurden in Großbritannien vor allem Schlaf- und Beruhigungsmittel verschrieben (8,6% der gesamten Rezepte). Diesen 8,6% in Großbritannien stehen 6,8% in Frankreich, 6,0% in Deutschland, 3,1% in Italien und 2,0% in Spanien gegenüber. So wurde in Großbritannien auch öfter eine «Neurose» diagnostiziert (5,1% gegenüber 4,1% in Frankreich, 3,2% in Italien und 1,7% in Spanien). Auch wurden Unterschiede bei der psychiatrischen Diagnose von Schizophrenie und affektiven Störungen in den USA und Großbritannien festgestellt bzw. auch Unterschiede zwischen den USA und anderen Ländern, was die Anzahl der chirurgischen Eingriffe angeht. Die kulturellen Unterschiede spielen also auch im Rahmen des biomedizinischen Modells eine Rolle, wenigstens wenn es um die Diagnose und die Behandlung von Krankheiten geht.

Die Angabe der Krankheitsursachen

In jedem Gesundheitssystem, handle es sich um ein solches im populären Sektor, im *folk*-Bereich der traditionellen Heilung oder im professionellen Bereich, suchen sowohl der Patient als auch diejenigen, die irgendeine Behandlung zu bieten haben, die Krankheit so zu benennen, zu klassifizieren und zu erklären, daß sie sowohl für die betroffenen Personen als auch für die Gesellschaft eine Erklärung zu haben scheint. Solche Erklärungen bzw. Erklärungsmodelle werden auf den verschiedensten Ebenen eingesetzt: zur Erklärung der Entstehung der Krankheit, ihres Ausbruchs, ihres Erscheinungsbildes, ihres Verlaufs (sowohl ihres Ausmaßes als auch des Befin-

dens und Verhaltens des Kranken) und ihrer Behandlung. Dabei wird der Patient oft kaum bereit sein, sein eigenes Erklärungsmodell zu diskutieren, das oft weniger abstrakt ist als das der Heilkundigen, die ihm zu helfen suchen, und diesen gar wenig schlüssig oder widersprüchlich vorkommen mag.

Trotzdem sind die Erklärungsmodelle genauso Versuche zur Erklärung der Krankheit, wie dies die Krankheitserklärungen seitens der biochemischen Medizin sind. Wenn sich nun das Erklärungsmodell des Kranken und z.B. das seines Arztes nicht aufeinander abstimmen lassen, stehen auch der Heilung manche Hindernisse im Weg: Der Patient arbeitet nicht in ausreichendem Maße mit, er fühlt sich unzufrieden, und die angewandten Heilverfahren sind nicht so effizient, wie sie hätten sein können. Dabei wirken sich viele Faktoren auf das Erklärungsmodell des Patienten aus: kulturelle Anschauungen (zu denen auch die Definitionen von Gesundheit und Krankheit gehören, sowie kulturell bedingte Ansichten über die Anatomie und Physiologie des Menschen usw.), der sozioökonomische Status des Betreffenden, seine Erziehung, berufliche Tätigkeit, Religion, seine Erfahrungen mit Krankheit und Heilung in der Vergangenheit.

Der Patient kann auch die verschiedenen Modelle kombinieren und mischen und so eigentlich mit mehr als einer Erklärung seiner Krankheit arbeiten, was von der Verfasserin öfter festgestellt wurde. Es ist ein bekanntes Phänomen, daß für eine Krankheit mehrere Ursachen angegeben werden, der Patient dabei öfter die eine Ursache mehr betont als die anderen und dies alles auch mit Vorstellungen eines «Volksglaubens» oder einer «Volksätiologie» mischt.

Diese Erklärungsmodelle sind Versuche, eine gewisse Ordnung und Bedeutung in das Erfahrene und Vorgefallene hineinzubringen und sie zum Verständnis der Welt in der betreffenden Kultur und dem dortigen Verständnis von Wirklichkeit in Beziehung zu setzen. Hierbei werden in vielen Volksätiologien die zwischenmenschlichen Beziehungen als die grundlegendsten aller Wirklichkeiten betrachtet. Demzufolge bringen die Erklärungsmodelle oft die subjektive Sicht der Dinge der Betroffenen bzw. ihrer Umgebung zum Ausdruck. So werden die Krankheit und die Gesundheit eines Menschen oft auf gewisse konkrete Probleme dieses Menschen ihren Mitmenschen gegenüber sowie auch auf solche negativen Gemütszustände bzw. Charakterzüge wie Neid, Gehässigkeit und Zorn bezogen.

Demgegenüber gilt die biomedizinische, offizielle Medizin als objektiv, frei von Emotionen und neutral. Diese basiere demnach nur auf den tatsächlich stattfindenden physiologischen Prozessen und habe daher kaum mit einer persönlichen und gesellschaftlichen Deutung der Krankheitserfahrung zu tun.

Dieser Abschnitt wird sich diesbezüglich nicht mit der Krankheitsätiologie des biomedizinischen Modells beschäftigen wie z.B. mit der Theorie der Krankheitskeime, der Ansteckung, der physiologischen Voraussetzungen der Krankheit. Statt dessen werden wir drei andere Konzepte hervorheben, die für das Verständnis der Krankheit sowohl im populären als im *folk*-Bereich auf der gesamten Welt eine wesentliche Bedeutung haben. Diese Konzepte sind 1. ein ganzheitliches, von jedem Dualismus zwischen Geist und Leib freies Verständnis von Gesundheit und Krankheit; 2. die Theorie der Körperströme *(humoral theory)* und 3. die Theorie des bösen Blickes. Wir werden jedes durch ein Fallbeispiel erläutern.

Bevor wir dies tun, ist es wichtig hier festzustellen, daß in all jenen verschiedenen Auffassungen von Gesundheit und Krankheit auf der gesamten Welt oft das «Übernatürliche», sei es implizit, sei es explizit, eine Rolle spielt. Wie «Religion» auch immer definiert wird, es handelt sich dabei immer um ein wesentliches Element des kulturellen Systems. In vielen Gesellschaften richten die Verhaltensnormen sich nach ihr. In Gesellschaften, in denen eine Trennung zwischen «Kirche» und Staat besteht bzw. eine solche Trennung wenigstens tendentiell gegeben ist, lernen die Menschen es auch, ihr Leben in verschiedene Bereiche einzuteilen, wobei sie dann ihren religiösen Überzeugungen einen Platz im privaten Bereich ihres Lebens geben. Die Wertvorstellungen, die mit diesen Überzeugungen verbunden sind, können dann im tagtäglichen Leben durchaus noch eine Rolle spielen. Diese braucht dann allerdings nicht notwendigerweise besonders aufzufallen.

In anderen Gesellschaften besteht eine solche Dichotomie weder im privaten noch im öffentlichen Bereich. Dies wird für die Gesellschaft der Yolngu prägnant von Janice Reid beschrieben: «Wer die Existenz jener zentralen Idee des Zau-

bers und alles, wofür diese Idee steht, in Frage stellt, würde damit auch die vielfältigen Verbindungen zwischen menschlichem Verhalten, Gesellschaftssordnung, ritueller Praxis und geistigem Wohlsein und damit jenen gesamten Komplex der Beziehungen in Frage stellen, von denen in den Augen der Yolngu die Kontinuität ihrer Gesellschaft abhängt» (Reid 1986:XXV).

Einer meiner Schüler brachte dies treffend zum Ausdruck, als er schrieb: «Die Religion ist mehr als eine Schachtel, die du auf der Suche nach einem bestimmten Formular durchwühlst. Religion ist wie die Luft, die du atmest.»

Ein letztes Zitat zur Hervorhebung der Bedeutung dieses Aspektes: «Indessen: Was für den einen Religion ist, ist für den anderen Magie, Hexerei oder Aberglaube. Interessieren sich nun die Ethnologen und Folklorespezialisten für Religion, Magie und Zauberei, so tun die professionellen Gesundheitsspezialisten dagegen sich schwer, in diesen Dingen etwas zu sehen, was für ihr eigenes Tun unmittelbar interessant wäre. Genauso schwierig ist es für sie einzusehen, daß für gewisse Gruppen die Religion den gleichen Stellenwert hat wie die Wissenschaft [für andere]» (Kay 1978:7).

Um nun auf die verschiedenen Laienauffassungen über die Entstehung von Krankheiten zurückzukommen, hat C. Helman (1990: 102–113) vier Ausgangspunkte bzw. Erklärungsbereiche solcher Theorien genannt: 1. das Individuum selbst, 2. die Welt der Natur, 3. die Welt der Gesellschaft und 4. die Welt des Übernatürlichen. Diese Bereiche schließen einander nicht aus, denn Laien geben in ihrer Erklärung über die Entstehung einer Krankheit oft mehrere Ursachen an. Dies wird durch die drei unten erörterten Beispiele verdeutlicht, bei denen jeweils mehr als einer dieser Bereiche angesprochen wird.

Was nun die Krankheitsdiagnose im biomedizinischen Modell angeht, verläßt man sich immer mehr auf die Technologie. Auch werden die Parameter von Gesundheit und Krankheit immer mehr als Zahlen definiert, die anhand verschiedener Tests gewonnen werden und sich entweder innerhalb eines bestimmten als «normal» betrachteten Bereiches situieren (dann sei man gesund) oder nicht (und dann sei man krank). Zwar gibt es Gruppen von medizinisch Berufstätigen, die von einer ganzheitlicheren Sicht des Menschen ausgehen, meistens aber beschränkt die Medizin sich auf den Bereich des Körperlichen und die damit verbundenen biochemischen Maßnahmen. Die Frage nach der «physischen» Gesundheit oder Krankheit einer Person stellt sich so als die Frage nach dem Vorhandensein bzw. Nichtvorhandensein physischer Veränderungen in den körperlichen Funktionen dieses Menschen bzw. in den einzelnen Teilen ihres Körpers. Demnach weise die «Krankheit» (z.B. Gelbsucht oder Tuberkulose), in welcher Gesellschaft sie auch immer vorkomme, überall grundsätzlich dasselbe klinische Erscheinungsbild auf — d.h. ein ähnliches Aussehen der Kranken, dieselben Symptome, denselben Verlauf — und sollte dann auch überall identisch behandelt werden.

Wer die Krankheit so sieht, mißt auch eventuellen gesellschaftlichen oder psychologischen Prozessen wenig Bedeutung bei. Hier kommt der Geist-Leib-Dualismus wieder zum Ausdruck, von dem man in bezug auf die westliche Medizin schon so oft geredet hat. Einige Gelehrte meinen, die Theorie gehe auf das siebzehnte Jahrhundert, auf Descartes zurück. Demnach bestehe der Mensch aus einem «Leib», der das Forschungsobjekt der Naturwissenschaftler sei, und einem «Geist» oder einer «Seele», die von Philosophen und Theologen erforscht werden müsse. Heute würden sich die Psychiater und Verhaltenswissenschaftler mit diesem «Geist» beschäftigen, während die Mediziner bzw. die medizinische Wissenschaft sich mit dem physischen Leib des Menschen beschäftigen, und dabei würde bei der Diagnose die Technik eine wichtige Rolle spielen müssen.

Mag es also heute im professionellen medizinischen Bereich normal sein, von «physischer» bzw. «psychischer» Gesundheit oder Krankheit zu reden, so wird dennoch mancherorts auf der Welt vom Menschen als einem Gesamtsystem von Gesundheit/Krankheit und Körper ausgegangen, wobei dann auch noch eine geistige Komponente hinzukommt. Demnach werden Leib, Seele und Geist, die man als drei verschiedene Aspekte eines Individuums unterscheiden könnte, als Einheit betrachtet. Das Leiden oder Unwohlsein in einem dieser Bereiche kann dann zu einem Unwohlbefinden *(disease)* bzw. zur Krankheit in einem oder beiden anderen führen. So drücken sich emotionale Schwierigkeiten des Patienten in körperlichen Symptomen aus, d.h. es findet eine Somatisierung der Krankheit statt. So sind für die Gesundheit des Körpers die Ge-

sundheit von Geist und Seele durchaus wichtig. Der Patient selbst sieht in seinem konkreten Krankheitsfall diese drei Komponenten durchaus als eine «Einheit».

Man erlaube mir, dies durch ein persönliches Erlebnis zu erläutern. Eine Frau beklagte sich bei mir, daß ihr Arzt ihr nicht geholfen habe. Zwar war von den körperlichen Symptomen nichts mehr festzustellen, aber sie fühlte sich nicht «geheilt». Dies hieß, so meine ich, daß die körperlichen Beschwerden dieser Patientin nur ein Teil ihrer Krankheit waren und sie sich, was ihre anderen Nöte und Bedürfnisse anging, überhaupt nicht erleichtert fühlte.

In der Literatur ist oft die Rede von sog. «folk illnesses», «Syndromen, an denen die Angehörigen einer bestimmten Gruppe angeblich leiden und für die in ihren Kulturen Ursachen benannt werden, eine Diagnose besteht, präventive Maßnahmen ergriffen werden können und eine Heilbehandlung vorgesehen ist» (Rubel 1977).

Es handelt sich hier um mehr als nur Symptome: Diese Krankheiten haben für die Angehörigen der betreffenden Gesellschaften auch eine symbolische Bedeutung, ob diese nun im moralischen, sozialen oder psychologischen Sinn zu verstehen ist. Die Ursachen bzw. angeblichen Ursachen mögen übernatürliche Kräfte, Veränderungen in der Umwelt oder gesellschaftliche Konflikte sein, die körperlichen Symptome eröffnen dabei die Möglichkeit, sich mit den all dem zugrundeliegenden Schwierigkeiten auf eine gesellschaftlich angebrachte und akzeptable Weise auseinanderzusetzen. So kann eine Harmonie des Individuums mit sich selbst und mit den anderen ohne offene Konfrontation hergestellt werden. Beispiele dieses Phänomens sind zum Beispiel der sog. *susto* in Lateinamerika, der *amok* in Malaysien, der *narahative qalb* im Iran neben zahllosen anderen auf der ganzen Welt.

Fallstudie 3: «Herzleiden»

Bei ihrem Aufenthalt im Iran konnte die Autorin selbst das von Good (1977) beschriebene und von ihm nach der dortigen Bezeichnung narahative qalb *als* heart distress *bezeichnete Phänomen beobachten.*

Die von diesem Phänomen betroffenen Personen sagen, daß ihr Herz «zittere», «flattere» oder «klopfe», und dies gehe mit Angst-, Trauer- oder Wutgefühlen einher. Vor allem Frauen sind betroffen, obwohl ich dieses Leiden auch bei Männern beobachtet habe. Man kann dieses «Herzleiden» als eine Folge von Konflikten im Leben der Patientin bzw. des Patienten betrachten.

So hat Good festgestellt, daß dieses Herzleiden oft auf Auseinandersetzungen in der Familie, Unfruchtbarkeit, die Verwendung von Verhütungsmitteln, Schwangerschaft, Geburt, Tod eines nahen Familienangehörigen usw. folgt. Wo der Patient z. B. in der Großfamilie oder Außenstehenden gegenüber nicht bereit ist bzw. nicht fähig ist, seine Trauer und sein Leid in bezug auf jene Angelegenheiten unmittelbar zum Ausdruck zu bringen, ist es ihm in der dortigen Kultur erlaubt, von einem Herzleiden zu reden. Dadurch fühlt er sich emotional und vielleicht sogar körperlich erleichtert. Die betreffende Krankheit umschließt und symbolisiert also sowohl physische als auch psychische und gesellschaftliche Leiden.

Die Theorie der Körperströme (bzw. Körpersäfte) ist eine andere *folk*-Erklärung der Krankheit, die zu den oben erwähnten drei Aspekten bzw. Bereichen des konkreten Menschseins eines Menschen in enger Beziehung steht. Wir können in diesem Aufsatz nicht auf die verschiedenen Formen eingehen, die diese Theorien bekommen haben. Extrem vereinfachend sei gesagt, daß sie als Idealzustand eine Ausgewogenheit, d. h. eine Balance zwischen den verschiedenen Körperelementen anstreben, so daß das gesamte System im Gleichgewicht bleibt.

Diese Theorien der Körperströme kommen am meisten in jener Form vor, bei der es darum geht, einen Ausgleich zwischen «warm» und «kalt» im Körper zu finden. Dabei haben «warm» und «kalt» nichts mit der Körpertemperatur zu tun, wie sie von Thermometern gemessen werden kann, sondern mit dem Wesen der Dinge selbst. Man sucht etwa das Gleichgewicht dadurch herzustellen, daß man «heiße» Krankheiten durch eine «kalte» Ernährung, «kalte» Kräuter und andere «kalte» Heilmittel bekämpft, so wie man umgekehrt gegen eine «kalte» Krankheit mit «heißer» Ernährung usw. angeht.

Nun gibt es zwar auf der Welt sehr unterschiedliche Auffassungen darüber, ob eine bestimmte Nahrung bzw. eine bestimmte Heil- oder gar Speisezubereitungsmethode als «warm» oder «kalt» betrachtet werden muß. Das Grundprinzip der Harmonie und des Gleichgewichtes ist aber überall das gleiche. Zudem hat diese In-

terpretation der Krankheitsverursachung wichtige Folgen für den professionellen Bereich.

Fallstudie 4: Die Theorie der Körperströme

J.D. Mull und D.D. Mull (1988) berichten über die Akzeptanzschwierigkeiten, auf die die orale Rehydratationstherapie (ORT) im ländlichen Pakistan stößt. Denn auch wenn die Regierung diese Therapie im Diarrhoefall empfiehlt und sie auch nichts kostet, verweigern manche Mütter sie für ihre Kinder. Erstens gilt die Diarrhoe nicht immer als eine Krankheit. Sie wird oft als ein normales Phänomen beim Zahnen und beim sonstigen Aufwachsen eines Kindes betrachtet. Andere machten den «bösen Blick» oder böse Geister für den Durchfall verantwortlich und suchten in diesem Fall Hilfe bei den traditionellen Heilkundigen und Heilmethoden. Da nun die Diarrhoe als eine «warme» Krankheit gilt, sei es ein Irrtum, sie stoppen zu wollen. Dadurch würde die Wärme im Körper eingesperrt werden und es entstünde Fieber. Um eine «warme» Krankheit zu behandeln, müsse man auf eine «kalte» Behandlungsweise zurückgreifen. Daher ändern manche Mütter ihren Speiseplan, wenn ihr Kind Durchfall hat, bzw. das Kind selbst bekommt bestimmte Speisen bzw. bestimmte Kräuter zu essen. Nun gelten die meisten westlichen Medikamente als «warm». Sie sind daher nach Meinung der Betroffenen zur Behandlung einer solchen warmen Krankheit wie der Diarrhoe ungeeignet. Dementsprechend wurde auch die ORT als «warme Medizin» von manchen Müttern abgelehnt.

Es besteht eine Unmenge an Literatur und Material über die Beziehung in den verschiedenen Teilen der Welt zwischen Gesundheit und Krankheit einerseits und dem Übernatürlichen andererseits. Die Beispiele vom Verlust der Seele, von Störungen durch Geister bzw. vom Wirken böswilliger Geister, von einer Bestrafung für Unterlassungen oder für eigene Vergehen bzw. die der Vorfahren sind sehr zahlreich. So findet sich bei 36% der Weltbevölkerung der Glaube an den bösen Blick (Bernardo 1981).

Fallstudie 5: Der böse Blick

Für unsere Zwecke hier reicht es, diesen bösen Blick als die freiwillig oder auch unfreiwillig ausgeübte Fähigkeit gewisser Individuen zu umschreiben, über die Lebewesen oder auch über die leblosen Dinge, auf die ihr Auge fällt, einen Fluch auszusprechen oder ihnen anderswie Schaden zuzufügen. Der Glaube an diesen bösen Blick ist in seinem Kerngebiet, dem Nahen Osten, älter als dort etwa das Judentum, der Zoroastrismus, das Christentum oder der Islam. Er kommt aber auch im Mittelmeerraum, im Süden Asiens, in Nordeuropa, Nordafrika, in der Sahelzone und darüber hinaus in Teilen Ostafrikas, in Mittel- und in Südamerika vor. Abhängig von den verschiedenen Teilen der Welt, in denen er vorkommt, wird er für alles mögliche Unglück und Mißgeschick verantwortlich gemacht. Vor allem Kinder seien seiner unheilvollen Wirkung ausgesetzt.

Welche Kraft dieser Glaube an den bösen Blick hat, zeigt sich in folgendem Beispiel, das der Autorin von einer arabischsprachigen Frau in den USA erzählt wurde. Diese sechsunddreißig Jahre alte Frau lebte zur Zeit unseres Gespräches schon neunzehn Jahren in den USA. Sie erzählte mir, daß sie mit ihrem Kind zu einem Arzt zu einer Kontrolluntersuchung gegangen sei. Der Arzt sagte ihr, ihr Kind sei völlig gesund und in Ordnung, und sie ging darauf einen Freund [event. auch «Freundin», der Übers.] besuchen. Zu jener Zeit stillte sie noch ihr Baby. Der Freund sagte ihr, daß sie ein reizendes Baby habe und fügte hinzu: «Ich kann deine Milch in seinem Gesicht sehen.» Als sie später am selben Tag wieder zu Hause waren, bekam der Kleine einen steifen und geschwollenen Nacken. Er hatte aber kein Fieber. Die Frau ging am nächsten Tag zu dem Arzt zurück, und es stellte sich heraus, daß das Kind eine Zyste hatte, die dann vom Arzt entfernt wurde. Und, so sagte die Mutter, indem sie auf die betroffene Stelle zeigte: «Er war dort von einem bösen Blick getroffen worden, und seitdem hänge ich ihm ein Kreuz um seinen Nacken.»

Das Erklärungsmodell des Patienten (bzw. seiner Mutter) und des Arztes wichen hier doch recht deutlich voneinander ab. Dennoch wurde der Arzt zwecks Heilung als Angehöriger des professionellen Sektors aufgesucht, was nicht verhinderte, daß man zu Hause seine Behandlung durch Maßnahmen gegen den bösen Blick ergänzte. Allerdings verbinden die traditionellen Vorstellungen und Praktiken sich nicht immer so reibungslos mit der Inanspruchnahme der professionellen Medizin, wie wir am Beispiel der Akzeptanz der ORT in Pakistan gesehen haben.

Heilende und Heilung

Wie wir gesehen haben, bestehen große Unterschiede, was die Definition von Gesundheit und Krankheit und die Bestimmung der Krankheitsursachen angeht. Dementsprechend bestehen auch unterschiedliche Heiler- und Heilungstypen. Während im professionellen Bereich die duale Beziehung vorherrscht — z. B. in der Beziehung Arzt/Patient —, hat in anderen Gesellschaften ein ganzes Netzwerk verschiedener Personen an der Heilung eines Kranken teil: die Familie, die gesellschaftliche Umwelt des Patienten sowie auch noch manche andere aus einem weiteren Umfeld. Darüber hinaus gibt es in jeder Gesellschaft verschiedenste Heiler bzw. Personen, die bei der Heilung eines Kranken mitwirken. So nennt C. Helman, was Großbritannien angeht, sechsunddreißig verschiedene Gruppen von einiger Bedeutung von Heilern aus dem professionellen, dem *folk-* und dem Populärbereich — wobei einige allerdings von einer eher als spirituell zu benennenden Grundlage ausgehen. Wie aus der folgenden Übersichtstabelle deutlich wird, lassen sich manche dieser Gruppen auch noch in Untergruppen einteilen:

Professionelle, Folk- und Populärheilkundige bzw. heilend Tätige in Großbritannien

Krankenhausärzte (NHS)
Allgemeinmediziner (NHS)
Privatärzte (im Krankenhaus oder als Allgemeinmediziner)
Krankenschwestern (im Krankenhaus, in Schulen und Gemeinden)
Hebammen
Gesundheitsinspektoren
Sozialarbeiter
Physiotherapeuten
Beschäftigungstherapeuten
Apotheker
Diätisten
Krankenhaustechniker
Hilfspflegekräfte
Arzthelferinnen und -helfer
Lokale Beamte, die mit der Krankenhaussupervision beauftragt sind, bzw. das Personal der Krankenhausverwaltungen
Klinische Psychologen und Psychoanalytiker
Berater (Ehe-, Erziehungs-, Schwangerschafts-, Verhütungsberater)
Alternative Therapeuten (der Gestaltpsychologie, Urtherapie usw.)
Gruppentherapeuten
Telefonseelsorger und andere telefonische Beratungsdienste
Selbsthilfegruppen
Yoga- und Meditationsgruppen
Betreiber und Verkäufer der Gesundheitsläden
Medienberater (Kolumnisten in den Zeitungen und Zeitschriften, Fernseh- und Radioärzte)
Die Heilkundigen der ethnischen Minderheiten
- die muslimischen Hakim
- die hinduistischen Vaid
- chinesische Akupunktur- und Kräuterspezialisten

Westindische Heilungskirchen
Heilungskirchen und -kulte
Vereine der christlichen Heilung
Kirchliche Beratungsdienste
Krankenhaus- und andere Anstaltspfarrer
Bewährungshelfer
Staatliche bzw. kommunale Beratungsbüros
Alternative (professionelle und nichtprofessionelle) Heilkundige
- Akupunktur
- Homöopathie
- Osteopathie
- Chiropraktik
- Radiologie
- Kräuterkunde
- geistige Heilung
- Hypnotherapie
- Naturheilkunde
- Massage

usw.
Weissager
- Astrologen
- Kartenleser
- Hellseher
- Hellhörer
- Medien
- Parapsychologen
- Handlinienleser
- Wahrsager

usw.
Laienberater (Familie, Freunde, Nachbarn, Bekannte, freiwillige Mitarbeiter der Wohlfahrtsorganisationen, Geschäftsfreunde, Friseure usw.)

R. Bannermann, J. Gruton und C. Wen-Chieh haben ein Buch über die traditionelle Medizin für die Weltgesundheitsorganisation zusammengestellt. Dort behaupten sie, daß etwa die Hälfte der Weltbevölkerung in Ländern lebt, in denen es eigens Ministerien oder entsprechende Regierungsinstanzen für die traditionelle Medizin gibt. Hinzu kommt, daß in manchen Ländern 80% oder mehr der ländlichen Bevölkerung von traditionellen Heilern bzw. Geburtshelfern betreut werden. Wo sich in der gesamten Welt eine immer größere Verschiedenheit und Pluralität in der Gesundheitsfürsorge durchsetzt, ist es wichtig, darauf hinzuarbeiten, daß die biomedizinische und die traditionelle Gesundheitspflege sich gegenseitig befruchten können. Denn in al-

len Fällen, in denen emotionale und geistige Faktoren und bestimmte Verhaltensweisen und -gewohnheiten eine Rolle spielen, reicht es nicht, nur die physischen Symptome zu behandeln. Ich erinnere mich hier an einen jungen Mann, der in ein «Flüchtlingszentrum» gebracht worden war, in dem kein geistiger Beistand geleistet wurde. Er kam am späten Freitagnachmittag, wo es schwierig war, jemanden zu finden, der ihm in seiner Muttersprache hätte helfen können. Es bestand Anlaß zur Befürchtung, der junge Mann könnte sich umbringen wollen. Bis eine geeignete Hilfe gefunden war, wurde der junge Mann zum örtlichen Buddhatempel gebracht, wo er das Wochenende verbrachte. Ein Mönch dieses Tempels sprach mit ihm und nahm ihm das Versprechen ab, daß er keinen Selbstmord begehen würde. Ein solches Versprechen an einen Mönch ist ein heiliger Eid, und so wußten die Verantwortlichen des Flüchtlingszentrums, daß sie bei der Suche nach einer angemessenen Hilfe Zeit gewonnen hatten.

Die Verfasserin hat selbst in den USA verschiedene Zentren für die geistige Gesundheit der Flüchtlinge kennengelernt, in denen auch ein buddhistischer Mönch mitarbeitete. Dessen Funktion dort läßt sich in mancher Hinsicht mit dem vergleichen, was man normalerweise pastorale Begleitung nennt. Die traditionelle Medizin beschränkt sich allerdings nicht darauf, nur psychosomatisch bedingte Krankheiten zu heilen. Sie verfügt auch über solide Kenntnisse des Einsatzes der verschiedenen Heilkräuter zur Heilung organisch bedingter Krankheiten.

Fallstudie 6: Zentren der traditionellen Medizin

J.-P. Hiegel und C. Landrac (1990) berichten von der Existenz von Zentren der traditionellen Medizin in den thailändischen Flüchtlingslagern seit mehr als zehn Jahren. Diese Zentren sind zwar mit den Krankenhäusern und Kliniken des Lagers verbunden, sie arbeiten aber unabhängig. Dort behandelt ein Heiler dieser traditionellen Medizin, ein kru, *den Patienten mit seinen traditionellen Methoden, oder er verweist ihn auf einen Arzt im selben Lager. Auch geschieht es in einigen Lagern, daß die* kru *der Zentren der traditionellen Medizin täglich ihre Runde machen in den Krankenhäusern des Lagers. Die Patienten fühlen sich zufriedener und ruhiger, weil ihnen die Möglichkeit gegeben wird, von beiden Behandlungswegen zu profitieren.*

Ein gutes Beispiel dafür, wie die traditionelle Medizin auf diese Art und Weise die westliche Medizin in den Lagern ergänzen kann, ist die Flüssigkeitsaufnahme stillender Mütter in Kambodscha. Einige Mütter meinten, nicht genug Milch zu haben für ihre Kinder und zogen daher Flaschenernährung vor. Man sagte ihnen, sie sollten mehr Wasser trinken, aber nur wenige befolgten diesen Rat. Traditionell tranken stillende Frauen aber große Mengen einer aus gekochten Kräutern zubereiteten Flüssigkeit, von der sie glaubten, daß diese sowohl die Quantität als auch die Qualität der Muttermilch steigere.

Man hat dann jeden Tag riesige Mengen dieser Flüssigkeit zubereiten lassen und sie im gesamten Lager, auch im Krankenhaus, angeboten. Die Frauen waren bereit, Unmengen dieses Getränkes zu trinken, während sie nicht bereit gewesen waren, Wasser zu trinken.

Fallstudie 7: Ein Heilungszentrum

D. Young, G. Ingram und I. Swartz (1988) berichten von einem Heilkundigen des indianischen Stammes der Cree im Norden des kanadischen Alberta. Dieser will in seinem Reservat ein Heilungszentrum zur Behandlung der indianischen und auch nichtindianischen Kranken gründen. Dieses Zentrum «soll es ihm ermöglichen, die Möglichkeiten der modernen Medizin mit traditionellen Behandlungsmethoden zu verbinden» (S. 40). Ein Assistent soll dort die Patienten empfangen, ihnen einen Termin geben und sie zur Behandlung in ein Zimmer bringen. Jeder Heilkundige sollte dabei ein Spezialist sein (z. B. für chronische Krankheiten, für ansteckende Krankheiten, für Alkoholmißbrauch etc.), der sich der traditionellen Heilmethoden bedient, wobei ihm eine Hütte für Schwitzbäder zur Verfügung steht und er mit Kräutern arbeitet.

Wer ist ein Heilender? Wie heilt ein Heiler? Auch hier handelt es sich um eine universelle Frage, die abhängig von dem jeweiligen konkreten Kontext eine andere Antwort findet. Die Heilung vollzieht sich aber weltweit auf drei Ebenen: auf einer physischen, einer emotionalen und einer spirituellen. Kulturvergleichende

Studien haben erwiesen, daß in der Wahl der Therapien eine weit größere Flexibilität besteht als bei den medizinischen Auffassungen und Überzeugungen, die viel weniger leicht aufgegeben werden.

Zum Schluß

«Um welche Gesellschaft es sich auch immer handelt, man findet selten jemanden, der bereit ist, Krankheit und Verletzungen, die den Menschen in seinem Handlungsspielraum einengen, oder auch den Tod als natürliche Gegebenheiten bzw. als Launen der Natur hinzunehmen, und der sich nicht die Frage stellt, warum es gerade ihn oder Mitglieder seiner Familie trifft. Die Menschen haben eine deutliche Abneigung gegen unerklärliches Leiden. Um ernsthaftes Mißgeschick zu erklären und zu verarbeiten, besteht in jeder Gesellschaft eine Reihe von komplexen Vorstellungen und Praktiken, auf die man zurückgreifen kann, um die Ursache einer Krankheit oder eines Todesfalles zu erklären und so mit deren Folgen fertig zu werden.» *(Reid 1986:32)*

Wir haben gefragt, was Krankheit und Tod in verschiedenen, über die ganze Welt verstreuten Gesellschaften bedeuten. Wir haben dabei sowohl eine Vielzahl unterschiedlicher Auffassungen in dieser Frage entdeckt als auch festgestellt, daß die unterschiedlichen Bereiche der Gesundheitsfürsorge (der populäre, der *folk-* und der professionelle Bereich) eng zusammenhängen. Wir haben dabei vor allem die individuellen Aspekte betont. Die Metapher der Krankheit läßt sich aber auch für die gesamte Gesellschaft als solche benutzen. Setzt man sich mit solchen Problemen wie Verbrechen, Eigentumsdelikten, Kinderarbeit, Kindesmißhandlung, Gewalt gegen Frauen, Hunger, Obdachlosigkeit, Krieg auseinander — um nur einige zu nennen —, merkt man, wie es sich dabei jeweils um eine Art gesellschaftliche Krankheit handelt. Zur Beseitigung jeder dieser Krankheiten ist jeweils eine spezifische Form der Heilung vonnöten, die einmal mehr folgende drei Aspekte bzw. Dimensionen berücksichtigen muß: die physische, die emotionale und die geistige.

Bibliographie

R. Bannerman/J. Burton/C. Wen-Chieh, Traditional Medicine and Health Care Coverage (World Health Organization, Genf 1983).

S. Bernardo, The Ethnic Almanac (Doubleday, Garden City [N.Y.] 1981).

C. Elgood, Tibb-ul-Nabbi or Medicine of the Prophet: Osiris 14 (1962).

H.T. Engelhardt, Explanatory Models in Medicine: Texan Reports on Biology and Medicine 32 (1974) 225.

H. Fabrega, Disease and Social Behavior (M.I.T. Press, Cambridge [Massachusetts] 1974).

H. Fabrega, The Need for an Ethnomedical Science: Science 1989 (Sept. 19, 1975) 969-975.

B. Good, The Heart of What's the Matter. The Semantics of Illness in Iran: Cult. Med. Psychiatry 1 (1977) 25-58.

J.-P. Hiegel/C. Landrac, Two Types of Healing: Refugees 74 (April 1990) 26-28.

C. Helman, Culture, Health and Illness (Wright, London 1990).

M. Kay, Clinical Anthropology: E.E. Bauwens (Hg.), The Anthropology of Health (The C.V. Mosby Co., St. Louis 1978).

A. Kleinman, Concepts of a Model for the Comparison of Medical Systems as Cultural Systems: Social Sciences and Medicines 12/2B (1978) 85-93.

A. Kleinman/L. Eisenberg/B. Good, Culture, Illness, and Care: Clinical Lessons from Anthropological and Cross-Cultural Research: Annals of Internal Medicine 88 (1978) 251-258.

J.D. Mull/D.S. Mull, Mothers' Concept of Childhood Diarrhea in Rural Pakistan. What ORT Program Planners Should Know: Social Science and Medicine 27 (1988) 53-67.

J. Reid, Sorcerers and Healing Spirits (Pergamon Press, Elmsford [N.Y.], 1986.

A.J. Rubel, The epidemiology of a Folk Illness: Susto in Hispanic America: D. Landy (Hg.), Culture, Disease, and Healing. Studies in Medical Anthropology (Macmillan, New York 1977) 119-128.

R. Wilson, The Sociology of Health. An Introduction (Random House, New York 1970).

World Health Organization, Constitution of the World Health Organization (WHO, Genf 1946).

D. Young/G. Ingram/I. Swartz, The Persistence of Traditional Medicine in the Modern World: Cultural Survival Quarterly 12 (1988) 39-41.

Aus dem Englischen übersetzt von Dr. Karel Hermans

PATRICIA S. MALOOF

Medizinische Anthropologin mit Spezialisierung für die Gesundheit von Mutter und Kind. Derzeit Koordinatorin des Ausbildungsprogramms von «Connections Intercultural Human Services», einer Initiative der katholischen Caritas-Verbände von Richmond, Virginia (USA). In den letzten Jahren hat sie in den USA mit Flüchtlingen und Einwanderern auf den Gebieten Gesundheit, Bildung und Erziehung, Arbeitsbeschaffung und Beratungsdienste gearbeitet. Sie spricht Farsi und Französisch und ist Assistant Professorial Lecturer für Anthropologie an der Katholischen Universität und der George-Washington-Universität in Washington, D.C. Anschrift: Dr. Patricia S. Maloof, 6110 Pioneer Drive, Springfield, Va. 22150, USA.

Unterschiedliche Gestalten christlicher Tradition

Dionisio Borobio

Annäherung an die Heilungssalbung in der Alten Kirche

Die wirksamste historische Erläuterung ist jene, die zur konsequentesten praktischen Erneuerung führt. Dies soll das leitende Prinzip der hier vorgelegten Arbeit sein, deren *Grundanliegen* darin besteht, darzulegen, wie in der Urkirche (Neues Testament, erste Jahrhunderte) insbesondere die Salbung im Sinne des Heilens verstanden und vollzogen wurde, insofern sie sowohl in der Auffassung von den Charismen der Heilung als auch in der Verwirklichung dieser Charismen durch verschiedene Heilriten und -praktiken eine bevorzugte Stellung einnahm.

Wie nicht anders zu erwarten, sind unsere *Quellen* das Neue Testament und die patristischen und liturgischen Zeugnisse der Zeit[1], die wir hier lediglich in einer vergleichenden und schlußfolgernden Synthese darstellen können. Der *hermeneutische Kontext* unserer Arbeit macht es erforderlich, daß man sich in die Zeit und Welt der Kultur versetzt, die wir behandeln, in der der Zusammenhang zwischen der Krankheit und den Ursprüngen des Bösen und der Sünde oder Strafe und damit auch die Exorzismen und magischen Heilungsriten etwas Selbstverständliches sind; in der die Entwicklung der Medizin noch in ihren Anfängen steckt und die Heilverfahren daher eher natürliche und abergläubische als technische Mittel sind und die Frage weniger auf das «Was» und «Wie» zielt als auf das religiöse «Warum» der Krankheit[2].

Mit dem Ziel einer größeren Klarheit wollen wir unsere Untersuchung in drei Teile gliedern, die jedoch schwer voneinander zu trennen sind: 1. Die Charismen des Heilens, 2. die Heilungsriten, 3. die Heilpraktiken.

I. Die Charismen des Heilens

Das «Charisma des Heilens» ist jene ständige außergewöhnliche Begabung, die manche Menschen von Gott erhalten haben und die unter verschiedenen Umständen und in besonderen Situationen entfaltet wird. Dieses Charisma hängt nicht notwendig mit dem Sakrament der Krankensalbung zusammen und darf nicht mit diesem verwechselt werden. Für sich betrachtet ist es weder an ein bestimmtes Wort noch an einen festgelegten Ritus, noch an eine konkrete Gruppe gebunden. Es hängt vom erhabenen freien Wirken des Geistes ab (1 Kor 12,11). Aber wo treten diese Heilungscharismen im Neuen Testament in Erscheinung?

Zweifellos ist *Jesus* der erste große Heiler, der das Charisma des Heilens in einzigartiger, unwiederholbarer und wunderbarer Weise besitzt und dadurch die messianischen Verheißungen der Befreiung erfüllt (Jes 35,5-6; 61,1-3; Jer 33,6; Mt 11,3-6; Lk 4,21), indem er eine zugleich leibliche und geistige, umfassende und vollständige Heilung des Menschen bewirkt (Mk 2,1-12: Heilung des Gelähmten; Joh 9,1-45: Heilung des Blindgeborenen). Jesus nimmt die im Alten Testament angekündigte (Elija, Elischa, vgl. Mt 12,3-6) prophetische Heilungsfunktion wahr und führt sie zur Vollendung, indem er nicht nur Krankheiten heilt, sondern vor allem den kranken Menschen (Mt 4,23) von allem Übel und Schmerz, von jeglicher Ungerechtigkeit und Verlassenheit, von jeder Versklavung und Sünde heilt: «Er hat unsere Leiden auf sich genommen und unsere Krankheiten getragen» (Mt 8,17; Jes 53,4). Seine Heilungen verstehen sich daher keineswegs als «Erfolg des Heilkünstlers», sondern sie sind der endgültige Beweis für die Gegenwart des Reiches im wahren befreienden Messias, die Offenkundigkeit einer einzigartigen «charismatischen Besitzergreifung» (Salbung) durch den Geist (Lk 4,16-27; Mt 12,9-32)[3].

Dieses «Charisma» und Amt der Heilung vermittelt und überträgt Jesus den Aposteln zweimal, und zwar als ergänzende «Übergaben»: bei der ersten Aussendung während seines irdischen Lebens: «Sie trieben viele Dämonen aus und salbten viele Kranke mit Öl und heilten sie» (Mk 6,13) und bei der zweiten Aussendung nach Ostern: «Geht hinaus in die ganze Welt, und verkündet das Evangelium allen Geschöpfen!... Und durch die, die zum Glauben gekommen sind, werden folgende Zeichen geschehen: In meinem Namen werden sie Dämonen austreiben; sie werden in neuen Sprachen reden...; und die Kranken, denen sie die Hände auflegen, werden gesund werden» (Mk 16,15.17).

Das Charisma des Heilens muß innerhalb und als integrierender Bestandteil der gesamten Sendung gesehen werden. Es handelt sich um eine «ungleiche», aber echte, geschichtliche und prophetische, anamnetische und zugleich charismatische Sendung und Fortsetzung des umfassenden Dienstes Christi an den Kranken. Christus befiehlt den Aposteln nicht, die Salbung zu vollziehen, sondern sein Werk im Hinblick auf die Kranken fortzuführen. Die Aussendung von Galiläa ist die Vorwegnahme der österlichen Mission, die sie erst in der Kraft des Geistes werden verwirklichen können (vgl. Joh 20, 21-23)[4].

In der Tat stellen wir fest, daß *diese Fortsetzung sich* in der Urkirche *in dreifacher Form vollzieht:* in gewöhnlicher Form durch die Begabungen und Dienste des Heilens (1 Kor 12,7-9.28-30; Apg 6,1-2; 2 Kor 1,5-6; Kol 1,24), in außerordentlicher Weise durch die Heilungen (Apg 3,1-26) und in «sakramentaler» Form durch Gebet und Salbung (Jak 5,13-16). Betrachten wir nun die außerordentliche charismatische Fortführung, so scheint klar zu sein, daß diese sowohl von den rabbinischen Schriften[5], die ein solches christliches Verhalten verwerfen, als auch von der Apostelgeschichte, die es billigend bestätigen, bezeugt wird (vgl. Apg 2,43; 5,12.15-16; 8,7; 9,12-17, 34. 28,8ff.). Für die Urgemeinde geschehen diese wunderbaren Heilungen immer im Namen des Herrn Jesus und in der Kraft seines Geistes (Apg 3,6-7); sie sind eine vergegenwärtigende Wiederholung der Heilungen, die Jesus während seines irdischen Lebens bewirkte, und sie führen sogar zu den gleichen Szenenfolgen und Kettenreaktionen: Heilung, Krise, Anklagen, Glaube (Apg 3).

In die Linie dieser außerordentlichen charismatischen Fortsetzung ließen sich auch die zahlreichen Berichte von Exorzismen, Heilungen und wunderbaren Zwischenfällen einreihen, die uns die frühen Zeugnisse von kirchlichen Autoren oder Heiligenbiographien[6] vermitteln, das logische «Gefälle» und die notwendige kritische Interpretation vorausgesetzt. Es ist schwierig, die Beimischung von Magie, Aberglauben und Legende auszumachen, die es in diesen Berichten von gestern ebenso wie bei so manchen Ereignissen von heute geben mag. Wir können unmöglich sagen, wie weit das im Menschen natürlich-psychologisch Erklärbare oder das in der Natur verborgene, auslösende Element reicht, und wo das Außergewöhnliche, das Übernatürliche oder das Wunderbare beginnt. Wir haben keine genauen Maßstäbe, um in jedem Fall das Wo, Wie und Wann des außergewöhnlichen Eingreifens Gottes durch das Handeln dessen zu bestimmen, der das Charisma des Heilens besitzt. Eines jedoch ist sicher: Es ist völlig konsequent und sogar so gut wie «zwingend», daß in Anbetracht der Bedeutung, die dieses Charisma bei Jesus hatte, dieses auch ein integrierender Bestandteil der Fortführung des Dienstes der Kirche an den Kranken ist[7].

II. Die Heilungsriten

Auch wenn die verschiedenen Zeugnisse von unterschiedlichen Heilungsriten sprechen, so ist doch zweifellos der wichtigste unter den genannten die Salbung mit Öl. In Anbetracht der Bedeutung, der Anwendung und der belebenden, heilenden, reinigenden Kraft, die dem Öl in der Schrift und auch in der Urkirche beigemessen wird[8], lassen sich die folgenden Aspekte einer Erklärung herausstellen.

1. Im Neuen Testament

Jesus scheint bei der Heilung von Kranken am liebsten die Geste der Handauflegung verwandt zu haben: «Als die Sonne unterging, brachten die Leute ihre Kranken, die alle möglichen Leiden hatten, zu Jesus. Er legte jedem die Hände auf und heilte alle» (Lk 4,40; vgl. Mk 1,40-41; 5,22-23; 5,41). Manchmal wird diese Handauflegung von einer besonderen Berührung des erkrankten Organs begleitet, wie etwa der Augen oder der Zunge (Mk 8,22-26; Joh 9,6-7; Mk 7,32-36).

Was die Salbung mit Öl anbelangt, so kann man — allerdings nicht überall, wo man das Öl bei Kranken verwendet — von einer ausschließlich auf körperliche Heilung zielenden Absicht sprechen, zumindest muß sie in besonderer Weise einbezogen werden. Bei Markus tritt die unmittelbare Verbindung zwischen dem Ritus der Salbung mit Öl und der Heilung der Kranken innerhalb eines umfassenderen religiösen und evangelisierenden Kontextes klar hervor, der den Ruf zur Umkehr und die Befreiung von jeglichem Bösen und aller Macht des Dämons voraussetzt: «Die Zwölf machten sich auf den Weg und riefen die Menschen zur Umkehr auf. Sie trieben viele Dämonen aus und salbten viele Kranke mit Öl und heilten sie» (Mk 6,13). Aber der Evangelist beschränkt diesen Zusammenhang nicht auf die Salbung mit Öl; nach der Auferstehung erweitert er ihn auch auf die Handauflegung: «... und die Kranken, denen sie die Hände auflegen, werden gesund werden» (Mk 16,17-18).

Beide Riten, Salbung mit Öl und Handauflegung, scheinen die gleiche charakteristische therapeutisch-heilende Funktion und Kraft innerhalb eines Kontextes von Sendung und befreiender Evangelisierung zu besitzen. Auch wenn die Salbung den heilenden Aspekt besser verdeutlicht und die Handauflegung die Quelle oder Autorität (Christus), in deren Namen geheilt wird, besser zum Ausdruck bringt, ergänzen sich doch beide Riten gegenseitig in derselben Richtung[9].

Der Zusammenhang zwischen Salbung und Heilung zeigt sich auch bei Jakobus (5,13-16): «... sie sollen Gebete über ihn sprechen und ihn im Namen des Herrn mit Öl salben. Das gläubige Gebet wird den Kranken retten *(sósei tòn kámnonta)*, und der Herr wird ihn aufrichten *(egereĩ autón)*». Dies ist nicht der Ort, um uns auf eine detaillierte Exegese einzulassen, eine solche ist von anderen, kompetenteren Autoren bereits geleistet worden[10]. Wir wollen lediglich den Aspekt zusammenfassen, der uns beschäftigt. Auch hier tritt die Verbindung, die Jakobus zwischen dem Ritus der Salbung und der in den verwendeten Verben *(sósei, egereĩ)* implizierten Heilwirkung herstellt, deutlich hervor, entsprechend ihrer in der gesamten biblischen Tradition festzustellenden Bedeutung.

Die Tatsache, daß diese Verben auch eine eschatologische Heilsbedeutung (ewiges Leben oder ewige Errettung, Auferstehung) haben, steht ihrer Bedeutung im Sinne physischer Heilung nicht im Wege. In der engeren Linie der Fortführung des Mysteriums Christi im Verhältnis zu den Kranken muß man sich auf eine vollständige körperlich-geistige, gegenwärtig-eschatologische Heilung oder Erlösung beziehen. Die Wirkung der «Erlösung und Stärkung des Kranken» ist nicht einschränkend, sondern ausweitend, nicht partiell, sondern total. Die sinngetreue Fortsetzung des Dienstes Christi an den Kranken, das anthropologische und biblische Denken des hebräischen Volkes selbst, der Vergleich mit anderen Texten und Orten, die Beziehung zwischen zeitlichem und eschatologischem Heil, gerade die Tatsache, daß unser Text eine «offene» Deutung voraussetzt..., rechtfertigen diese Schlußfolgerung. Andererseits ist die Kraft der Heilung die in der Zeit stattfindende Ausübung der Kraft der Auferstehung, die auf die endgültige Auferstehung verweist (vgl. Lk 10,20).

2. In den Zeugnissen der Kirchenväter

Von Anfang an wird bei der Salbung ein vielfältiger Gebrauch und eine bevorzugte Verwendung bei Kranken in der Absicht der Heilung bezeugt. So spricht *Irenäus* von einem Öl, das über dem Kopf der Toten ausgegossen wird[11]. *Origenes* erwähnt die Salbung als eine der Formen der Sündenvergebung[12]. *Afrahat* (Aphraates) (4. Jh.) schildert diese vielfältige Verwendung mit folgenden Worten: «Das Öl ist das Symbol des Sakramentes des Lebens, das die Christen, die Priester und Könige vervollkommnet; es erhellt die Finsternis; es salbt die Kranken und führt die Büßer wieder (in die Kirche) ein»[13]. Im gleichen Sinne äußert sich die *Ägyptische Kirchenordnung* (5. Jh.) und erweitert damit die *Traditio Apostolica* des Hippolyt: «So wie du durch die Weihe dieses Öls denen, die es verwenden und empfangen, Wohlergehen schenkst und so die Könige, Priester und Propheten gesalbt hast, in ebensolcher Weise möge dieses Öl denen, die es kosten, Trost, und denen, die es verwenden, Gesundheit verleihen.»[14] Der *Pseudo-Dionysius* spricht dann gleichfalls von verschiedenen Verwendungen des Öls: «Dann gießt der Bischof das Öl über den Verstorbenen. Als ich über die Taufe sprach, erklärte ich bereits, wie der Initiierte zuerst mit dem Öl gesalbt wird ..., in erster Linie salbt

man zu Beginn denjenigen, der den Kampf aufnimmt, und dann salbt man am Ende aller Kämpfe jenen, der aufgehört hat, zu kämpfen.»[15] Aus diesen Zeugnissen läßt sich ableiten, daß der Gebrauch des Öls in der Urkirche vielseitig war und den unterschiedlichen Situationen entsprach, die vom Anfang bis zum Ende des Lebens reichten. Seine allgemeinste Bedeutung war es, zu weihen, zu heiligen, zu stärken.

Unter diesen Verwendungsarten zeichnet sich jene aus, die *mit der Absicht der Heilung* vollzogen wird, nicht nur aufgrund der natürlichen Eigenschaft, sondern vor allem aufgrund der geistlichen Kraft des Öls, insofern dieses in der Kraft des Geistes gesegnet und verwandelt worden ist (Epiklese). So heißt es in den *Canones Hippolyti*, die Tatsache, daß die Kranken die Kirche aufsuchen dürften, bedeute für sie eine «Medizin im Sinne der Heilung», da sie dort das «Wasser des Gebets» und das «Öl des Segens» *(euchélaion)* empfingen[16]. Innozenz I. (416) setzt voraus, daß das vom Bischof geweihte Öl «von allen Christen» verwendet werden darf, «um damit bei eigenem Bedarf, oder wenn die Angehörigen danach verlangen, die Salbung vorzunehmen», wobei er vor allem an den Heilungswunsch der Kranken denkt[17].

Cæsarius von Arles bezeugt in seinen *Sermones* (503/504) in besonderer Weise diese Heilungsintention der Salbung, im Gegensatz zu den magisch-abergläubischen Praktiken der Heiden, von denen sich die Christen angezogen fühlten und denen gegenüber er die heilende Wirkung und Kraft der Salbung hervorhebt, die in der Kirche an den Kranken vorgenommen wird[18]. Der Autor wendet sich an die Mütter, sie sollten im Falle der Krankheit ihrer Kinder dafür sorgen, sie «oleo benedicto a presbyteris (eos) perungere» («mit dem von den Presbytern geweihten Öl zu salben»); an die Kranken, die die Kirche aufsuchen können: «ad ecclesiam recurrite, oleo vos benedicto perungite, Eucharistiam Christi accipite» («haltet euch an die Kirche, salbt euch mit dem geweihten Öl, empfangt die Eucharistie Christi») und an die wenig überzeugten Christen, auch sie sollten das geweihte Öl in Anspruch nehmen und auf die Worte des Apostels vertrauen: «secundum quod Jacobus Ap. dicit» («dem gemäß, was der Apostel Jakobus sagt»). «Caesarius will die spontane und allgemeine Inanspruchnahme der Salbung herbeiführen, um die vom Heidentum hinterlassenen magischen Heilungsriten zu verdrängen... Er spricht von Kranken allgemein, ohne in irgendeiner Weise anzudeuten, ob ihre Lage eine Todesgefahr einschließt oder nicht.»[19]

In ebendiesem Sinne äußert sich *Eligius von Noyon* (588–660), der empfiehlt, nicht bei den «Zauberern, Wahrsagern, Hexen oder Scharlatanen» Hilfe zu suchen, sondern bei geweihtem Öl, «um mit diesem im Namen Christi ihren Leib zu salben..., und so wird man nicht nur die Gesundheit des Körpers, sondern auch die der Seele wiedererlangen»[20]. Ebenso bezeugt *Beda Venerabilis* (672–735) die seit der Zeit der Apostel verbreitete Sitte, daß «die Kranken von den Priestern mit geweihtem Öl gesalbt und durch das begleitende Gebet geheilt werden»[21].

Tatsächlich kann man feststellen, daß die Autoren zwar andere Verwendungen des Öls durchaus kennen, aber wenn sie sich auf die Krankensalbung beziehen, dem Öl eine heilende Kraft und Intention zuschreiben, und dies immer in Verbindung mit seiner Weihe durch den Diener Christi und abhängig von der Kraft des Geistes. Keinesfalls ist es üblich, zwischen einer leichteren und einer schwereren Krankheit zu unterscheiden, um danach den Spender und die Wirkung unterschiedlich zu bestimmen[22]. Ebensowenig macht man die Unterscheidung zwischen «Salbung als Sakrament» und «Salbung als Sakramentale», um ihre Wirkung und Wirksamkeit voneinander abzugrenzen[23]. Es ist nicht sicher, ob das geweihte Öl, auf das sie in allen Fällen Bezug nehmen, immer ein und dasselbe Öl ist, das in jedem Fall Anwendung findet. Wohl aber ist klar ersichtlich, daß jegliche geistlich-körperliche Kraft, die dem Öl zugeschrieben wird, ihre Grundlage in seiner Weihe und Segnung hat[24].

Man darf nun aber nicht meinen, die Salbung sei der einzige Ritus für die Kranken: Auch die Handauflegung wird mit einer gewissen Häufigkeit praktiziert, wie *Irenäus* bezeugt: «... andere heilen jene, die an irgendeiner Krankheit leiden, durch die Handauflegung und entlassen sie gesund.»[25] Der heilige *Eutychius* (512–582) wiederum berichtet von der Heilung, die ein junger Mann erlebte, als er nämlich «verschiedene Gebete sprach und dabei dem Jungen seine Hände auflegte und ihn mit dem geweihten Öl salbte»[26]. Der heilige *Ambrosius* (333–397) erinnert in einem Kommentar zu Mk 16,17ff. daran, daß die Handauflegung durch die Gnade und Macht Gottes Heilkraft besitzt[27]. Der *ambrosianische*

Ritus selbst kennt das Auflegen der Hände auf den Kranken» als wesentliches Element der Feier der Salbung, mit der Folge, daß auch ihm eine heilende Funktion beigemessen wird[28]... Allerdings muß man einräumen, daß der Ritus *par excellence,* den man mit einer möglichen Heilung in Verbindung bringt, die Salbung mit Öl ist.

3. In den liturgischen Zeugnissen

Der vorige Abschnitt hat uns dazu veranlaßt, die Tatsache hervorzuheben, daß die christliche Bedeutung der Salbung von der Weihe abhängt. Dies wird auch in den liturgischen Zeugnissen deutlich, die ihre Wichtigkeit mit folgenden Überlegungen begründen: Sie ist ausschließlich Sache des Bischofs und in dessen Abwesenheit des Presbyters; sie ist von Anfang an liturgisch geregelt; sie findet im feierlichen Augenblick der Eucharistie statt. Die älteste dieser Segensformeln finden wir in der *Traditio Apostolica Hippolyts,* wo es um die Heilung und Heiligung der Kranken geht[29]. Mehr oder weniger ausführliche und detaillierte Segensformeln überliefern uns ebenfalls die *Apostolischen Konstitutionen*[30], das *Euchologion des Serapion*[31] und das *Testamentum Domini*[32].

Mit der *Traditio Apostolica* verwandt, überliefern uns die ältesten *römischen Sakramentare,* das *Gelasianum*[33] und das *Gregorianum*[34], weitere Weiheformeln. Unter diesen hatte die Formel *«emitte»*aufgrund ihres reichen Gehalts und ihrer literarischen Struktur den meisten Erfolg, denn sie wurde in die nachfolgenden Sakramentare und liturgischen Bücher aufgenommen und lebt bis in unsere Tage weiter (allerdings nach dem neuen Rituale in erneuerter Form)[35]. Tiefe Bedeutung und großen Wert besitzen auch die Formeln der *hispanischen Liturgie* (7.-8. Jhdt.)[36] wegen ihrer konkreten Bezüge auf die Krankheitssituation, der Inständigkeit bei der Bitte um die völlige Heilung von Leib und Seele und der Betonung der Vorrangigkeit des Handelns Christi und des Geistes[37]. Nicht weniger beredt erscheinen die Weiheformeln, die uns die *orientalische* Tradition im Ritus des *«euchélaion»* überliefert[38], wo die Komplementarität zwischen körperlicher Heilung und geistlicher Heilung oder Sündenvergebung deutlich hervortritt[39]. Aus der vergleichenden Untersuchung dieser Weiheformeln läßt sich folgendes herausarbeiten:

► Die christliche Salbung unterscheidet sich von der jüdischen (AT) ebenso wie von der heidnischen Salbung, und zwar nicht durch die sie umgebenden rituellen Elemente oder die Form ihrer Anwendung, sondern durch die Weihe, die sie voraussetzt. Aufgrund dieser Weihe steigt der Geist herab, ergreift Besitz von dem Öl, verwandelt es, macht es fruchtbar..., so daß seine Anwendung bereits eine neue Kraft und Macht der Gegenwart und Heiligung, der umfassenden Erlösung und Heilung, der vollständigen Errettung und der Vergebung in sich birgt. Die Weihe gibt dem Öl seine wahre sakramentale Kraft, befreit es von Magie, stellt es auf eine Ebene mit anderen sakramentalen Handlungen der Kirche (vgl. z.B. geweihtes Taufwasser).

► Wegen ihrer besonderen Bedeutung wird die Weihe (in Rom und in den unmittelbarer mit Rom verbundenen Diözesen) ausschließlich dem Bischof und in dessen Abwesenheit auch dem Priester (im Orient, in Mailand) übertragen; sie findet in den ersten Jahrhunderten im feierlichen Augenblick der Eucharistie statt[40]. Vom 10. Jahrhundert an, als der übliche Zeitpunkt der Weihe der Gründonnerstag ist, wird die Unterscheidung zwischen dem Öl für die Kranken und dem Öl für die Katechumenen nicht mehr deutlich. Nach M. Ramos «konnte ein einziges Gefäß das Öl enthalten, das für die einen wie für die anderen verwendet werden sollte; so lautet die Auskunft *Reginos von Prüm* († 915): ‹Am Gründonnerstag soll jeder Priester zwei Gefäße mit sich führen, eines für das Chrisma und ein anderes für das Öl der Katechumenen und der Kranken›»[41]. Ebenfalls nach Ramos ist es sogar wahrscheinlich, daß auch ursprünglich nicht unterschieden wurde zwischen dem «Öl für die Kranken und dem eigentlichen Weiheöl, das später ausschließlich den Fachausdruck Chrisma erhielt... Der Entwicklungsprozeß bestand in einer zunehmenden Spezialisierung der Weihe und der Verwendung der Öle»[42].

Was die *Anwendung der Öle* anbelangt, so mißt man ihr sicherlich im Hinblick auf die Weihe eine komplementäre und relative Bedeutung bei. Daher dürfen sie sowohl die ordinierten Amtsträger als auch die Gläubigen vornehmen *(«non solum sacerdotibus, sed et omnibus uti christianis licet, in sua aut in suorum necessitate ungendum»;* «Nicht nur den Priestern, sondern allen Christen ist es erlaubt, es, wenn sie oder ihre Angehörigen dessen bedürfen, zur Salbung zu verwen-

den», Innozenz I.), wobei sowohl mit dem Öl gesalbt als auch das Öl getrunken werden kann *(«et sua sancta benedictio sit omni ungenti, gustanti, tangenti, tutamentum corporis, animae et spiritus»;* «und seine heilige Weihe sei für jeden, der damit salbt, davon kostet, es berührt, ein Schutz für Leib, Seele und Geist»; es folgt die *«emitte»*-Formel). Angesichts der Tatsache, daß die betroffenen Personen all jene sein können, die an einer mehr oder weniger schweren Krankheit leiden, und in Anbetracht der Menge der vorhandenen Krankheiten und der begrenzten Zahl der ordinierten Geistlichen ist es vernünftig, daß diese Berechtigung den Laien selbst zuerkannt wird, die dem Kranken in jeder Situation nahe sind.

► Die *von der Salbung erwartete Wirkung,* wie sie in den Zeugnissen zum Ausdruck kommt, besteht vor allem in der körperlichen Wirkung, der Genesung/Heilung, mit der sich normalerweise die geistliche Wirkung, die Vergebung/Erlösung verbindet. Am häufigsten sind die Wendungen, die eine körperliche Heilung erbitten, dann auch diejenigen, die um die vollständige oder umfassende Heilung des Kranken bitten: *«mens et corpus»* («Geist und Leib»), *«corpus et peccatum» («Leib und Sünde»), «corpus et anima»* («Leib und Seele»), *«interius et exterius»* («das Innere und das Äußere»), *«sanitas corporis et indulgentia peccatorum»* («Gesundheit des Leibes und Nachlaß der Sünden») . . . Diese Wirkung wird nie auf bestimmte Krankheiten beschränkt, sondern in allen Fällen erbeten, wie vor allem die hispanischen Orationen bezeugen[43]. All dies erlaubt uns die Feststellung, daß die Urkirche den Salbungsritus durchaus als einen Ritus zur körperlichen Heilung, vor allem jedoch als einen Ritus zur umfassenden Heilung des kranken Menschen verstand.

III. Die Heilungspraktiken

Wenn wir unser Augenmerk bisher auf die Charismen und Riten der Heilung gerichtet haben, so wollen wir nun kurz die «Praktiken» darstellen, in denen normalerweise jene Charismen sich äußern und diese Riten sich niederschlagen.

1. Im Neuen Testament

Im Neuen Testament wird eine «ordentliche»[44] Fortführung des Dienstes Christi sichtbar, vor allem in der Praxis, die Kranken, Waisen und Witwen und die wirklich Notleidenden zu besuchen und für sie zu sorgen (Jak 1,27; Apg 6,1-2). Diese Besuchspraxis beschreibt Jakobus in seinem Brief eingehender: «Ist einer von euch krank? Dann rufe er die Ältesten der Gemeinde zu sich . . .» (5,14). Damit wird das Gebot Christi selbst erfüllt: «. . . ich war krank, und ihr habt mich besucht» (Mt 25,36. 45).

Daneben können wir eine andere «Praxis» nennen, die sich auf die eigene Person bezieht und gleichzeitig die Aufopferung und Askese im eigenen Leiden bedeutet, indem man sich mit den Leiden Christi verbindet: «Wie uns nämlich die Leiden Christi überreich zuteil geworden sind, so wird uns durch Christus auch überreicher Trost zuteil. Sind wir aber in Not, so ist es zu eurem Trost und Heil» (2 Kor 1,5-6). Und an anderer Stelle: «Jetzt freue ich mich in den Leiden, die ich für euch ertrage. Für den Leib Christi, die Kirche, ergänze ich in meinem irdischen Leben, was an den Leiden Christi noch fehlt» (Kol 1,24)[45].

2. In der Tradition

Auch die ersten patristischen Zeugnisse sprechen von dem «Besuch» als der wichtigsten Tätigkeit im Hinblick auf die Betreuung und Heilung des Kranken. Es genügt, einige in aller Kürze zu erwähnen. Der *hl. Polykarp* erklärt, die Presbyter sollten «die Verlassenen aufnehmen und alle Kranken besuchen, ohne die Witwe und die Waise zu vergessen»[46]. *Hippolyt von Rom* fordert die Diakone auf, sie sollten «dem Bischof diejenigen melden, die krank sind, damit er sie besuchen kann. Denn es tröstet den Kranken in hohem Maße, daß der höchste Priester an ihn denkt»[47]. Der *hl. Athanasius* erinnert daran, daß es für die Kranken sehr traurig sei, von niemandem besucht zu werden, denn «sie halten dieses Unglück für schlimmer als die Krankheit selbst»[48]. Und vom *hl. Augustinus* selbst heißt es, er sei dem Beispiel des Apostels gefolgt und habe die Waisen und die Witwen in ihrer Not besucht (Jak 1,27) und sei zu den Kranken gegangen, um für sie zu beten und ihnen die Hände aufzulegen[49].

Manche Zeugnisse erwähnen auch eine *exorzistische* Tätigkeit bei Krankheit als Gegengewicht gegenüber den magisch-abergläubischen heidnischen Praktiken. In der abendländischen Kirche

ist der *hl. Caesarius von Arles* der bedeutendste Zeuge, insofern er der Salbung selbst eine gewisse exorzistische Funktion beimißt, die von der Versuchung und der Macht des Dämons, von Krankheiten und von der Sünde befreie[50]. Und in der orientalischen Kirche erinnert zum Beispiel *Johannes Mandakuni* (405-487) im Blick auf diejenigen, die abergläubische Mittel anwenden, an den Text von Jakobus 5,14-15 und fügt hinzu: «... und denen, die vom bösen Geist gequält werden, befahl er, ihn mit Fasten und Beten, mit dem Kreuzzeichen, das alles besiegt, zu vertreiben.»[51] Wenn die Salbung hier in einen Zusammenhang mit dem auf die Heilung der Krankheit und die Austreibung der Dämonen ausgerichteten Fasten und Beten gebracht wird, so beweist dies, daß man auch der Salbung einen gewissen exorzistischen Charakter beimißt.

Im Hinblick auf die *Liturgie* meinen wir nicht, daß andere Praktiken als diejenigen, die mit dem Ritus der Salbung oder anderen bereits von uns erwähnten Riten zusammenhängen, festzustellen sind. Man kann hier an die liturgisch-pastorale Praxis erinnern, die das *Nestorianische Konzil von Mar Joseph* (559) anordnete: «... wenn jemand von denen, die dieser Krankheit (Aberglauben) verfallen sind, sich bekehrt, biete man ihm als Heilmittel dasselbe an wie jenem, der körperlich krank ist: das von den Priestern geweihte Öl des Gebets *(euchélaion)*»[52].

IV. Schlußbemerkung

Angesichts der Unterschiedlichkeit der Kirchen, der Zeugnisse und der Liturgien ist eine absolute Verallgemeinerung gewagt, nicht aber das Freilegen des Verbreitetsten und Wesentlichsten. Es besteht ein so hohes Maß an Übereinstimmung zwischen den meisten Quellen, daß sich daraus die wichtigsten dogmatischen und praktischen Konstanten herausarbeiten lassen.

1. Es scheint klar zu sein, daß es keinesfalls zulässig ist, die Salbung mit dem geweihten Öl, so sehr sie auch allgemein verbreitet gewesen sein mag, mit der «Verwendung des Weihwassers» zu vergleichen[53]. Die Wichtigkeit, Feierlichkeit, Würde und «sakramentale» Bedeutung der Salbung verleihen ihr eine außergewöhnliche Stärke und Kraft; und dessen war sich das Volk auch bewußt. Auch wenn man noch nicht die Frage aufwarf, ob sie ein Sakrament im strengen Sinne sei oder ob man sie in die Siebenzahl einbeziehen solle, erkannte man sie im Leben an und schätzte man sie als sakramentale Handlung. Die Sakramente existierten eher als heilbringende kirchliche Wirklichkeiten des christlichen Lebens denn als in theologischen und konziliaren Formulierungen definierte Begrifflichkeit und Zahl. Will man den spezifischen Sinn des Sakramentes dadurch bestimmen, daß man ihm den Sinn zuschreibt, der im Moment der Festlegung der Siebenzahl in der Scholastik am verbreitetsten war, so heißt dies, daß man die ständige sakramentale Wahrheit geringer bewertet als die zeitweilige Formulierung und Festlegung des Sakraments[54].

2. Was die heilende oder körperliche Wirkung der Salbung anbelangt, so steht die große Bedeutung, die man ihr in den ersten Jahrhunderten beimaß, außer Zweifel. Im Licht der Zeugnisse darf man weder diesen Heilungsaspekt der Salbung unterbewerten, indem man sie mit anderen Abwehrmitteln oder Frömmigkeitsübungen (Weihwasser) vergleicht, noch alle ihre Dimensionen auf diesen Heilungsaspekt reduzieren und sie mit anderen magischen oder medizinischen Mitteln auf eine Stufe stellen. Die körperliche Heilung, von der die Rede ist, ist nicht eine magische, sondern eine gnadenhafte Heilung durch die Kraft des Geistes und die Antwort des Glaubens. Auch ist sie nicht eine partielle, sondern eine umfassende Heilung im Sinne der Gesundheit des Leibes und der Seele, der verletzten Glieder und des sündigen Herzens. Dies ist vollkommen verständlich in einer Welt, die alles von der handelnden Gegenwart Gottes her erklärt und das Gebet und die Zeichen als wahre «Medizin der Armen» begreift. Mit einem Wort, in der Urkirche beschränken sich weder die Charismen noch die Riten, noch die Heilpraktiken auf die Krankensalbung. Aber die Krankensalbung ist der Ort, wo jene Charismen, Riten und Praktiken am sinnvollsten und echtesten, am häufigsten und erfolgreichsten, am dankbarsten und feierlichsten... Wirksamkeit, Zeichenkraft und Verdichtung erlangen.

[1] Zum NT: Oepke, Art. *nósos*, ThWNT IV, 1084-1090; H. Greven, Krankheit und Heilung nach dem NT (Stuttgart 1948); J. Hempel, Heilung als Symbol und Wirklichkeit im biblischen Schrifttum: Nachrichten der Akademie der Wissenschaften in Göttingen, I. Philos.-hist. Kl., 3 (1958); G. Crespy, La guérison par la foi: Cahiers Théologiques Nr. 30

(Neuchâtel/Paris 1952); ders., Maladie et guérison dans le Nouveau Testament: Lumière et Vie 86 (1968) 45-69; P. Fedrizzi, L'Unzione degli infermi e la sofferenza (Padua 1972); B. Maggioni, Gesù e la Chiesa primitiva di fronte alla malattìa: Il sacramento dei malati (Leumann, Turin 1975) 39-57; P. Mourlon-Beernaert, Jésus-Christ et la santé. Le témoignage évangélique: Lumière et Vie 3 (1985) 275-288; R.A. Lambourne, Le Christ et la santé (Paris 1972); F. Mußner, Der Jakobusbrief (Herders Theol. Komm. zum NT, Freiburg i.B. 1967); J. Cantinat, Les Epîtres de S. Jacques et de S. Jude (Sources Bibliques, Paris 1973); E. Cothenet, La guérison comme signe de royaume: l'onction des malades (Jc 5,13-16): La maladie et la mort du chrétien dans la liturgie (Rom 1975) 101-125; G. Marconi, La malattìa come «punto di vista»: esegesi di Gc 5,13-20: Rivista Biblica 1 (1990) 57-72.

Zu den Kirchenvätern und der Liturgie: C. Ruch/L. Godefroy, Extrême-onction: A. Vacant/E. Mangenot, Dictionnaire de théologie catholique V (Paris 1913) 1897-2022; F. Lovsky, L'Eglise et les malades depuis le II siècle jusqu'au début du XX (Thonon-les-Bains 1957); A. Chavasse, Etude sur l'onction des infirmes dans l'Eglise latine du III au XI siècle. Du III siècle à la réforme carolingienne (Lyon 1942); M. Nicolau, La unción de los enfermos. Estudio histórico-dogmático (Madrid 1965); C. Ortemann, Le sacrement des malades (Lyon 1971), span. Übers.: El sacramento de los enfermos (Madrid 1972); M. Ramos, Perspectiva histórica de la doctrina sobre la unción de los enfermos: Los sacramentos de los enfermos (Madrid 1974) 41-64; ders., Notas para una historia litúrgica de la Unción de enfermos: Phase 161 (1987) 383-402.

[2] Vgl. B. Maggioni, Gesù e la Chiesa primitiva: Il sacramento dei malati (Leumann, Turin 1975) 39-41. Diese Situation gilt, so kann man behaupten, bis auf einige geringfügige Veränderungen sowohl für die Zeit Jesu als auch für die der Urkirche (bis zum 5. Jh.).

[3] Vgl. R.A. Lambourne, Le Christ et la santé (Paris 1972) 73-105; F. Lage, Jesús ante la enfermedad: Communio 5 (1983) 405-416; A. Oepke, ThWNT III, 204, wo es heißt: «Das Bild Christi, das in der ursprünglichen Tradition am besten belegt ist, ist sicherlich das des Wunderarztes Jesus.»

[4] Vgl. E. Cothenet, La guérison comme signe de royaume...: La maladie et la mort du chrétien dans la liturgie (Rom 1975) 107f.

[5] Vgl. B. Bagatti, L'Église de la circoncision (Nachdruck durch Franziskaner, Jerusalem 1965) 212ff; E. Cothenet, La guérison comme signe de royaume...: aaO. 119ff.

[6] Vgl. A. Chavasse, Étude sur l'onction des infirmes... (Lyon 1942) 127ff.

[7] Vgl. J. Lage, Jesús ante la enfermedad: Communio 5 (1983) 415, wo es heißt: «Wir können die Kräfte, die bei der Heilung durch den Glauben wirken, nicht genau benennen. Aber sie wirken».

[8] Vgl. H. Schlier, Art. *aleípho,* ThWNT I, 230ff; P. Vallini, Le chrétien et l'huile sainte: Christus 42 (1964) 153ff; Bo Reicke, L'onction des malades d'après Saint Jacques: La Maison Dieu 113 (1973) 50-56; Mons. Romaniuk, Unción en general y extrema unción. Estudio bíblico y teológico: Communio 5 (1983) 290-404; E. Cothenet, Art. Onction, DBS VI, 701-732, wo festgestellt wird, daß der medizinische und sogar der ästhetisch-athletische Gebrauch des Öls... eine hervorragende Grundlage für seine Verwendung als Heilungsritus bot.

[9] In der Tat hat man diese Beziehung zwischen beiden Riten im neuen Rituale deutlich gemacht. Vgl. Die Feier der Krankensakramente. Die Krankensalbung und die Ordnung der Krankenpastoral in den katholischen Bistümern des deutschen Sprachgebietes (Einsiedeln/Köln 1972).

[10] Man denke an die genannten Untersuchungen von F. Mußner, Bo Reicke, E. Cothenet, J. Cantinat, M. Romaniuk, G. Marconi. Eine Zusammenfassung durch den Autor in D. Borobio (Hg.), La celebración en la iglesia. II. Sacramentos (Salamanca 1988) 691-694.

[11] Adv. haereses, 1.l,c.21,4: PG 7,664.

[12] In Lev. Hom. 2,4: PG 12,417.

[13] Demonstrationes, 23,3: Patrologia syriaca I,2, p.10.

[14] Ägyptische Kirchenordnung (Hg. Achilis) 117; Text auch in Traditio Apostolica (ed. B. Botte) n.5, p.18.

[15] De Hier. Eccl, c.7.

[16] R. G. Coquin, Les Canons d'Hippolyte: Patrologia Orientalis, t. XXXI, fasc.2, nota 6, pp (121) 389. Vgl. A. G. Martimort, Oración por los enfermos y unción sacramental: La Iglesia en Oración (Barcelona 1987) 688, Anm. 27. Man beachte, daß der Ausdruck *euché-elaion* von den Byzantinern zur Bezeichnung des ganzen Ritus gebraucht wird. Vgl. J. Goar, Euchologion sive Rituale Graecorum (Venedig 1730) (2. verbesserte und erweiterte Auflage; wir verwenden den photomechanischen Nachdruck: Graz, 1960) 332-346.

[17] Brief an Decentius von Gubbio: PL 20, 559-561; vgl. A. Chavasse, Etude sur l'onction des infirmes dans l'Eglise latine... (Lyon 1942) 89f.

[18] G. Marin, S. Caesarii Arelatensis Sermones (Maredsous 1937), vol. I. Sermo 13, 62-67; Sermo 50, 215-217; Sermo 52, 220-223; Sermo 184, 708-711; vgl. A. Chavasse, aaO. 101-110.

[19] C. Ortemann, Le sacrement des malades (Lyon 1971); span. Übers. S. 31.

[20] PL 87, 529 A-B.

[21] PL 93, 39-40; vgl. A. Chavasse, Etude sur l'onction des infirmes dans l'Eglise latine... (Lyon 1942) 123-134.

[22] Diese Unterscheidung schlägt ohne hinreichende Grundlage vor P. de Letter, Art. Krankensalbung, Sacramentum Mundi III (Freiburg/Basel/Wien 1969) 75-79, hier 76f: «Sie ist für die ersten fünf Jhh. bezeugt als eine zweifache Salbung, nämlich eine private, welche von dem Kranken selbst oder seinem Verwandten vorgenommen wird, und eine liturgische, die dem Priester oder Bischof vorbehalten ist... Die erste Art der Salbung wird offensichtlich bei weniger schweren Krankheiten angewandt und ist zum Zwecke der Heilung gedacht (sie hat also einen Bezug zum Charisma der Krankenheilung). Die zweite ist für den schweren Krankheitsfall vorgesehen, hier wird spirituelle Hilfe im Sinn der sakramentalen Salbung vom Priester oder Bischof gesucht.»

[23] Diese Unterscheidung schlägt G. Greshake vor und stützt sich dabei auf den so unterschiedlichen Gebrauch, den die Urkirche von der Krankensalbung macht: bei schweren oder leichten Krankheiten, zum Salben eines Gliedes oder des ganzen Körpers, unter Verwendung des Öls als Salbmittel oder Einnahme als Getränk, als exorzistische Praxis (an gefährlichen Orten, bei Tieren, in den Ställen...) oder als magische Arznei...: Letzte Ölung — Krankensalbung — Tauferneuerung angesichts des Todes?: Leiturgía — Koinonía — Diakonía (Freiburg i.B. 1980) 97-126, hier 104f; ders., Letzte Ölung oder Krankensalbung? Plädoyer für eine differenziertere sakramentale Theorie und Praxis: Geist und Leben 2 (1983) 119-136. Wir werden später auf das Thema zurückkommen.

[24] Vgl. M. Ramos, Notas para una historia litúrgica de la unción de enfermos: Phase 161 (1987) 391.

[25] Adv. Haereses 2,32.4: PG 7, 829 B.

[26] Leben des hl. Eutychius, von Eustasius erzählt: Acta

Sanctorum Boll., 6 aprilis, p. 558: M. Nicolau, La unción de enfermos (Madrid 1965) 40.

[27] De Poenitentia I,8 n. 35-37: PL 16, 497ss.

[28] Vgl. A. M. Triacca, Le rite de l'«impositio manuum super infirmum» dans l'ancienne liturgie ambrosienne: La maladie et la mort du chrétien dans la liturgie (Rom 1975) 339-360, hier 350. 356f.

[29] Traditio Apostolica (Ed. B. Botte) cap. 5, 18-19: «Ut oleum hoc sanctificans das eis qui unguntur et percipiunt, in quo unxisti sacerdotes et prophetas, sic illos et omnes qui gustant conforta, et sanctifica eos qui percipiunt.»

[30] Didascalia et Constitutiones Apostolorum (hg. v. F. X. Funk), vol. I, lib. VIII, cap. 29, p.532.

[31] AaO. vol. II, Testimonia et Scripturae propinquae, cap. 17. 29, pp. 178-180, 190-192.

[32] Testamentum Domini nostri Iesu Christi (hg. v. I. Rahmani, Mainz 1899), lib. I, cap. 24-25, pp. 48-49.

[33] Liber sacramentorum Romanae Ecclesiae Anni Circuli (hg. v. L. C. Mohlberg, Rom 1960) n. 382, p. 61; vgl. A. Nocent, La maladie et la mort du chrétien... (Rom 1975) 243-260.

[34] Le sacramentaire Grégorien (hg. v. J. Deshusses, Freiburg i. Ue. 1971) 172f.

[35] Die erneuerte *emitte*-Formel wird wegen ihres epikletischen Inhalts als Formel der Ölweihe vorgeschlagen: Die Feier der Krankensakramente. Die Krankensalbung und die Ordnung der Krankenpastoral... Nr. 75.

[36] Bekannt sind die Formeln *«In tuo nomine», «Domine Iesu Christe», «Omnipotens Deus»*,... Siehe M. Ferotin, Le Liber Ordinum en usage dans l'Eglise wisigothique et mozarabe d'Espagne (Paris 1904), col. 7-11. 23; J. Janini, Liber Ordinum sacerdotal (Abtei Silos, 1981) 77-78.

[37] Andere bedeutsame Formeln sind z.B. aus dem Votivoffizium *«de infirmis»* zu ersehen, wie dargestellt von J. Pinell, El oficio votivo «de infirmis» en el rito hispánico: La maladie et la mort du chrétien... (Rom 1975) 261-325.

[38] J. Goar, Euchológion sive Rituale Graecorum complectens ritus et ordines (Venedig 1730); H. Denzinger, Ritus Orientalium, Coptorum, Syrorum et Armeniorum (Würzburg 1863).

[39] Siehe die Untersuchung von E. Meliá, Le sacrement de l'onction des malades dans le développement historique et quelques considérations sur la pratique actuelle: La maladie et la mort du chrétien... (Rom 1975) 193-228.

[40] Die Gläubigen pflegten das Öl zusammen mit anderen Gaben während der Eucharistiefeier weihen zu lassen. Am Ende holte jeder Gläubige sein Gefäß ab und nahm es zum Gebrauch nach Hause mit. Spätestens seit dem 10. Jahrhundert fand diese Weihe am Gründonnerstag statt. Vgl. M. Andrieu, Les Ordines Romani du haut moyen-âge (Löwen 1931ff). Siehe zu diesem Punkt Ordo XXX.

[41] M. Ramos, Notas para la historia de la liturgia de la unción de enfermos: Phase 161 (1987) 391. Er bezieht sich auf das Werk des Regino von Prüm, De synodalibus causis, I 75: PL 132, 206.

[42] M. Ramos, ebd. Auch wenn die Zeugnisse den Schluß einer Verallgemeinerung dieser Ansicht nicht gestatten, scheint uns doch alles für ihre Wahrscheinlichkeit zu sprechen.

[43] Siehe das Gebet «In tuo nomine»: Übersetzung in C. Ortemann, La unción de enfermos: La celebración en la Iglesia II. Sacramentos (Salamanca 1988) 23f.

[44] Ausführlicher: D. Borobio, aaO. 690f.

[45] Vgl. B. Maggioni, Gesù e la Chiesa di fronte alla malattìa: Il sacramento dei malati (Leumann, Turin 1975) 53ff.

[46] Ep. ad Philipenses, VI 1.

[47] Traditio Apostolica, cap. 34, p.81.

[48] Epist. encycl., 5: PG 25, 233.

[49] Posidius, Vita S. Augustini, cap. 27: PL 32,56.

[50] So wird uns in der Vita Caesarii episc. arelat. II, 17 (M. G. H. Script. rer. mer. III, 451) folgendes über ihn berichtet, nachdem man ihm eine Besessene vorgestellt habe: «capiti eius manum imponens, benedictionem dedit, deinde oleum benedixit, ex quo eam nocturnis horis perungi iussit» («indem er ihr die Hand auflegte, segnete er sie, dann weihte er das Öl und befahl, sie damit zu nächtlicher Stunde zu salben»).

[51] Hom. 26. Vgl. M. Schmid, Heilige Reden des Johannes Mandakuni, 222ff, zitiert nach M. Nicolau, La unción de los enfermos (Madrid 1965) 38f.

[52] Hefele/Leclerc Bd III, Anhang 2 (Paris 1910) 1204.

[53] G. Greshake, Letzte Ölung — Krankensalbung — Tauferneuerung angesichts des Todes? : Leiturgía — Koinonía — Diakonía (Freiburg 1980) 104f.

[54] AaO. 105-108. Wir stimmen daher der von diesem Autor geäußerten Meinung nicht zu.

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

DIONISIO BOROBIO

1938 in Spanien geboren. 1965 zum Priester ordiniert. Studierte an der Päpstlichen Universität Gregoriana in Rom und am Liturgischen Institut von Sant'Anselmo ebendort. Lizentiat in Philosophie an der Universität Complutense in Madrid. Promotion zum Doktor der Theologie (Fach Liturgik) an der Päpstlichen Universität Salamanca. Derzeit Professor für Liturgik und Sakramente ebendort. Außer zahlreichen Aufsätzen veröffentlichte er u.a.: Confirmar hoy. De la teología a la praxis (1974); La doctrina penitencial en el Liber Orationum Psalmographus (1977); La penitencia en la Iglesia hispánica del s. IV-VII (1978); Proyecto de iniciación cristiana (1980); Ministerio sacerdotal. Ministerios laicales (1982); Sacramentos en comunidad (1985). Anschrift: Prof. Dr. Dionisio Borobio, Universidad Pontificia de Salamanca, Facultad de Teología, E-37080 Salamanca, Spanien.

Basilius Groen

Die Krankensalbung in der griechisch-orthodoxen Kirche

In den meisten östlichen Kirchen ist die Salbung von Kranken mit Öl anzutreffen. In der armenischen Kirche ist sie seit ungefähr dem vierzehnten Jahrhundert verschwunden. Auch in der «nestorianischen» Kirche des Ostens kommt sie nicht vor. Ob sie dort jemals bestanden hat, ist eine unbeantwortete Frage. In diesem Beitrag wird nicht die Praxis in allen östlichen Kirchen beschrieben, sondern ich beschränke mich auf die Praxis in der byzantinisch-orthodoxen Kirche, und zwar auf die griechische Strömung innerhalb dieser Kirchenfamilie.

Struktur und Benennung

Global gesprochen, bestand die Krankensalbung im griechisch-byzantinischen Osten während des ersten Jahrtausends bloß aus einem Gebet oder mehreren Gebeten und dem Bestreichen mit Öl. Bisweilen trank der Kranke das restliche Öl aus. Es ist namentlich aus dem dritten, dem vierten und dem fünften Jahrhundert eine Anzahl von Priestergebeten überliefert, welche die Weihe des Öls zum Thema haben. Wichtige Quellen dafür sind die Apostolikè Parádosis des Hippolyt und die Kanones des Hippolyt, die Apostolischen Konstitutionen, das Testament unseres Herrn Jesus Christus und das Euchologion des Serapion von Thmuis. Der liturgisch-klerikale Akzent lag auf der Segnung des Öls, nicht auf der Salbung selbst. Es war üblich, daß Laien sich selbst oder andere mit Öl salbten. Während des 11., 12. und 13. Jahrhunderts breitete der Ritus sich aber sehr schnell aus. Eine wichtige Ursache dafür war, daß man aufgrund des Plurals in Jak 5,14 («die Ältesten») und aufgrund der Praxis anderer Kirchen, namentlich der lateinischen Kirche, fand, daß dabei mehr als ein Priester fungieren müsse. Die Zahl der Priester wurde auf sieben beschränkt. Alle erhielten eine eigene Rolle bei der Feier zugeteilt. Das Ergebnis dieser Entwicklung war ein Ritus, der wahrscheinlich als der komplizierteste und umfangreichste des damaligen byzantinischen Euchologions (des liturgischen Buches mit den Texten der Sakramente, der Tagzeiten und wichtiger Gebete) betrachtet werden kann. Ungeachtet späterer Kürzungen ist die Krankensalbung ein Mammutritus geblieben. Das Formular, das heute verwendet wird, besteht aus vier Teilen:

1. Die Einleitung: Diese besteht unter anderem aus Psalm 143, Psalm 51, dem Kanon (einer Reihe von Gesängen, die ursprünglich auf neun biblischen Cantica basierte) und vielerlei anderen Troparien (Gesangversen). Wir haben es hier mit einer Form von abgekürztem Nacht- und Morgengottesdienst (Matutin und Laudes) zu tun, einem Überbleibsel aus einer Zeit, als der Krankensalbung ein besonderer Morgengottesdienst vorausging.

2. Die Ölweihe: Nach der Friedensektenie wird vom Hauptzelebranten das Weihegebet gesprochen: «Herr, der du in deinem Erbarmen und deiner Barmherzigkeit die Wunden unserer Seele und unseres Leibes heilst, du, o Herr, heilige auch dieses Öl, damit es denen, welche damit gesalbt werden, zur Heilung und zur Tilgung aller Leidenschaft, aller leiblichen Krankheit, aller Verunreinigung von Fleisch und Geist und alles Bösen diene.» Danach singt man wieder Troparien.

3. Die Zyklen der sieben Priester: Jeder Zyklus wird gebildet von einer Epistellesung, einer Evangelienlesung (beide mit jeweils vorausgehenden Psalmversen), Fürbitten, zwei Orationen und der Salbung des Kranken. Jeder Zyklus wird von jeweils einem anderen Priester geleitet. Die erste der beiden Orationen wird jeweils ausgewechselt. Die zweite Oration, welche die Salbung begleitet, ist immer die gleiche: «Heiliger Vater, Arzt der Seele und des Leibes, der du deinen einziggeborenen Sohn gesandt hast, unseren Herrn Jesus Christus, der jedes Menschen Krankheit heilt und Erlösung vom Tode bringt, heile auch deinen Knecht N.N. von der Krankheit, die ihn gefangen hält, und mache ihn lebendig durch die Gnade deines Gesalbten (= Christus!). . .» In der Struktur dieses Teils kann man mühelos die Struktur des Wortgottesdienstes der byzantinischen Eucharistiefeier erkennen. Diese Übereinstimmung stammt aus der Zeit, als die Krankensalbung und die Eucharistiefeier noch miteinander verbunden waren.

4. Die Vergebung und die Entlassung. Der letzte Teil besteht vornehmlich aus einem feierlichen Gebet, das gelesen wird, während dem Kranken das Evangelienbuch auf das Haupt gelegt wird, weiter aus einigen Troparien und sodann der Entlassung.

Soviel zur vierteiligen Struktur des Ritus der Krankensalbung.

Das Thema «Gottes Erbarmen» läuft wie ein roter Faden durch den gesamten Ritus. In oft blumenreicher und bildhafter Sprache wird ausgemalt, wie Gott sich um den gefallenen und kranken Menschen kümmert und ihn wieder aufrichtet. Dieser Mensch und die Priester als Mittler bitten denn auch fortwährend darum, daß Gott seine heilende Kraft herniedersteigen lassen möge und daß Leib und Seele des Patienten gesund werden mögen, daß Gott ihn segne und heilige, ihm seine Sünden vergebe und seine Gesundheit wiederherstelle.

Die Krankensalbung ist eines der sieben Sakramente oder Mysterien der griechischen Kirche. Der am häufigsten gebrauchte Name für den Ritus lautet *«euchélaion»* («Öl des Gebetes»). Damit weist man hin auf die Kernbestandteile der Feier: Gebet und Salbung mit Öl. Ein anderer Name, den man oft verwendet, ist *«ephtapapádo»* («Sieben-Popen-Feier»). Eine dritte Bezeichnung, die man aber nur in Büchern antrifft, lautet *«ágion élaion* («Heiliges Öl»). Sowohl in der ersten wie in der dritten Benennung klingt noch ein Wort durch: *«éleos»* («Erbarmen»). In den Texten der Feier begegnet man einer ganzen Menge von Wortspielen mit «Öl» *(«élaion»* — ausgesprochen als *«éleon»)* und «Erbarmen» (*«éleos»*) und «gnädig» (*«íleos»*).

Die heutige Praxis

Nach dieser kurzen Einleitung über die theoretische Struktur des Ritus wollen wir nun zusehen, wie das Sakrament derzeit in der Praxis gehandhabt wird. Hier bringen wir sieben kurzgefaßte Fallbeispiele. Sie spielen alle im heutigen Griechenland.

1. Es ist der 29. November, der Vorabend des Festes des heiligen Andreas, des Erstberufenen der Apostel. In der Kirche der heiligen Apostel in Thessaloniki werden am Abend in aller Feierlichkeit die große Vesper und die Krankensalbung gefeiert und am folgenden Morgen der Frühgottesdienst und anschließend die Eucharistie und zum Schluß noch am Nachmittag der Bittgottesdienst zum Fest des Heiligen. Abends regnet es in Strömen. Aber die Kirche ist überfüllt. Frauen sind unter den Kirchgängerinnen und Kirchgängern in der Überzahl. Die Zahl der jüngeren Leute, die gekommen sind, ist nur klein. Als die Vesper zu Ende ist, wird von sieben Uhr bis halb neun die Krankensalbung gefeiert. Vor der Ikonostase stehen sieben Priester. Zusammen mit den Vorsängern vollziehen sie den Gottesdienst. Verschiedene Teile werden ausgelassen, wie z.B. der Kanon und lange Stücke der ziemlich ausführlichen Orationen. Andernfalls würde der Gottesdienst zu lange dauern. Das Volk hört zu, hält brennende Kerzen in den Händen und bekreuzigt sich, wenn es die Namen von Heiligen und bekannte Stellen in den Evangelien hört. Bisweilen singt man mit, wenn der Chor ein bekanntes Troparion singt. Bevor die Feier begann, hatten die Leute ihren Namen und die Namen ihrer Familienmitglieder auf Papierzettel geschrieben und gleichzeitig Geld für die Armenkasse gespendet, das für die Armen oder für die Priester bestimmt ist. Die Namen werden während des Gottesdienstes von den Priestern leise oder laut vorgelesen und «vor Gottes Angesicht» gebracht.

Nach der Entlassung wird eine kurze Predigt über die Bedeutung des Sakraments gehalten. Gleich danach findet die Salbung statt. Alle Anwesenden werden gesalbt. Niemand aber sieht krank aus. Bei der Salbung sagen die Priester: «Zur Genesung von Seele und Leib.» Oder auch: «Das Öl des Jubels, im Namen des Vaters, des Sohnes und des Heiligen Geistes» oder etwas Ähnliches. Die Körperteile, die (in Kreuzesform) gesalbt werden, sind meist die Stirn, die Wangen, das Kinn, die Handfläche und der Handrücken. Nach der Feier nehmen viele Leute Öl mit nach Hause. Dort salben sie Familienmitglieder, die nicht in der Kirche anwesend waren, oder sie bewahren das Öl auf zum Gebrauch bei eventuellen Krankheitsfällen.

Bevor wir das nächste Fallbeispiel betrachten, noch einige Anmerkungen: In jeder Pfarrkirche, Kathedrale oder Klosterkirche wird die Krankensalbung mindestens einmal im Jahr gefeiert, namentlich am Karmittwoch oder Gründonnerstag. Außerdem kann sie während der Fastenzeit, die Weihnachten vorausgeht und die vom 15. November bis zu den Hochfesten dauert, stattfinden. Auf dem Klosterberg Athos wird die

Krankensalbung zwei Tage vor Weihnachten gefeiert. In allen diesen Fällen dient die Krankensalbung als ein Mittel zur Vorbereitung der Hochfeste Ostern und Weihnachten, vor allem der Vorbereitung auf den Kommunionempfang während der Feiertage. Manche gehen zugleich zur Beichte, für andere ersetzt die Krankensalbung die Beichte. Es gibt auch manche Priester, die jedesmal, wenn sie die Kommunion spenden, zuvor die Gläubigen «zur Genesung von Seele und Leib» mit dem vorher geweihten Öl salben.

Die Krankensalbung dient ferner «dem Wohlsein» *(«già to kaló»)* aller Teilnehmer, sowohl auf dem Dorf wie in der Stadt. Man kann davon nur besser, aber niemals schlechter werden, so urteilen viele Laien. Die Priester dagegen betonen die Wirkung der Vergebung, der leiblichen und psychischen Heilung und Heiligung, die der Krankensalbung zu eigen sei.

Die Salbung des Volkes findet in der Apostelkirche von Thessaloniki übrigens nach der Entlassung der größeren Gemeinde statt. Warum? Man fürchtet, daß es in der vollen Kirche zu einem Chaos kommen könnte, wenn die Leute während des vorausgehenden allgemeinen Gottesdienstes zur Salbung nach vorne kommen müßten. Man läßt sich übrigens nicht durch jeden der beteiligten Priester salben, sondern nur durch jeweils einen. Auf dem Athos salben allerdings alle Priester alle Mönche: Normalerweise wird ein Mönch dann etwa sechsundfünfzig mal gesalbt während einer einzigen Feier.

2. Es ist die große Fastenzeit der vierzig Tage. Am Nachmittag geht der Priester Pavlos, der Pfarrer von Galatista, einem Dorf in Makedonien, zu einer Familie, die ihn gebeten hat, in ihrem Haus die Krankensalbung zu feiern. Dies ist eine gute Sitte und eine mancherorts allgemein respektierte Tradition. Die ganze Familie ist anwesend. Auch andere Familienmitglieder, Nachbarn und einige Freunde sind da. Auf dem Tisch stehen eine Ikone, eine Schale mit Mehl und sieben Kerzen darinnen, ferner ein Glas Olivenöl mit einem brennenden Docht und etwas Watte. Alle Laien halten eine brennende Kerze in der Hand. Der Priester legt sein Epitrachilion, die Stola, an. Der Ritus beginnt. Der Priester läßt den Kanon aus, ebenso zahlreiche Troparien und Orationen. Die übrigen Leute hören zwar andächtig zu, aber gleichzeitig wissen die Kinder sich ihr Vergnügen zu machen. Die Atmosphäre ist sowohl zwanglos als auch fromm. Vorher schon haben die Frauen im Rahmen des Frühjahrshausputzes das Haus gebohnert und auf Hochglanz gebracht. Die Kinder sind frisch gewaschen, die Leute haben ihre besten Kleider angezogen. Jetzt muß nur die Seele noch durch die Krankensalbung gereinigt werden. Jede und jeder wird gesalbt, wenn auch niemand in diesem Haus leiblich krank ist. Wenn der Ritus vollzogen ist, kann der Priester sich niedersetzen. Ihm und den übrigen Gästen werden Kaffee, Orangensaft und Süßigkeiten angeboten. Der Priester erhält auch Geld, ein Stipendium. Aus dem Mehl wird später von einer Frau, die keinen sexuellen Umgang mit einem Mann hat, ein Brot gebacken. Dieses Brot wird als Opferbrot bei einer Eucharistiefeier verwendet.

Im Kern haben wir es hier mit demselben Typ von Krankensalbung zu tun wie beim vorausgehenden Fallbeispiel. Auch diese Art der Feier findet vor allem während der großen vierzigtägigen Fastenzeit, während der Karwoche und während der vorweihnachtlichen Fastenzeit statt, manchmal auch zur Zeit der «Fasten Mariens», in den beiden ersten Augustwochen. Die Unterschiede zwischen Fall 1 und Fall 2 sind natürlich die andere Umgebung (die Verlegung der Feier von der Kirche in ein Wohnhaus) und die Beteiligung von bloß einem Priester. Dieser eine Priester vollzieht aber einen Ritus, der eigentlich für sieben Priester gedacht ist. Ferner fällt auch hier auf, daß große Stücke des Formulars überschlagen werden. Dies ist allgemeiner Brauch. Aber dabei gibt es keinerlei Einheitlichkeit. Der eine Priester läßt den einen Teil weg, der andere einen anderen. Die Feier der Krankensalbung in Griechenland ist derzeit ein einziges Chaos. Es kommt auch vor, daß ein Priester den Ritus vollständig vollzieht, aber um zu verhindern, daß er allzulang dauert (d.h. anderthalb oder zwei Stunden), hastet er durch die Texte hin und ist folglich nur schlecht zu verstehen.

3. Die Familie Jannopoulos in Patra hat in der letzten Zeit ernste Probleme. Die Mutter fühlt sich nicht gut, ihre eigene Mutter ist vor kurzem gestorben, und ihrem Mann droht der Verlust seiner Arbeitsstelle. Die Familie fürchtet sich vor der Zukunft und entschließt sich, den Seelsorger zu bitten, er möge bei einem Hausbesuch die Krankensalbung mit ihnen feiern.

In diesem Fall findet die Feier statt, um Unannehmlichkeiten vorzubeugen, in der Hoffnung, daß die Dinge sich bessern, daß das leibliche und

geistige Wohlergehen nicht zerstört werde, also wieder «um des Wohlseins willen». Es ist auch ganz üblich, daß ein Pfarrseelsorger anläßlich eines Umzugs gebeten wird, in der neuen Wohnung eine Krankensalbung zu feiern. Unser Ritus soll hier das Böse bannen und Glück sichern. Man ist ja mit dem neuen Haus noch nicht vertraut. Und was unbekannt ist, weckt Angst. Die Krankensalbung soll hier als Übergangsritus einen guten Start gewährleisten.

4. Herr Jannis Kalogas in Thessaloniki hat Krebs. Seine Frau und seine Kinder wissen es. Nur er selbst weiß es nicht. Niemand hat es ihm sagen wollen. Der Seelsorger macht einen Besuch bei ihm und schlägt ihm vor, die Krankensalbung zu feiern. Die Familie unterstützt diesen Vorschlag mit aller Kraft. «Es wird dir gut tun», bekommt Jannis zu hören. Aus der Art und Weise, wie Frau und Kinder zu ihm sprechen, und aufgrund seiner eigenen verschlechterten Verfassung begreift Jannis, was man tatsächlich im Sinn hat, worüber man aber nicht mit deutlichen Worten zu reden wagt. Er stimmt der Feier der Krankensalbung zu. Nach dem Gottesdienst beichtet und kommuniziert er. Am folgenden Tag verschlechtert sich sein Gesundheitszustand dramatisch. Er wird in ein Krankenhaus eingeliefert. Drei Tage später stirbt er. Am Todestag will der Seelsorger nochmals eine Krankensalbung feiern, «weil der Patient sich nach dem ersten Mal ganz nah bei Gott fühlte und der Ritus ihm wirklich half bei der Vorbereitung auf den Tod», so das Urteil des Priesters. Aber der Tod selbst ist schneller und vereitelt das Vorhaben des Priesters. In diesem Fallbeispiel zeigt die Krankensalbung auffallende Übereinstimmungen mit der römisch-katholischen «Letzten Ölung» und mit dem «Ritus continuus», in dem die Krankensalbung, die Beichte und die letzte Wegzehrung nacheinander gefeiert bzw. gespendet werden.

5. Sophia Dimitrakou, eine junge Frau von fünfundzwanzig Jahren, die in Thessaloniki wohnt, fühlt sich schon seit längerer Zeit sehr depressiv. Sie ist dadurch bei ihrer Arbeit behindert und befindet sich in Psychotherapie. Ihre Eltern machen sich ernste Sorgen um sie. Ihre Mutter bittet zunächst den Pfarrer, eine besondere Eucharistie um die Genesung ihrer Tochter zu feiern, aber später überdenkt sie ihr Vorhaben und bittet um eine Feier der Krankensalbung in ihrem Haus. Sowohl Sophia wie ihre Eltern nehmen an der Feier teil. Nach der Feier wünscht der Priester Sophia eine baldige Genesung. Er kennt sie schon lange und weiß auch von ihren Problemen, aber nur oberflächlich.

6. Petros Chalvadis, der in Sparta wohnt, geht zur Beichte. Er erhält als Bußauflage die Weisung, zu Hause eine Krankensalbung zu feiern. Unser Ritus dient hier zur Ergänzung der Beichte.

7. Im Rotkreuz-Krankenhaus von Athen hat der Krankenhausseelsorger, Vater Dimitrios, immer Öl bei sich, wenn er die Patienten in den einzelnen Abteilungen besucht. Wenn während der pastoralen Kontaktnahme ein Patient dies gern möchte, nimmt der Seelsorger das Öl zur Hand, spricht das Salbungsgebet, «Heiliger Vater...», und salbt den Kranken. Dieser Ritus dauert nur ein paar Minuten.

Soweit die sieben Fallbeispiele zur Illustration der heutigen Praxis der Krankensalbung in Griechenland.

Die Krankensalbung wird vor allem am Ende der großen vierzigtägigen Fastenzeit, während der ersten drei Tage der Karwoche und in der Fastenzeit vor Weihnachten gefeiert. Dies geschieht zur Vorbereitung auf die Zeit der kommenden Hochfeste und «für das Wohlsein». Die Typen von Feiern, die in den Fallbeispielen 1, 2 und 3 genannt sind, kommen am häufigsten vor. In einer Minderheit von Fällen wird die Krankensalbung für leibliche Kranke und für Sterbende gefeiert. Es ist sogar so, daß Kranke fast niemals selbst um die Krankensalbung bitten. Die Gründe dafür sind, daß man entweder der Meinung ist, der Ritus diene der Vorbereitung auf Ostern und Weihnachten, oder daß man die Krankensalbung als Vorboten des Todes betrachtet und diesen daher lieber draußen vor der Tür läßt; oder auch, daß man sich gegenüber der Kirche und ihren Sakramenten distanziert verhält, daß man ihnen gegenüber gleichgültig ist und lieber allein den Ärzten vertraut.

Der ursprüngliche «locus proprius», der «eigentliche Ort» der Krankensalbung ist aber die (leibliche) Krankheit. Das erhellt auch aus den Texten des liturgischen Formulars. Die meisten praktischen Fälle und die Theorie des «siebten Sakraments» stimmen also nicht miteinander überein. Mancher griechische Theologe oder Priester fühlt sich daher gezwungen, Argumente dafür ins Feld zu führen, daß die Praxis und die Zweckbestimmung der Krankensalbung doch miteinander übereinstimmen. Sie verweisen auf

die enge Verbindung, die in der Bibel zwischen Sünde und Krankheit hergestellt wird, und sie stellen den Gedanken in den Vordergrund, daß jeder Mensch sündigt und also krank ist. Sie legen dar, daß kein einziger Mensch hundertprozentig gesund sei und daß jeder wohl ein verborgenes Leiden mit sich herumschleppe. Darum sind sie der Überzeugung, daß eine Krankensalbung immer gelegen komme. Überdies, so argumentieren sie, sei Vorbeugen besser als Heilen.

Andere Riten

Es gibt außer der Krankensalbung noch viel mehr Riten zur Wiederherstellung der Gesundheit, zur Vertreibung des Übels oder zur Vorbeugung dagegen oder — allgemeiner gesprochen — «für das Wohlsein». Die wichtigsten unter ihnen sind die kleine Wasserweihe, die Bittgottesdienste zu Ehren Mariens oder eines bestimmten Heiligen, der «Ritus zum Trost von Kranken, die von unreinen und streitsüchtigen Geistern gequält werden», Gebete für Kranke und Exorzismen, die Beichte, die Krankenkommunion, die Privateucharistie in einer besonderen Intention (nicht zu verwechseln mit der westlichen Privatmesse), Prozessionen und Wallfahrten, vor allem zur Marienikone auf der Insel Tinos im Ägäischen Meer, zu den Reliquien des heiligen Spyridion auf der Insel Korfu usw. Ferner gibt es in Klöstern eine besondere Salbung «zur Genesung von Seele und Leib» während des Patronatsfestes der Kirche. Zu Hause nimmt man im Krankheitsfall oder bei anderen Problemen oft ein wenig Öl aus der Lampe, die vor der Hausikone brennt, und salbt damit den Kranken oder sich selbst. Schließlich gibt es noch «die Befreiung vom bösen Blick»: Die Frau des Hauses nimmt Olivenöl und Wasser, zeichnet damit dreimal ein Kreuz auf die Stirne der- oder desjenigen, die oder der sich (meist plötzlich) nicht wohl fühlt, spricht ein stilles Gebet oder das Vaterunser und speit manchmal auch dreimal in das Gesicht der gesalbten Person, damit der Einfluß des «bösen Blicks» ungeschehen gemacht werde.

Zum Schluß folgen nun noch einige andere Überlegungen über die Praxis der Krankensalbung.

Die Seelsorge

Die Krankensalbung bildet nur die Spitze eines Eisbergs. Unter der Wasseroberfläche liegt die große Masse der Seelsorge, der Kontext der Liturgie. Es muß die Frage gestellt werden: Was geschieht in der Kirche außer Liturgie sonst noch? Ist die Kirche ihren Gliedern, namentlich ihren kranken Gliedern, wirklich nahe? Stützt sie sie auch außerhalb des Gottesdienstes, begleitet sie sie auch dann, fordert sie auch dann etwas von ihnen? Oder werden nur Riten vollzogen ohne weitere seelsorgliche Bemühung? In diesem letzteren Fall wäre der Eisberg überhaupt keine Spitze von etwas Größerem, sondern nur ein Minieisberg, der schnell schmilzt.

In der griechisch-orthodoxen Kirche trifft man im allgemeinen in der Praxis zwei Auffassungen und Verhaltensweisen an. Die stärkste von ihnen ist der Meinung, daß die vornehmste Aufgabe der Kirche sei, die Sakramente zu vollziehen. Allein die Liturgie führt zur Einswerdung mit Gott und bringt sein Reich in diese Welt. Hirtensorge ist wertvoll, aber sie dient nur dazu, die Menschen zu den Sakramenten zu führen. Tut sie das nicht, dann ist sie nutzlos. Es ist begreiflich, daß in dieser Denkweise die liturgische Katechese eine wesentliche Rolle spielt.

Die andere «Schule» ist überzeugt, daß diese Haltung oft zu Ritualismus führt. Diese Schule betont die Unmeßbarkeit guter Seelsorge. Sie stellt sich z. B. die folgende Frage: Wenn ein Mädchen von neunzehn Jahren zu einem Priester kommt und um die Krankensalbung bittet, weil sie keinen Ehepartner finden kann, und wenn der Priester dann bei ihr zu Hause den Ritus feiert, Geld dafür erhält, dem Mädchen Erfolg wünscht und wieder weggeht, wozu ist das gut? Wird die junge Frau nun wohl dem wahren Jakob in die Arme laufen? Wenn der Priester nicht versucht, dahinter zu kommen, warum die junge Frau so durcheinander ist angesichts der Tatsache, daß sie noch nicht verheiratet ist, wenn er ihr keine Gelegenheit gibt, über ihre Probleme zu sprechen, und wenn er ihr nicht zuhört und sie nicht begleitet, damit sie so lernt, besser mit den Möglichkeiten ihres Lebens umzugehen, wozu dann überhaupt die Krankensalbung feiern? Diese wird dann zu etwas Magischem. Allein im Zusammenhang mit einer aufrichtigen Seelsorge tut die Krankensalbung einen guten Dienst, nämlich als eine «Dramatisierung» — die betreffenden griechischen Theologen verstehen das Wort «*drama*» als «Handlung», «liturgische Handlung» —, als Symbolisierung der Heilung und Rettung des Menschen an Leib und Seele

durch Gott. Obwohl diese zweite Schule im Wachsen begriffen ist, ist sie immer noch kleiner als die erste.

Die Sprache

Die Sprache, die bei der Krankensalbung gebraucht wird, ist byzantinisches Griechisch, während die Psalmen und die Lesungen sich in der Sprachgestalt einer noch älteren Phase des Griechischen darbieten, nämlich in der Übersetzung der Septuaginta und in neutestamentlichem Griechisch. Vor allem die Epistellesungen und die Troparien stellen ein Problem dar, weil sie einen ziemlich komplizierten Stil haben. Die meisten heute lebenden Griechen verstehen die Texte nur zum Teil. Das Maß, in dem sie das tun, hängt von ihrer Bildung ab. Die meisten Griechen haben keine höhere Schulbildung genossen. Vor allem in den Dörfern findet sich eine ganze Anzahl von Priestern, welche die Texte kaum verstehen, weil sie nur eine Volksschule besucht haben. Überdies nimmt die Kenntnis des Altgriechischen ganz allgemein immer mehr ab. Obschon die meisten Laien und nicht wenige Priester dafür sind, die Texte der kirchlichen Riten in modernes Griechisch zu übersetzen, sind viele andere Priester und beinahe alle griechischen Bischöfe der Meinung, daß die Liturgie bleiben müsse, wie sie ist. Nach ihrer Meinung sind der inspirierte Septuaginta-Text, der Urtext des Neuen Testaments und die heiligen Gesänge und Gebete Schätze der orthodoxen Tradition, die nicht angetastet werden dürfen.

Ein verwandtes Problem ist die Frage der aktiven Beteiligung des Volkes während der Feier. Solange sie die Riten und ihre Texte nicht verstehen, ist es schwierig, sie zu einer aktiveren Beteiligung anzuspornen.

Die Stipendien

Wenn ein Priester bei Leuten in ihrem Haus eine Krankensalbung feiert, erhält er von ihnen gewöhnlich Geld dafür. Der Betrag variiert zwischen ca. 5,— und ca. 50,— Mark. Dieser Brauch stammt aus der Zeit, als das Einkommen des Priesters ganz davon abhing, was er an Stipendien für die Sakramentenspendung erhielt. Heutzutage erhalten die Priester jedoch ein Gehalt vom griechischen Staat. Manche Priester wollen kein Geld mehr von den Gläubigen annehmen und sagen, sie hätten kein doppeltes Einkommen nötig und wollten den Vorwurf vermeiden, geistliche Geldraffer zu sein. Es gibt sogar Priester, die wegen des Stipendienproblems Gläubigen, die sie nicht gut kennen, niemals die Feier einer Krankensalbung vorschlagen. Die meisten Priester nehmen aber das Geld, das sie erhalten, an. Ein Geschenk könne man doch nicht ablehnen, und überdies sei das Geben von Stipendien doch eine gute Tradition, finden sie. Zahlreiche Jüngere und Leute aus linken Kreisen verbittert dies. Sie haben den Eindruck, daß Priester zuallererst an ihren eigenen Geldbeutel denken.

Identitätskrise

Dezeit vollziehen sich große Veränderungen in Griechenland und in anderen Ländern, in denen die griechisch-orthodoxe Kirche von alters her zu Hause ist. Die Verstädterung, die Emigration, der Einfluß der westlichen Industrie, die westliche «Zivilisation», ihre ethischen Werte und der Massentourismus, der zunehmende Umfang der höheren Schulbildung und die Entwicklung der ärztlichen und pflegerischen Gesundheitsfürsorge haben radikale Veränderungen vieler traditioneller Wertvorstellungen verursacht. Es herrscht daher eine Identitätskrise. Zahlreiche Menschen stellen sich die Frage, wer sie eigentlich sind, was Grieche sein bedeutet, was orthodox ist und was «griechisch-orthodoxe Kirche» bedeutet.

Die kirchlichen Kader (Bischöfe, Priester, Theologen, Nonnen und Mönche) behaupten im allgemeinen, daß der moderne Zeitgeist ein Geist der Technokratie, des Rationalismus, des Luxus, des Materialismus, der Spannung und Unsicherheit sei und daß es nur einen Ausweg aus der Krise gebe, nämlich das Leben nach der Tradition der orthodoxen Kirche. Die Liturgie nimmt in dieser Tradition eine zentrale Stelle ein. Ferner müsse der Mensch, so wird behauptet, sich durch Einkehr und Verrichten guter Werke heiligen. Oft werden die drei geistlichen Vervollkommnungsgrade der Reinigung, Erleuchtung und Vergöttlichung als Modell zitiert. In der Glaubenslehre und im Kirchenrecht spielen die ersten sieben ökumenischen Konzilien eine große Rolle. Auch das Studium der Kirchenväter wird als unentbehrlich erachtet. Zu den liebsten Kirchenvätern gehören Johannes Chry-

sostomus, Basilius, Johannes von Damaskus und Gregorius Palamas. Das Byzantinische Reich wird als eine durch und durch christliche Gesellschaft verherrlicht, als Gottes orthodoxes Reich auf Erden. Die meisten Kirchenführer sind überzeugt, daß die Tradition unveränderlich sei. Die heutige Kirche müsse diese Tradition treu bewahren und unbeschädigt weitergeben.

Es ist aber eine Tatsache, daß die meisten griechisch-orthodoxen Christen sich durch diese Sprache von ihren geistlichen Führern nicht mehr angesprochen fühlen. Die Kirche spielt in ihrem Leben eine immer geringere Rolle. Die alte «sakrale» Gesellschaftsordnung, in der Kirche und Staat, bürgerliches und kanonisches Recht eng miteinander verbunden waren, in der die Liturgie «cultus publicus», «öffentlicher Gottesdienst» war, ist dabei, schnell abzubröckeln. Das Zusammengehören, das «Zusammengeworfensein» *(«sýmbolon»)* von Gottes Gnade, menschlichem Glück und stofflichen Dingen wie Brot, Wein, Öl, Salbe und Wasser in den sakramentalen Feiern wird aufgrund der Säkularisierung von manchen Menschen nicht mehr erfahren. Das bringt es mit sich, daß die Krankensalbung immer seltener gefeiert und immer weniger als ein Mittel zum Heilwerden und zum Kontakt mit dem Heiligen erfahren wird.

Bibliographie

J. Dauvillier, Extrême-Onction dans les Églises Orientales. In: Dictionnaire de Droit Canonique 5 (1953) 725–789.

I. Fountoulès, Akolouthia tou Euchelaiou (Keimena Leitourgikès 15, Thessaloniki 1978).

B. Groen, «Ter geneziging van Ziel en lichaam». De viering van het oliesel in de Grieks-Orthodoxe kerk (Nijmegen 1990).

Mélia, Le sacrement de l'Onction des malades dans son développement historique et quelques considérations sur la pratique actuelle. In: La maladie et la mort du chrétien dans la liturgie (Rom 1975) 193–228. Mikron Euchologion è Agiasmatarion (Athen ^{8}1981).

T. Spáčil, Doctrina theologiae Orientis separati de Sacra Infirmorum Unctione (Orientalia Christiana [Analecta] 24.2, Rom 1931).

E. Suttner, Die Krankensalbung (das «Öl des Gebets») in den altorientalischen Kirchen. In: Ephem. Liturg. 89 (1975) 371–396.

Aus dem Niederländ. übers. von Dr. Ansgar Ahlbrecht

BASILIUS GROEN

1953 geboren. Studierte Theologie und Neugriechisch in Nijmegen, Amsterdam, Trier und Thessaloniki. Arbeitet im Institut für Östliches Christentum in Nijmegen. Anschrift: De Heer Basilius Groen, Instituut voor Oosters Christendom, Erasmusplein 1, NL-6525 HT Nijmegen, Niederlande.

Meinrad Hebga

Heilung in Afrika

Der Wortlaut des Titels könnte irreführen. Es handelt sich natürlich nicht darum, ein so weites und komplexes Thema wie die Heilung in Afrika auf diesen wenigen Seiten erschöpfend darzustellen. Ich werde mich daher auf einige mir wesentlich erscheinende Aspekte der Frage beschränken und sie zunächst in dieser Einführung kurz umreißen.

Das Wesen der afrikanischen Heilmethode

Man versteht die Heilung in Afrika erst, wenn man sie in ihren Lebensrahmen, in ihr sozial-kulturelles Umfeld, zurückversetzt und sie nicht durch die verformende Brille fremder, zu allgemeingültiger Bezugsnorm hochgespielter Anthropologien oder Kulturen betrachtet. Ich werde also nacheinander die traditionelle Behandlungstechnik mit dem ihr zugrundeliegenden Verständnis des «Kompositum» Mensch, dann unsere Auffassung von Krankheit und Heilung, sodann die in Krankheit und Krankenbehandlung wirksamen Kräfte und schließlich die wesentlichen Eigentümlichkeiten der afrikanischen Therapie in Erinnerung rufen.

Afrikanische Heilmethode und Christentum

Im zweiten Teil werden wir uns mit dem Stellenwert der Christianisierung der afrikanischen therapeutischen Riten und mit der Inkulturation der von den abendländischen Kirchen überkommenen offiziellen Rituale befassen. Es versteht sich von selbst, daß die Elemente für ein Werturteil der Beschreibung unserer alltäglichen Praxis entstammen. Auf diesem Weg werden Desiderate zum Ausdruck kommen und — warum auch nicht? — Vorschläge möglich.

I. Das Wesen der afrikanischen Heilmethode

Man spricht von «afrikanischen Heilpraktikern». Gewisse mehr oder weniger folkloristische Werke beschreiben ihr Tun. Der Publikumserfolg solcher Bücher hat seinen Grund großenteils im Irrationalen, das man in unserem traditionellen Heilverfahren zu sehen vermeint. Mehr oder weniger seltsame Überzeugungen und Praktiken werden hervorgehoben: Anrufung der Geister, Entzauberungsriten, beschwörende Gesten, geheimnisvolle Formeln, farbengrelle Ausstaffierungen, «naturnahes» Rüstzeug (Instrumente und Medikamente). Dieses herablassende Urteil stammt nicht nur aus dem wohl berechtigten Gefühl wissenschaftlicher und technischer Überlegenheit, sondern viel eher noch aus einer dualistischen Anthropologie (andere sagen: aus einer ausbreitungssüchtigen, einem einzigen Kulturfeld entspringenden Anthropologie), dergemäß sich die Menschheit in zwei Untergruppen aufteilt, in das Abendland als das einzige Zuhause der universalen Zivilisation, und in die übrigen Zivilisationen und Kulturen, in die sich auszubreiten sie berufen ist. Dabei muß bedacht werden, daß nichts den Schluß von der Universalität der Wissenschaft auf die Universalität eigentlich metaphysischer Begriffe erlaubt. Die Metaphysik ist keineswegs die Domäne der objektiven und wissenschaftlichen Erkenntnis, sondern der Mutmaßung und der Einbildungskraft. Folglich ist das dualistische Schema des «Kompositum» Mensch (Leib-Seele), wie es der philosophischen oder anthropologischen abendländischen Tradition eigen ist, keine Bezugsnorm, dergemäß die pluralistischen asiatischen oder afrikanischen Schemata oder auch das monistische Schema des althebräischen Denkens als irrational angesehen werden dürften[1]. Man muß also unser traditionelles Heilverfahren mit unserer Auffassung vom Menschen, dem Subjekt der Krankheit, der Behandlung und der Heilung in Verbindung bringen, will man es richtig verstehen.

1. Das «Kompositum» Mensch

In der afrikanischen Anthropologie ist das Schema vom «menschlichen Kompositum» zumindest dreifach. Es umfaßt den Leib, den Atem und den Schatten. Gewisse Kulturfelder kennen einen weiteren Begriff, den man mit «Geist» übersetzen könnte. Wieder andere erwähnen noch das Herz und den Namen. Leib, Atem, Schatten, Herz usw. sind keineswegs Elemente oder Bestandteile eines Ganzen. Nennen wir sie Instanzen der Person, Seinsebenen, deren jede die ganze Person unter einem besonderen Blickwinkel

sehen läßt. Der Leib ist keine Sache, sondern das In-Erscheinung-Treten, die Epiphanie der Person während ihres Erdenlebens und auch im Jenseits. Der Atem ist dieselbe Person als Lebewesen, der Schatten hingegen ist der Mensch im Zeichen behender Beweglichkeit, andere würden sagen der Unstofflichkeit.

2. Unsere unsichtbaren Partner

Die Afrikaner fühlen sich mit den Lebenden, mit ihresgleichen eng verbunden, aber auch mit den Totengeistern, zu deren edler Gesellschaft die Ahnen oder Verstorbenen jedoch nicht zählen. Nahe fühlen sich die Afrikaner auch den verschiedenen Genien, den Vodun, Kinkirsi, Miegu, Mamivata usw. Alle diese personalen Wesen sind mögliche Partner bei dem Vorgang, der zur Krankheit führt oder zur Heilung verhilft.

Müssen wir hier unsere Glaubensüberzeugung vom Dasein der Genien oder der Totengeister eigens rechtfertigen? Offenbar nicht. Ich halte auch die im Namen der Wissenschaft gegen die biblische oder neutestamentliche Engellehre erhobenen Einwände für uninteressant. Wenn die Existenz Gottes und der Geister wissenschaftlich nicht nachweisbar ist, ist es auch vergeblich, für ihre Nichtexistenz einen wissenschaftlichen Beweis liefern zu wollen. Der religiöse oder mystische Zugang zu diesen Phänomenen ist in seinem eigenen Bereich vollkommen gerechtfertigt. Die dem psychopathologischen Wortschatz entnommenen begrifflichen Erklärungen wie etwa Psychoneurose, Halluzination, Dämonopathie usw. beeindrucken schon seit langem nicht mehr. Eine solche Erklärung überzeugt nur dann, wenn sie sich auf einen klar umschriebenen konkreten Fall psychischer Pathologie beruft und nicht alle ihr lästigen und undurchsichtigen Fälle mit Hilfe alles- und nichtssagender Begriffe rundweg ablehnt. Von allem Wortschwall ist der wissenschaftlich gefärbte der unannehmbarste[2].

3. Die afrikanische Auffassung vom Leben, von der Krankheit und vom Tod

Auffallenderweise bezeichnet in zahlreichen Bantusprachen ein und dasselbe Wort das Leben schlechthin und das Leben nach dem Tod, also die Weiterdauer in den Vorrechten der sogenannten Lebewesen. Das läßt einen Begriff vom Leben vermuten als einer Macht, die gegen die uns von überall her bedrohenden Kräfte streitet; es sind Kräfte, die uns bald schleichend (Zeit, Alter, chronische Krankheit), bald brutal (Verletzung, akute Krise) aufreiben. Vermutlich war dies die Ansicht P. Tempels in seiner berühmten Theorie von der Mächtigkeit des Seins, die seiner Meinung nach die Bantu-Ontologie kennzeichnen soll[3]. Die Lebenskraft kann wachsen und abnehmen; ihr Schwächerwerden wirkt in fließender Abstufung das Phänomen der Krankheit. Bestimmte Stufen dieses Niedergangs sind schwerwiegend genug, um von den Afrikanern geradewegs «Tod» genannt zu werden. So etwa das Ohnmächtigwerden und das, was die europäische Medizin Koma nennt, oder auch der klinische Tod. Ganz zu schweigen von jenem letzten Grenzübergang, vom Überschreiten jener Schwelle, von der ab es keine Rückkehr mehr gibt, also vom endgültigen oder vielmehr totalen Tod nach unserer Sprechweise. Entsprechend unserem abgestuften Todesverständnis geht es vom Leichten zum Schweren fort: man kann ein wenig, viel oder ganz tot sein.

Der Afrikaner betrachtet die Krankheit auch als eine Gleichgewichtsstörung zwischen dem Patienten und seiner physischen oder sozialen Umwelt, seinen Mitmenschen, ja sogar seinen Verstorbenen. Die Unfruchtbarkeit einer Frau wird z. B. der Böswilligkeit einer Schwiegermutter oder dem Zorn eines Ahnen zugeschrieben. Und um das physische und psychische Gleichgewicht wiederherzustellen, greift man dann in der Krankenbehandlung zu Sühneopfern und Versöhnungsriten. Eine solche Ansicht sollte nicht allzuschnell beiseitegeschoben werden unter dem Vorwand, sie beruhe nicht auf feststellbaren und festgestellten Ursachen. Die Angst, die sich aus einem konfliktuellen Verhältnis mit einem allzu hoch geschätzten Menschen ergibt, kann so natürliche Abläufe wie die Atmung oder den Blutkreislauf ganz bedeutend hemmen und im Grenzfall eine schwere Entzündung verursachen, die zum Tode führt. Wenn aber die kranke Person in der Folge zu Recht oder Unrecht überzeugt ist, daß Vorfahr oder Schwiegermutter fortan beruhigt und befriedigt sind, dann wird die dadurch erfühlte psychische Entspannung die Rückkehr ins normale Leben auslösen, das heißt in die Gesundheit, die durch das bloße physische Heilverfahren nicht hat erlangt werden können.

4. Die in Krankheit und Krankenbehandlung wirksamen Kräfte

Zuerst ist hier ein Mißverständnis zu klären. Man sagt nämlich, in den Augen der Afrikaner gebe es keine natürliche Krankheit und keinen natürlichen Tod. Wir wissen aber sehr wohl, daß man an einer Verletzung, einer Vergiftung, einer Verbrennung sterben kann; man kann ertrinken, der Biß einer giftigen Schlange oder eines wilden Tieres kann den Tod zur Folge haben. Doch selbst noch in solchen Fällen sprechen wir manchmal von Verzauberung. Wir wollen dadurch deutlich machen, daß ein derartiges Unglück nicht durch Zufall gerade mir und keinem anderen zustieß. Daß es also kein Zufall war, daß ich einer Schlange oder einem Leoparden zu nahe kam oder daß ein Baum just in dem Augenblick niederstürzte, als mein Bruder darunter vorbeiging. Ein böser Wille muß da die Umstände zum Schaden irgendeines Menschen arrangiert haben. Wir fragen: Ist die Mentalität jener, die die glücklichen oder unglücklichen Ereignisse über die physische Ursachenkette hinaus der göttlichen Vorsehung zuschreiben, sehr weit entfernt von der Mentalität der Afrikaner? Der einzige Unterschied besteht doch darin, daß die Vorsehung als gut und wohlwollend gilt, während der mutmaßliche Urheber des Zaubers offenbar schaden will.

Wir wollen nun die bei Krankheit und Behandlung einwirkenden Kräfte erwägen.

a. Die Kraft der Dinge

Es besteht kein Zweifel darüber, daß tüchtige afrikanische Ärzte traditioneller Medizin Dutzende von Heilkräutern, Baumrinden und Fruchtschalen kennen und deren heilkräftige oder im Gegenteil schädliche Wirkung beim Einsatz in der Krankenbehandlung vollkommen beherrschen, obwohl ihr Wissen nicht auf Wissenschaft, sondern auf Erfahrung beruht und ihnen oft bloß approximative Verordnung vorgeworfen wird. Um Wunden zu vernarben, verwenden sie mit Vorbedacht die «Indische Purgiernuß» (Jatropha curcas, eine Wolfsmilchart aus der Familie der Euphorbiazeen). Ihre Körner sind reich an Öl und Kurzin. Ihre Blätter und Früchte liefern Alkaloide und ihr Latex Tanine.»[4] Gegen Spulwürmer verabreichen die Beti Kameruns *«nkanela»* (Pseudopondias microcarpa, Familie der Anakardiazeen) oder auch Körner der Papaya. Heilsame oder schädliche Wirksamkeit wird manchmal mit ausgesuchten Substanzen gefüllten Hörnern oder besonderen Steinen, zum Beispiel dem *«mpuma»* der Basaa in Kamerun, zugeschrieben. Die stärkste geheime Macht kommt jedoch menschlichen Gebeinen zu, eine Macht, die die Wissenden uns profanen Leuten absolut nicht enthüllen wollen. Schon ein unwissentlich gemachter Schritt über einen Menschenknochen kann eine gefährliche, ja sogar tödliche Erkrankung verursachen. Dagegen wird ein solcher Knochen zuweilen als wirksames Heilmittel einem Kranken aufgelegt[5].

b. Die Kraft der Sprache

Bei allen Völkern wird der Sprache, das heißt dem Wort oder der bedeutsamen Geste eine gewisse Mächtigkeit zuerkannt. So lesen wir in der Genesis: «Gott sprach: Es werde Licht! Und es wurde Licht.» In dieser Hinsicht ist aber auch der Mensch eine Art Gott, denn sein Segen oder Fluch wirkt das Angekündete, wie man glaubt. Übrigens wird in der traditionellen Heilbehandlung die Kraft der Pflanzen oder Fruchtschalen und jeder anderen Arznei durch die dazugehörige Formel mitbestimmt; sie beschwört das Übel und leitet den Heilungsvorgang ein. Im Grunde ist die Macht des Therapeuten die des Wortes. Die Afrikaner halten diese Macht für angeboren und erworben zugleich: Sie ist bei der Geburt eine bloße Möglichkeit, erfährt aber im Verlauf der Initiation ihre Ausrichtung und Verstärkung. Man kann sich fragen, ob die Heilungsgabe, die in anderen Kulturen bestimmte Menschen besitzen sollen, nicht etwas Ähnliches besagt, eine Gabe, die im embryonalen Zustand verbliebe, käme sie nicht im nachhinein durch Belehrung und Anwendung voll zum Tragen.

5. Wesentliche Eigenschaften der afrikanischen Heilmethode

Die afrikanische Heilmethode besitzt charakteristische Züge. Ich will versuchen, sie zu verdeutlichen.

a. Integrale Medizin

Der Ausdruck trifft vielleicht nicht vollständig die Idee, daß diese Medizin den Kranken in seiner Integralität erfassen will, also in seinem Leib, seinem Atem, seinem Schatten, seinem Geist,

seinem Herzen und so weiter, und nicht einmal in seinem körperlichen Organismus und ein andermal in seinem seelischen Gefüge wie im westlichen Dualismus. Der in der wissenschaftlichen theoretischen Medizin verhältnismäßig junge Begriff der Psychosomatik steht dieser afrikanischen Sicht ziemlich nahe. Es ist mit anderen Worten für uns Afrikaner geradezu absurd, entweder die Physis des Kranken allein oder seine Psyche allein behandeln zu wollen. Ich selbst als ganzer bin krank, obwohl sich die Krankheit nur im einen oder anderen Bereich meines Ichs zur Erscheinung bringt.

b. Gemeinschaftsbetonte Medizin

Die Krankheit ist, wie wir sahen, Anzeichen und Ausdruck von Spannungen, Konflikten und Gleichgewichtsstörungen in den Beziehungen des Individuums zum Mitmenschen. In einem gewissen Sinn ist nicht nur der einzelne krank, sondern auch die Gemeinschaft, der er angehört und die also auch geheilt werden muß. Daher jene Versammlungen und Zusammenkünfte, jene Opferhandlungen im Blick auf die gegenseitige Versöhnung der Lebenden untereinander oder dieser mit den Verstorbenen, Opferhandlungen, die oft mit einem brüderlichen Gemeinschaftsmahl abschließen.

c. Liturgische Medizin

Diese Art von Heilung ist eine wahre liturgische Feier unter Beisein des Volkes, mindestens aber einiger sichtbarer oder unsichtbarer Akteure. Das Drama vollzieht sich zwischen dem Offizianten und den Kräften des Guten einerseits, der Krankheit und den Mächten des Bösen andererseits. Der liturgische Charakter der afrikanischen Heilmethode erklärt den gelegentlichen Einsatz von Gesang, Tanz und einem Dialog zwischen dem Offizianten und dem anwesenden Volk, wenn nicht gar den unsichtbaren Wesen. Wir werden sehen, wie diese charakteristischen Züge der traditionellen Heilmethode von der christlichen Krankenliturgie in Schwarzafrika übernommen werden könnten und sollten.

II. Afrikanische Heilmethode und Christentum

Im allgemeinen verhielten und verhalten sich immer noch die christlichen Missionare der afrikanischen Heilmethode gegenüber ablehnend. Ihr Verhalten ist ein Gemisch von Verachtung für «diesen ganzen primitiven Wust» und Abscheu vor «dem heidnischen Aberglauben». Missionare, die das afrikanische Heilverfahren objektiv und unvoreingenommen betrachten, sind selten. Noch seltener sind jene, die ihm offen mit Sympathie begegnen[6]. Der katholische und protestantische Klerus hat sich ohne weiteres dem Verhalten ihrer ausländischen Lehrer angepaßt. Er erspart sich die Mühe einer geduldigen Forschung und einer auf dem Weg vielfältiger Versuche und Irrtümer gewonnenen Einsicht. Viele einheimische Kleriker wählen die Kurzschlußlösung einer summarischen Absage, wenn sie nicht gar das ihnen Unannehmbare einfach unterdrücken. Ihre Feindseligkeit gegenüber der traditionellen Heilmethode hat oft auf die von Klerikern und Laien innerhalb ihrer Kirchen geübte Diakonie abgefärbt. Und da man diese Diakonie zu Recht oder zu Unrecht der charismatischen Erneuerungsbewegung zugerechnet hat, wurde diese letztere zum schwarzen Schaf zahlreicher Priester, Pastoren und Bischöfe. Das geschah trotz der günstigen Stellungnahmen ihrer Kirchen oder höheren kirchlichen Oberen. Einige hie und da auftretende Verirrungen rechtfertigten es in ihren Augen, das Kind mit dem Bad auszuschütten.

Diese Politik der Bequemlichkeit und der Flucht nach vorn überzeugt heute immer weniger. Synkretistische Therapeuten haben gegen den Bannstrahl kanonischer Strafen revoltiert und in ihre Revolte zahlreiche Anhänger mitgerissen, die der spirituellen Krankenbehandlung offener gegenüberstanden als dem theologischen und disziplinären Diskurs. Die mühevolle Arbeit einer absolut notwendigen Unterscheidung und Anpassung läßt sich nicht mehr aufschieben. Die Frage ist jetzt: Soll man die traditionellen afrikanischen Riten verchristlichen, oder soll man sich damit zufrieden geben, die durch die abendländischen Kirchen hierhergebrachten offiziellen Riten zu inkulturieren?

1. Verchristlichung der afrikanischen therapeutischen Riten

Es ist dringend notwendig, einige unserer großen therapeutischen Riten in das bei uns gebräuchliche christliche Ritenarsenal einzubauen. Denn die besonderen Bedürfnisse, aus denen

jene Riten entstanden, sind in unserer Gemeinschaft immer noch aktuell. Und wir haben nicht den Eindruck, daß sie durch den übrigens reichen Beitrag der Sakramente und Sakramentalien vollständig und wirksam gedeckt werden[7]. Der Grund für dieses Gefühl des Unbefriedigtseins hinsichtlich der uns von der Kirche zur Verfügung gestellten spirituellen Mittel ist folgender: sie nennen nicht die uns eigentümlichen Übel beim Namen und auch nicht die Mächte des Bösen, die auf uns einwirken. Der kulturelle Rahmen in der Anwendung dieser Mittel ist uns fremd.

Wir müssen also von den Bedürfnissen der Völker ausgehen, zu denen wir gesandt sind, von ihren Lebenserfahrungen, und keineswegs von allgemeinen, von weither übernommenen Gesichtspunkten. Um die Leute hier zu beruhigen, genügt es nicht, ihnen zu erklären, Zauber und Beschwörung hätten keine wirkliche Existenz; es genügt auch nicht, sie ins Krankenhaus zu schicken, um alle ihre Probleme, an denen sie leiden und sterben, zu lösen. Zu oft läßt die wissenschaftliche Heilkunde die Arme sinken und wiederholt bis zum Überdruß: «Untersuchung negativ, nichts festzustellen.» Was einen Humoristen zu der bissigen Bemerkung verleitete: «Mein Patient ist also an zuviel Gesundheit gestorben?» Es würde nicht einmal genügen, über den Kranken einen Text aus dem Evangelium oder ein Gebet aus dem Rituale zu rezitieren oder auch den mächtigen Namen Christi anzurufen. Es müssen darüber hinaus ausdrücklich mit lauter und verständlicher Stimme die gefürchteten Mächte des *«famla»*, des *«kon»* oder des *«nson»* genannt werden[8]. Die Gläubigen, die man vor den Riten *«tsoo»* oder *«likan li bihut»* warnt, zu denen die Beti und Basaa in Kamerun ihre Zuflucht nehmen, um sich von einem Inzest zu reinigen oder den Folgen gewisser schwerer Erscheinungen von Blutfluß zuvorzukommen, diese Gläubigen sind erst dann beruhigt und versichert, wenn wir sie in unseren Gebeten um Erlösung im Rahmen der uralten Tradition gegen jegliche Eventualität schützen. Manche Priester, Pastoren und Laien handeln auf diese Weise, und zwar mit ermutigendem Erfolg.

Solange aber diese Erfahrungen von Pionieren nicht durch unsere Kirchen offiziell übernommen werden, bleibt ihre Tragweit sehr begrenzt. Auf katholischer Seite müßten also die verantwortlichen kirchlichen Stellen sich jene ganz neue offene Haltung zu eigen machen, wie sie die Ritenkongregation in ihrem Erlaß «De Benedictionibus» vom 31. Mai 1984 gezeigt hat. Darin kann man nämlich lesen: «Es ist Sache der Bischofskonferenzen, sorgfältig und klug zu prüfen, was von den Überlieferungen und dem Geist eines jeden Volkes passenderweise übernommen werden kann, und dementsprechend andere Anpassungen vorzuschlagen, die als nützlich oder notwendig gelten dürften.»[9]

Mit anderen Worten: Die für den katholischen Kult verantwortlichen römischen Stellen erkennen an, daß ein universal gültiges Rituale seine Nachteile hat. Der fehlende «Sitz im Leben» ist dabei sicher nicht der mißlichste. Die Ortskirchen, deren kulturelle Eigentümlichkeiten nie in Betracht gezogen worden sind, werden also von höchster Stelle eingeladen, das römische Rituale ihren eigenen Völkerschaften anzupassen. Wir müssen und dürfen demnach, was uns betrifft, afrikanische Ritenbücher schaffen und der Billigung Roms unterstellen. Eine gute Nachricht, wirklich! Doch ist keine Zeit zu verlieren. Kommissionen «ad hoc» sind zu bilden, entsprechend den nationalen oder regionalen Sprachfeldern. Ich vermute, daß unsere protestantischen Brüder auf diesem Gebiet traditionsgemäß mehr Bewegungsfreiheit haben als wir.

Übrigens ist zu bemerken, daß die afrikanische Anpassung eines Rituales abendländischen Geistes und Stils zur Inkulturation und nicht zur Christianisierung einheimischer Riten gehört. Diese Inkulturation aber ist das unmißverständliche Zeichen eines echten kulturellen Pluralismus in den christlichen Kirchen. Hierzu ein oder zwei Beispiele. Ich stehe vor dem typischen Fall von «Befleckung durch Blutsverwandtschaft», genauer gesagt, einem Fall von Blutschande. Ich bemühe mich, den traditionellen Basaa-Ritus anzupassen, da ich ihn aus christlichem Moralempfinden heraus nicht ohne weiteres als solchen anwenden kann. Der schon oben erwähnte Ritus *(likan li bihut)* müßte öffentlich vollzogen werden, am besten an einer Straßenkreuzung, in Anwesenheit der Familien der Schuldigen und der angesehenen Männer des Dorfes. Der Offiziant opfert einen Widder und ein Schaf, ein Vogelpaar, Eidechsen, Tausendfüßler und Insekten. Die Blutschänder werden aufgefordert, vor den Anwesenden ihr verbrecherisches Tun zu wiederholen, damit sich die Schändlichkeit für immer in ihr Gewissen präge.

Sodann werden die Gedärme der geopferten Tiere mit verschiedenen Fruchtschalen und Gräsern vermischt und vom Offizianten den «Patienten» noch brennend heiß auf den Körper gelegt mit der wiederholt ausgesprochenen rituellen Formel: «Verbot des Gliedes, Verbot der Scheide.» Die Anwesenden, die Gerätschaften und auch der Platz werden mit dem Blut der Opfertiere besprengt.

Ich selbst handle unter Ausschluß der Öffentlichkeit. Ich lade die Schuldigen ein, die Schwere ihrer Schuld zu ermessen und sie vor Gott und den Familien bzw. deren Vertretern zu bereuen. Ich lese dann einen Bußpsalm. Büßer und Eltern werden mit Weihwasser besprengt, dann mit zu diesem Zweck geweihtem heiligen Öl gesalbt. Sie sind nunmehr gereinigt und vom Herrn angenommen. Sie haben jene Folgen nicht mehr zu fürchten, die nach dem Volksglauben aus der Blutschande entstehen: Physischer und sozialer Verfall, Fluch über die Nachkommenschaft usw. Meines Wissens empfinden die so mit Gott und der Familiengemeinschaft versöhnten Personen nicht mehr das Bedürfnis nach dem traditionellen Ritus oder nach einem Marabut. Eine bloße Ansprache über das Fehlen einer Kausalverbindung zwischen dem Verbrechen und dem körperlichen oder gesellschaftlichen Niedergang würde die Angst derer nicht zerstreuen, denen eine aus Urzeiten stammende atavistische Furcht im Herzen sitzt.

Mir scheint, eine womöglich gemeinsam erworbene Einsicht würde das freilegen helfen, was ein Christ vom uralten Ritus nicht übernehmen kann, nämlich die eigentlichen Opfer, auch wenn sie dem Gott Jesu Christi dargebracht werden, denn für uns gibt es nur das einzige und vollkommene Opfer Christi; übernehmen kann er auch nicht die Anrufung der Totengeister, die dann kämen, um die Kranken zu «besitzen» oder um sich an deren vermutlichen Feinden zu rächen; auch nicht die Wiederholung des blutschänderischen Aktes und die Öffentlichkeit des Buß- und Versöhnungsritus, außer es handele sich um den dringenden Fall der Wiedergutmachung eines öffentlichen Ärgernisses. Dagegen ließe sich, freilich erst nach entsprechender katechetischer Unterweisung, festhalten: die Symbolik der geopferten Tierpaare; der Ausdruck der Solidarität in Familie und Sippenverband, sowohl der Lebenden untereinander als auch dieser mit den Verstorbenen, einer Solidarität in der Schuld wie auch in der Sühne, Solidarität, die die gemeinschaftliche Feier eines Bußritus rechtfertigt.

2. Inkulturation der abendländischen Riten

Die Afrikaner können sich bei dem Zentralismus der katholischen Kirche und dem Vorliegen eines universalen, für die gesamte römisch-katholische Gemeinschaft gültigen Rituale den Gedanken aus dem Kopf schlagen, jemals gänzlich eigene afrikanische Rituale schaffen zu dürfen. Übrigens ist das auch gar nicht wünschenswert. Denn ein allgemeingültiger Grundstock verstärkt die Einheit im Glauben und läßt die Ortskirchen überall zu Hause sein. Es wäre schon allein eine gute Sache, wenn es neben der Verchristlichung althergebrachter afrikanischer Riten den Afrikanern gestattet würde, die anderen Kulturbereichen entnommenen Gebete, Kultgegenstände und -handlungen ihren eigenen Bedürfnissen anzupassen. Auch hier schlage die Stunde vorerst nur für Pioniere und Einzelgänger. Jedoch ist zu hoffen, daß durch die zuständigen kirchlichen Autoritäten ernannte amtliche Kommissionen die über den Kontinent verstreuten Erfahrungen sammeln und dann in der Lage sind, der bischöflichen Billigung strukturierte und zusammenhängende Vorschläge zu unterbreiten.

In den Dörfern, die durch das Auftreten von Zauberern und anderen Hexenmeistern als gefährlich gelten, gehe ich folgendermaßen vor: Ich hole unabhängige Zeugnisse über die Situation ein und nehme mir einzeln einige Kranke vor, die man für verhext oder gar besessen hält. Mit Hilfe von psychopathologischen Tests erstelle ich eine summarische Diagnose. Oft handelt es sich um Leute, die schon durch die Hände verschiedener Praktiker der traditionellen Medizin gegangen waren und auch die Krankenhäuser sowie das Centre Jamot für Neuropsychiatrie aufgesucht hatten mit dessen entmutigendem «Nichts festzustellen». So ist es also Zeit, diese Kranken in ihr sozial-kulturelles Milieu zurückzuversetzen. Die Symptome sind ja eine Sprache und hängen als solche wenigstens teilweise vom Lebensmilieu, von den Vorstellungen der Gemeinschaft und vom Atavismus ab. Die Krankenbehandlung, die mit diesen unterschiedlichen Faktoren rechnet, hat Trümpfe auf ihrer Seite, wie sie die Behandlung in den Kranken-

häusern nicht besitzt. Andererseits habe ich aber auch einen totalen Glauben an den Namen Jesu Christi, durch den wir geheilt sind (vgl. Apg 4,10), an Jesus, von dem eine Kraft ausging und immer noch ausgeht, die alle heilt (vgl. Lk 6,19). Ich bin daher nicht erstaunt, daß eine Krankheit, die der pharmazeutischen oder neuropsychiatrischen Behandlung widerstand, oder eine Lähmung, der die ultramodernen Techniken des französischen Centre de Garches wie auch die Bemühungen mehrerer Ärzte traditioneller Medizin nichts anhaben konnten, zuweilen mit dem Willen Gottes einem afrikanisch-christlichen Ritus wich. Ich zitiere als Beispiel einen Auszug aus meinem kleinen Gelegenheitsrituale:

Gebet zur Heilung eines «verseuchten» Dorfes

Antiphon: Steh auf, Herr, und hilf uns! Erlöse uns durch deinen Namen! (vgl. Ps 44,27).

Priester: Herr, du bist der Vater aller. Du willst nicht den Tod des Sünders, sondern daß er sich bekehre und lebe. Wir bitten dich daher nicht um den Tod unserer Feinde, der Zauberer und der Hexen, die uns Böses zufügen wollen, sondern daß sie außerstande seien, uns zu schaden. Sie sind vom Satan und anderen bösen Geistern getrieben und säen Krankheit und Tod; durch Gift und Hexerei zerstören sie die Gesundheit der Leute, die Felder, den Handel, die Eintracht und den Frieden der Familien. Wieder andere verseuchen die Häuser, die Wohnungen und ganze Dörfer. — Herr, bekehre diese Diener des Bösen und des Todes und verzeihe ihnen. Weigern sie sich jedoch und beharren dabei, deine Kinder zu verderben, dann möge sich ihr böswilliges Tun gegen sie selber kehren, damit durch das Schwert umkomme, wer mit dem Schwert tötet (vgl. Mt 26,52). (. . .) Herr, erschüttere das Reich Satans in diesem Dorf. Entreiße es der Finsternis der Fetische und der Zauberei und führe es in das lichtvolle Reich Christi. (. . .) Da die Zauberer unschuldiges Blut vergießen, wird Gott ihnen Blut zu trinken geben (vgl. Offb 16,6).

Volk: Amen!

Solches Eingreifen gereicht den Gläubigen zur Freude und verursacht unter den Übeltätern eine wahre Panik. Zuweilen verlassen diese unauffällig die Kapelle, in die sie eingetreten waren, um ihren Opfern aufzulauern. Manchmal zeigt sich sogar, daß ihre Flucht berechtigt war.

3. Das Beispiel der unabhängigen Kirchen

Die katholische Kirche in Afrika steckt auf dem Gebiet der nichtsakramentalen Krankendiakonie noch in den Kinderschuhen. Zahlreiche Sekten und unabhängige Kirchen hingegen besitzen in diesem Bereich schon eine langjährige Erfahrung. Wir können daraus Nutzen ziehen. Da die Gründer dieser Gemeinschaften ihr Volk gut kannten, erwiesen sie sich sogleich als Rivalen, ja sie entrissen sogar ihren Gegnern, den traditionellen Zauberern, Magiern und Therapeuten, ihr Prestige. Dieser Wille, die geistigen Führer des Clans, des Dorfes oder einer ganzen Gegend zu verdrängen und im Namen des Evangeliums an ihrer Stelle zu herrschen, zeigte sich deutlich im bilderstürmerischen Eifer jener, die gegen die Zauberei tobten: William Harris an der Elfenbeinküste, Alice Mulenga Lenshina in Sambia, Gaudencia Aoko in Kenia, Simon Kimbangu in Belgisch Kongo, dem heutigen Zaïre. Sie ersetzten die traditionellen Riten durch andere, die man in einem nicht abschätzig gemeinten Sinn synkretistisch nennen könnte. Die neuen Anhänger der 1957 von Victor Malanda gegründeten kongolesischen Bewegung Croix-Koma zum Beispiel entsagen feierlich der Zauberei und der Ausschweifung mit den Worten: «Ich will keine Freundschaft mehr mit Satan haben, Croix-Koma! Ich will keine Freundschaft mit Satan und den Fetischen mehr haben, Croix-Koma! Ich verzichte darauf, vielen Frauen (oder Männern) nachzulaufen, o Croix-Koma!»[10]

Bruderschaften wie Croix-Koma praktizieren die Heilung durch Gebet und Handauflegung. Einige scheinen alte Gebräuche wie die Reinigung mit dafür bestimmtem Wasser, das öffentliche Schuldbekenntnis und das brüderliche Gemeinschaftsmahl beibehalten zu haben.

Natürlich ist das Beispiel der unabhängigen Kirchen einer christlichen und afrikanischen Prüfung zu unterziehen, wie übrigens auch die Erfahrung katholischer Pioniere. Es handelt sich in allen diesen Fällen ja nicht um verpflichtende Muster.

Schlußgedanken

In einem so engen Rahmen wie hier ließ sich ein derart weites und komplexes Thema nicht in extenso behandeln. Ich möchte in diesen Schlußgedanken nur noch auf die Aufgabe einer Kontex-

tualisierung hinweisen. Sie ist Sache der Leute, die sich in der Krankendiakonie abmühen. Es handelt sich um eine Kontextualisierung auf zwei Ebenen. Die eine ist die Verchristlichung gewisser landesüblicher Riten, die andere die Inkulturation der vom Abendland importierten Riten. Eine langwierige Arbeit. Umso dringender ist es, sie allsogleich anzupacken. Die Hindernisse sind wohlbekannt: Manche verweisen auf die Vielfalt der Ortstraditionen und denken, es gebe für das Problem nur eine einzige Lösung, nämlich die Verpflichtung auf ein allgemeines abendländisches Rituale. Andere, vor allem unter den verantwortlichen Kirchenmännern, glauben, das Christentum könne das nicht in sich aufnehmen, was auch nur von ferne nach Heidentum riecht. Wieviel Kommissionen wurden übrigens in der Vergangenheit schon gebildet, die überhaupt nichts zuwege brachten, weil ihnen die elementarsten Arbeitsmöglichkeiten und -mittel fehlten. Unsere Ortskirchen müssen begreifen, um welch wichtige Missionsaufgabe es bei einem Krankendienst geht, der wahrhaft christlich und echt afrikanisch ist. Sie müssen ihn nicht nur voll übernehmen, sondern auch noch entschlossen fördern, sowohl pastoral als auch finanziell. Solches positive Vorgehen wird ihnen helfen den allzu häufigen und kaum wirksamen Rückgriff auf die Unterdrückung wahrer oder vermeintlicher Verirrungen zu vermeiden, denen die sich selbst überlassenen Pioniere ausgesetzt waren und immer noch sind. Die Ernte ist groß, aber es gibt nur wenig Arbeiter. Sie sind dazu noch mittellos.

[1] Vgl. Claude Tresmontant, Essai sur la Pensée Hébraïque (Paris 1962) 89-117; Balbir Singh, The Conceptual Framework of Indian Philosophy (New Delhi 1976) Kap. 5: ‹Atman›; Meinrad Hebga, Rationalité d'un Discours Africain sur les Phénomènes Paranormaux et Conception pluraliste du Composé Humain. Dissertation (Paris 1986) Bd 1, 101-166.

[2] Neurose: Erkrankung der Persönlichkeit, charakterisiert durch ungelöste psychische, das soziale Verhalten hemmende Konflikte; Psychoneurose: Neurose mit stark ausgeprägten psychischen Konflikten; Dämonopathie: Wahnvorstellung eines Menschen, der sich vom Dämon besessen glaubt.

[3] Nach Tempels ist die Kraft im abendländischen Denken eine Eigenschaft des Seins, für die Bantus hingegen ist jedes Sein als solches schon Kraft.

[4] M. Hebga, Sorcellerie, Chimère dangereuse? (Abidjan 1979) 275. Alcaloide: organische Substanzen, von denen einige Heilkräfte besitzen, z.B. das Morphin. Die Tanine sind in Pflanzen enthaltene Substanzen; sie bewahren die Häute vor Fäulnis.

[5] Beweist die römische liturgische Vorschrift, die Messe nur auf einem Altar zu zelebrieren, der Reliquien eines Märtyrers einschließt und die der Priester küßt, bevor er sich zum Volk hinwendet, nicht eine analoge Mentalität?

[6] Vgl. De Rosny E., Les Yeux de ma Chèvre (Paris 1981); ders., Healers in the Night (New York 1985); Masamba ma Mpolo, La Libération des Envoûtés (Yaoundé 1978).

[7] Sakrament: von Jesus Christus eingesetzter und für die Heiligung der Gläubigen bestimmter sakraler ritueller Akt. Sakramentale: von der Kirche eingesetzter sakraler Ritus.

[8] «Famla», «kon»: Zauberei, die den Scheintod der Opfer verursacht haben soll.

[9] Rituale Romanum (Chalet-Tardy 1988) 13.

[10] Sinda Martial, Le Messianisme Congolais (Paris 1972) 336f.

Aus dem Französischen übers. von Arthur Himmelsbach

MEINRAD HEBGA

1931 in Kamerun geboren. Studium der Theologie an der Päpstlichen Universität Gregoriana in Rom. Studium der Philosophie und Psychologie an der Sorbonne in Paris; Abschluß mit dem Doktorat in Philosophie. 1975-1976 Professor der Anthropologie und Theologie an der Loyola-Universität (Chicago und Harvard), seit 1977 an der Universität Gregoriana in Rom und seit einigen Jahren auch am Institut Catholique von Westafrika in Abidjan. Außerdem erwarb er das Lizentiat in Literaturwissenschaften und in Sozialwissenschaften und forscht über das Phänomen der Zauberei. In mehreren Ländern Afrikas übt er das Amt der Heilung durch Gebet aus. Veröffentlichungen u. a.: Les Etapes des Regroupements africains (Dakar 1968); Croyance et Guérison (Sammelband, Ed. CLE, Yaundé 1973); Emancipation des Eglises sous tutelle (Ed. Présence africaine, Paris 1976); Dépassements (Présence africaine, Paris 1977); Sorcellerie, Chimère dangereuse? (Ed. INADES, Abidjan 1979; (Als Mitherausgeber:) Sorcellerie et Prière de délivrance (Présence africaine und INADES, Paris 1982); außerdem zahlreiche Beiträge zu Themen der Philosophie, der Humanwissenschaften, der Anthropologie und Theologie in verschiedenen Zeitschriften. Anschrift: Prof. Dr. Meinrad Hebga, Maison-St. François-Xavier, B.P. 876, Yaundé, Kamerun.

Adolphe Razafintsalama

Der Madagasse angesichts der Krankheit

Es fällt mir als Professor und Forscher nicht leicht, über die Pastoral der Krankensalbung zu sprechen. Ich spende dieses Sakrament ja nur gelegentlich. Meine Überlegungen sind also eher theoretischer Natur.

Vielen Kollegen, die für dieses Heft schreiben, wird bei diesem Thema zweierlei auffallen: Erstens die tiefgehende Entwicklung, wie sie durch das Zweite Vatikanum angestoßen und durch den *Ordo unctionis infirmorum* vom 7. Dezember 1972 festgeschrieben wurde; zweitens die aus der Dynamik dieser Etnwicklung sich ergebende Möglichkeit, den Ritus der Krankensalbung dem Geist jeder Kultur entsprechend anzupassen[1]. Mit anderen Worten: Der römische *Ordo unctionis* kann noch weiter ausgearbeitet werden.

Nun hat aber die Madagassische Bischofskonferenz auf diesem Gebiet noch nicht die Muße gefunden, sich mit dieser Frage zu beschäftigen; sie konnte bisher den Text des römischen Ordo lediglich übersetzen und kommentieren[2].

Um zu beweisen, wie notwendig eine weitere Ausarbeitung dieses sakramentalen Ritus ist, möchte ich hier die anthropologische Grundlage darlegen, von der aus die Kirche neu über dieses Sakrament nachdenken könnte und müßte.

Ich entwickle meinen Gedankengang in drei Schritten: Ich spreche zuerst vom Madagassen, wie er sich gegenüber der Krankheit und dem Alter verhält; sodann handle ich von der Sorge für die Kranken und Alten; und schließlich beschäftige ich mich mit der Krankensalbung selbst im Blick auf die zukünftige Entwicklung.

1. Wie verhält sich der Madagasse gegenüber Krankheit und Alter?

Ziel der Krankensalbung ist die Heilung der Seele und unter Umständen des Leibes. Folglich ist zuerst zu fragen, welche Auffassung eine gegebene Kultur von der Seele und vom Leib hat. Nun ist aber in Madagaskar die traditionelle Auffassung durch das Eindringen der abendländischen Anthropologie und Theologie durcheinandergeraten, ohne freilich ganz zu verschwinden.

a. Das madagassische Menschenbild

Die Theologie abendländischen Ursprungs, die unsere Theologien und Katechesen (sowohl auf katholischer als auch protestantischer und anglikanischer Seite) berieselt, hat sich die thomistische Auffassung vom Menschen mit ihrem aristotelischen Hintergrund gänzlich zu eigen gemacht. Der Mensch ist im hylemorphischen Sinn aus Leib und Seele zusammengesetzt. Beim Tod löst sich die «Materie» auf, während die Seele des Gerechten in den Himmel geht; Leib und Seele müssen noch auf ihre Wiedervereinigung bei der Auferstehung der Toten warten.

Der madagassische Christ hat diese Sicht bejaht, allerdings nur zum Teil. Die traditionellen Riten und Gebete machen nämlich offenkundig, daß das uralte anthropologische Verständnis noch weithin lebendig bleibt. Schematisch läßt es sich etwa so umreißen: Nach einem alten Mythos hat die Mutter Erde — die Braut des himmlischen Schöpfers — den ersten Menschen und die erste Frau aus Lehm gebildet; der himmlische Schöpfer *(Zanahary)* aber hat diesen leblosen Gebilden das Leben eingehaucht. Daher steigt der Lebensatem *(fofon'aina)* beim Tod zum *Zanahary* empor, während die Mutter Erde den Leib wieder zu sich nimmt[3]. Es wird nicht gesagt, was mit dem Lebensatem weiter geschieht.

Der tote Mensch wird jedoch nicht zunichte. Der Mensch besitzt nämlich auch noch ein *Doppel (ambiróa)* seiner selbst. Dessen Dasein interessiert im allgemeinen nicht, solange der Mensch gesund ist, die Zauberer ausgenommen; denn diese könnten den Menschen behexen, und zwar über den sichtbaren Schatten *(áloka)*, die symbolische Abbildung des unsichtbaren Doppels. Die Gemeinschaft hingegen beginnt sich zu beunruhigen, sobald einer aus ihrer Mitte ohne sichtlichen Grund den Appetit verliert, augenscheinlich abmagert und anfängt zu wanken. Man fragt sich: Will ihn etwa sein *ambiróa* verlassen, um ins Totenreich zu gehen? Darum greift man in manchen Völkerschaften zu Riten, die das ambiróa zurückrufen sollen[4]. Anscheinend sind solche Riten ziemlich selten geworden. Allgemeiner verbreitet aber — und selbst unter vielen Christen — ist die Sorge um das Schicksal des

Doppels nach dem Tod. Von den verschiedenen Sinnzwecken der Begräbnisriten beziehen sich zwei auf dieses künftige Schicksal: Ein erster Zweck hat die Entfernung des Doppels aus dem Kreis der Lebenden im Auge, denn es ist höchst gefährlich; es muß ehrfürchtig, aber entschlossen ferngehalten werden, sonst verwandelt es sich in ein unheilvolles *ambiróa* oder *ángatra,* das die Lebenden quält, ja sie manchmal ins Totenreich mit sich nimmt. Der zweite Zweck der Riten ist die Umwandlung des Doppels in einen schützenden Ahn *(Rázana).* Solche Übergangsriten kann man als Vergötterung bezeichnen. Sie haben ihren Höhepunkt in der eigentümlichen zweiten Begräbnisfeier, dem *famadíhana;* sie findet gewöhnlich ein Jahr nach der ersten Begräbnisfeierlichkeit statt[5].

b. Die madagassische Auffassung von der Krankheit

Ein derartiges madagassisches Menschenbild muß natürlich das Krankheitsverständnis beeinflussen.

Der Madagasse weiß wie alle anderen Kulturvölker, daß bestimmte Krankheiten «natürliche» Ursachen haben wie etwa verschiedene Unfälle, unkluges Verhalten (Liederlichkeit, Trunksucht), Parasiten und derartiges mehr. Der moderne Zugang zu den wissenschaftlichen Erkenntnissen weitet selbstverständlich das Feld solchen Wissens. Dementsprechend praktizieren die Madagassen die Heilkunde auf der Grundlage entweder der ihnen bekannten Heilkräutermedizin oder moderner Heilverfahren.

Aber wie der oben dargelegte Gesichtspunkt bereits erkennen ließ, betrachtet der Madagasse die Krankheit nicht einseitig materialistisch oder rationalistisch. Seine Welt- und Menschenanschauung ist auch magisch-religiös. Deswegen besitzen die Krankheiten aus natürlicher Ursache, mehr aber noch jene mit fremdartigem Erscheinungsbild transzendente oder magische Dimensionen und hängen entweder mit der transzendenten Gerechtigkeit Gottes oder mit der *Tódy* genannten immanenten Gerechtigkeit beziehungsweise dem Zorn der Ahnen zusammen. Die schlimmste, weil am schwierigsten zu beherrschende aller dieser Ursachen ist die *mosávy* oder Zauberei, Ausdruck aller möglichen sozialen Spannungen. Manche Völker kennen übrigens gewisse Formen von Trance; sie wird der Inbesitznahme eines Menschen (gewöhnlich einer Frau) durch einen königlichen Ahn zugeschrieben: das berüchtigte *trómba*[6]. Die protestantischen Kirchen halten diese Trancezustände gern für dämonische Besessenheit und greifen daher zum Exorzismus.

c. Die madagassische Auffassung des Alters

Das reife und besonders das hohe Alter gelten bei den Madagassen als normale Erfüllung des Menschen. Solange der alte Mensch noch im Besitz seiner geistigen Fähigkeiten ist, bleibt er der unumgängliche Ratgeber der Großfamilie oder des Clans. Die Alten eröffnen die Familienversammlungen oder Stammeszusammenkünfte, auch wenn ihre Kinder und Kindeskinder die Universität besucht haben oder höhere Beamte geworden sind, ja selbst dann noch, wenn schließlich die Meinung dieser letzteren bei den abschließenden Entscheidungen ins Gewicht fällt.

Doch die Alten, wenn sie wieder, wie man so sagt, zu Kindern werden, in irgendein Altenheim abzuschieben (äußerste Notfälle ausgenommen) — das kommt nicht in Frage! Die Kindesliebe verlangt, daß ihnen die großgewordenen Söhne und Töchter jene Sorge zurückerstatten, die ihnen selbst in ihrer Kindheit zuteil geworden ist. Es ist das *mitáiza,* das heißt das zärtliche «Wiegen» und «Erziehen». Es ist das *válim-ba-béna* (wörtlich: die Kinder — hier die Alten — auf dem Rücken tragen) oder im Dialekt des Betsiléo-Stammes das *mampiántitsa* (wörtlich: ein [glückliches] Alter verschaffen).

Manche Volksstämme nennen die Alten *ráza,* lebende Ahnen. Ihr Tod ist demnach nur ein sanfter Übergang in den Zustand des schützenden *Rázana* in der anderen Welt. Man sagt, diese Alten seien bereits wieder auf dem Rückweg, dem *lálan'ny módy.* Wenn daher auch ihr Begräbnis von den Christen des Hochlands mit einer gewissen Zurückhaltung begangen wird, so geschieht es anderswo unter Jubel und Tanz, genau wie in den Riten des zweiten Begräbnisses *(famadíhana),* von dem wir oben gesprochen haben.

Die so beschriebene madagassische Auffassung vom Menschen, von der Krankheit und vom Alter entwickelt sich natürlich weiter wie alles Soziale und Religiöse. Aufgrund ihres fundamentalen Charakters aber für die madagassi-

sche Kultur vollzieht sich die Entwicklung dieser Auffassung nur langsam. Das gleiche gilt für die Art und Weise, wie die Madagassen mit den Kranken umgehen. Wir wollen darüber im folgenden Abschnitt sprechen.

2. Die Sorge für die Kranken

Ich will die Sorge für die Alten nur streifen; die obigen Anspielungen genügen ja eigentlich schon. Nur das will ich noch sagen: die Alten nehmen ihr nahendes Ende oft mit stoischer Ergebenheit an, da das Altern selbst im allgemeinen positiv beurteilt wird. Es ist sogar üblich, zeitig sein Testament zu machen. Manche gehen soweit, ihr künftiges Begräbnis selber zu regeln — fast eine Koketterie!

Die den Kranken zustehende Aufmerksamkeit umfaßt vielschichtige Tätigkeiten. Man kann sie aber in den bekannten Ausspruch zusammenfassen: *«ny maráry andríana»,* das heißt: «Der Kranke ist König.» Die Art und Weise solcher Aufmerksamkeit läßt sich in die folgenden mehr oder weniger ritualisierten Stufen ausfalten:

a. Information (filazána)

Sobald ein Glied der Kleinfamilie mehr oder weniger schwer erkrankt, ist das nicht mehr allein Sache dieses kleinen Familienkreises; die Glieder der Großfamilie (mindestens die Nachfahren der gleichen Großeltern) sowie die Verwandten des Kranken (falls er verheiratet ist) müssen rasch benachrichtigt werden, ebenso die nächsten Freunde, das Dorf, die Vereinsmitglieder oder Berufskollegen usw. Dem Fall entsprechend können auch gewisse Pfarrangehörige zusammen mit dem Pfarrer miteinbegriffen sein. Alles das geschieht, weil jede, auch schon leichtere Krankheit eine unmittelbare Gefahr für die Gesundheit der verschiedenen betroffenen Menschengruppen bedeutet, vor allem dann, wenn der Tod in Sicht kommt.

b. Krankenbesuch und Opfergaben

Die benachrichtigten Personen oder Gruppen müssen den Kranken so schnell wie möglich entweder zu Hause oder im Krankenhaus aufsuchen. In seiner Gegenwart sollen sie ihrem Schrecken vor solch unerwarteter Nachricht Ausdruck geben. Sie sollen nach dem Entstehen und der Entwicklung der Krankheit fragen. Ist der Kranke nicht allzu geschwächt, soll er selbst die verschiedenen Phasen seiner Krankheit beschreiben. Andernfalls ist es Aufgabe der nahen Familienmitglieder, den Krankheitsverlauf zu schildern. Die Besucher trösten und stärken alsdann den Kranken, eventuell durch Angaben einiger Krankenrezepte. Der Krankenbesuch endet immer mit einer Spende in Naturgaben (ein Hühnchen für eine warme Suppe, Süßigkeiten u.a.) oder in Geld.

Indes die Besucher gehen, bleiben ein nahes Familienglied oder auch mehrere, um bei dem Kranken zu wachen, auch im Krankenhaus, falls die Krankheit nicht die Anwesenheit von Krankenpflegern oder -schwestern notwendig macht. Überdies bringt die Familie dem Kranken nicht bloß Leckerbissen, sodern auch zu Hause zubereitete Speisen; das Essen im Krankenhaus hält man für unschmackhaft — wirklich oder symbolisch. All das ist eine harte Mühe. Sie wird aber von der Familie stets gewissenhaft übernommen.

Was die medikamentöse Behandlung betrifft, so tut man sein möglichstes. Nach dem Ausdruck *miála ménina* will man im voraus den späteren Vorwurf abwenden, man habe den Kranken nicht genug gepflegt. Daher die Verwendung aller möglichen Heilmittel, Gebete und Beschwörungen traditioneller oder moderner Art. Ist die Lage wirklich schlimm, macht die Familie den Ahnen oder Gott selbst das Gelübde, im Falle der Heilung einen Ochsen zu opfern. Ist es eine christliche Familie, richtet sich das Gelöbnis an einen Heiligen oder an die Dreifaltigkeit. Sollte dann der Kranke sterben, ist der Schmerz der Familie bei aller Tiefe doch gemildert: man schreibt den Tod entweder dem Schicksal *(Láhatra)* oder Gott oder — wenn man wahrhaft Christ ist — dem Vater Jesu Christi zu.

War dem Kranken dagegen bei einem tragischen Unfall oder aufgrund schlechter Krankenhausverhältnisse nicht die angemessene Pflege zuteil geworden, dann erfaßt die Familie tiefer Gram und unsagbarer Schmerz. Das ist auch einer der Gründe, warum die Familien — vor allem die bäuerlichen und mittellosen Familien — ihre Kranken nur sehr spät ins Krankenhaus einliefern, entweder wegen dessen schlechten Zustandes oder wegen der unfreundlichen Aufnahme durch das Personal oder auch einfach wegen des unpersönlichen Krankenhausbetriebs.

3. Die Krankensalbung: Zukunftsaussicht

Zur Begründung neuer Perspektiven in der Sicht auf eine besser inkulturierte Fassung der Theologie und der Pastoral des Krankensakramentes hätte das madagassische Menschenbild sowie die Auffassung von Krankheit und Alter bei den Madagassen viel gründlicher angegangen werden müssen, als es in diesem engen Rahmen möglich war. Ich kann nur noch einmal die vier großen, schon erwähnten Aspekte hervorheben:

— Der Mensch ist ein Kompositum von Leib, Lebensatem und Doppel.
— Der Mensch, wie auch Krankheit und Alter, besitzt eine natürliche und zugleich transzendente (magisch-religiöse) Dimension
— Die gleichen Dimensionen sind auch der Heilbehandlung eigentümlich.
— Die Anwesenheit der familiären und sozialen Gemeinschaft um den Kranken und später um den Verstorbenen wird stark betont.

So vieldeutig solche Gesichtspunkte auch sein mögen, die Krankensalbung kann daran nicht vorbeigehen. Sie würde sonst als ein mehr oder weniger künstliches Anhängsel an die alten Überzeugungen und Riten empfunden. Man hat aber kaum angefangen, in diesem Sinn den Ritus des Sakramentes zu erneuern. Was ich daher hier vorlege, sind zunächst nur Wegmarken für die theologische und pastorale Forschung. Ohne erschöpfend sein zu wollen, nenne ich vier:

a. Übernahme der traditionellen madagassischen Anthropologie

Aus Gründen, deren Erklärung hier zu weit führen würde, haben die ersten sowohl protestantischen als auch katholischen Missionare die dreiteilige madagassische Anthropologie (Leib-Lebensatem-Doppel) abgelehnt und ihr die thomistische Sicht auf hylemorphistischer Grundlage (Leib-Seele) vorgezogen. Zu diesem Zweck haben die Missionare darüber hinaus den thomistischen Begriff der Seele in einen madagassischen Begriff von hohem Wert hineingezwängt, in das Wort *fanáhy* nämlich. Aber *fanáhy* bedeutet im gewöhnlichen Sprachgebrauch Weisheit. Das Verhältnis der traditionellen Anthropologie zur christlichen Anthropologie ist daher verzerrt. Es wäre dies ein unnützes Wortgezänk, hätten die Madagassen die neue Anthropologie vollkommen assimiliert. In den meisten Fällen ist das aber nicht geschehen. Die alten Vorstellungen und Überzeugungen dringen in den entscheidenden Daseinsmomenten erneut an den Tag: Der Patient, der ohne erkenntlichen Grund abmagert, fühlt sein Doppel entschwinden; beim Tod des geliebten Wesens bemühen sich die Lebenden, auch die Christen, um das *fanáhy* oder die Seele, die in den Himmel geht, und zugleich um das Doppel, das unbedingt in den Bereich der schützenden Ahnen gelangen muß, usw. Ebenso verhält es sich mit dem Begriff der Krankheit und den anzuwendenden Heilmitteln.

Folglich ist erste Voraussetzung für einen neugeschaffenen Ritus der Krankensalbung auf Madagaskar die Umgestaltung des ehemaligen Menschenbildes im Licht des Evangeliums. Wenn das nicht geschieht, werden die Kirchen von Madagaskar noch lange dem Synkretismus der Überzeugungen und Riten ausgesetzt bleiben.

b. Die schon möglichen Eingriffe

Damit eine solch tiefgehende Inkulturation voll zustande kommt, ist jetzt schon einiges zu beginnen, sei es in der Katechese, sei es bei den Krankenbesuchen selbst, als Antwort auf gewisse grundsätzliche Anfragen. Die beiden wichtigsten seien genannt:

► Wie bekommt die Angst angesichts der schweren Krankheit in Jesus Christus Sinn, in Ihm, der selbst solche Angst hat leiden müssen (vgl. Mt 26,38), aber wegen seines unbegrenzten Vertrauens in den Vater (vgl. Hebr 5,7-10) schließlich den Frieden wiedergefunden hat?

► Wie wurden die verschiedenen böswilligen Mächte (das Schicksal, der gefühllose Gott, die erzürnten Ahnen, die eifersüchtigen Zauberer usw.) durch den auferstandenen Christus vernichtet (vgl. Kol 1,15-22)? Hier empfehle ich nicht die Exorzismen, im Gegensatz zu den protestantischen Kirchen, die bestimmte Kräfte — die *tromba* — für dämonisch halten; ohne tiefere Erkenntnis würde der mißbräuchliche Einsatz dieser Riten die Angst nur noch vermehren. Die Zauberei jedoch, häufig Ausdruck familiärer und sozialer Spannungen, und der Krankenbesuch liefern Stoff zum Nachdenken über die Vergebung der Beleidigungen, so wie es Christus bis ans Kreuz bewiesen hat.

Das Schwierigste liegt in der Evangelisierung des Verhaltens gegenüber dem, was nach dem Tod mit dem Doppel geschieht. Ein solcher Be-

griff ist im Grunde ein Symbol für die Angst angesichts eines frühen Todes in der Blüte der Jahre. Beweis dafür ist die Tatsache, daß das Ende eines «an Tagen satten» *(vóky ándro)* Alten keinerlei Angst erzeugt. Das Buch der Weisheit hat auf seine Art eine Antwort auf das Ärgernis eines frühen Todes zu geben versucht (vgl. Weish 4). Das Leben Christi, der im vollen Mannesalter starb, ist die wahre Antwort auf diese Angst.

Schließlich bedeutet das Schicksal des schützenden Ahnen eine Herausforderung an die einzige Mittlerschaft des verherrlichten Herrn. Diesbezüglich habe ich selbst einen neuen theologischen Zugang zu dieser Frage unternommen; er könnte einer einfacheren Katechese und einer wirksameren Pastoral zur Grundlage dienen[7].

c. Anwesenheit der familiären und sozialen Gemeinschaft

In diesem Punkt ist, wie wir sahen, die traditionelle aufmerksame Sorge um den Kranken fest im Volk verwurzelt. Am schwierigsten ist hier das Bemühen, Pfleger und andere Krankenhausangestellte besser zu integrieren und das Krankenhauswesen selbst zu erneuern, ihm ein mehr «familiäres» Gesicht zu geben.

Vom pastoralen Standpunkt aus sollte man die Gegenwart der Kirche als Leib Christi bei den Krankenbesuchen stärker fühlbar machen, damit sich diese nicht allein auf soziologischer und psychologischer Ebene halten. Die Krankenbesuche müßten ausdrücklicher mit dem Tun Christi und der Apostel und auch mit der Erwartung des Gottesreiches in Verbindung gebracht werden (vgl. Lk 7,21f.).

d. Die Spender der Krankensalbung

In der heutigen abendländischen Kirche obliegt die Spendung des Krankensakramentes ausschließlich dem Bischof oder dem Priester. Das ist möglich in Ländern und Gegenden, in denen die nötigen Priester und Anstaltsgeistlichen erreichbar sind und zur Verfügung stehen. Für viele Gebiete Lateinamerikas und viele Missionsländer aber ist, wie Ph. Rouillard bemerkt[8], eine solche Forderung reine Utopie. Da denke ich an jenen Priester der Küstengegend von Madagaskar, der bis noch vor einem Jahr nur seine beiden Beine hatte, um ein Gebiet von zwölftausend Quadratkilometern zu durcheilen. Aber selbst auf dem Hochland, wo man es diesbezüglich besser hat, kommt Pater de Brousse nur zwei bis dreimal im Jahr ganz herum, um in jeder seiner zwanzig bis dreißig Kirchen und Kapellen die Sonntagsmesse zu zelebrieren. Unter so schwierigen Bedingungen vertreten für gewöhnlich die Katechisten oder die Mitglieder des Pfarrausschusses oder auch Mitglieder einer frommen Vereinigung die Kirche bei den Kranken oder leiten die Beerdigungen. Lediglich die Stadtbewohner können eventuell die Krankensalbung empfangen (und auch die nur, wenn der Pfarrer nicht auf Reisen ist oder gerade Urlaub nimmt).

Könnte die Kirche unter diesen Umständen ihre Pastoral nicht nach dem Vorbild der Urkirche vielfältiger gestalten[9]? Mir scheinen zwei Weisen möglich:

— Bei Abwesenheit des Priesters wären Laien zur Spendung der Krankensalbung bevollmächtigt.

— Allein die Weihe des Öls wäre dem Bischof oder Priester reserviert, ganz im Sinn der alten Praxis; die Spendung aber (Salbung, und warum nicht auch Genuß?[10]) bliebe dem Patienten oder den nahestehenden christlichen Gemeindemitgliedern überlassen.

Schlußgedanken

Es ist gewiß möglich, den hier kurz dargelegten Ansichten entsprechend die Krankensalbung in einem Sinn zu erneuern, der Glauben und Kultur in einem umfaßt. Die Bischofskonferenz ist von der pastoralen Zweckmäßigkeit zu überzeugen. Nach diesem Schritt wird Rom aus der Dynamik des Konzils heraus sicher einsehen, daß das Krankensakrament in den Missionsgebieten und in vielen anderen Gegenden nicht ein Sakrament für die Armen, sondern ein Luxussakrament für die Städter bleibt, da es diesen ja kaum an Priestern fehlt, solange man nicht kühn zu einem tiefgreifenden Wandel in der Spendung dieses Sakramentes ermutigt.

[1] Konstitution über die heilige Liturgie 38, 63, 75.

[2] Navone'Ny, Sakramentan'ny Fanosoranany marary (Das Sakrament der Krankensalbung) (Ed. Ambozontany 1983).

[3] Faublee, Récits Bara (Paris 1947) 345-347.

[4] H. Dubois, Monographie des Betsileo (Paris 1938) 734-738.

[5] Ad. Razafintsalama'Ny, Finoana sy ny Fombany (Glaubensüberzeugungen und Riten) (Tananarive 1978), Kap. 10: les Razana (die Ahnen).

[6] J.-M. Estrade, Un culte de possession à Madagascar: Le Tromba (Ed. Anthropos, 1977).

[7] Ad. Razafintsalama, Quand l'homme malgache dit Ancêtre: Telema Jan.-März 1988, 11-29.

[8] Ph. Rouillard, Le Ministre du Sacrement de l'onction des Malades: Nouvelle revue théol. 101, 1979, 395-402.

[9] Vgl. (geschichtlich) B. Sesboué, L'onction des Malades (Fourvière 1971); C. Cortemann, Le Sacrement des Malades, Ed. du Chalet; A.G. Martimort, L'Eglise en prière (Paris 1984) Bd 3: Les Sacrements.

[10] Hippolyt von Rom, La Tradition apostolique: Sources chrétiennes (Paris 1946) 33f.

Aus dem Französischen übers. von Arthur Himmelsbach

ADOLPHE RAZAFINTSALAMA

1926 geboren. Derzeit Professor für Sozial- und Religionsanthropologie am Institut Supérieur de théologie in Tananarive sowie an der Universität ebendort. Er ist außerdem Präsident des Ökumenischen Büros der Kirchen. Neuere Veröffentlichungen: Guide oecuménique pour l'Eglise catholique (in madegassischer Sprache; erscheint demnächst); Mehrere Beiträge in der von zairischen Jesuiten herausgegebenen Zeitschrift TELEMA (vgl. Anmerkung 7 des vorstehenden Beitrags!); Jalons pour l'élaboration de Théologies en Afrique et à Madagascar (MS). Anschrift: Prof. Dr. Adolphe Razafintsalama, Scolasticat Saint Paul, Tsaramasoandro, 101 Antananarivo, Madagaskar.

Meredith B. McGuire

Religion, Gesundheit und Krankheit

Verschiedene sozio-historische Prozesse haben mittlerweile eine Situation geschaffen, in welcher die Verbindung zwischen Religion auf der einen Seite und Gesundheit, Krankheit und Heilung auf der anderen Seite in so hohem Maße problematisch geworden ist, daß die Aufmerksamkeit gerechtfertigt ist, die ihr z.B. in diesem CONCILIUM-Heft zuteil wird. Wir werden einige dieser Prozesse (insbesondere die institutionelle Unterscheidung zwischen Religion und Medizin, den fortschreitenden Einfluß der Medizin in vielen Lebensbereichen und die Rationalisierung der Medizin) kurz untersuchen. Jeder dieser Prozesse hat nicht nur bedeutende Probleme für die Kranken selbst geschaffen, sondern auch gesellschaftlich-strukturelle Hindernisse sowohl für die Religion als auch für die Medizin errichtet in Hinsicht auf den Umgang mit den Bedürfnissen der Kranken. Und zum Schluß erhebt dieser Aufsatz die Forderung nach neuen (und nicht nach alten aufpolierten) Antworten der Religion auf die Fragen nach dem Leiden der Kranken und Sterbenden.

Ursachen der Trennung

Welche Prozesse haben die Bedeutung der Religion für Gesundheit und Krankheit problematisch gemacht? Warum sollte unsere Gesellschaft daran zweifeln, daß die Religion ein integrierender Bestandteil des Schutzes der Gesundheit, des Heilens von Krankheiten und der Antworten auf die Nöte von Leidenden und Sterbenden ist?

Institutionelle Unterscheidung

Während traditionellerweise Krankheit und Heilung mit zahlreichen anderen institutionellen Bereichen (besonders Religion und Familie) verflochten waren, hat sich die westliche Medizin mehr und mehr von diesen anderen institutionellen Domänen abgesetzt. Lange bevor es den Beruf des Mediziners gab, war Heilung die Aufgabe von Müttern oder Ammen, von Kräutersammlern und Volksheilern, von Ordensleuten, Hebammen usw. Die Differenzierung der Medizin beinhaltete die Entwicklung eines ganz bestimmten Wissensschatzes, eines Heers von Spezialisten, die diesen Wissensschatz und seine Anwendung kontrollieren, und der öffentlichen Anerkennung (oder Legitimation) der Autorität von medizinischen Spezialisten. Obwohl die Wurzeln dieser Differenzierung der Medizin mindestens bis auf die frühe griechische und persische Medizin zurückgehen, hat die Medizin erst in diesem Jahrhundert eine so große Legitimierung und Spezialisierung erreicht, daß sie eine professionelle Dominanz aufbauen konnte und einen großen Anteil von Funktionen übernahm, die früher von Religion, Familie oder anderen Institutionen mitgetragen oder kontrolliert worden waren (Freidson, 1970).

Darüber hinaus hat die institutionelle Differenzierung eine ausgedehnte interne Spezialisierung der westlichen Medizin bewirkt, die großenteils der Ausdehnung der weitgefächerten bürokratischen Hintergründe für Studium und Praxis der Medizin und den mächtigen zugrundeliegenden Voraussetzungen des Paradigmas der Biomedizin selbst zuzuschreiben sind (dazu später mehr). Eine Folgeerscheinung der institutionellen Differenzierung moderner Medizin besteht beispielsweise darin, daß sie sich auf die Krankheiten, die als bestimmte Pathologien definiert werden, und nicht auf die kranken Personen konzentriert. Wenn wir akzeptieren, daß ein solch spezielles Augenmerk auf biophysische Pathologien für die Heilung ausreichend ist, dann gibt es allerdings keinen Grund, danach zu fragen, was die Religion den Kranken bieten kann. Dieses differenzierte Modell der Medizin schreibt den Antworten der Religion auf Krankheit periphere (wenn auch wertvolle) nicht-heilende Rollen zu,

so wie zum Beispiel Trost für die Sterbenden oder Hilfe für Menschen mit chronischen Krankheiten und für Menschen, die unfähig sind, ihr Schicksal zu meistern. Dieses medizinische Modell begrenzt nicht nur die Wirksamkeit der medizinischen Heilung (dazu später mehr), sondern unterschätzt auch die Macht nicht-medizinischer Möglichkeiten von Heilung.

Der wachsende Einfluß der Medizin

Der Begriff der Gesundheit ist ein *gesellschaftliches Ideal,* das innerhalb der verschiedenen historischen Perioden und innerhalb der verschiedenen Kulturen sehr unterschiedlich geprägt ist. Das Amerika des 19. Jahrhunderts beispielsweise definierte die ideale Frau der Oberschicht als blaßhäutig, fragil und empfindlich; eine robuste Gesundheit implizierte einen Mangel an Vornehmheit. In anderen Zeiten, Kulturen oder Subkulturen dagegen konnte «Gesundheit» charakterisiert werden als physische Stabilität, Fruchtbarkeit, Geistigkeit, Dickleibigkeit oder Jugend. Die Werte der jeweiligen Kulturen hinsichtlich des allgemeinen Wohlergehens und der erwünschten menschlichen Qualitäten verkörpern sich in ihrem Ideal von Gesundheit.

Krankheit ist daher eine Form von Deviation (d.h. ein Abweichen von den allgemein etablierten Normen). Gemäß Durkheim dagegen bedeutet allein die Existenz sozialer Normen — wie auch immer sie definiert sein mögen —, daß es in allen Gesellschaften diese Deviation (Abweichung) geben muß. Er argumentiert, daß die gesellschaftliche Reaktion auf die Deviation «vor allem dazu dient, sich nach den konformen (nicht-abweichenden) Menschen zu richten...» ([1893] 1964: 108). Die Reaktion auf Krankheit dient also dazu, die Normen und Ideale einer Gesellschaft für Kranke und Gesunde nachhaltig zu befestigen.

Eine zentrale Funktion der gesellschaftlichen Reaktionen auf Krankheit ist die soziale Kontrolle (d.h. die Gesellschaft versucht, das Verhalten ihrer Mitglieder innerhalb ihrer Normen durch Mittel wie Abschreckung, Anreiz, Belohnung und Bestrafung zu kontrollieren). Ob eine soziale Gruppe das Individuum straft, hängt weitgehend von ihrer Definition ab, ob das Individuum für sein abweichendes Verhalten verantwortlich ist oder nicht. Zum Beispiel variiert die Reaktion der Menschen auf Kranke je nach ihrem Urteil darüber, ob die Kranken simulieren, ihre Krankheit selbst verschuldet haben, oder «unschuldige» Opfer einer Krankheit sind. Überall in der Geschichte sind religiöse, gerichtliche oder medizinische Institutionen in dreifacher Hinsicht wichtige Mittel der sozialen Kontrolle gewesen: Definition der Abweichung, Bestimmung der Verantwortlichkeit und Verwaltung der Bestrafung.

Die meisten modernen Gesellschaften verzeichnen inzwischen eine *medizinische Definition der Deviation;* d.h. medizinische Definitionen von Abweichung und medizinische Methoden der sozialen Kontrolle haben sich durchgesetzt und überdecken religiöse und andere Definitionsansätze über die Deviation. Tatsächlich ist «Schlechtigkeit» gleich «Krankheit» geworden (Conrad und Schneider, 1980). Die Anziehungskraft medizinischer Definitionen von Deviation als «Krankheit» ist verständlich. Religiöse Definitionen erscheinen als zu unrational, und in religiös pluralistischen Gesellschaften fehlt ihnen die gesellschaftsweite Anerkennung. Und obwohl sie eher als rational eingestuft werden, erscheinen die gerichtlich-gesetzlichen Definitionen über Deviation wiederum als zu abhängig von menschlichen Entscheidungen, wie beispielsweise das Urteil eines Geschworenengerichts. Im Gegenteil dazu erscheinen medizinische Definitionen über Deviation als «wissenschaftlich» und rational, basierend nicht auf menschlicher Entscheidung, sondern auf technischer Fachkenntnis.

Krankheit als der medizinische Begriff von Deviation ist jedoch *kein* neutraler wissenschaftlicher Begriff. Er ist letztlich ein moralischer Begriff, der eine Bewertung von Normalität oder Erwünschtheit etabliert (Freison, 1970: 208). Die scheinbare Rationalität der medizinischen Diagnose verschleiert einen essentiell wertenden Vorgang. Der medizinische Beruf hat kontinuierlich die Definition der Deviation verbreitet, wonach «Krankheit» ein weites Feld nicht-akzeptierten Verhaltens miteinschließt: Alkoholismus, Homosexualität, Promiskuität, Drogensucht, Brandstiftung, Selbstmord, kindliche Nervosität, Kindermißbrauch und ziviler Ungehorsam (siehe Conrad und Schneider, 1980). Darüber hinaus hat die professionelle Dominanz der Medizin in den meisten westlichen Gesellschaften die «Medizinisierung» vieler «normaler» Prozesse des menschlichen Lebens zur Folge

gehabt: Fruchtbarkeit, Schwangerschaft und Geburt, Kinderernährung und -erziehung, Wechseljahre, Altern und Tod — sie alle sind unter die Schutzherrschaft medizinischer Beratung und Kontrolle gestellt worden (Zola, 1983).

Dieser Prozeß der Medizinisierung hat tatsächlich die Legitimität alternativer Definitionen von Gesundheit und Krankheit (wie z.B. diejenigen religiöser Gruppen) eingeschränkt. Er hat gleichzeitig die Macht der Kranken, der Familien und nichtmedizinischer Autoritäten eingeschränkt, was Entscheidungen über wichtige Bereiche des Lebens, der Gesundheit, der Krankheit und des Todes betrifft.

Ein hauptsächliches Merkmal der Institution «Medizin» in modernen westlichen Gesellschaften ist, daß die Funktion des Heilens von Krankheiten radikal getrennt worden ist von der Funktion, den Kranken ein Gefühl der eigenen Bedeutung und des Dazugehörens zu geben. Die medizinische Institution hat sich selbst auf das Heilen von Krankheiten (als biophysische Entität) und die körperliche Pflege von kranken Menschen festgelegt. Ärzte wenden sich nicht speziell dem Kranksein des Menschen zu: Was die Krankheit für den Menschen bedeutet, wie sie dieser erfährt, wie diese das Leben dieses Menschen beeinflußt, seine Gefühle und persönlichen Beziehungen (Kleinmann, 1988). Die Sinn und Zugehörigkeit schaffenden Funktionen der Heilung werden als relativ unwichtig behandelt und auf private Institutionen wie Religion und Familie verlagert. Die moderne Medizin betrachtet die Fragen nach Sinn und Bedeutung als nicht in Beziehung stehend mit der Verursachung oder Heilung von gesundheitlichen Problemen. Daher werden die institutionellen Strukturen getrennt — sowohl was die Autoritätsbereiche angeht wie auch in Hinsicht des gesellschaftlich-medizinischen Bereichs.

Das ungleichgewichtige Autoritätsverhältnis, das die Dominanz der Medizin bewirkt hat, so zu kritisieren, bedeutet jedoch nicht, eine Rückkehr zu der Machtausübung über diese Lebensbereiche zu empfehlen, wie sie historisch betrachtet von religiösen Gruppen vollzogen wurde. Nichtsdestoweniger ist die medizinische Autorität weder moralisch neutral eingestellt, noch dazu in der Lage, eine wirkliche Hilfestellung zu leisten, solange sie ausschließlich auf technischem Fachwissen beruht. Indem sie nur technische Kriterien gelten läßt, kann sich die Medizin beispielsweise nicht definitiv zu vielen der schwierigen moralischen Entscheidungen in den Fragen über Leiden und Sterben (siehe etwa die ethischen und politischen Probleme bei Callahan, 1987, 1989) äußern.

Obwohl in den modernen Gesellschaften Schutzvorrichtungen zur Bewahrung einer gewissen Toleranz und Wahlfreiheit aufrechterhalten werden, müssen sie institutionalisierte Strukturen entwickeln, welche die Gruppen, die ihren Mitgliedern Orientierung, soziale und emotionale Unterstützung und konkrete Hilfe in ihren Nöten geben, legitimieren und ihnen einen Platz in der Gesellschaft bereitstellen (siehe Levin und Idler, 1981). Auch wenn diese Gruppen natürlich die traditionellen Kräfte wie etwa die traditionellen religiösen und familiären Gruppen einschließen würden, könnten sie ebenso nicht-medizinische Heiler (wie z.B. die *espiritistas),* nicht-traditionelle Religionen (wie Spiritisten-Zirkel), nicht-traditionelle Familienformen (wie nichtverheiratete Partner) und nicht-traditionelle Selbsthilfegruppen (wie solche, in denen Menschen, welche die gleiche Krankheit oder Krise haben, sich gegenseitig helfen) einbeziehen.

Die Rationalisierung der Medizin

Ein anderer Aspekt der Modernisierung, der die Beziehung der Religion zu Gesundheit und Heilung beeinflußt, ist die Rationalisierung, die Anwendung von Kriterien einer funktionalen Rationalität auf viele Aspekte des gesellschaftlichen und wirtschaftlichen Lebens. Bezogen auf die Arbeitsteilung fördert die Rationalisierung bürokratische Formen der Organisation und ein schwerpunktmäßiges Interesse an Leistung, Standardisierung und instrumentellen Kriterien für die Entscheidungsfindung, wie man es am Beispiel eines modernen Krankenhauses sehen kann. Die Rationalisierung betont außerdem rationale Erkenntnisweisen wie den Gebrauch der empirischen Evidenz zur Erklärung von Naturphänomenen ohne jeden Bezug auf nicht-natürliche Denkkategorien. Eine Nebenwirkung dieser Rationalisierung ist der Schwerpunkt auf Technologie und Technik, um das rationale Wissen in rationale Anwendung und Beherrschung zu transformieren.

Das Wissen der modernen westlichen Medizin beruht auf verschiedenen Annahmen hinsichtlich des Körpers der Krankheit und der Erkenntnisweisen. Diese Annahmen sind das Ergebnis

einer langen Geschichte des westlichen Denkens, aber sie haben gemischte Auswirkungen auf Gesundheit und Heilung. Das medizinische Modell setzt einen Geist-Körper-Dualismus voraus, in dem man davon ausgeht, daß physische Krankheiten und ihre Ursachen zweifellos innerhalb des Körpers vermutet werden können (Engel, 1977; siehe auch Gordon, 1988; Kirmayer, 1988). Nach den Prinzipien des medizinischen Modells kann der Körper getrennt von der Person, die in ihm lebt, verstanden und behandelt werden (Hahn und Kleinman, 1983).

Obwohl die philosophische Fundierung dieser Geist-Körper-Dichotomie zurückgehen mag bis auf Descartes' Unterscheidung zwischen der *res cogitans* und der *res extensa,* wurden die praktischen Fundamente wahrscheinlich im späten 18. und frühen 19. Jahrhundert mit der Verlagerung des medizinischen Interesses auf klinische Observation und pathologische Anatomie gelegt. Foucault (1973) hat aufgewiesen, daß die Medizin ihre Art, den Körper zu betrachten, veränderte und dabei den starren «klinischen Blick» entwickelte. Während der Arzt früher den Körper indirekt «sah» (vermittelt durch die Beschreibungen, die die Patienten selbst über ihre Krankheitserfahrungen gaben), betonte der klinische Blick direkte klinische Observation und ärztliche Untersuchung. Aus der in steigendem Maße hochdifferenzierten pathologischen Anatomie resultierte, daß die Krankheiten hinsichtlich der Veränderungen des Gewebes, die man sehen konnte, wenn man den Körper wie in der Chirurgie oder Autopsie öffnete, abstrahierend definiert wurden. Dieser Ansatz der Abstraktion und Verbegrifflichung von Krankheiten hatte in der Praxis der klinischen Medizin (Sullivan, 1986: 344–345) massiven Einfluß auf die Trennung des Körpers von allen geistigen Elementen (z.B. Denken, Gefühle, Geist).

Eine zweite Voraussetzung der modernen Medizin ist der *physische Reduktionismus,* der davon ausgeht, daß Krankheit auf gestörte körperliche (z.B. biochemische oder neurophysiologische) Funktionen reduziert werden kann. Dieser physische Reduktionismus schließt *per Definition* gesellschaftliche, psychologische, geistige und verhaltensbedingte Dimensionen der Krankheit aus (Engel, 1977). Das Ergebnis dieses Reduktionismus zusammen mit dem Geist-Körper-Dualismus in der Medizin ist, daß eine Krankheit im *individuellen* Körper lokalisiert wird. Indem sie solche Begriffe verwendet, ist die moderne Medizin allerdings recht dürftig ausgestattet, was ihren Umgang mit dem Elend des *gesellschaftlichen* Körpers oder mit dem Einfluß des gesellschaftlichen oder emotionalen Lebens eines Individuums auf seine physische Gesundheit betrifft. Ein anderes Ergebnis dieser kurzsichtigen Lokalisierung der Krankheiten ist die allgemeine Unaufmerksamkeit der Medizin für gesellschaftliche Bedingungen, die zur Krankheit beitragen, aber auch bei der Heilung mithelfen können. Zum Beispiel leidet ein Mensch, der an einem Computerarbeitsplatz tätig ist und der ein Handwurzelsyndrom und ein Magengeschwür entwickelt hat, wahrscheinlich an berufsbedingtem physischen und emotionalen Stress; aber der reduktionistische Schwerpunkt der Medizin lokalisiert dieses Problem eher im individuellen Körper als in den ungesunden Bedingungen, unter denen dieser Mensch arbeiten muß.

Eine dritte Voraussetzung des westlichen medizinischen Modells ist, was Dubos (1959) die *«Doktrin der spezifischen Ätiologie»* nannte — der Glaube daran, daß jede Krankheit einzeln betrachtet werden muß und daß sie auf je spezifischen, potentiell identifizierbaren Ursachen beruht. Nachdem Pasteur und Koch im 19. Jahrhundert bewiesen hatten, daß die Einimpfung bestimmter virulenter Mikroorganismen (d.h. Bakterien) in den Körper bestimmte Krankheiten verursacht, wurde die Identifikation dieser spezifischen Wirkstoffe und die Demonstration ihrer ursächlichen Verbindung mit spezifischen Krankheiten zu einem zentralen Schwerpunkt der wissenschaftlichen Medizin. Nach der Auffassung von Dubos hat diese Doktrin trotz ihrer bedeutenden theoretischen und praktischen Errungenschaften selten zu einem ganzheitlichen Verständnis der Krankheitsverursachung geführt. Er fragt, warum z.B. nur manche Menschen zu manchen Zeiten krank werden, obwohl die infektuösen Erreger doch immer und überall zu finden sind.

Obwohl die Erforschung bestimmter krankheitsverursachender Stoffe im Rahmen der Infektionskrankheiten relativ erfolgreich war, hat sie sich in der Erklärung komplexer, chronischer Krankheiten als zu simpel erwiesen. Ein anderer unerwünschter Nebeneffekt dieser Voraussetzung ist nach Dubos die Suche nach einer medizinischen «Wunderkugel», die jede Krankheit «treffen und töten» könnte. Dieses Bemühen hat

zu einer Überbetonung pharmazeutischer Produkte im «armentarium» (Waffenlager) des modernen Arztes geführt. Auch wenn sich einige medikamentöse Eingriffe (z.B. die Polio-Impfung) als effektiv erwiesen haben, gibt Dubos' Analyse zu verstehen, daß ein größerer Nutzen für die Gesundheit erzielt worden wäre, wenn man das Geld und die Energie der Gesellschaft in öffentliche Gesundheitsmaßnahmen und weitere Verbesserungsprogramme für die sozialen und gesundheitlichen Umweltbedingungen der Bevölkerung investiert hätte.

Eines der ältesten westlichen Bilder für das Verständnis des Körpers ist das der *Maschinen-Metapher* — eine andere implizite Voraussetzung der modernen Medizin. Gemäß dieser Metapher ist die Krankheit eine Fehlfunktion bestimmter Bestandteile des Mechanismus (so wie das «Versagen» der Lunge). Andere Kulturen verwenden andere Metaphern. Die antiken ägyptischen Gesellschaften z.B. wählten das Bild eines Flusses — die chinesische Tradition wiederum bezog sich auf das Gleichgewicht elementarer Kräfte (Yin und Yang) der Erde (Osherson und Amarasingham, 1981). Die moderne Medizin hat dieses Bild des Körpers als Maschine ausgebaut, indem sie auf Kosten eines nun nicht mehr möglichen ganzheitlichen Bildes einzelne Systeme oder Organe hervorhob. Diese Maschinen-Metapher förderte ein instrumentalistisches Verständnis des Körpers, in dem die Rolle des Arztes darin besteht, die defekten Teile zu «reparieren».

Ohne die bedeutenden Leistungen, die durch dieses medizinische Modell erreicht wurden, schmälern zu wollen, sollten wir doch einige dieser Voraussetzungen, auf denen die moderne westliche Medizin beruht, hinterfragen. Indem wir den «Unterbau» des Heilungsbetriebes überdächten, könnten wir besser den Nöten (einschließlich der bio-physischen Nöte) der Kranken begegnen, wir könnten dazu in der Lage sein, mehr Fürsorge und mehr personenorientierte Ärzte zu etablieren, und wir könnten einen Blick darauf werfen, wie die Religion in wirksame Ansätze zur Heilung der ganzen Person reintegriert werden könnte.

Die Bedeutung der Religion für Gesundheit und Heilung

Einige jüngere Entwicklungen werben für ein neues Verständnis für die Verbindung zwischen Religion und Gesundheit. Obwohl die traditionellen Reaktionen der Religion auf Krankheit einige Gültigkeit (und Effektivität) in ihrem kulturellen Umfeld hatten, sollten diejenigen, die die Rolle der Religion für Gesundheitsfürsorge und Heilung wieder geltend machen wollen, nicht bloß alte Glaubensinhalte und -praktiken unkritisch aufgreifen. Vielmehr bedarf es einiger kreativer, neuer Ansätze, um sich der Gesundheit und den Heilungsbedürfnissen moderner Menschen in modernen sozialen Kontexten zuzuwenden. Die folgende Diskussion skizziert einige dieser Ansätze für eine neue Wertschätzung der Leistung der Religion (und anderer nichtmedizinischer Quellen) und ihre Wirkung auf Gesundheit und Heilung.

Ein neues medizinisches Modell

Selbst innerhalb einiger Bereiche des medizinischen Betriebs ist ein wachsendes Interesse an der Entwicklung eines neuen medizinischen Modells festzustellen — das Interesse an einem Ansatz, der Geist, Körper und Gesellschaft nicht nur als miteinander verbunden, sondern als sich in komplexer und bisher zu wenig verstandener Weise gegenseitig durchdringend betrachtet. Die Krankheit, die früher als rein biogenetisches Faktum betrachtet wurde, sieht man nun im Zusammenhang mit gesellschaftlichen und psychologischen Verhältnissen wie Streß, Konflikt, Bedrohungsgefühl, Rollenunzufriedenheit, schneller gesellschaftlicher Veränderung und Machtlosigkeitsgefühl.

Einige Forscher meinen, daß Streß und emotionale Bedrängnis den Körper beeinflussen durch die Wirkungen des zentralen Nervensystems auf die immunologische Abwehr und möglicherweise durch das streßempfindliche Nervensystem. Andere Forscher haben festgestellt, daß die Wirkung des Stresses auf den Körper davon abhängt, welche Bedeutung der einzelne dem Streß erzeugenden Ereignis beimißt. Eine zunehmende Zahl von medizinischer und sozio-psychologischer Literatur argumentiert so, daß biophysische Bedingungen eng verbunden sind mit dem Gefühl des Wohlergehens, der Selbstsicherheit und Harmonie des einzelnen in seinem gesellschaftlichen Umfeld (zu einem kurzen Überblick über die ausgedehnte Literatur über die Geist-Körper-Gesellschaft-Verbindung,

wie sie für Gesundheit und Heilung geltend gemacht wird, siehe Freund und McGuire, 1991).

Einige Wissenschaftler haben darauf aufmerksam gemacht, daß der «Plazebo-Effekt» ernster genommen werden müßte, vielleicht auch als Beleg für die Macht von Symbolen für den Heilungseffekt. Obwohl das medikamentöse Plazebo z.B. nicht chemisch wirksam ist, kann es geschehen, daß der einzelne ein echtes Gefühl der Besserung und Gesundung hat, wenn er es einnimmt (Moerman, 1979). Religiöse Rituale und Symbole können dem Gläubigen ein ähnliches Gefühl der Besserung geben — sowohl was die physischen wie auch was die psychologischen Wirkungen betrifft (McGuire, 1988; Moerman, 1979).

Wenn manche dieser Geist-Körper-Gesellschaft-Verbindungen ernstgenommen werden, können wir uns die weitreichenden Möglichkeiten nicht-biophysischer (einschließlich religiöser) Ansätze zur Förderung von Gesundheit und Heilung vorstellen. In einem ganzheitlicheren Modell könnte dann z.B. die soziale und emotionale Unterstützung, die eine Familie, eine religiöse oder andere Gruppe bietet, mehr als ein an den Rand gedrängter Faktor sein, nämlich ein zentraler Bestandteil des Heilungsprozesses. Religiöse Überzeugung, Gebet, Meditation oder rituelle Praktiken und das Gefühl von Gemeinschaft sind potentielle Quellen eines gesteigerten Wohlergehens der ganzen Person (einschließlich ihres Körpers).

Würden die individualistischen Tendenzen des gegenwärtigen medizinischen Modells verabschiedet, so würde es möglich, den ganzen Bereich der Krankheitsursachen in den Blick zu nehmen, statt sich streng auf die rein physischen Ursachen zu konzentrieren. In einer erschreckend hohen Zahl der Fälle werden kranke Körper von der *Gesellschaft* produziert: durch Unterernährung und das Fehlen des grundlegendsten öffentlichen Gesundheitsschutzes (wie z.B. Abwasserkanalisation, sicheres Wohnen und sauberes Wasser), durch Umweltverschmutzung, Arbeitsmarktschwankungen und gefährliche Produkte, durch Krieg, politische Folter, Straßenkriminalität und Kindesmißbrauch in der Familie. Religiöse Institutionen sind ebenso dazu in der Lage, diese gesellschaftlichen Ursachen von Krankheiten anzusprechen, wie die medizinischen Institutionen. Würde die Religion in diesen Fällen einbezogen und angewendet, könnte sie das Wohlergehen der Menschen in weit direkterer Weise bewirken als ein medizinisches System, das darauf beruht, die Menschen individuell (als individuelle Körper) zu behandeln, *nachdem* ihre Gesellschaft sie krank gemacht hat.

Dieser Ansatz würde erfordern, den Horizont zu erweitern, d.h. die Linie jenseits der Grenze des Körpers eines Kranken zu ziehen: in den Bereich des weiteren emotionalen und gesellschaftlichen Kontextes der Krankheit (McKinlay, 1986). Solange der Körper des Kranken als «Problem» lokalisiert wird, beschäftigen sich Behandlung und Vorsorge nur mit diesem individuellen Körper. Es gibt einige wichtige (und vielleicht unbequeme) politische und gesellschaftspolitische Implikationen in der Behandlung der Ursachen von Krankheit und Not zugunsten des Wohlergehens der ganzen Person.

Leiden und Unglück

Die Erfahrung einer Krankheit ist quälend, weil sie die Ordnung und das Sinngefüge bedroht, welche die Menschen ihrem Leben gegeben haben. Sie bedroht die Fähigkeit, die nahe oder ferne Zukunft zu planen, zu kontrollieren und das Leben zu organisieren. Krankheit, Leiden und Tod werfen Fragen auf wie: Warum passiert das mir? Warum jetzt? Wer ist verantwortlich? Wie konnte Gott zulassen, daß das geschieht? Warum müssen gute Menschen leiden, während es den schlechten gut geht? Und so weiter. Die westliche Medizin hat Schwierigkeiten, mit den Sinnfragen der Leidenden umzugehen.

Cassell (1982: 639) bemerkt, daß der Grund, warum die Biomedizin darin versagt, mit dem Kummer der Menschen angemessen umzugehen, der ist, daß das Leiden «von Personen, nicht bloß von Körpern erfahren wird, und seine Ursprünge in den Veränderungen hat, die die Intaktheit der Person als komplexe soziale und psychologische Ganzheit bedrohen». Als Resultat des medizinischen ‹Scheuklappen›-Modells ist anzusehen, daß das medizinische Personal oft unbewußt Leiden entstehen läßt, indem es das Leiden der Patienten nicht gelten läßt, oder die persönliche Bedeutung, die der Patient seiner Krankheit beimißt, nicht anerkennt oder nicht darauf eingeht. Viele Menschen suchen Hilfe und Heilung weniger für die Krankheit selbst,

sondern in ihrem Leiden und Unglück (und deshalb sind sie oft tief enttäuscht von der medikamentösen Behandlung, die — wenn überhaupt — nur die Krankheit als Gegenstand der Behandlung betrachtet).

Cassell (1982: 642) stellt fest, daß «Menschen daran leiden, was sie in Relation zur Welt der Dinge, Ereignisse und Beziehungen verloren haben». Eine junge Frau zum Beispiel litt unbeschreiblich unter der Entfernung ihrer Gebärmutter, der sie sich sechs Jahre vor unserem Interview unterzogen hatte. Unverheiratet, kinderlos und erst 29 Jahre alt hatte sie «einen ungeheuren Teil [ihrer] Zukunft» verloren. Die Ärzte und das Krankenhauspersonal mögen ihre spezielle Gebärmuttererkrankung als Hauptgegenstand ihrer Arbeit betrachtet haben und behandelten sie anschließend «wie ein undankbares Kind, das über vergossene Milch weint» (so zitiert in McGuire, 1988).

Kleinman, der die Notwendigkeit des Zuhörens betont, und der die Anerkennung und Berücksichtigung der Bedeutung, die die Kranken ihrem Leid selbst beimessen, unterstreicht, sagt: «Die kulturelle Bedeutung der Krankheit entwickelt das Leid zu einer distinktiven moralischen oder spirituellen Form von Not. Ob das Leiden zur rituellen Darstellung der Verzweiflung gemacht wird, zum moralischen Paradigma dafür, wie Schmerz und Verlust getragen werden können (wie im Falle Ijobs), oder zum ultimativen menschlichen Dilemma des Alleingelassenseins in einer bedeutungslos gewordenen Welt — lokale kulturelle Systeme liefern sowohl das theoretische Netzwerk der Mythen und die etablierten Vorschriften für rituelles Verhalten, die den Kummer des Einzelnen in ein sanktioniertes symbolisches Modell für die ganze Gruppe verwandeln.»

Religion ist durch ihre Fähigkeit, auf Leiden und seelische Nöte effektiv zu reagieren, potentiell mit Heilung verbunden. Religion braucht nicht nur die Funktion eines Trostes zur Besänftigung der Leidenden zu übernehmen (obwohl auch das eine wertvolle Funktion ist), sondern kann auch eine Quelle des neu belebten Gefühls für den Zusammenhang der Welt, wie ein Mensch ihn empfindet, sein, indem sie zerstörte Beziehungen mit geliebten anderen Menschen, wertvolle Gruppenbande und verlorene soziale Rollen wiederherstellt. In meiner Untersuchung spiritueller Ansätze zur Heilung (siehe McGuire, 1988) sprachen die Angesprochenen sehr eindrucksvoll davon, daß sie sich verändert und erweitert — nicht verkleinert — fühlten durch das Resultat ihrer Krankheitserfahrung.

Krankheit, Leid und Dissens

Die Anthropologen haben festgestellt, daß Krankheit oft eine Ausdrucksweise für Leid ist, wodurch der Körper des Individuums in großem Maße seine sozialen und psychologischen Nöte ausdrücken kann. Wenn zum Beispiel eine Iranerin über ihr «zusammengepreßtes Herz» klagt, mag sie wohl gleichzeitig damit ihren Kummer über ihr Äußeres, über Probleme beim Geschlechtsverkehr, mögliche Unfruchtbarkeit, Altern oder gesellschaftliche Schande (Good, 1977) ausdrücken. Die Körpersymbolik ist ein beherrschender und mächtiger Ausdruck größerer individueller oder gesellschaftlicher Zusammenhänge und Bedeutungen. Solche Ausdrucksweisen für ein Leiden in der heutigen westlichen Gesellschaft können z.B. sein: Appetitlosigkeit, Magengeschwüre, Beschwerden in den Wechseljahren, Herzschmerzen, Atemprobleme, irgendwelche chronischen Schmerzen. Anzunehmen, daß diese Probleme ein Ausdruck von Leid sind, heißt nicht, daß sie nicht *gleichzeitig* physischer Natur und eine sehr reale Erfahrung des Leidenden sind; das heißt vielmehr, daß eine erfolgreiche Behandlung sich auf irgendeine Weise den Sorgen, und nicht bloß den physischen Symptomen des kranken Menschen zuwenden muß.

Krankheit kann außerdem ein Versuch sein, seinen Dissens und seine Unzufriedenheit über enttäuschte und nicht erfüllte menschliche Bedürfnisse auszudrücken. Letztlich sagt dieser kranke Mensch nichts anderes als: «Ich will nicht mehr.» Dieser Anspruch auf die Rolle des Kranken ähnelt der aktiven Strategie des passiven Widerstands. Im Extremfall ist die Krankheit eine Weigerung, etwas zu bewältigen, zu kämpfen und durchzuhalten (Lock, 1986). Die medizinische (und oft auch die religiöse) Reaktion darauf war häufig eine individualisierte Perspektive auf diesen Prozeß, die seine tieferen gesellschaftlichen Wurzeln nicht anerkannte.

Ja, tatsächlich waren die Antworten der Medizin und Religion zu oft Ausdruck einer sozialen Kontrolle, die diesen sich ankündigenden Dis-

sens unterdrückte und seine Wirkung bagatellisierte. Es ist zum Beispiel sehr unwahrscheinlich, daß ein Arzt oder religiöser Berater, der versucht, einer Frau mit häufigen Kopfschmerzen und «Nervenattacken» zu helfen, aus ihrer Darstellung der Krankheit ein Aufbegehren gegen die schlechte Arbeitssituation oder unterdrückerische Familienrollen «heraushört». Außerdem würden diese heutigen Berater wohl kaum zugeben, daß ihr Aufbegehren gerechtfertigt (obwohl kontraproduktiv) sein könnte, sondern höchst wahrscheinlich eine soziale Kontrollfunktion ausüben, um das Aufbegehren dieser Frau zu dämpfen und sie wieder in eine engere Konformität mit den gesellschaftlichen Erwartungen einzubinden. Sie würden ihr sagen: «Sie müssen sich der Situation anpassen, und diese Valiumtabletten (oder inspirierenden Botschaften und Gebete) werden Ihnen helfen, sich in der Zwischenzeit besser zu fühlen.»

Wieviel anders würde eine medizinische oder religiöse Antwort ausfallen, die diesen Dissens als legitim anerkennen könnte! Ein junger afroamerikanischer Internist aus der Mittelschicht, der in einem innerstädtischen Krankenhaus arbeitet, rief aus: «Je mehr ich sehe, desto bestürzter bin ich darüber, wie unwissend ich war — unempfindlich für die gesellschaftlichen, wirtschaftlichen und politischen Ursachen für Krankheiten. . . . Heute sah ich eine sehr dicke, unter Bluthochdruck leidende Mutter von sechs Kindern. Kein Ehemann. Keine Familienunterstützung. Kein Beruf. Nichts. Eine Welt voll von brutaler Gewalt, Armut, Drogen und Teenagerschwangerschaften, und — und voller geisttötender Krisen: eine nach der anderen. . . .Was sie tötet, ist ihre Welt, nicht ihr Körper. Tatsächlich ist ihr Körper das Produkt ihrer Welt. Sie ist ein massiv übergewichtiger, unförmiger Koloß und hat die Umstände, das Fehlen von Ressourcen und gemeine Äußerungen überlebt, um zu konsumieren und weiterzuwursteln — unmöglich, sich das anzuhören und nicht wütend zu werden über die Begrenztheit ihrer Welt. Hey, was sie braucht, sind keine Medikamente, sondern eine soziale Revolution.» (Zitiert nach Kleinman, 1988: 216-217.)

Über ihre traditionelle Funktion als Quelle sozialer Kontrolle hinaus kann die Religion außerdem dazu dienen, den Menschenrechten und dem legitimen sozialen Dissens Gehör zu verleihen. Religiöse Gruppen und individuelle Berater können sich den tiefen Quellen von Unzufriedenheit und Unglück öffnen. Wenn Krankheit eine Metapher für Leiden und Dissens ist, kann die Religion eine Quelle der Heilung sein, wenn sie nur bereit ist, diese Bedeutung der Krankheit anzuerkennen.

Bibliographische Hinweise

D. Callahan, Setting Limits: Medical Goals in an Aging Society (New York 1987).

D. Callahan, What Kind of Life: The Limits of Medical Progress (New York 1989).

E. Cassell, The nature of suffering and the goals of medicine: New England Journal of Medicine 306 (1983) 639-645.

P. Conrad/J. Schneider, Deviance and Medicalization: From Badness to Sickness (St. Louis 1980).

R. Dubos, The Mirage of Health (Garden City, N.Y. 1959).

E. Durkheim, The Division of Labor in Society (New York 1964 [1983]).

G. Engel, The need for a new medical model: Science 196 (1977) 129-136.

M. Foucault, The Birth of the Clinic (New York 1973).

E. Freidson, Profession of Medicine (New York 1979).

P. Freund und M. McGuire, Health, Illness and the Social Body (Englewood Cliffs, N.J. 1991).

B. Good, The heart of what's the matter: The semantics of illness in Iran: Culture, Medicine and Psychiatry 1 (1977) 25-58.

D. Gordon, Tenacious assumptions in Western medicine: Biomedicine Examined, hg. von M. Lock und D. Gordon (Dordrecht 1988) 19-56.

R. Hahn und A. Kleinman, Biomedical practice and anthropological theory: Am. Rev. of Anthropology 12 (1983) 305-333.

L. Kirmayer, Mind and body as metaphors: Hidden values in biomedicine: Biomedicine Examined, hg. von M. Lock und D. Gordon (Dordrecht 1988) 57-94.

A. Kleinman, The Illness Narratives: Suffering, Healing, and the Human Condition (New York 1988).

L. Levin und E. Idler, The Hidden Health Care System: Mediating Structures and Medicine (Cambridge, Mass. 1981).

M. Lock, Speaking ‹truth› to illness: Metaphor, reification, and a pedagogy for patients, Paper presented to the American Anthropological Association 1986.

M. McGuire, Ritual Healing in Suburban America (New Brunswick, N.J. 1988).

J. McKinlay, A case for refocusing upstream: The political economy of illness: P. Conrad und R. Kern (Hgg.), The Sociology of Health and Illness (New York 1986) 484-498.

D. Moerman, Physiology and symbols: The anthropological implications of the placebo effect, S. 156-167: L. Romanucci-Ross u.a. (Hgg.), The Anthropology of Medicine (South Hadley, Mass. 1983).

D. Moerman, «Anthropology of symbolic healing»: Current Anthropology 20 (1979) 59-66.

S. Osherson und L. Amarasingham, The machine metaphor in medicine: Social Contexts of Health, Illness, and Patient Care, hg. von E. Mishler u.a. (Cambridge 1981) 218-249.

M. Sullivan, In what sense is contemporary medicine dualistic?: Culture, Medicine and Psychiatry 10 (1986) 331-350.

I. Zola, Socio-Medical Inquiries (Philadelphia 1983).

Aus dem Englischen übersetzt von Astrid Dehé

MEREDITH B. McGUIRE

An der New School for Social Research zum Ph. D. promoviert. Professorin für Soziologie und Anthropologie an der Trinity University in San Antonio, Texas. Ehemalige Präsidentin der Society for the Scientific Study of Religion sowie der Association for the Sociology of Religion. Veröffentlichungen u.a.: Religion: The Social Context (Wadsworth); Pentecostal Catholics (Temple University Press); Ritual Healing in Suburban America (Rutgers University Press); (zus. mit Peter Freund:) Health, Illness and the Social Body (Prentice-Hall Publ.). Außerdem zahlreiche Zeitschriftenartikel zur Religionssoziologie und zur medizinischen Soziologie und Anthropologie. Anschrift: Prof. Dr. Meredith B. McGuire, Trinity University, Dept. of Sociology and Anthropology, 715 Stadium Drive, San Antonio, Texas 78212, USA.

David N. Power

Das Sakrament der Krankensalbung

Offene Fragen

Die meisten neueren Veröffentlichungen zur Theologie des Sakramentes der Krankensalbung erschienen im Kielwasser des Zweiten Vatikanischen Konzils oder der Promulgation des revidierten sakramentalen Ritus[1]. Die Konstitution über die Liturgie bestimmte die Richtung, welche dieses neu erwachte Interesse die Autoren einschlagen ließ, durch die bloße Feststellung, daß das, was für gewöhnlich «Letzte Ölung» genannt worden war, passender «Krankensalbung» zu nennen sei. Und da diese nicht als ein Ritus für den Augenblick des Sterbens gemeint sei, «ist der rechte Augenblick für ihren Empfang sicher schon gegeben, wenn der Gläubige beginnt, wegen Krankheit oder Altersschwäche in Lebensgefahr zu geraten»[2].

Dies wurde in scharfem Kontrast zu der Position gesagt, die von manchen prominenten Theologen in den Jahren vor dem Konzil vertreten wurde, die dieses Sakrament als eine Salbung angesichts des Todes darstellten, sodaß es irgendwie eine Parallele zu der Salbung darstellte, welche zu Ende des Christenlebens als Ergänzung zur Taufe gespendet wird[3]. Zu gleicher Zeit war jedoch die konziliare Position schon vorbereitet worden durch historische Studien über die unterschiedlichen Verwendungen gesegneten Öls in den frühen christlichen Jahrhunderten und durch die Untersuchung der Euchologie für die Segnung der Öle im Laufe des Mittelalters, aus der das Interesse an sowohl leiblichen als auch geistlichen Wirkungen der Salbung erhellte[4].

In theologischen Veröffentlichungen nach dem Konzil wurde offenkundig, daß vier Punkte der Erörterung bedurften, wenn Autoren die üblichen scholastischen Distinktionen verwendeten[5]. Diese Punkte waren: Materie und Form des Sakramentes, sein Spender, die Empfänger, zu deren Wohl es bestimmt ist, und seine Wirkungen. Zu allen diesen Punkten gibt es unterschiedliche Standpunkte in der Diskussion und außerdem einige thematische Gesichtspunkte, die bei der Revision des Ritus keine Beachtung gefunden haben. Deswegen kann man wohl sagen, daß es im Licht der Geschichte und des Dogmas noch einige offene Fragen gibt, deren Diskussion zu weiteren Veränderungen im kirchlichen Gebrauch des Sakramentes der Krankensalbung führen könnte. Diese Punkte sollen in diesem Aufsatz untersucht werden. Der Aufsatz will auch eine Gesamtsicht bieten, in deren Licht diese Fragen ein neues Gesicht erhalten und einer echt kirchlichen Lösung zugänglich werden.

I. Öle und Ölsegnungen

Die Apostolische Konstitution Papst Pauls VI., welche den neuen Ritus für die Spendung des Sakramentes vorschrieb, brachte eine Anzahl bedeutsamer Veränderungen hinsichtlich der verwendeten Materie und hinsichtlich der Art ihrer Verwendung[6]. Die bei der Salbung verwendeten Worte und der Akt der Salbung wurden sehr vereinfacht. Sie legen nun weniger Nachdruck auf die Vergebung der Sünden und zielen dafür auf die Wiederherstellung von Leib und Geist. Damit halten sie sich an die Ausrichtung frühchristlicher Gebete. Es wurde auch erlaubt, andere Öle als Olivenöl zu verwenden, die an den jeweiligen Orten entsprechend ihrem jeweiligen Klima erhältlich sind.

Kompliziertere theologische Fragen tauchten jedoch hinsichtlich der Tatsache auf, daß die eigentümliche «Materie» dieses Sakramentes gesegnetes Öl ist. Jahrhunderte lang war das Öl für die Spendung dieses Sakramentes jeweils am Gründonnerstag vom Diözesanbischof gesegnet worden, zusammen mit dem Chrisma und dem Katechumenenöl. Es war auch offenkundig, daß in den Jahrhunderten, welche die Selbstsalbung oder die Salbung von Kranken durch Laien ebenso wie durch Priester erlaubten, der all diesen Praktiken gemeinsame Nenner die Segnung des Öls durch den Bischof war[7].

Andererseits bestand die in der liturgischen Revision des Rituale nach dem Zweiten Vatikanischen Konzil eingeschlagene Richtung auch darin, daß ein Segnungs- oder Weihegebet für alle Sakramente wiedereingeführt wurde, das in unmittelbarer Verbindung mit der Spendung des Sakramentes an die jeweilige Einzelperson zu sprechen ist. Dabei folgte man dem Modell der Beziehung des eucharistischen Hochgebets zur Kommunionspendung. Diese Linie wurde weiterverfolgt bei der Revision des Taufritus, für den eine Wasserweihe in unmittelbarer Verbindung mit der Taufspendung durch Untertauchen erforderlich wurde, auch wenn dies bedeutete, daß dann nicht immer das an Ostern geweihte Taufwasser gebraucht würde[8]. Dies berührte jedoch nicht die Frage des Spenders dieser Segnung, da in jedem Falle Priester die gewöhnlichen Spender dieser Weihe waren.

Für die Ölweihe dagegen bedeutete die unmittelbare Verknüpfung dieser Segnung mit der Feier des Sakramentes, daß man auf die Idealvorstellung verzichtete, das verwendete Öl müsse immer einen bischöflichen Segen erhalten. Die Liturgie für den Gründonnerstag behält aber eine feierliche Segnung der Öle für die Krankensalbung bei — zusammen mit der Segnung des Chrismas und des Katechumenenöls. Das Rituale für die Krankensalbung zeigt sich ziemlich besorgt darum, daß bereits geweihtes Öl verwendet werden sollte, da man diese alljährliche Feier nicht schmälern mochte. Andererseits erlaubt es die Segnung durch einen Priester, um die Möglichkeit der Sakramentsspendung für den Fall, daß kein von einem Bischof gesegnetes Öl vorhanden ist, nicht einzuschränken[9]. Überdies schreibt der Ritus für den Fall der Verwendung von durch den Bischof gesegnetem Öl vor, daß der Priester dann ein dem Segensgebet ähnliches Dankgebet sprechen soll, damit jede Salbung, ganz gleich mit welchem Öl, ein Segensgebet enthält[10].

Wenn man das Wesen des traditionellen jüdischen und christlichen Segensgebetes mit seiner anamnetischen Qualität und seinen Komponenten der Danksagung und Fürbitte recht versteht, dann erweist sich, daß nur ein kleiner Unterschied besteht zwischen einem «Weihe» genannten Gebet und einem Gebet, das man «Danksagung über bereits gesegnetem Öl» nennt. Tatsächlich kann man sich wohl fragen, ob die Behauptung, dieses letztere sei keine weitere Segnung von bereits gesegnetem Öl, nicht eine begriffliche Fiktion ist, die sich aus einem konsekratorischen und ziemlich materiellen Verständnis von Segen herleitet, das dem Gedanken, daß der Segen über Menschen und Dinge immer im Rahmen des Gott dargebrachten Lobpreises geschieht, verständnislos gegenübersteht.

Diese Behauptung ist auch eine begriffliche Fiktion, die an der Tatsache vorbeigeht, daß die Herabrufung des Geistes Gottes auf Menschen und Dinge zugleich und nicht getrennt voneinander in Epiklesegebeten immer eng miteinander verbunden ist[11]. Sie ist jedenfalls auch eine begriffliche Fiktion, welche dem mehr liturgisch begründeten Wunsch, die anamnetische Anrufung Gottes mit der tatsächlich vollzogenen Salbung zu verbinden, gerecht zu werden versucht, ohne den Anschein zu erwecken, man trete der mehr formalen und juridischen Auffassung von bischöflichen Vollmachten und ihren Wirkungen zu nahe.

Die Tatsache, daß man seine Zuflucht zu dieser begrifflichen Fiktion nimmt, macht die Anoma-

lie der derzeitigen Situation hinsichtlich des Elementes deutlich, das die «Materie» dieses Sakramentes ausmacht. Was ist denn noch die hervorstechende Bedeutung der alljährlichen Ölweihe durch den Bischof und das einmal im Jahr stattfindende Verbringen der geweihten Öle in die Pfarrgemeinden der Diözese, wenn bei der aktuellen Spendung des Sakramentes auch anderes Öl verwendet werden darf, oder wenn ein nochmaliges Segensgebet über das bereits gesegnete Öl gesprochen werden soll? Hier sind derzeit tatsächlich einerseits zwei Ämterebenen einbezogen: die Ebene des bischöflichen und die Ebene des presbyterialen Amtes; und anderseits zwei rituelle Vollzüge, einmal die feierliche Zeremonie für die Diözese und ein andermal die Feier des Sakramentes im unmittelbaren Interesse des Kranken.

Diese Angelegenheit nur unter dem Gesichtspunkt der sakramentalen Vollmacht zu betrachten, ist unzureichend. Unter diesem Gesichtspunkt denkt man nur daran, daß der Priester die Vollmacht hat, das Öl zu segnen — ebenso wie er die Vollmacht hat, das Sakrament der Krankensalbung zu spenden. Wenn man die Angelegenheit auf eine andere begriffliche Ebene bringt, dann stellt sich die Frage, ob es einen ekklesiologisch und sakramental angemessenen Grund gibt, die Sorge und das Sakrament für die Kranken mit dem Hirtenamt des Bischofs und mit einer feierlichen öffentlichen Zeremonie zu verknüpfen. Wenn dies tatsächlich so ist, wie kann dies dann respektiert werden, ohne daß man seine Zuflucht zu einer Praxis der alljährlichen Ölweihe nehmen muß, zu einer Praxis, die mehr und mehr zu einer reinen Formalität wird, von der man überdies schon den Eindruck hat, daß sie keine Berührungspunkte mit der Realität des sakramentalen Dienstes an den Kranken und seiner angemessenen Feier mehr hat. So wird offenkundig, daß die nur scheinbar einfache Frage nach der zu verwendenden «Materie» tiefere Probleme der sakramentalen und pastoralen Praxis aufwirft, denen wir uns in einer genaueren ekklesiologischen Betrachtung zuwenden müssen.

II. Der Spender des Sakramentes

Die Überlegungen über die Segnung der Öle haben schon Fragen bezüglich des Spenders des Segens aufgeworfen. Noch öfter aber werden Klagen laut im Zusammenhang mit der Notwendigkeit, die Spendung der Krankensalbung ganz allgemein den Kranken leichter zugänglich zu machen[12].

Obwohl nur wenig bekannt ist von der Praxis in den frühen Jahrhunderten des Christentums, so kann man doch, wenn man der vom dritten Jahrhundert an anzutreffenden eindeutigen Sachlage folgt, auf drei Entwicklungsphasen hinsichtlich der Person des Spenders dieses Sakramentes hinweisen[13].

In der ersten Phase ist die Segnung der Öle dem Bischof vorbehalten; in ihr ist aber auch eine große Variationsbreite in der praktischen Verwendung des Öls unverkennbar. Diese Variationsbreite umschloß Salbung durch Bischöfe, Priester, Diakone oder irgendeinen anderen Getauften bis hin zur Selbstsalbung. Das Öl wurde verwendet, um den ganzen Körper oder Körperteile zu salben, aber es wurde auch getrunken oder einfach nur mit dem Kranken in Berührung gebracht.

Die zweite Entwicklungsphase zeugt davon, wie der Vollzug der Salbung schrittweise Bischöfen und Presbytern vorbehalten wird, obwohl es noch eine weitgespannte Variationsbreite von Salbungen und Gebeten und Salbungsweisen gibt. In dieser Phase kam auch der Brauch auf, die Krankensalbung als «Letzte Ölung» zu verstehen und zu vollziehen. Das heißt, daß Sündenvergebung und Salbung eng miteinander verknüpft wurden, besonders in Fällen, in denen ein sterbender Pönitent nicht den Anforderungen der kanonischen Buße entsprochen hatte. Es gibt eine offenkundige Verbindung zwischen solchen Fällen und der Tatsache, daß die Spendung dieses Sakramentes ordinierten Priestern vorbehalten wurde. Dies ist das Entwicklungsstadium, das vom Konzil von Trient dogmatisch sanktioniert wurde und das bis zum Zweiten Vatikanischen Konzil überdauerte.

Die dritte Entwicklungsphase wurde von ebendiesem Konzil eröffnet, und zwar mit der Weckung des Wunsches nach einer regelmäßigeren Feier dieses Sakramentes, die nicht mit einer unmittelbaren Lebensgefahr verbunden sein muß.

Seit dieses Interesse erst einmal augenfällig sichtbar geworden und in das revidierte Rituale übersetzt worden war, erhebt sich natürlich die Frage nach dem Spender des Sakramentes auf neue Weise. Wenn das Sakrament den Kranken leichter zugänglich sein soll, und zwar in jeder

Situation ernsthafter Krankheit, ist es dann noch notwendig und angemessen, daß die Spendung der Krankensalbung priesterlichen Amtsträgern, also entweder Bischöfen oder Presbytern, vorbehalten bleibt?

Daher wurde in der nachkonziliaren Theologie die Frage aufgeworfen, ob die Vollmacht zur Spendung der Krankensalbung nicht auf Diakone und selbst auf getaufte Gläubige ausgedehnt werden könnte, insbesondere auf diejenigen, die nun die Vollmacht zur Taufspendung, zur Leitung von Kommunion-Gottesdiensten, zur Assistenz bei Eheschließungen und zur kirchlichen Beerdigungen erhalten haben. Angesichts des Gewichtes, das der neue Ritus der Segnung des Salböls verleiht, könnte sich diese Frage noch ausdehnen auf die mögliche Berechtigung solcher Personen, auch das Krankenöl zu segnen.

In der Debatte über den angemessenen Spender dieses Sakramentes wurden *drei historische Faktoren* erörtert.

Der erste Faktor hat zu tun mit der Qualität der «presbýteroi» in dem Text des Jakobusbriefes (5,15)[14]. Es hat den Anschein, daß es sich hier um Leute mit einer gewissen offiziellen Stellung als Leiter der Gemeinde handelte, obwohl man kaum sagen kann, ob sie ihr Amt durch eine Handauflegung empfangen hatten, wenn man bedenkt, wie sehr die Frage der Amtseinführung in neutestamentlicher Zeit noch in der Schwebe war. Diejenigen, welche die Meinung vertreten, daß wenigstens manche unter den Getauften zur Spendung der Krankensalbung berufen gewesen seien, könnten sagen, daß es nicht die besondere Qualität der Ältesten sei, die hier gezählt habe, sondern der gemeindliche und öffentliche Charakter des Gebetes und der Salbung, welcher diesen Ritus von charismatischem Heilen und von gewisser privater Verwendung des Öls unterschieden habe.

Der zweite historische Faktor, von dem man glaubt, daß er von Gewicht sei, ist die in frühchristlicher Zeit weitverbreitete Praxis der Salbung durch Laien. Wenn man von daher argumentiert, muß allerdings angemerkt werden, daß die Segnung des Öls vom Bischof vollzogen wurde und daß es verschiedene Grade der Feierlichkeit bei der Verwendung geweihten Öls gab und auch offenkundige Unterschiede in den verwendeten Riten und Gebeten. Nur eine sehr enge Vorstellung von dem, was ein Sakrament ist, die ihren Ausdruck in der Verwendung der Begriffe Materie und Form findet, könnte das Sakrament identifizieren mit jeder beliebigen Verwendung von Öl, die in manchen Fällen aber tatsächlich kaum zu unterscheiden ist von einer ziemlich allgemeinen Verwendung von Weihwasser.

Die Frage eines Amtes oder Dienstes getaufter Christen bei der Spendung der Krankensalbung muß im größeren liturgischen Zusammenhang eines anerkannten und ordnungsgemäß im Rahmen einer liturgischen Feier übertragenen kirchlichen Amtes angesprochen werden. Allen Gläubigen das Mitnehmen von Öl nach Hause und die Verwendung ähnlich wie beim Gebrauch von Weihwasser zu gestatten, könnte eine gute Sache sein, aber dies sollte nicht verwechselt werden mit der Feier des Sakramentes, und es dürfte auch nicht einem oberflächlichen Herumhantieren mit Öl Vorschub leisten. Die Frage, um die es heute ganz präzise geht, hat zu tun mit dem Ruf danach, daß getaufte Christen in feierlichen liturgischen Riten tätig werden sollen, sei es bei Krankensalbungen in der Kirche, in Krankenhäusern oder in Privatwohnungen. Das Hauptargument für die Einführung einer solchen Praxis lautet, daß die Feier dieses Sakramentes dadurch einzelnen Kranken und ganzen Kirchengemeinden leichter zugänglich würde.

Nunmehr muß *der dritte historische Faktor* angesprochen werden, nämlich die Intention des Konzils von Trient, wenn es definierte, der «minister proprius» dieses Sakramentes sei ein ordinierter priesterlicher Amtsträger, entweder ein Bischof oder ein Presbyter[15]. Es ist schon bemerkt worden, daß Kanon 4 (DS 1719) vom gewöhnlichen Sprachgebrauch abweicht, wenn er vom «minister proprius» statt vom «minister ordinarius» spricht. Es wurde argumentiert, daß es die Hauptintention von Trient in dieser Sache gewesen sei, die Wirksamkeit und göttliche Einsetzung dieses Sakramentes gegen die Reformatoren zu verteidigen und es in Zusammenhang zu bringen mit dem normalen und allgemein üblichen sakramentalen Dienst ordinierter priesterlicher Amtsträger. Wenn es aber nicht unmittelbare und erklärte Absicht war, die Frage nach dem Spender ein für allemal zu beantworten, dann würde dies natürlich die Möglichkeit weiterer Diskussionen und schließlicher Veränderungen in der Praxis der Kirche offen lassen.

Auf dem Hintergrund der derzeit herrschenden Linie der westlichen Kirche bezüglich der

Voraussetzungen für die Ordination von Amtsträgern wäre es nur schwierig zu vermeiden, daß auch dieses Thema als Teilproblem der Notsituation behandelt wird, in der viele Gemeinden ohne ordinierte Amtsträger und folglich ohne die volle Palette sakramentaler Feiern sich selbst überlassen bleiben. Das mindeste, was man sagen kann, ist, daß es unter den derzeitigen Bedingungen und angesichts der Entwicklung der kirchlichen Tradition angemessen und gerechtfertigt wäre, die Vollmacht der Feier des Sakramentes der Krankensalbung auf diejenigen getauften Christen auszudehnen, die jetzt schon als Spender der Kommunion und der Taufe und als Assistenten bei Eheschließungen und kirchlichen Bestattungen fungieren.

Darüber hinaus könnte man geltend machen, daß es noch andere Situationen, bisher kaum erörterte dringende Notsituationen gibt, in denen getaufte Gläubige als angemessene Spender dieses Sakramentes betrachtet werden könnten. Hier kann man an Dienste in Krankenhäusern oder bei Hausbesuchen denken, bei denen getaufte Christen ein reguläres geistliches Amt im Dienst an der Heilung von Kranken ausüben. Sie könnten dann wohl am meisten dafür geeignet sein, diesen pastoralen Dienst durch die Feier des Sakramentes zu vervollständigen, wobei sie immer sorgsam darauf achten müßten, diesen Dienst nicht auf ein oberflächliches Einreiben mit Öl und das Murmeln einer Formel zu verkürzen. Theologisch und pastoral gesehen, wäre nichts gewonnen, wenn man nur anderen erlauben würde, dasselbe schlecht zu tun, was schon jetzt auch Priester nur schlecht tun.

III. Die Empfänger der Krankensalbung

Dadurch, daß es die Bezeichnung «Krankensalbung» wählte, um die Bezeichnung «Letzte Ölung» zu ergänzen, ja zu ersetzen, eröffnete das Zweite Vatikanische Konzil die Möglichkeit, das Sakrament einem größeren Personenkreis zu spenden. Gleichzeitig wollte es aber das Empfinden dafür wachhalten, daß die Spendung dieses Sakramentes eine gewisse Schwere der Erkrankung voraussetze, und darum behielt es sogar eine Erwähnung des Begriffes «Lebensgefahr» bei. der «Ordo unctionis infirmorum» vermeidet die direkte Erwähnung des Todes, sondern stellt fest, das Sakrament sei für diejenigen bestimmt, «qui propter infirmitatem vel senium periculose aegrotant»[16].

Darüber, was mit dem Adverb «periculose» gemeint sei, hat es viele Diskussionen gegeben[17]. Die offizielle italienische Übersetzung des Ritus verwendet eine schöne Umschreibung, wenn sie von den Gläubigen spricht, deren Gesundheitszustand ernstlich beeinträchtigt ist, sei es nun durch Krankheit oder aufgrund ihres hohen Alters[18]. Was in der Diskussion allgemein ausgeschlossen wird, ist die Auffassung, daß eine unmittelbar drohende Lebensgefahr bestehen müsse. Gleichzeitig denkt man — bei aller Unbestimmtheit hinsichtlich der Frage, in welchem Umfang das Sakrament zu spenden sei —, daß es sich auf Krankheiten beziehe, die einen erwähnenswerten Grad an Mühsalen und Gefahren mit sich bringen. In diesem Zusammenhang sollte beachtet werden, daß der «Ordo Unctionis Infirmorum» die Feier des Sakramentes nicht nur in Hospitälern und Krankenzimmern, sondern auch in öffentlichen Kichenbauten unter Beteiligung aller Gläubigen vorsieht, so daß das Sakrament eine wirklich kirchliche und gemeinschaftliche Liturgiefeier wird[19]. Obwohl damit nicht unmittelbar etwas über die Empfänger des Sakramentes gesagt ist, enthält es mittelbar doch eine Aussage darüber, daß nicht nur an Menschen gedacht ist, die hergebracht werden, sondern auch an solche, die selbst in die Kirche kommen, was als eine ziemlich weitgespannte Einladung an kranke Menschen verstanden werden kann, sich zum Empfang des Sakramentes einzufinden.

Die sachdienlichste Beobachtung bezüglich dieser Frage ist wohl die von Giorgio Gozzelino[20]. Er weist darauf hin, dieses Sakrament sei, auch wenn es für die physisch Kranken bestimmt sei und wohl auch physische Wirkungen haben könne, doch eine Feier des Glaubens, und es sei bestimmt für die geistliche Stärkung der Kranken angesichts von Schwäche und Gefährdung. Daher, so meint er, könne das eigentliche Kriterium zur Bestimmung dessen, wer die geeigneten Empfänger seien, nicht auf der Ebene der physischen Ordnung, sondern nur auf der Ebene der geistlichen Ordnung liegen. Das heißt: Das Sakrament ist für die bestimmt, die als klinisch Kranke in eine ernste geistliche Krise geraten, die es ihnen schwierig macht, Glaube und Hoffnung hochzuhalten und mit Entschlossenheit und Würde ein menschliches Leben zu leben. Was den einen Menschen in diesem Sinn an-

fechten kann, mag einen anderen nicht aus der Ruhe bringen, und daher ist es nicht möglich, über die Opportunität der Spendung des Sakramentes zu urteilen allein aufgrund der physischen Situation des kranken oder alten Menschen.

Dies ist ein guter Kontrapunkt gegen die Neigung, so zu handeln oder zu schreiben, als müsse die Entscheidung über die Feier des Sakramentes nicht von den Kranken selbst, sondern von einer anderen Person oder anderen Personen getroffen werden. Manche Diskussionen in den sechziger und siebziger Jahren zielten auf Grenzfälle wie die von älteren Menschen in nicht unmittelbar voraussehbarer Lebensgefahr, die aber durch ihr Alter behindert sind, Fälle von Behinderten, Geisteskranken, kranken Kindern, die noch nicht das übliche Alter der Erstkommunion erreicht haben. Zugleich aber suchten Theologen schon nach einem allgemeineren Grundsatz, der einen Rahmen für die Beurteilung solcher Fälle abgeben könnte.

Wenn die Schwäche, die das Leben des Patienten gefährdet, nicht einfach körperlicher, sondern psychosomatischer Art ist, dann wird die persönliche Disposition des Empfängers der entscheidende Faktor. Das heißt: Wie es grundsätzlich für alle Sakramente gilt, kommt die Initiative für die Feier der Krankensalbung dem Empfänger selbst zu. Die oder der Kranke selbst hat zu urteilen, ob das Sakrament seinem bzw. ihrem Heil und ganzmenschlichen Wohlsein zuträglich ist oder nicht.

Wenn man auch einräumen muß, daß in einigen wenigen der erwähnten Fälle — wie bei geistig Behinderten oder bei kranken Kindern — die Initiative meist von einer anderen Person kommen wird, so kann man doch im großen und ganzen die Disposition und Entscheidung des Empfängers selbst für maßgebend betrachten. Selbst in den eben erwähnten Ausnahmefällen werden die Eltern oder mit der Pflege betrauten Personen sich bemühen müssen, zu erkennen, ob der oder die Kranke fähig ist, in einem gewissen Maße von persönlichem Glauben an den Riten der Krankensalbung Anteil zu nehmen.

IV. Die Wirkungen der Krankensalbung

Die Diskussionen über die Ausweitung des Personenkreises der Spender der Krankensalbung und über die zu salbenden Personen lassen deutlich erkennen, daß die theologische und pastorale Hauptfrage die nach den Wirkungen dieses Sakramentes ist. Auf welche Weise kann es von seiner Stiftungsabsicht her die Teilnahme am Ostermysterium Christi fördern, und welcherart Gnade kommt kranken Menschen von dieser Teilnahme her zu?

Aufgrund der mittelalterlichen Entwicklungen in der Spendung dieses Sakramentes, die dazu führten, daß es schließlich als «Letzte Ölung» verstanden wurde, wurde der Empfang der Krankensalbung sehr eng mit der Sündenvergebung verknüpft. Schon die Spendeformel im Römischen Rituale von 1614 strich diese Wirkung stark heraus[21]. Zugleich bestand die Kirche darauf, daß schwere Sünden durch das Sakrament der Buße nachgelassen werden müßten. Daher diskutierten Theologen die Frage, was die genaue Bedeutung der durch die Letzte Ölung angebotenen Sündenvergebung sei. Die Antworten bewegten sich zwischen Wegnahme von verbliebenen Sündenfolgen, Nachlaß «läßlicher» Sünden und Stärkung der Widerstandskraft gegen Versuchungen, wie sie mit dem drohenden Tod einherkommen. Andererseits waren sie nicht imstande, das Thema leiblicher Wirkungen[22] zu umgehen, obwohl diese als etwas Zweitrangiges und nur gelegentlich Aktuelles eingeordnet wurden.

Es ist offenkundig, daß man es bei dieser Frage nicht dabei bewenden lassen kann, in der streng klassischen Form die Gnaden und anderen Wohltaten aufzuzählen, die dem oder der einzelnen zufließen, wenn ihm oder ihr das Sakrament gespendet wird. Dies war schon den Theologen klar, die in der Zeit vor dem Zweiten Vatikanischen Konzil über die Letzte Ölung als eine Salbung zur Vorbereitung auf den Tod schrieben. Ihre Absicht war es, diesem Sakrament eine positive Bedeutung zu geben und es als ein Teilgeben am Pascha und am Gottesdienst Jesu Christi darzustellen.

Es ist tatsächlich von grundlegender Bedeutung, über die Beziehung menschlichen Leidens und menschlicher Krankheit zum Paschamysterium Christi nachzudenken und zu fragen, welche Verheißung Christi Tod und Auferstehung dem kranken Menschen darbieten. Wenn sie die Spendung dieses Sakraments denjenigen vorbehielten, die sich in unmittelbarer Lebensgefahr befinden, wurden diese Theologen den leiblichen Wirkungen des Sakramentes nicht gerecht.

Mit der Wiederaufdeckung einer früheren Geschichte und der veränderten Benennung durch das Zweite Vatikanische Konzil wurde diesen leiblichen Wirkungen wieder viel mehr Beachtung zuteil. Dies geschieht jedoch auf eine solche Weise, daß die leiblichen Wirkungen in erster Linie in Bezug gesetzt werden zum Glauben und zur Teilhabe an Christi Pascha, statt sie als eine Sache der charismatischen Vollmacht zum Heilen zu betrachten. Zugleich ist keine Absicht zu erkennen, die Verbindung mit der Sündenvergebung preiszugeben, die ja auch schon im Jakobusbrief erwähnt ist, der als biblische Grundlage für dieses Sakrament dient.

Bei ihrem Bemühen, sich an der allgemeinen Erneuerung der Sakramentenliturgie zu beteiligen, versuchen manche Autoren auch, die ekklesiale Dimension der Krankensalbung wieder freizulegen. Zu diesem Zweck geben sie ihr ihren Ort im Rahmen des umfassenden Dienstes der Kirche an den Kranken und erörtern den Platz, den die Kranken in der Kirche als einer Gemeinschaft des Glaubens einnehmen, einer Gemeinschaft, die durch Christi Geist in der Hoffnung auf sein Pascha lebt. In ihrem aufmerksamen Achten auf die Kranken wird die Kirche mit dem Rätsel menschlichen Leidens im Glauben an Christus konfrontiert, sichert sie den Kranken ihre Sorge und Hilfe zu, und überdies bietet sie ihnen in Christi Namen die Gewähr, daß der Geist Gottes ihnen Kraft verleiht und Linderung verschafft.

Diese Orientierungen führen zu zwei bedeutsamen Überlegungen: Die erste hat zu tun mit einer Phänomenologie der menschlichen Krankheit und konzentriert sich mehr auf die psychosomatischen als die bloß körperlichen Seiten des Krankseins[23]. Die zweite Überlegung, die auf die erste folgt, hat zu tun mit der Beziehung von Christi österlichem Sieg zu menschlicher Krankheit und menschlichem Leiden.

Es sollte hier angemerkt werden, daß beide Überlegungen, die schon in theologischen Veröffentlichungen in der Zeit nach dem Konzil vorweggenommen worden waren, Eingang fanden in die Einleitung des revidierten Rituale für die Krankenseelsorge. Diese Einleitung wies darauf hin, daß die Krankensalbung der Kirche und besonders den Kranken eine besondere Weise der Teilhabe am Paschamysterium ermöglicht, in welchem Christus alles Übel überwunden hat und den Weg zur Fülle des Lebens im Heiligen Geist erschlossen hat. Die Einleitung wies auch darauf hin, daß dieses Sakrament als Ausdruck eschatologischer Hoffnung in den Gesamtrahmen des Geheimnisses der Kirche und des menschlichen Bemühens um Überwindung der Krankheit und ihrer Folgen gehöre, wenn es in dieser Zeit auch unumgänglich sei, an den Leiden Christi teilnehmen zu müssen[24].

Das Ziel der Phänomenologie des menschlichen Leidens, wie sie in den theologischen Veröffentlichungen über das Sakrament dargeboten wird, ist letztlich, zu erkennen, wie die Stärkung des Glaubens, das Annehmen des Leidens, ohne die Entschlossenheit zu verlieren, wie die Linderung der körperlichen Schmerzen und schließlich die Überwindung der Sünde in der Teilhabe des oder der Kranken am Paschamysterium konvergieren. Das Schlüsselwort in der Beschreibung des Krankseins ist eher «Entfremdung» als eine bloße Beschreibung der physischen Realität. In der Krankheit erfährt die menschliche Person eine vielfältige Entfremdung: gegenüber dem eigenen Leib, gegenüber Freunden und Kollegen, gegenüber den Angelegenheiten der Gesellschaft und gegenüber Gott. Die Sünde als eine alles durchwaltende Wirklichkeit und nicht bloß als ein bloß persönliches Fehlverhalten greift kraft dieser Entfremdung nach dem betroffenen Menschen. Sein Geist ist durch seine körperliche Verfassung geschwächt, und umgekehrt macht die Schwäche des Geistes es schwierig, gegen die körperliche Schwächung anzukämpfen.

Da das Übel, das überwunden werden müßte, in dieser vielfältigen Entfremdung angesiedelt ist, wird die Gnade des Sakramentes, deren man zusammen mit der ganzen Glaubensgemeinschaft teilhaftig wird, eben zur Linderung dieser Situation verliehen. Die traditionellen Kategorien Gnade, Sündenvergebung und leibliche Wirkungen können alle unter diese umfassendere und wie in einem Brennpunkt zusammengefaßte Auffassung von Krankheit und von ihrer Linderung subsumiert werden. Dies ist eine Betrachtungsweise, die es überdies ermöglicht, die Wirkungen von Fall zu Fall differenziert zu werten, da es eine Tatsache ist, daß weder die körperlichen noch die geistig-geistlichen Bedingungen bei auch nur zwei Personen identisch sind.

Indem sie die Gnade des Sakramentes als eine solche beschreiben, die dem Menschen in seiner Krankheit Linderung verschafft, setzen die theologischen Veröffentlichungen diese zum Pascha-

mysterium in Beziehung. Die hauptsächliche Kraft, die das Sakrament verleiht, befähigt den kranken Menschen, an diesem Mysterium Anteil zu gewinnen, und zwar auf eine Weise, wie sie dem Kranksein angemessen ist. Sie befähigt den Menschen, dieses Mysterium in seinem Kranksein zu leben und diese seine Situation als Teilhabe am Mysterium zu bewältigen, statt sie nur zu ertragen.

Sehr glücklich rückt die in den liturgischen Ritus eingefügte Epiklese dies in den Blick. Es ist die Gnade des eschatologischen Geistes, welcher die Erstlingsfrucht des Paschamysteriums und der Bürge seiner Vollendung ist, der auf die Kranken herabgerufen wird[25]. Indem sie den Geist empfangen, empfangen sie die Kraft, welche sie in ihren augenblicklichen Mühen und in der Hoffnung auf den endgültigen Sieg Christi stärkt. Sie werden befähigt, Zeugen für den Glauben, für die Hoffnung und die tieferen Qualitäten des Menschlichen inmitten der Gemeinschaft zu sein. Ihre Rolle als Christen, sei es nun in ihrem eigenen Leben oder inmitten der Gemeinde, ist nicht rein passiv. In diesem Zusammenhang muß noch angemerkt werden, daß das einzige, was im neuen Ritus unglücklicherweise fehlt, die Möglichkeit ist, daß der oder die Kranke sein bzw. ihr Zeugnis zum Ausdruck bringen kann — sei es nun durch ein Wort der Ermutigung oder ein Wort des Segens, herabgerufen auf Gott oder auf ihre Mitmenschen.

V. Ein Ritus und Sakrament der Kirche

Schließlich kann ein angemessener Zugang zum Gebrauch des Sakramentes der Krankensalbung nur dann ausgearbeitet werden, wenn es möglich wird, den echt kirchlichen Charakter des Sakramentes wiederzugewinnen, indem man sich von einer bloß individualistischen Betrachtungsweise freimacht. Dies würde es auch ermöglichen, die Vollgestalt des Sakramentes in einer Gemeinschaftsfeier anzusiedeln. Zugleich könnte diese Feier mit begleitenden Riten verbunden werden, die wohl eine variablere Verwendung geweihter Öle einschließen könnte.

Wenn das Interesse sich zu sehr darauf richtet, die Wohltat des Sakramentes so oft wie möglich den Kranken zukommen zu lassen, fördert man damit ein weitgefaßtes Verständnis des Krankheitsbegriffs. Daraus folgt dann die Forderung, die Spendung des Sakraments durch andere Personen als nur priesterliche Amtsträger (Bischöfe oder Presbyter) zu erlauben. Wenn auch das Priestertum aller Getauften größte Beachtung verdient, so entsteht damit — im Blick auf das oben Gesagte — doch die Gefahr, daß man dann an einem gefüllteren Verständnis des Sakramentes vorbeigeht; und damit auch an den Fragen hinsichtlich der Vollgestalt der Feier der Krankensalbung als eines kirchlichen gottesdienstlichen Aktes.

Kein Sakrament ist einfach nur dazu bestimmt, einzelnen Menschen Gnade zu vermitteln. Ein Sakrament ist immer eine Feier des Paschageheimnisses Christi durch die gläubige Gemeinde in bezug auf einen besonderen Aspekt des Erlösungsopfers und in bezug zu den Erfordernissen einzelner Gläubiger in der Gemeinschaft. Es ist für die ganze Kirche da, und es ist eine Einladung an die Kirche, ihren Glauben zu vertiefen und Gott zu lobpreisen. Das Erlösungsopfer in Christi Namen, das in der Glaubensgemeinschaft gefeiert wird, konkretisiert sich in den Personen, für die eine besondere Gnade von Gott erbeten wird, und in dem Glauben an das, was hier verkündet wird.

All dies bedeutet, daß der Brauch der Krankensalbung seinen zentralen Ort in einer Gemeindeversammlung hat, in der die Vollgestalt der sakramentalen Feier beachtet werden kann. In der Zeit der Frühkirche wurde dies offensichtlich dadurch garantiert, daß die Öle vom Bischof in einer Gemeindeversammlung gesegnet wurden, vor allem wenn dies eng verbunden wurde mit der alljährlichen Feier von Christi Tod und Auferstehung. In der Kirche von heute spielt diese Ölweihe durch den Bischof jedoch kaum diese Rolle, wie sehr man sich auch bemüht haben mag, sie wieder in den Status einer die ganze Diözese betreffenden Feier in den letzten Tagen der Fastenzeit einzusetzen.

Heutzutage würde der Gemeinschaftscharakter der Ölweihe besser gesichert durch die Feier in einer Pfarrgemeinde oder in einer Krankenhauskapelle, an der Angehörige und Freunde teilnehmen, und zwar zu passenden Zeiten wie Advent, Fasten- oder Osterzeit, Zeiten also, in denen die Beziehung zum Mysterium Christi im liturgischen Kalendarium einen besonders hohen Stellenwert hat. Rund um diesen zentralen Gottesdienst könnte eine Reihe von rituellen Bräuchen von verschiedenen Graden der Feierlichkeit wachsen, in welche die Spendung der Krankensalbung durch Priester, Diakone und

Laien einbezogen werden könnte. Bei solchen Riten müßte nur darauf geachtet werden, daß die Krankensalbung immer in einen — wenn auch noch so schlichten — Rahmen von Wortverkündigung und Gebet eingefügt wird und daß sie nicht zu einem oberflächlichen Einreiben mit Öl degradiert wird.

Das bedeutet, daß man sich einen Begriff der sakramentalen Wirklichkeit zu eigen macht, wonach jedes der sieben Sakramente einen innersten Kern hat, der ergänzt wird durch einige integrierende Bestandteile. Diese ergänzenden Teile bieten die Möglichkeit einer Beteiligung am sakramentalen Geschehen und füllen den Platz auf, den das Sakrament im Leben der Kirche und der einzelnen Gläubigen einnimmt.

Das Modell für ein solches Verständnis und einen solchen Gebrauch des Sakraments ist die überarbeitete Ordnung für die Aufnahme von Erwachsenen in die Kirche. Da die österliche Taufe durch Untertauchen und die Salbung mit Chrisma zusammen mit der Zulassung zur eucharistischen Tischgemeinschaft im Mittelpunkt dieser Feier steht, wäre es ein Mangel an Einsicht, wenn man nicht sehen wollte, daß die Riten, die dieser nächtlichen Feier vorausgehen und folgen, ein integraler Bestandteil des Sakramentes sind. Sie sind sozusagen seine «Ausflüsse» und erhalten ihren Sinngehalt von ihm, aber sie füllen auch seine wirksame Feier auf, so daß es ohne sie unvollständig wäre.

Bei der Bischofssynode von 1983 über Buße und Versöhnung zeigte eine Anzahl von Bischöfen ein dem ähnliches Verständnis von Buße[26]. Wenn sie auch zugaben, daß es einen den innersten Kern des Sakramentes bildenden Teil gebe (der aber von der Synode und den nachsynodalen Dokumenten nicht in befriedigender Weise identifiziert wurde), sahen sie doch die Möglichkeit, daß andere Handlungen und Riten die Buße und Versöhnung noch weiter fördern könnten. So könnte die private Beichte, die entweder vor einem Priester oder vor einem getauften Gläubigen abgelegt würde, ebenso wie gemeinschaftliche Wortgottesdienste in Beziehung gebracht werden zu einem zentralen Moment der Gemeinschaftsfeier, kraft derer alle diese harmonisch einander zugeordneten Riten und Handlungen ihren Sinngehalt und ihren Stellenwert aus der im Paschamysterium gründenden Communio der Kirche erhalten.

Etwas ähnliches findet statt in dem, was sich rund um die gemeindliche Feier der Krankensalbung abspielt, wenn sie vervollständigt wird durch Wortverkündigung und Segnung des Öls. Diese Feier fließt über in eine weiterreichende Verwendung von Öl in anderen Situationen und auch in andere rituelle Handlungen wie z.B. die Handauflegung in einem Krankenzimmer, wo zwei oder drei in Christi Namen versammelt sind.

Abschließende Überlegungen

Durch die Stellung, die das Zweite Vatikanische Konzil zum Sakrament der Krankensalbung eingenommen hat, sind viele Fragen aufgeworfen worden. Es gibt hilfreiche Orientierungen in theologischen Publikationen, aber nicht alle Fragen werden im gleichen Sinn beantwortet. Was derzeit am meisten von allem zählt, ist die Forderung, das Sakrament der Krankensalbung als ein Sakrament der Kirche zu verstehen, und damit auch die besten Antworten auf die notvollen Fragen der Kranken und zu ihrer Bestärkung im Glauben zu finden. Dies wird aber nicht damit getan, daß man darauf besteht, daß der alleinige Spender der Priester sei, sondern nur, wenn man eine erweiterte Verwendung von Öl ermöglicht in einem Rahmen, in dem auf die Gestaltung der Feier als einer Gemeindefeier geachtet wird, bei der das Wort verkündigt und das Öl gesegnet wird, bei der die Kranken gesalbt werden und alle miteinander Anteil am Leib und Blut Christi erhalten. Allein in dieser Weise wird es eine vollgültige Integration der Themen Krankheit und Heilung von Menschen in die Erlösungsordnung bei gleichzeitiger gebührender Beachtung sowohl der Wirklichkeit Kirche als auch der Nöte und Bedürfnisse des einzelnen Menschen geben.

[1] Ordo unctionis infirmorum eorumque pastoralis curae. Editio typica (Vatikanstadt 1972).

[2] Konstitution über die Heilige Liturgie Nr. 73: Das Zweite Vatikanische Konzil. Konstitutionen, Dekrete und Erklärungen, I (Herder Verlag, Freiburg/Basel/Wien 1966) 69.

[3] Einige der wichtigsten Beispiele sind Karl Rahner, Alois Grillmeier und Michael Schmaus. Diese Positionen wurden rezensiert von Basil Studer: Letzte Ölung oder Krankensalbung? In: Freiburger Zeitschr. für Philos. und Theol. 10 (1963) 33-60.

[4] Eine sehr einflußreiche Studie verdanken wir Antoine Chavasse: Du IIIe siècle à la réforme carolinguienne. Etudes sur l'onction des infirmes dans l'église latine du IIe au XIe siècle (Lyon 1942).

[5] Einige der wichtigsten Studien, deren jede reichhaltige Bezugnahmen auf die in Periodica veröffentlichte Literatur enthält, sind: Giorgio Gozzelino, L'Unzione degli Infermi. Sacramento della Vittoria sulla Malattìa (Turin 1976); José Luis Larrabe, La Iglesia y el Sacramento de la Unción de los Enfermos (Salamanca 1974); Claude Ortemann, Le Sacrement des Malades (Lyon 1971); Herbert Vorgrimler, Buße und Krankensalbung (Freiburg i. B. 1978).

[6] Paul VI., Constitutio Apostolica de Sacramento Unctionis Infirmorum (1972; Neudruck in der Editio typica des Rituale).

[7] Am häufigsten zitiert wird der Brief Innozenz' I. an Decentius von Gubbio. Vgl. DS 216.

[8] Vgl. Nr. 21 der Normae generales zur Taufe: Ordo baptismi parvulorum (Editio typica Vaticana, Vatikanstadt 1969): «Optandum vero est ut, extra tempus Paschae, aqua pro singulis celebrationibus benedictione donetur, ut ipsis consecrationis verbis clare significetur salutis mysterium, quod Ecclesia recolit atque proclamat.»

[9] Ordo unctionis, Nr. 21 u. 75.

[10] AaO. Nr. 75b.

[11] Vgl. Jean-Marie Tillard, Segen, Sakramentalität und Epiklese: CONCILIUM 21 (1985/2) 140-149.

[12] Vgl. J.-Ch. Didier, Sur le ministre de l'onction des malades: L'Ami du Clergé 74 (1964) 488-492; Philippe Roillard, Le ministre du sacrement de l'onction des malades: Nouvelle Revue Théologique 111 (1979) 395-402; A. Ziegenhaus, Ausdehnung der Spendevollmacht der Krankensalbung: Münchener Theologische Zeitschrift 26 (1975) 345-363.

[13] Ein gutes liturgiegeschichtliches Summarium bringt Achille Triacca, La Chiesa e i malati: «Fedeltà» a Cristo e «adattamento» alle nuove situazioni storiche: Mehrere Autoren, Il Sacramento dei Malati (Quaderni di Rivista Liturgica, Nr. 2, Turin 1975) 58-74.

[14] Vlg. B. Reiche, L'onction des malades d'après Saint Jacques: La Maison-Dieu 113 (1973) 50-56.

[15] André Duval, L'extrème-onction au Concile de Trente: La Maison-Dieu 101 (1970) 127-172.

[16] Ordo unctionis infirmorum eorumque pastoralis curae, Nr. 8.

[17] Vgl. Table Ronde. A quoi doit-on donner l'onction des malades: La Maison-Dieu 113 (1973) 82-102.

[18] Italienischer Originaltext: «...il cui stato di salute risulta seriamente compromesso per malattìa o vecchiaia.»

[19] Ordo unctionis... Nr. 80-82.

[20] Giorgio Gozzelino, aaO. 157-161.

[21] «Per istam sanctam unctionem et per suam piissimam misericordiam indulgeat tibi Dominus quidquid... deliquisti.»

[22] Concil. Tridentinum, Decretum de paenitentia et unctione extrema, Caput II: DS 1969.

[23] Hierbei fanden die Gedanken von Claude Ortemann bemerkenswerten Widerhall. Vgl. das in Anm. 5 zitierte Werk!

[24] Ordo unctionis... Nr. 5-7; 32-34.

[25] Zur Epiklese vgl. Emil J. Lengeling, «Per istam sanctam unctionem... adiuvet te Dominus gratia Spiritus Sancti»: Der Heilige Geist und die Krankensalbung: Lex orandi, lex credendi. Miscellanea in onore di Cipriano Vagaggini (Rom 1982) 235 294.

[26] Vgl. CONCILIUM 23 (1987/2) zum Thema «Das Schicksal der Beichte», vor allem Catherine Dooley, Die Bischofssynode von 1983 und die «Krise der Beichte«, S. 100-106; und: David Power, Gegen Mißverständnis und Mißbrauch des Sakramentes. Schlußüberlegungen aus der Sicht eines der Herausgeber dieses Heftes, S. 170-173.

Aus dem Englischen übersetzt von Astrid Dehé

DAVID POWER

1932 in Dublin, Irland, geboren. Mitglied der Gemeinschaft der Oblaten der Unbefl. Jungfrau Maria. 1956 zum Priester ordiniert. Zum Doktor der Theologie promoviert am Liturgischen Institut der Päpstlichen Ordenshochschule Sant'Anselmo in Rom. Nach Lehrtätigkeit in Irland und an der Päpstlichen Universität Gregoriana in Rom ist er derzeit Professor für Systematische Theologie an der Katholischen Universität von Amerika in Washington, D.C. Seit 1970 Mitglied des Direktionskomitees von CONCILIUM. Neuere Buchveröffentlichungen: The Sacrifice We Offer. The Tridentine Dogma And Its Reinterpretation (T. & T. Clark Ltd., Edinburgh 1987); Liturgy and Culture (Pastoral Press, Washington, D.C. 1991). Anschrift: Prof. Dr. David Power, Dept. of Theology, Catholic University of America, Washington, D.C. 20064, USA.

Sylvia Marcos

Frauen, Heilungsrituale und Volksmedizin in Mexiko

«Nachdem Mariana, 60 Jahre alt, diese Tätigkeiten (die Vorbereitung des Tempels), die an Heilungstagen zur Routine gehörten, beendet hatte, zog sie ihre lange, makellos weiße Robe über. Die anderen drei Frauen, deren Alter zwischen 30 und 60 lag, nahmen ihre weißen Umhänge aus ihren Einkaufstaschen und folgten Marianas Beispiel. In dem Moment, als sie sie anzogen, erlebte ich die Verwandlung normalaussehender Frauen zu Kraftquellen, die die Fähigkeit besaßen, Geister zu beschwören, und zu Spezialistinnen, deren Diensten sich viele Menschen anvertrauen wollten.»
(K. Finkler, Spiritualist Healers in Mexico, *1985.)*

Einleitung

Im präkolumbischen Mexiko fanden Heilungen immer eingerahmt von Gebeten, Anrufungen und heiligen Objekten in einem deutlich religiösen Umfeld statt. Heute werden Heilungsrituale meistens im Kontext zeitgenössischer Volksmedizin zelebriert. In diesem Zusammenhang spiegeln sie eine Beziehung zum Kosmos wider, die stark von alten Glaubensüberzeugungen geprägt ist. Aktuelle Heilungsformen können in erster Linie die Tradition in Erinnerung rufen oder können aus der mit der Spanischen Eroberung und der nachfolgenden Kolonialisierung einhergehenden Verschmelzung verschiedener Kulturen hervorgegangen sein. Auf die eine oder andere Art bildet die Volksmedizin einen Teil der Weltsicht, die in der meso-amerikanischen[1] Kultur über Jahrtausende vorherrschte und die noch heute das implizite Wissenssystem für viele aktuelle Heilungsverfahren darstellt (Marcos, 1988).

Dieser Weltsicht lag ein alles durchdringendes Konzept der Dualität, der Wechselbeziehung zwischen den beiden Geschlechtern, zugrunde. Es gab viele wichtige Göttinnen, und die meisten Gottheiten besaßen einen femininen und einen maskulinen Aspekt. Die mit dem weiblichen Prinzip identifizierte kosmische Gewalt wurde durch ihr männliches Gegenstück ergänzt. Frauen und Männer wurden in hohem Maße dahingehend beeinflußt, sich selbst, ihre Beziehungen sowie ihre gesellschaftlichen Funktionen zwar als nach Geschlechtern unterschieden, aber als auf allen Ebenen und in allen Lebensbezügen komplementär zu betrachten. Die Existenz von Heilerinnen gab einem Weltverständnis Ausdruck, in dem sie selbst und der weibliche Aspekt des Lebens einen integralen Bestandteil der Gesellschaft bildeten. Darüber hinaus lassen Dokumente aus dem 16. und 17. Jahrhundert darauf schließen, daß Frauen Männern in ihrer Funktion als Ausführende der Heilkünste in präkolumbischer Zeit zahlenmäßig überlegen waren. Heute bildet die Volksmedizin den Kontext, in dem wir Heilerinnen solche Handlungen ausführen sehen, die sie über die ihnen von ihrem sozialen und kulturellen Umfeld auferlegten Rollen hinaustragen. Das im folgenden kritisch begutachtete historische und ethnographische Material will die Reichweite der von Frauen durchgeführten Heilungstätigkeiten andeuten und auf die Wichtigkeit der Beteiligung von Frauen hinweisen.

I. Volksmedizin

In Mexiko steht die Rolle der Frauen im Heilungswesen in direktem Zusammenhang mit dem Wesen der Volksmedizin, die die sozialen Funktionen der Heilungsrituale und das Wissenssystem, auf dem sie basieren, einschließt. Betrachten wir aktuelle Praktiken der Volksmedizin, sehen wir ein äußerst komplexes und vielschichtiges Ganzes, das sich zwar außerhalb der Grenzen der Schulmedizin befindet, aber dennoch in gewissen Punkten mit ihr übereinstimmt. Als lebendige und sich selbst erneuernde Tradition und gleichzeitig als die Quelle präkolumbischer Heilungsmethoden, Werte und Weltanschauungen deckt die «Volksmedizin» alle heilenden Tätigkeiten ab, die aus der formellen institutionalisierten Schulmedizin herausfallen. Sie beinhaltet die meisten Heilungsmethoden der Volksklassen. Die Gruppe derjenigen, welche die Volksmedizin praktizieren, setzt sich

fast ausschließlich aus Bewohnern der städtischen Armenviertel, Bauern und Eingeborenen zusammen, während diejenigen, die Heilung suchen, zwar zum größten Teil aus den gleichen Klassen stammen, grundsätzlich jedoch aus jedem beliebigen sozialen Umfeld kommen können. Die Menschen wenden sich entweder sofort als «erste Wahl» oder erst, wenn die Schulmedizin in ihrem Fall nicht helfen kann, an den *curanderismo* oder die Volksmedizin.

Der spanische Ausdruck *«curanderismo»* bezeichnet eine Vielfalt von Heilungspraktiken und Ritualen (die von ausländischen Forschern zuweilen als «schamanistisch» bezeichnet werden). Er definiert einen privilegierten Bereich, in dem sich einheimische völkische Identität eingewurzelt hat und somit nicht nur die Spanische Eroberung überleben konnte, sondern auch zu einem Brennpunkt für stetige eigenständige Entwicklungen wurde (Bonfil, 1984). Elemente verschiedener geschichtlicher Perioden verschmelzen, werden neu organisiert und wiederverwertet von den Ausführenden dieses Vorganges: von der großen benachteiligten Bevölkerungsmehrheit, die in Mexikos Großstädten und bäuerlichen Gemeinden leben.

In diesen Gemeinden ist es häufig eher die *curandera* als der moderne Arzt, welche die durch die «Krankheit» aus dem Gleichgewicht geratene multi-dimensionale Balance wiederherstellt. («Curandero»/«curandera» ist die für diese Heiler/Heilerinnen gebräuchliche Bezeichnung. Da Frauen die Mehrheit bilden, wird im folgenden die feminine Form, «curandera», benutzt). Die curandera ist, wörtlich, ein *«med-dicus»* im klassischen Sinne, also eine Person, die die Fähigkeit besitzt, die Mittel oder Maßnahmen (indogermanische Wurzel: *med)* in Worte zu fassen *(dicere),* die zur Wiederherstellung des Gleichgewichtes geeignet sind. «Gesundheit» oder «Heilung» steht, wie wir uns erinnern werden, durch das griechische *«holos»* in enger semantischer Beziehung zu «heil» im Sinne von «ganz», «ganzheitlich». Das Verständnis der tieferen Bedeutung von Heilung in diesen Gemeinden erfordert die intensive Beschäftigung mit ihrem Ursprung, der hauptsächlich meso-amerikanischen Weltsicht.

Unter den Otomis der Sierra Madre Oriental existiert heute eine «Übereinstimmung zwischen der Vorstellung vom menschlichen Körper und der des Universums [...] Die Vorstellung der Otomis von Krankheit enthält eine große Zahl von Auffassungen, die sich als identisch mit den Vorstellungen erweisen, an denen sich ihre Weltanschauung orientiert. [...] Die im Körper angesiedelte Krankheit kann in gewisser Weise nicht von einer Störung auf kosmischer Ebene getrennt werden» (Calinier, 1986). Die Integrität von menschlichem Körper und Universum bedeutet demzufolge, daß Heilung nur in kosmologischen Kategorien gedacht werden kann.

Zusammenstellung der Information

Zwei Anliegen beherrschten die Entwicklung der Methode, die zur Erforschung der Rolle der Frau in der Volksmedizin angewandt wurde. Erstens war es notwendig, den Kontext, in dem diese Frauen arbeiteten, zu verstehen. Der der traditionellen Medizin zugrundeliegende Vorstellungsrahmen ähnelt einem gewebten Stoff, von dem erstaunliche Fragmente, aber nicht das ganze ursprünglich vorhandene Muster erhalten geblieben sind. Die Wiederherstellung dieses Musters erfordert eine Art von Anamnese, die uns ermöglicht, uns die fehlenden Elemente des gedanklichen Gewebes vorzustellen. Eine Möglichkeit, die «verlorenen Fragmente» zurückzugewinnen, besteht darin, solche *curanderas,* die tief in ihren Traditionen verwurzelt sind oder die eine spirituelle und eine mystische Initiation erfahren haben, zu befragen, und die aus diesen Interviews gewonnenen Informationen mit den ältesten verfügbaren Dokumenten zu vergleichen.

Letzteres selbst stellte eine Herausforderung dar. Das Studium der vielen von den *curanderas* verfaßten Rezepturen für Tees und feuchte Umschläge, der Gebete, Verwünschungen, Anrufungen, Verhaltensvorschriften und der ganzen Reihe von an die Kranken gerichteten Instruktionen hinsichtlich des Einnehmens von Arzneigetränken, des Schutzes vor «schlechten Lüften», vor Neid und bösem Blick können auf den ersten Blick wie die «Chinesische Taxonomie» von Borges wirken, die Foucault zum Lachen brachte. Erst ganz allmählich beginnen einige Elemente sich herauszustellen, und selbst diese können zunächst als überschwenglich, zusammenhanglos, jeglicher Beziehung untereinander beraubt erscheinen. Dies ist genau der Punkt, an dem wir der Versuchung widerstehen müssen, das, was

wir mit unserem Verstand nicht erfassen können, als bloße «magische Praktiken» abzuqualifizieren.

Das zweite Anliegen bestand darin, einen heilenden Menschen bei seiner Arbeit zu begreifen. Die Realisierung dieses Wunsches erforderte ausgedehnte Kontakte zu *curanderas* sowie die eingehende Beobachtung derselben. Diese zeitgenössischen Erfahrungen sollten dann die in den aus den Zeiten der Spanischen Eroberung und der Kolonialzeit stammenden Texten gefundenen Beschreibungen von Heilungsritualen «widerhallen» lassen und verdeutlichen.

Ein besonderer Aspekt des traditionellen *curanderismo*, der durch unsere Interviews deutlich wurde und von anderen Forschern bestätigt werden kann, ist die Bedeutung der Verbindung mit der göttlichen Sphäre während des Heilungsvorganges. Zeitweilig ist die symbolische und rituelle Bedeutung von volkstümlichen Heilungen auf ein Minimum reduziert. Ein großer Teil der Forschung über die traditionelle Medizin in Mexiko versucht, die «wissenschaftliche» Basis der alten medizinischen Paradigmen zu demonstrieren, indem sie die chemische Wirkung der in den Heilungsprozessen eingesetzten Pflanzen nachweist und ihre Affinitäten zu modernen pharmakologischen Komponenten betont.

In einem anderen Artikel stelle ich diese Forschungsstrategie in Frage und bezeichne sie als «formalistischen Trugschluß». Basierend auf der Ansicht, daß nur moderne wissenschaftliche Methoden Gültigkeit besitzen, beinhaltet diese Strategie, daß wir die traditionelle Medizin nur unter der Auflage respektieren können, daß wir herausstellen, inwieweit sie die heutigen institutionalisierten medizinischen Paradigmen antizipierte. (Viesca, 1984; Marcos, 1988.) Verkäufer von Heilpflanzen in Cuernavaca, Tepoztlan und Mexiko-Stadt besitzen grundlegende Kenntnisse über die physischen Wirkungen ihrer Pflanzen auf verschiedene Krankheiten, aber sie bestehen darauf, daß das Gebet das absolut notwendige Element für die Heilkraft der Pflanze ausmacht.

Da wir uns mit der unfreiwilligen Verbindung zweier Kulturen beschäftigen, kommt schließlich die Frage auf, wie diese beiden Kulturen miteinander zu der heutigen Gesellschaft verschmolzen. Der infragestehende Vorgang ist nicht als Synthese, sondern eher als dynamischer Prozeß zu bezeichnen, der einer völligen gegenseitigen Durchdringung von Zivilisationen gleichkommt, die bis heute andauert (Bastide, 1978). Innerhalb dieses dynamischen Prozesses finden sich Elemente, die die vorspanische Weltsicht, die frühe spanische Medizin in ihren wissenschaftlichen und volkstümlichen Erscheinungsformen und sogar den Einfluß der institutionalisierten Medizin wiederspiegeln. Die heutige Volksmedizin ist somit das Produkt eines andauernden Prozesses der Synthese und der Aneignung kultureller Elemente. Die Schlüsselposition unter diesen Elementen hat eine Weltanschauung, die das weibliche Prinzip auf eine das männliche Prinzip ergänzende Ebene hinsichtlich des Laufs und der Erhaltung des Universums stellt.

II. Kosmologie

Die in Meso-Amerika praktizierte Volksmedizin wird von den tiefen und einflußreichen Strömen alter Kosmologie und von Vorstellungen europäischen Ursprungs, die von den spanischen Kolonialherren eingeführt wurden, genährt. Diese Elemente haben sich miteinander vermischt, im besonderen die Heilungspraktiken und religiösen Formen, zu denen sie gehören. Wie auch immer, es gibt keine rein aztekischen oder rein spanischen Elemente, die diese Wahrnehmungen, Bilder, Einflüsse und Vorstellungen formen, die den begrifflichen Rahmen ausmachen, innerhalb dessen die Mehrzahl der Bevölkerung Meso-Amerikas Leben und Tod ins Auge sehen. Aufschlußreich und erstaunlich daran ist die Art und Weise, wie diese Dinge sich trotz des Fortschrittsgedankens und trotz moderner Kommunikationsmittel über die Jahrhunderte hinweg erhalten konnten.

Die Anwesenheit des weiblichen Prinzips im meso-amerikanischen Pantheon

Grundlegend für die Weltanschauung, die überlebte und noch heute ihre Anhänger beeinflußt, ist die feminin-maskuline Dualität, die für die Erschaffung der Welt, für ihre Regeneration und ihre Erhaltung verantwortlich ist. «Was diese Indianer als göttliche Natur verstanden [. . .] war unterteilt in zwei Götter, [bekannt als] Mann und Frau [. . .]» (Torquemada zitiert von Leon Portilla, 1963).

Ein immer wiederkehrender Grundzug des meso-amerikanischen Denkens lag in der Ver-

schmelzung des weiblichen und des männlichen Prinzips zu einem einzigen, polarausgerichteten Prinzip. Diese Verschmelzung der Prinzipien spiegelte sich in einem Pantheon wider, in dem die Gottheiten paarweise begriffen wurden. Handschriften aus dem 16. Jahrhundert geben Zeugnis von diesen Vorstellungen (Garibay, 1959). Der Mutter-und-Vater-Gott, Tonacatecutli-Tonacacihuatl und seine Erschaffung: Uxumuco und Cipactonal; die Götter des Wassers: Tlaltecutli und seine Frau Chalchiuhtlicue usw. Urquellen beschreiben die Teilung des göttlichen Prinzips in zahlreiche Paare; so demonstriert zum Beispiel Ometeotl-Omecihuatl, der Gott, der aus zwei Göttern besteht, das Komplementaritätsprinzip. Diese Doppelgottheit lebte im Omeyocan, dem Ort der Dualität. In den niederen Regionen der Erde lebte Nictlantecuhtli-Nictecacihuatl, das Götterpaar, das den Zugang zu den neun kosmischen Ebenen der Unterwelt erlaubte (Sahagun, 1956).

Das weibliche Prinzip als kosmische Kraft war weder eine Gegebenheit, die sich ihrem Gegenstück aufdrängte, noch erklärte es das männliche Prinzip für ungültig, versuchte es zu verneinen oder es als sekundär und untergeordnet erscheinen zu lassen. Das feminine Prinzip schloß das maskuline ein, näherte sich seinem maskulinen Gegenstück und bewegte sich in einem ständigen Wechsel zwischen beiden Definitionen hin und her und war beides zur gleichen Zeit. Auf der Ebene der bildlichen Darstellungen gab es Göttinnen, die aufgrund ihrer Erscheinung manchmal als männlich oder androgyn interpretiert wurden. Das Konzept der dualen Einheit war im ganzen Gebiet Meso-Amerikas zu finden. Auf diesem Hintergrund konnte Thompson von Itzam Na und seiner Partnerin Ix Chebel Yax im Gebiet der Mayas sprechen (Thompson, 1975). Las Casas erwähnt Izona und seine Frau, und Diego de Landa bezieht sich ebenfalls auf Itzam Na und Ixchel als die Götter der Medizin (Las Casas, 1967; de Landa, 1960).

Weibliche Funktionen wurden vergöttlicht: Chantico, die Feuergöttin der Erde; Chalchihuitlicue, das weibliche Prinzip der Fruchtbarkeit und die Göttin der Seen, Flüsse und Quellen; die vier Izcuiname, die die Welt an ihren vier Enden stützen; Tlazolteotl, die Göttin dessen, was ausgestoßen ist, und des Bekenntnisses (ein wichtiges Ritual für die präkolumbischen Gesellschaften); die Cihuateteo, Göttinnen, die der Sonne helfen, vom Zenith zum Sonnenuntergang herabzusteigen; Coatlicue, «Schlangenschoß», die Geberin des Lebens und Mutter der Götter; Xochiquetzal, Muttergöttin der Blumen; Xilonen, Muttergöttin des Korns usw.

Ein mannigfaltiges, fließendes Universum

Göttinnen wurden jedoch nicht als einzelne Wesen dargestellt, und unter der Voraussetzung, daß die göttliche Wirklichkeit mannigfaltig fließend und alles umfassend sei, waren ihre Eigenschaften veränderlich, ihre Bilder dynamisch, niemals statisch, sondern immer wieder neu geschaffen und neu definiert. Während kurzer Momente innerhalb dieser ständigen Veränderung und dieses Flusses konnte man sich ein Bild von einer Göttin oder einem Gott machen (Hunt, 1977).

In diesem fließenden, dualen Universum durchdrang der Bereich des Heiligen alles. Zwischen der natürlichen und der übernatürlichen Welt bestand Kontinuität. Die heiligen Wesen waren mit den Menschen, deren Verhalten gegenseitige Abhängigkeit schaffte, eng verbunden. Menschliches Versäumen der Erfüllung religiöser Verpflichtungen konnte göttlichen Zorn und Strafe provozieren. Andererseits benötigten die Gottheiten von seiten der Menschen auch Anbeter, Opfer, Rituale und Nahrung (Leon Portilla, 1963; Vogt, 1976). Diese gegenseitige Abhängigkeit war eine Frage von Leben oder Tod für beide Seiten, die göttlichen Wesen einerseits und die Menschen, die sie anbeteten, andererseits. Offensichtlich liegt in diesem Aspekt eine ganz besondere Bedeutung des heiligen Bereichs. Der Mensch lebt nicht in einer Beziehung zu einem allmächtigen Wesen, das ewig gütig und mächtig ist, jenseits der guten oder schlechten Taten seiner Anhänger und unabhängig von ihren Ritualen. Für die Azteken und andere indianische Gruppen war Gott sowohl der eine als auch die vielen.

Außerdem schloß der göttliche Bereich die Erde, den Himmel, die Wolken, den Regen, die Saat und die Pflanzen ein. Aufgrund der Tatsache, daß die göttliche Wirklichkeit mannigfaltig, fließend und alles umfassend war, waren ihre Bilder veränderlich, dynamisch, niemals festgelegt, sondern in einem Prozeß ständiger Erneuerung und Neudefinierung so wie das Geheimnis des göttlichen Wesens selbst.

Genausowenig wie sie Gott als individuelles Wesen begriffen, besaßen die präkolumbischen Völker weder einen Vorstellungsrahmen von voller persönlicher Verantwortung noch die christliche Vorstellung von Person (Andrews und Hassig, 1984; Gruzinski, 1988). Kollektive — Gemeinde, Stadt, *Calpulli* (Nachbarschaft), ausgedehnte Familien- und Ritualnetze — waren die Hauptquellen der Identität für die Meso-Amerikaner. In einer anderen Schrift habe ich die Schwierigkeiten analysiert, die die Indianer mit dem Verständnis der Vorstellung von der Sünde innerhalb des von der Kirche geprägten Kontextes des freien Willens und der Verantwortung des einzelnen hatten (Marcos, 1989a).

Der Gedanke an die Existenz des Teufels schockierte die Azteken. Personifizierungen des Bösen waren der indianischen Gedankenwelt genauso fremd wie Personifizierungen Gottes. Das aztekische Denken war fließend und eher durch veränderliche als durch starre und festgelegte Dualitäten gekennzeichnet. Die übernatürlichen Mächte, dargestellt als Götter und Göttinnen, bewegten sich ununterbrochen zwischen den zwei Polen von gut und böse hin und her. Sie konnten schützen und helfen, sie konnten aber auch Schaden zufügen und zerstören. Die Vorstellung von einem eigenständigen, gänzlich gütigen Wesen war ihnen genauso wenig vertraut wie die eines vollständig bösen Wesens.

Das Verschmelzen und Sich-Überschneiden der Bilder von den Gottheiten, das lineardenkende Forscher manchmal bei dem Versuch entmutigte, den Urquellen und Materialien aztekischer Kosmologie einen Sinn abzugewinnen, zeugt jedoch nicht von einem «unvollendeten» Pantheon. Vielmehr besteht gerade darin sein ureigenes Wesen. Die Azteken und andere meso-amerikanische Gesellschaften waren weder monotheistisch noch polytheistisch. Aus ihrer Sicht waren Realität, Natur und Erfahrung nichts anderes als vielfältige Offenbarungen einer einzigen Wesenseinheit (Hunt, 1977).

Innerhalb dieser Weltsicht mit ihrer Dualität, Fluidität, den Vergöttlichungen der weiblichen Präsenz und der allesdurchdringenden Gottheit agierten und arbeiteten die *curanderas* und andere mexikanische Heiler und Heilerinnen der Vergangenheit. Die folgenden Darstellungen, von denen die eine mit der Absicht verfaßt wurde, traditionelle Überzeugungen aufzuzeichnen, die andere, um falsche traditionelle Vorstellungen zu entwurzeln, zeigen die Bedeutung der *curanderas* innerhalb des jeweiligen gesellschaftlichen Gefüges, in dem sie ihren Platz haben.

III. Curanderas der Vergangenheit

Um 1500 in Spanien geboren, kam der Franziskaner Bernardino de Sahagun 1529 nach Mexiko. Ungefähr zehn Jahre später begann er umherzureisen, um Material für seine «Allgemeine Geschichte der Verhältnisse in Neuspanien» zu sammeln. Sahagun, der der Vater der modernen Völkerkunde genannt wird, stellte einen Fragebogen auf, der ihm ermöglichte, große Teile der Kultur systematisch zu erforschen. Trotz seiner kritischen Kommentare über die religiösen Überzeugungen der Einheimischen werden seine äußerst umfassenden Berichte zu den verläßlichsten Quellen gezählt.

Frauenbildnisse in dem meso-amerikanischen Pantheon ermöglichen eine Vorstellung von den sozialen Funktionen der Frauen, die sich in der Darstellung ihrer medizinischen Tätigkeiten äußern. Sahagun erwähnt Temazcaltoci, die er als Göttin der Medizin bezeichnet. Als Patronin des temazcal, des heilenden Dampfbades, war sie außerdem «das Herz der Erde und unsere Urmutter; [...] Ärzte, Chirurgen und Aderlasser verehren sie genauso wie die Wahrsager, die Kindern, ausgehend von ihrer Geburt, eine gute oder schlechte Zukunft voraussagen» *(Florentinischer Kodex,* Buch I, Kapitel VIII).

Bei seiner ersten Begegnung mit dieser weiblichen Heilkraft beschrieb Sahagun die Tätigkeiten der von ihm als Ärztinnen oder *Titici (Ticitl* im Singular) bezeichneten Frauen: «Die Ärztin kennt die Eigenschaften von Kräutern, Wurzeln, Bäumen und Felsen gut. Sie verfügt über eine reiche Erfahrung mit ihnen und kennt ebensogut viele medizinische Geheimnisse. Diejenige, die eine gute Ärztin ist, weiß die Kranken zu heilen und macht durch das Gute, das sie ihnen zufügt, die Toten praktisch wieder lebendig, indem sie ihren Zustand verbessert oder sie mit den von ihr benutzten Heilmitteln heilt. Sie versteht es, den Patienten zur Ader zu lassen, ihm Abführmittel zu geben, Medikamente zu verabreichen und Salben für seinen Körper anzuwenden, Schwellungen in seinem Körper durch Massagen zu verringern, seine Knochen zu richten, Wunden und die Gicht zu behandeln, schlechtes Fleisch wegzu-

schneiden und den bösen Blick zu heilen. [...] Durch das Blasen auf den Kranken, das raffinierte Verknoten und Lösen von Bändern, das Ins-Wasser-Schauen, das Werfen der großen Getreidekörner, die üblicherweise bei Gottesanbetungen benutzt werden, [...] informiert sie sich über Krankheiten und versteht diese [...]» *(Florentinischer Kodex,* Buch X, Kapitel XIII).

Die Geburtshilfe war traditionell den Frauen vorbehalten, aber in der aztekischen Welt hatten Hebammen als Priesterinnen zusätzlich den Vorsitz über die Rituale, die im Zusammenhang mit der Geburt vorgenommen wurden. Sie unterstützten Frauen auf dem Schlachtfeld der Geburt. Die Hebammen leiteten den Vorgang, massierten die Frauen, beteten, verabreichten Kräuter und begleiteten die Frauen zum Dampfbad. Ihre Pflichten schlossen die Vorbereitung der schwangeren Frauen auf ihre potentielle Rolle als «Cihuateteo» ein, die Göttinnen, die die Sonne auf ihrem Weg von ihrem Zenith bis zu ihrem Untergang begleiteten. Starb die Mutter während der Geburt, so würde sie zu einer dieser Göttinnen werden. Sie wurde gewissermaßen mit einem Krieger gleichgesetzt, der auf dem Schlachtfeld gefallen war.

«[...] Und wenn das Kindchen auf der Erde ankam, schrie die Hebamme auf; sie gab Kriegsgeschrei von sich, was bedeutete, daß die Frau einen guten Kampf gekämpft hatte, ein tapferer Krieger geworden war, einen Gefangenen genommen hatte und ein Kindchen gefangen genommen hatte.» (Sahagun, 1969).

Abhandlung über den heidnischen Aberglauben

Nach fast hundert Jahren katechetischer Tätigkeit mußten die Autoritätspersonen der Kirche erkennen, daß einheimische religiöse Praktiken immer noch fortbestanden und sogar florierten. Als die Kirche mit dem komplexen, hoch entwickelten religiösen System und dem Glauben der Einwohner der Neuen Welt konfrontiert wurde, bestand ihre offizielle Position darin, sie dem Teufel zuzuschreiben. Für Christen gab es nur einen Gott, somit mußten die von den Katecheten als real und effektiv verstandenen einheimischen Gottheiten böse Geister sein. Dementsprechend wurden die religiösen Bräuche und Handlungen, die das rituelle Bad und die Namensgebung am vierten Tag nach der Geburt, das Bekenntnis (zur Göttin Tlzolteotl), das Verzehren von aus Amarant gefertigten Götterfiguren sowie andere Rituale, die oberflächlich an die Praktiken der Kirche erinnerten, als Versuche des Teufels, die Seelen durch die Imitation christlicher Praktiken vom rechten Wege abzuleiten, betrachtet.

Die Bemühungen, die religiösen Bräuche der Einheimischen auszurotten, konzentrierten sich darauf, deren Ausführende — die Heiler und Heilerinnen — zu verurteilen. Diese Praxis richtete sich besonders gegen diejenigen unter den Heilern, die Beschwörungsformeln benutzten, da diese als Gebete zum Teufel betrachtet wurden. Aufgrund seines Eifers bei der Verfolgung derer, die für schuldig hinsichtlich des Praktizierens des einheimischen Glaubens befunden wurden, wurde Hernando Ruiz de Alarcon, ein ortsansässiger, in Taxco, Guerrero, geborener Priester (und Bruder des berühmten Dramaturgen Juan Ruiz de Alarcon), zum kirchlichen Richter ernannt und damit beauftragt, den Fortbestand dieser alten Bräuche und Überzeugungen zu überwachen. Diese Arbeit resultierte in der 1629 veröffentlichten «Abhandlung über die heidnischen abergläubischen Ansichten und Praktiken, die heute unter den indianischen Eingeborenen dieses Neuen Spaniens leben».(Die Zitate aus der «Abhandlung» sind der von Andrews und Hassig herausgegebenen Übersetzung ins Englische entnommen. Vgl. «Bibliographische Hinweise» unter «H. Ruiz de Alarcon»!)

Diese Abhandlung stellt eine der wichtigsten Quellen, die sich mit der Religion, dem Glauben und der Medizin der Einheimischen beschäftigen, für das frühe koloniale Mexiko dar und hat viele Gelehrte angezogen. (Lopez Austin, 1966, 1967, 1969, 1970, 1875; Garibay, 1958; Gruzinski, 1988.) Obwohl Ruiz de Alarcon aufgrund seiner eindeutigen Voreingenommenheit gegenüber den einheimischen Traditionen als schlechter Völkerkundler betrachtet wird, enthalten die in dem Dokument aufgezeichneten Berichte und Anrufungen wichtige Informationen über die Weltsicht, die Vorstellungen von den Göttern und ihrer Beziehungen zu den Menschen, sowie Vorstellungen über Gesundheit und Krankheit. Zwischen Sahaguns Florentinischem Kodex und der beschriebenen Abhandlung können wir eine Verschiebung hinsichtlich der einheimischen Rituale feststellen, die auf den Einfluß christlicher Bilder und Symbole zurückzuführen ist. Davon abgesehen zeigt sich an diesem Doku-

ment die gleiche Grundstruktur der einheimischen Religion wie in Sahaguns Kodex. (Gruzinski, 1988; Andrews and Hassig, 1984.) «[. . .] Ich habe viele Indianer und Indianerinnen wegen dieses Vergehens [des Heilens in Verbindung mit Anrufungen meso-amerikanischer Gottheiten und mit Wahrsagerei] verhaftet und bestraft, dabei waren es genau genommen mehr Frauen als Männer. [. . .] Man findet sie in vielen Provinzen, denn wegen ihrer Bezeichnung als Wahrsagerinnen sind sie hoch geschätzt und angesehen und mit dem Lebensnotwendigsten sehr gut ausgestattet [. . .]» (Hernando Ruiz de Alarcons «Abhandlung. . .»)

Von den etwa dreißig von Ruiz de Alarcon erwähnten Heilern waren über zwanzig Frauen. Das Bild, das sich aus seiner Beschreibung ergibt, zeichnet standhafte, resolute und weise Frauen, die Autorität besaßen. Es legt die Vermutung nahe, daß in der gleichen Weise, wie die alten religiösen Überzeugungen fortbestanden, auch die Präsenz machtvoller Frauen die Heilungsfunktionen von Frauen vor der Spanischen Eroberung widerspiegelt. Gruzinski bemerkt dazu: «[. . .] Man kann die Bedeutung dieser mit den Männern gleichberechtigten Frauen für die Überlieferung alter Kulturformen kaum übertrieben darstellen. Außerdem ist dies nicht das erste Mal, daß wir feststellen können, daß Frauen sich so aktiv an dem Prozeß der kulturellen Angleichung und der Gegen-Akkulturation beteiligen [. . .]» Nachdem er das soziale Umfeld dieser Heilerinnen analysiert hat, fügt er hinzu: «[. . .] Ihre Funktion scheint nur wenig mit ihrer gesellschaftlichen Herkunft, ihrem Alter (einige, aber nicht alle, sind alt), ihrem Familienstand (Witwen, verheiratete Frauen) oder ihrem Bildungsstand zu tun zu haben — denn nur eine kann lesen und schreiben [. . .]» (Gruzinski, 1988). Einige Heilerinnen genossen großes Ansehen und allgemeine Bekanntheit, und es gelang ihnen sogar, die Bemühungen der katholischen Geistlichen, sie zu finden, zu überlisten.

Hernando Ruiz de Alarcon erzählt von dem Fall der «[. . .] alten Isabel Maria, einer Einwohnerin von Temimilzinco, die Zaubersprüche und Beschwörungsformeln anwandte. Ich ergriff Maßnahmen, um ihrer habhaft zu werden. Und sie war so vorsichtig, daß ich sie länger als ein Jahr lang nicht entdecken konnte [. . .] Diese alte Frau war so überzeugt von der Wirkung dieser falschen Anrufungen, daß sie sagte, sie hätte ihr Gewissen erleichtert, indem sie die Formeln bekannt gemacht hätte, statt etwas von den Dingen, die Gott ihr zum Wohle der Menschheit mitgeteilt habe, zu verbergen [. . .]».

Ruiz de Alarcon erzählt des weiteren von einer Frau, die in der einheimischen Bevölkerung von Guerrero und Morelos ein beträchtliches Ansehen genoß: «[. . .] in dem Dorf Iguala (in Gerrero) [. . .] verhaftete ich eine Indianerin mit dem Namen Mariana, eine Wahrsagerin, eine Lügnerin, eine Heilerin der Art, die man «Ticitl» nennt. Diese Mariana erklärte, daß sie das, was sie kannte und in ihren Zaubereien und Betrügereien anwandte, von einer anderen Indianerin, ihrer Schwester, gelernt habe, und daß diese Schwester es nicht von einer anderen Frau gelernt habe, sondern es ihr offenbart worden sei, denn als ihre Schwester einmal zur Behandlung einer alten Verletzung *ololiuhqui*[2] anwandte und durch die Stärke des Getränks in einen Rausch fiel, ließ sie den Kranken kommen und blies einige Funken auf die Wunde, woraufhin diese augenblicklich heilte.» Der Bericht erzählt weiter, wie ihr «ein junger Mann, den sie für einen Engel hielt», erschien und sie tröstete, indem er ihr mitteilte, daß Gott ihr einen Gefallen erweisen wolle. Sie werde Wunden und Krankheiten heilen können und somit in der Lage sein, sich zu versorgen, obwohl sie in «Armut und großem Elend» lebte. Der junge Mann legte sie auf ein Kreuz und lehrte sie die Heilungsmethoden, «die sieben oder mehr Teufelsaustreibungen und Anrufungen umfaßten» [. . .].»

IV. Heilungsrituale

Durch die aus der Abhandlung zitierten Berichte sollte klar geworden sein, daß das religiöse Ritual einen wesentlichen Bestandteil des Heilungsprozesses ausmachte. Auch heute führen fast alle Kräuterkennerinnen, Knochenrichterinnen und andere Heilerinnen neben der Anwendung von Pflanzen für die Heilung einer Krankheit bestimmte Rituale aus. Diese können aus einfachen Gebeten oder Anrufungen bestehen, oder sie können lang und kompliziert sein, aber immer beziehen sie die *curandera* in eine Begegnung mit göttlicher Macht ein. Für die Heilerinnen kann eine Krankheit nicht auf ein einfaches körperliches Ungleichgewicht reduziert werden, das sich durch die Einnahme der angemessenen chemischen Substanz wiederherstel-

len läßt. Innerhalb dieser Dimension offenbart sich die Kraft der Heilerinnen am deutlichsten. Ihre Fähigkeit, die schlechten Lüfte (die bösen Geister) aus ihren Patienten auszutreiben, den bösen Blick zu heilen, eine verlorene «tonalli» (Lebenskraft) zu suchen, ihre Patienten von schädlichen oder bösen Geistern zu befreien, hängt von ihrer Fähigkeit ab, im Bereich der Geister zu agieren. Wie Jacinto Aria, ein einheimischer Anthropologe, betont, «[...] besteht das Zentrum traditioneller Ärztinnen, derer, die wir «iloletik» nennen, im Geist, in der Seele, und nicht in den Pflanzen oder anderen Arten materieller Medizin. Das ist auch der Grund dafür, warum sie aus Hülsenfrüchten lesen und andere Methoden verwenden, um die gesellschaftliche Ursache der Krankheit festzustellen, statt ihre physischen oder physiologischen Ursachen zu untersuchen. [...] Bestimmte medizinische Pflanzen werden zur Unterstützung benötigt, aber sie bilden nicht den Kern der Heilungshandlungen» (Herrasti und Ortiz, 1986).

Elena Islas beschreibt die Methode, die ihre Mutter Doña Rufina bei Heilungen in San Miguel Tzinacapan, in den Bergen von Puebla, anwandte: «Meine Mutter heilte alles: Angst, böse Lüfte, den bösen Blick [...] Sie heilte alles, aber sie tat nie etwas Böses, obwohl sie wußte, wie sie es hätte tun können. Sie mußte den ganzen Tag beten. Nur wenn sie ausging oder wenn sie Besuch bekam, hörte sie auf zu beten [...]. Sie betete bis Mitternacht» (Almeida, 1986).

Um verschiedene Arten der von zeitgenössischen *curanderas* in Mexiko praktizierten rituellen Heilung vorzustellen, habe ich Beschreibungen aus verschiedenen Untersuchungen und aus meinen eigenen Notizen, die ich als beobachtende Teilnehmerin bei Heilungsvorgängen gesammelt habe, ausgewählt. Der erste Bericht beschreibt ein von einer Indianerin ausgeübtes Heilungsritual, das einen starken präkolumbischen Einfluß aufweist.

Doña Lucía

Es ist kurz nach Mitternacht. Wir befinden uns in dem einfachen Haus der Bäuerin Doña Lucía, die vor einer Mexikanerin aus der Stadt steht. Vom Fußboden aus entsendet ein Weihrauchfaß aus schwarzem Ton präkolumbischer Machart einen gleichmäßigen Strom von Weihrauch in die Luft. Sowohl die Patientin als auch die Heilerin fasten. Doña Lucía hat kurz vorher festgestellt, daß ihre Patientin an einer durch Eifersucht und böse Gedanken ihrer Arbeitskollegen verursachten Krankheit leidet. Die Heilerin schaut auf ihren Altar mit seinen vielen Heiligenbildern und Figuren von Jesus, Maria und den Heiligen. Sie ruft die göttliche Gegenwart herab, indem sie Gott bittet, die Störungen, die die Frau befallen haben, von ihr zu nehmen. Sie hebt den Brenner vom Boden auf und fächert den Weihrauch jedem Teil des Körpers ihrer Patientin zu. Dann gibt sie ihr ein Päckchen fein gehackter Pflanzenwurzeln und erklärt ihr deren Anwendung. Sie werden eine abführende Wirkung haben, erklärt sie, aber nachher wird es ihr besser gehen. Bevor sie sich auf den Heimweg begibt, hinterläßt die Patientin eine Gabe auf dem Altar.

Ähnliche Heilungshandlungen werden seit Jahrhunderten in Mexiko von Frauen ausgeführt und bedeuten eine Ausweitung der Fähigkeiten und der Stellung der Frau in ihrer Gemeinde. Gleichzeitig spiegeln sie die Stellung des weiblichen Prinzips in ihrer Weltanschauung wider.

Spiritismus

Der Marianische Trinitäts-Spiritismus ist eine — hauptsächlich in Städten — verbreitete Religion, die im Begriff ist, sich sehr schnell durch Mexiko bis nach Zentral- und Südamerika auszudehnen. Nach einigen Forschern zu urteilen, nahm die Bewegung 1866 mit Roque Rojas, einem ehemaligen Priesteramtskandidaten, in der Stadt Contreras außerhalb von Mexiko City (Ortiz, 1979) ihren Anfang. An den zu dieser Religion gehörenden Überzeugungen und Ritualen können Spuren vor-spanischer, christlicher, hinduistischer und jüdischer Elemente ausgemacht werden. Die Anhänger dieser Religion bezeichnen sich selbst als «die verlorenen Stämme Israels»; sie glauben an die Reinkarnation; sie sprechen mit ihren Gesängen eine Gottheit an, die sich in Meeren, Flüssen, Steinen, Licht, Insekten und der Erde offenbart. Das Bild der Trinität (Gott der Vater, der Sohn und der Heilige Geist) bildet das Kernstück ihres Altares.

Im Spiritismus wird die Heilung durch «geistliche» Techniken erreicht. Bestimmte Kräuter werden gebraucht (dies variiert von einer Ortsgruppe, einem «Kapitel», zum nächsten) und Massage wird angewandt, aber die eigentliche

Heilung geht auf das Wirken der Schutzgeister durch den Heiler, der sich in Trance befindet, zurück. Spiritismus fördert die direkte Verbindung mit der Welt der Schutzgeister. In spiritistischen Tempeln stehen Frauen und Männern die gleichen hierarchischen Ränge offen, und nicht selten haben Frauen die höchsten Positionen inne.

Doña Lola war eine Leiterin und Gründerin des spiritistischen Tempels in Cuernavaca, Morelos. Sie suchte Gemeindemitglieder aus, die «Begabungen» besaßen, und unterrichtete sie. Durch Trance und Geisteseinwohnung wird eine Frau zu einer Trägerin der Weisheit und erlangt eine besondere Würde. Verwandelt in den Ackerboden des göttlichen Prinzips, besitzt sie die Fähigkeit, zu leiten, zu heilen und zu lehren.

Derzeit existieren sieben Kapitel oder «Siegel» des Spiritismus, von denen jedes eigene Eigenschaften aufweist. Das «Sechste Siegel» wurde von Damiana Oveido begründet, deren Biographie in einen Begründungsmythos umgewandelt wurde und folgendermaßen beginnt: «Die erste Frau, die auf den Planeten Erde herabstieg, um das Licht des Herrn zu verkünden, war Damiana Oveido. Seit ihrer Geburt sagte sie viele Dinge voraus, die der Herr ihr eingesagt hatte [. . .].»

Nach ihrer Biographie zu urteilen lebte sie von ihrer Geburt an nur drei Tage, starb dann und «wurde 24 Stunden später zum Leben auferweckt und lebte von da an ein normales Leben [. . .]. Im Alter von 13 Jahren ging sie nach Manzanillo und gründete dort den ersten Tempel [. . .], und der Herr sprach zu ihr und hieß ihr, das Licht in Mexiko aufzustellen, und sie ging dorthin und gründete einen Tempel, und viele folgten ihr» (Lagarriga, 1976).

Eine andere Heilungsart schließt die Herbeiführung einer veränderten Bewußtseinslage ein, die zur Diagnose und zur Behandlung gebraucht wird. Eine Untersuchung erzählt von der Anwendung des *ololiuhqui*—Samens (s. o.) durch die Heilerin Paula Jimenez in San Bartolo Yautepec, einem Zapotec-Dorf im Staat Oaxaca. In einem Ritual, das die genaue Behandlung der Pflanzensamen, Gesang, Anrufungen und die Beachtung der richtigen Zeit und des richtigen Ortes erfordert, wird ein Getränk hergestellt. Der Trank wird in verschiedenen Mengen von der *curandera* und von der Patientin getrunken. Auf diese Weise in den Besitz des Zugangs zur göttlichen Weisheit und Macht gelangt, kann die Heilerin die Heilung der Patientin erleichtern (Wasson, 1966).

Im Zusammenhang mit einer dritten Art ritueller Heilung stoßen wir auf eine Frau, die von ihren armen Nachbarn in Cuernavaca «Schwester« Julia genannt wird. Während einer Zeremonie zur Heilung eines kleinen Mädchens von einem möglicherweise tödlichen Skorpionbiß, spricht sie zu einem Bild Jesu. Er ist in ihr anwesend und handelt durch sie, während sie dem Mädchen eine Spritze gibt. Sie spricht in sehr persönlicher Weise zu dem Bild, und ihre Stimme wird sogar schroff, als das Mädchen zunächst nicht positiv reagiert. Die Gottheit, die sie anruft, ist kein transzendentes, sondern ein immanentes Wesen. Das Bild, das sie anspricht, stellt den gekreuzigten Christus dar. Die Heilung wird durch ihre Begabung erreicht, göttliche Hilfe herabrufen zu können (Baytelman, 1980).

Zusammenfassung

Rituelle Heilungen werden in Mexiko seit der Zeit vor der Spanischen Eroberung praktiziert. Als Heilerinnen überschreiten Frauen die Grenzen ihrer sonstigen sozialen und kulturellen Rollen. Ethnographische Zeugnisse deuten darauf hin, daß die Frauen in Mexiko die Mehrzahl der Heiler ausmachten. Diese Beobachtung hat noch heute beispielsweise hinsichtlich der Spiritisten Bestand, wo die Frauen die Tempelhierarchie anführen. Die numerische Überlegenheit bedeutet gleichzeitig eine qualitative Vormachtstellung der Frau im Bereich der Volksmedizin. Die höchste Autorität unter den *«graniceros»* (einer bestimmten Art von *curanderas,* die Regen, Hagel und Blitz beherrscht) in der bei Ciudad de México gelegenen Vulkanregion ist eine Frau, und diese Stellung wird durch eine weibliche Erbfolge tradiert (Viesca, 1984).

Im Kontext des alten meso-amerikanischen Kosmos und in den verbreiteten Heilungspraktiken, in denen ihr Einfluß noch heute vorhanden ist, kann Medizin als Kunst des Austausches mit dem göttlichen Bereich definiert werden. Medizin ist die Fähigkeit zur Vertiefung in den Bereich des göttlichen Prinzips und zur Herrschaft über von den Göttern geoffenbarte Information. Es ist die Begabung, verborgene Geheimnisse aufzuhellen, und die Kraft, in ungewisse Schicksale einzugreifen und sie harmonisch zu ordnen. Frauen in Mexiko nehmen je nach ihren Begabungen an diesen Heilungsritualen teil, um die Nöte der Menschen in ihrer Umgebung zu lindern.

[1] Das als Meso- oder Mittelamerika bezeichnete Gebiet erstreckt sich ungefähr von der Mitte zwischen dem zentralmexikanischen Hochland und der Grenze zu den Vereinigten Staaten von Amerika durch Mexiko und Guatemala bis in Teile El Salvadors, Honduras' und Nicaraguas. Die die Kosmologie und Volksmedizin betreffende Information trifft sowohl hinsichtlich dieser Region als auch hinsichtlich der nordmexikanischen und nicht zuletzt hinsichtlich der mexiko-amerikanischen Bevölkerung zu, die diese Einflüsse beibehalten haben.

[2] Die Samen dieser Pflanze werden zur Herstellung eines starken Getränkes gebraucht, dessen Genuß das Bewußtsein des Kranken verändert.

Bibliographische Hinweise

Aguirre Beltran, Medicina y Magia, (INI-SEP, Mexiko, 1980).

E. Almeida, u.a., Psicología autóctona mexicana: Doña Rufina Mazano Ramirez de San Miguel Tzinacapan (Puebla, Ms. 1986).

Roger Bastide, The African Religions of Brazil (Johns Hopkins University Press, 1978).

B. Baytelman, Etnobotánica en el Estado de Morelos, INAH, (Mexico, 1980).

G. Bonfil, Lo propio y lo ajeno: La Cultura Popular, Hg. A. Colombres (Jonas-Premia Editora, Mexico, 1984).

Kaja Finkler, Spiritualist Healers in Mexico (Bergin and Garvey, Amherst, 1985).

J. Galinier, Cosmología e interpretación de la enfermedad: México Indígena, Nr. 9 (März/April 1986).

Angel Garibay, Semejanza de algunos conceptos filosóficos de las culturas hindú y náhuatl: Cuadernos del Seminario de problemas científicos y filosóficos, Nr. 15, zweite Reihe (1959).

S. Gruzinski, La colonization de l'imaginaire (Gallimard, Paris, 1988).

L. Herrasti und A. Ortiz, Medicina del alma: entrevista a Jacinto Arias: México Indígena, Nr. 9 (März/April 1986).

Eva Hunt, The Transformation of the Hummingbird (1977).

A. Isabel Lagarriga, Medicina Tradicional y Espiritismo (Sep-Setentas Nr. 191, 1975).

Diego Landa, Relación de las Cosas de Yucatán, Einleitung von Angel Ma. Garibay (Porrua, Mexico, 1960).

B. de Las Casas, Apologética historia (UNAM, Mexico, 1967).

M. Leon Portilla, La filosofía náhuatl (UNAM, Mexico, 1963).

A. Lopez Austin, Cuerpo humano e ideología: Las concepciones de los antiguos Nahuas, Bd. II (UNAM, Mexico, 1984).

S. Marcos, Cognitive Structures and Medicine: The Challenge of Popular Medicines: CURARE Bd. II (1988) 87-96.

S. Marcos, Curas, diosas y erotismo: El catolicismo frente a los Indios: Mujeres e iglesia, sexualidad y aborto en América Latina. Hg. A. Portugal (Fonamara/CFFC, Washington, 1989) (a).

S. Marcos, Mujeres, cosmovisión y medicina: Las curanderas mexicanas: Trabajo, poder y sexualidad, Hg. O. Oliveira (Colegio de Mexico-PIEM, Mexico, 1989) (b).

S. Ortiz, Origen, desarrollo y características del espiritualismo en México: América Indígena, Bd. XXXIX, Nr. 1 (Januar-März 1979) und El poder del trance o la participación feminina en el Espiritualismo Trinitario Mariano: Cuadernos de Trabajo DEAS (Instituto Nacional de Antropología e Historia de Mexico, 1979).

H. Ruiz de Alarcon, Treatise in the Heathen Superstitions that today live Among the Indian Natives to This New Spain, 1629. Übersetzt und hg. von J. Richard Andrews und Ross Hassig (University of Oklahoma Press, Norman, 1984).

F. B. Sahagun, Historia General de las Cosas de Nueva España (1577) Florentine Codex, übersetzt von Dibble und Anderson, 1969.

Eric Thompson, Historia y religión de los mayas (Fondo de Cultura Económica, Mexico, 1975).

Victor Turner, Image and Pilgrimage in Christian Culture (Columbia University Press, New York, 1978).

Carlos Viesca, El Medico Mexicano: Historia General de la Medicina en México, Bd. I Mexico Antiguo (UNAM Academia Nacional de Medicina, Mexico, 1984).

E. Vogt, Tortillas for the Gods (Harvard University Press, Cambridge, Ma. 1976).

G. Wasson, Ololiuhqui and Other Hallucinogens of Mexico: Summa antropológica en homenaje Roberto J. Weitlaner (INAH, Mexico City, 1966).

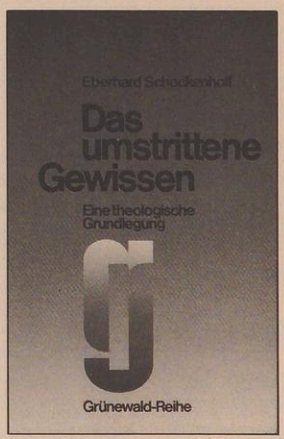
Aus dem Englischen übersetzt von Andrea Verhoeven

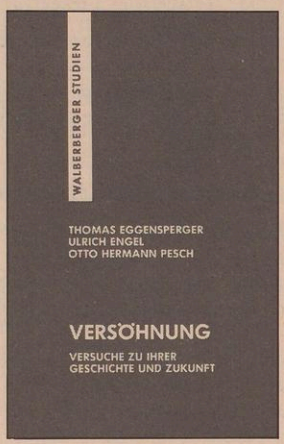
SYLVIA MARCOS

Lizentiat in Klinischer Psychologie; Magistergrad in Sozialpsychologie; befaßte sich mit lateinamerikanischen Studien. Aktiv tätig in der Bewegung mexikanischer Frauen für Gleichberechtigung. Mitglied der Bewegung «Catholics for a Free Choice». Hat viele Regionen der USA als Rednerin bei Vortragsveranstaltungen besucht. Derzeit Direktorin des Zentrums für Psychoethnologische Forschung in Cuernavaca, Mexiko; Assoziiertes Mitglied der Forschungsgruppe des Instituto Nacional de Antropología e Historia (DEAS-INAH); Assoziiertes Mitglied der Forschungsgruppe des Programa Interdisciplinario de Estudios de la Mujer (PIEM) am Colegio de México. Psychotherapeutin mit Privatpraxis. Veröffentlichungen: Manicomios y Prisiones (Red Ediciones, Mexiko 1983, [2]1987); Alternativas a la Psiquiatría. Dossier México (Nueva Sociologia, Mexiko 1982, [2]1986); Antipsiquiatría y Política (Extemporaneos, Mexiko 1980, [3]1989). Anschrift: Señora Sylvia Marcos, Centro de Investigaciones Psicoetnologicas, Las Casas 103-4, C.P. 62000, Cuernavaca, Morelos, Mexiko.

Theologische Neuerscheinungen







Klemens Richter (Hg.)
Das Konzil war erst der Anfang
Die Bedeutung des
II. Vatikanums für Theologie
und Kirche
1991. 246 S. Kt.
DM 34,—
ISBN 3-7867-1541-6

Mit dem II. Vatikanum wagte die Kirche den entscheidenden Schritt aus der Getto-Mentalität des Katholischen zu einem solidarischen Weltverhältnis. Nach 25 Jahren ziehen 13 Münsteraner Theologen Bilanz über das, was in Kirche und Theologie aus den großen Impulsen des Konzils geworden ist. Angesichts der restaurativen Tendenzen in jüngster Zeit kommen die Autoren zu dem Schluß, daß die großen Anstöße des Konzils längst nicht eingelöst sind, und zeigen die Richtung auf, in die dieser „Anfang eines Anfangs" weiterentwickelt werden müßte.

Eberhard Schockenhoff
Das umstrittene Gewissen
Eine theologische Grundlegung
Grünewald Reihe
1990. 152 S. Kst.
DM 24,80
ISBN 3-7867-1507-6

Alois Müller
Der dritte Weg zu glauben
Christsein zwischen Rückzug und Auszug
Grünewald Reihe
1990. 108 S. Kst.
DM 19,80
ISBN 3-7867-1479-7

Bernd Jochen Hilberath
Der dreieinige Gott und die Gemeinschaft der Menschen
Orientierungen zur christlichen Rede von Gott
Grünewald Reihe
1990. 120 S. Kst.
DM 19,80
ISBN 3-7867-1476-2

Thomas Eggensperger / Ulrich Engel / Otto Hermann Pesch (Hg.)
Versöhnung
Versuche zu ihrer Geschichte und Zukunft
Festschrift für
Paulus Engelhardt OP
Walberberger Studien.
Philosophische Reihe 8
1991. Ca. 236 S. Ln.
Ca. DM 42,—
ISBN 3-7867-1539-4

Zum ersten Mal werden die verschiedenen Aspekte des großen Themas „Versöhnung", in dem sich die vielfältigen Konflikte und Leiden der Gegenwart spiegeln, interdisziplinär aufgearbeitet. Philosophische, fundamentaltheologische und biblische Fragen werden ebenso behandelt wie (kirchen-)politische „heiße Eisen", wie z. B. die Rolle der Frau im konziliaren Prozeß oder die Widerstandspflicht der Christen angesichts überlebensbedrohender Entwicklungen.

MATTHIAS-GRÜNEWALD-VERLAG · MAINZ

Vorwort

Lisa Sowle Cahill / Dietmar Mieth

Altwerden

Es ist eine grobe Vereinfachung, vom fortgeschrittenen oder hohen Alter im Singular zu sprechen, und man sollte überlegen, ob man von ihm nicht richtiger im Plural sprechen sollte — also von den verschiedenen Weisen und Phasen des Altwerdens in den vielerlei Kulturen unserer Welt. Die Bedeutung des Altseins und seiner Phasen variiert weithin im Blick auf solche Faktoren wie Klassenzugehörigkeit, Geschlecht, Familienstruktur, Beschäftigungsmöglichkeiten, unterschiedliche Möglichkeiten der Gestaltung des Ruhestandes und die zur Verfügung stehende Gesundheitsfürsorge. Obwohl es aber in allen Gesellschaftsformen der Welt ältere und alte Mitglieder gibt, hat die Zielsetzung der Bekämpfung der Unterernährung und der Krankheit dazu geführt, daß neuerdings eine immer größere Schicht alter Menschen entstanden ist, vor allem in den westlichen Gesellschaften.

Unterschiedliche demographische, medizinische und wirtschaftliche Faktoren haben daraufhin konvergiert, daß eine Bevölkerungsschicht alter Menschen entstanden ist, die 20% bis 25% der Gesamtbevölkerung der industrialisierten Länder bildet und die nun an die Stelle der kleinen Zahl isolierter einzelner tritt, die früher viel leichter in eine jüngere Bevölkerung integriert werden konnte. Viele alte Menschen werden jetzt mit dem Problem einer viel ausgedehnteren Lebensspanne des Ruhestandes konfrontiert (also mit dem Ausscheiden aus dem wirtschaftlich produktiven Arbeitsleben noch vor dem Beginn der Invalidität), mit einer Lebensspanne, die 15 bis 20 Jahre und gelegentlich gar 25 bis 30 Jahre dauert.

Noch viel mehr Menschen leben jahrzehntelang in einem Prozeß des Abbaus ihrer Körperkräfte, der für sie die Frage nach ihrem Beitrag zum Leben der Gesellschaft und nach ihrer Abhängigkeit aufwirft und sie ebenso mit ihrer Sterblichkeit konfrontiert. Wenn es auch noch viel zu früh ist, um die weltweiten Folgen eines verlängerten Alterungsprozesses vorauszusehen, so ist es doch schon jetzt wahrscheinlich, daß die Bevölkerungsschicht der älteren Menschen auch in den sich entwickelnden Nationen weiterhin anwachsen wird und daß sie Fragen für ihre Kulturen aufwerfen wird, die ebenso ernst sein werden, wie die Fragen, mit denen jetzt schon die industrialisierten Länder konfrontiert sind.

Der Alterungsprozeß wirft nicht nur medizinische und soziale Fragen auf, sondern auch religiöse und geistige. Die älteren Menschen sind nicht nur ein Problem, eine Herausforderung zur Übernahme von Verantwortung oder auch eine Hilfe für «die jüngeren Generationen». Altwerden ist eine Aufgabe und Herausforderung für jeden von uns persönlich, da wir selbst alt werden, da wir mit Empathie auf die Erfahrung der uns Vorangegangenen horchen und schließlich in die Endphase unseres eigenen Lebens eintreten.

Die derzeit in westlichen Ländern anzutreffenden Ansätze für eine Konfrontation mit den Problemen rund um das Altern sind sehr begrenzt und unangemessen. Eine oft unausgeschöpfte Hilfsquelle beim Bemühen, sich mit dem «Problem des Altwerdens» auseinanderzusetzen, sind die Einsichten alter Menschen selbst, die über ihre Orientierung und den Sinn dieser Lebensphase nachgedacht haben. Etliche Autoren dieses Heftes beziehen sich auf ihre eigenen Erfahrungen mit dem Alterungsprozeß und geben uns Anteil an der von ihnen gewonnenen Weisheit im Blick auf den inneren Wert dieses Prozesses und die geistlichen Kräfte, die sie daraus gewonnen haben. Überdies haben nichtwestliche Kulturen die sogenannten «entwickelten» Nationen viel zu lehren über den Wert eines langen Lebens und die Integration der älteren Menschen in die Gesellschaft.

Der erste Teil dieses Heftes versucht, ausgewählte Aspekte des Phänomens des Altwerdens zu beschreiben und eine angemessene Wahrneh-

mung seiner Dimension zu fördern. Der zweite Teil will theologische, geistliche und seelsorgerliche Überlegungen über das Altwerden bieten. Ein dritter Teil wird einige interkulturelle Stimmen in die Diskussion einbringen.

Obwohl wir nicht den Anspruch erheben können, definitive Schlußfolgerungen zum Problem des Altwerdens zu bringen, hoffen wir doch, daß eine besondere ethische Perspektive dieses Heft beseelen wird: die Tatsache, daß die Zielsetzungen, die Sinngebungen, der Wert und die gesellschaftlichen Folgerungen für das Handeln einzelner Menschen und gesellschaftlicher Institutionen hier innerhalb eines internationalen Forums behandelt werden.

Wie können menschliche Gemeinschaften sowohl die Probleme wie den inneren Wert des fortgeschrittenen Alters erkennen und dann Institutionen wie die Familie, die Arbeitswelt und die Gesundheitsfürsorge so gestalten, daß sie der Bedeutung älterer Menschen förderlich sind? Und wie können sie die älteren Menschen erfolgreich in das Leben von Gesellschaft und Kirche integrieren?

Was hat eine besondere christliche Sicht zur Lösung dieser Fragen zu bieten? Wenn es auch beim Altwerden eindeutigerweise um eine ethische Aufgabe geht, so geht es unbestreitbar zugleich um Fragen, die von anderen Fachsektionen in CONCILIUM behandelt werden: von der Pastoraltheologie bzw. der Praktischen Theologie, von den Fachsektionen für Spiritualität, Feministische Theologie, Theologie der Dritten Welt und Theologie der Befreiung.

Diese anderen theologischen Dimensionen werden die ethische Dimension ergänzen in unserer Suche nach einem ganzheitlicheren Verständnis des Prozesses menschlichen Altwerdens.

Der erste Teil dieses Heftes beschreibt das Altwerden und ordnet es in seinen gesellschaftlichen Zusammenhang ein. Rosa Fernández Herranz steuert die ärztliche Sicht des Alterns bei, wobei sie sich aber nicht auf biomedizinische Daten beschränkt, sondern mit viel Einfühlungsvermögen für Aspekte schreibt, die sich aus den wechselseitigen Beziehungen zwischen der Ärztin oder dem Arzt, den alten Menschen und ihren Familien ergeben. Sie legt anschaulich dar, daß es nicht immer leicht ist, die Grenze zwischen den «normalen» und den «pathologischen» Folgen des Alterns zu bestimmen. In jedem Falle aber bringt der körperliche Abbau, den das Altern unweigerlich darstellt, Erschütterungen des innersten Identitätsbewußtseins des Selbst mit sich. Die alten Menschen brauchen einen Therapieansatz, der von einem Team geleistet wird, damit sie in den Stand gesetzt werden können, sich in einem Höchstmaß von Aktivität in ihrer Umwelt bewegen zu können.

Gerardo Hernández Rodríguez bringt konkretes Zahlenmaterial zum quantitativen Wachstum des Bevölkerungsanteils der älteren Menschen in den industrialisierten Ländern in diesem Jahrhundert, und er differenziert dabei auch zwischen den demographischen Daten für Frauen und Männer. Die ersteren sind nicht nur zahlreicher, sondern es kann auch angenommen werden, daß sie eher dazu neigen, ihre letzten Lebensjahre für sich allein, also im Witwenstand zu verbringen.

Elisabeth von der Lieth bringt drei Fallstudien über die Lebensverhältnisse älterer Frauen (wobei sie sich selbst mit einbezieht), die sich mit den Themen Witwenschaft, Abhängigkeit und Gesundheit in der westlichen Gesellschaft befassen. Sie wirft auch Fragen auf bezüglich der Zielsetzung des medizinischen «Fortschritts» bei der Definition der Reaktionen auf Altwerden und auf den damit einhergehenden Abbau der körperlichen Kräfte seitens des kulturellen Umfeldes.

Daniel Callahan entwickelt eine Analyse der besonderen Probleme, welche die Verfügbarkeit technischer Mittel in der Gesundheitsfürsorge für ältere Menschen in den industrialisierten Ländern aufwirft, und er stellt kritische Rückfragen gegenüber den Bemühungen, die Lebensspanne unendlich auszudehnen, und zwar selbst dann, wenn die Lebensqualität sich bereits in hohem Maße verschlechtert hat. Callahan drängt seine Leser, ein Gleichgewicht zwischen «heilender» und «pflegender» Medizin herzustellen und die notwendigen Maßnahmen zur Gesundheitsfürsorge für andere Altersgruppen und anderweitige soziale Güter (wie Erziehung und Wohnung) als Interessen gelten zu lassen, deren Abwägung ausschlaggebend sein kann bei sozialpolitischen Entscheidungen bezüglich der Gesundheitsfürsorge für die älteren Menschen.

Der zweite Teil dieses Heftes bringt ausdrücklich theologische Interpretationen der Bedeutung des Alterungsprozesses und des fortgeschrittenen Alters selbst. Robert Martin-Achard

zeigt, daß die hebräische Bibel ein langes Leben besonders als Gabe Gottes und als Belohnung durch Gott betrachtet, wenn sie auch nicht die Lasten verkennt, die das hohe Alter auch mit sich bringen kann. Das Gebot, seine Eltern zu ehren, schließt in der Anwendung auf die heutige Situation die Verpflichtung mit ein, die Alten zu schützen und ihnen beizustehen. Die Christen werden daran erinnert, daß Gott das Volk Israel aus einem Ehepaar fortgeschrittenen Alters ohne Kinder, ohne Hoffnung und scheinbar ohne Zukunft hervorgebracht hat.

Helen Oppenheimer stellt sich der Tatsache der wohl allgemein menschlichen Furcht vor dem Alter. Sie untersucht die wechselseitig miteinander verknüpften Aspekte des Alters als einer Erfüllung, als eines Abbaus und als eines Fortbestehens inmitten sich wandelnder Umstände, und sie schließt mit der Feststellung, daß für den Christen die Annahme des Alterns so etwas wie die Zusammenfassung des Gehorsams gegen das Gebot, «in der Endzeit zu leben», sein kann. Aufgabe des alten Menschen ist es, mehr und mehr alle seine Besitztümer loszulassen.

Paul Schotsmans untersucht die Art und Weise, wie Menschen ihre Anlagen am besten verwirklichen können, und er siedelt die ganzheitliche Entwicklung des alten Menschen in diesem größeren Zusammenhang an. Die dabei zu beachtenden grundlegenden anthropologischen Prinzipien sind die Notwendigkeit, die Einzigartigkeit jeder Person anzuerkennen, die Notwendigkeit, soziale Beziehungen zu Gott und anderen zu unterhalten, und die Notwendigkeit, an irgendeiner Form von Gemeinschaftsleben, in der persönliche Unabhängigkeit gewahrt bleibt, teilzunehmen.

Eugene Bianchi (ein «Laie») und Walter Burghardt (ein Priester) skizzieren die Aussichten für ein fruchtbares Alter aus zwei einander ergänzenden Blickrichtungen: unter dem Aspekt der *Aktion*, die von einem aus der eigenen Lebenserfahrung gewachsenen Altruismus motiviert ist und die sich an den Zielen Friede und Gerechtigkeit orientiert (Bianchi); und unter dem Aspekt der *Kontemplation*, die aus «Kénosis» oder Selbstentäußerung erwächst und in «einem langen liebevollen Blick auf die Wirklichkeit» besteht (Burghardt).

Martina Blasberg-Kuhnke versucht den Ort des Phänomens Altsein in der christlichen Gemeinde zu bestimmen, wobei sie den Standpunkt vertritt, daß nicht nur die kirchlichen Dienste die älteren Leute erreichen müssen, sondern daß die älteren Leute auch zu Katalysatoren für die Identität der christlichen Gemeinde werden können: Diese besteht in einer *koinonía* zwischen jungen und alten Menschen, die in ihrer Praxis Solidarität verwirklichen.

Ein abschließender Teil über interkulturelle Modelle für eine soziale Reaktion auf das Altwerden läßt Vertreter Asiens, Afrikas und Lateinamerikas zu Wort kommen. Diese drei Autoren veranschaulichen die größere Rolle dörflicher und familiärer Netzwerke bei der Zuweisung von Stelle und Rolle an den alten Menschen, während ein vierter Autor als Vertreter Nordamerikas versucht, einige der Strukturen, die traditionellerweise innerhalb der Familie für betagte Menschen gesorgt haben, zu neuem Leben zu erwecken.

Mary J. Mananzan bietet in ihrem Beitrag einen Überblick über Kulturen in Nordasien, Südasien und Südostasien. Sie zeigt, wie einheimische religiöse Systeme im allgemeinen für eine ehrfürchtige Anerkennung der alten Menschen und ihrer Weisheit eingetreten sind; wie asiatische Gesellschaften sie in ein Gefühl der Gruppenzugehörigkeit einbezogen haben, und wie auch die heutigen Generationen noch ein hohes Maß an Achtung vor alten Menschen beibehalten. Gleichzeitig können alte Frauen und besonders Witwen sehr benachteiligt sein, vor allem wenn sie keine Söhne haben, die für sie sorgen können.

In ihrem Bericht über die Situation in Brasilien läßt Ivone Gebara deutlich erkennen, daß die Achtung vor dem Alter, welche traditionelle Gesellschaften kennzeichnet, nicht romantisiert werden darf, vor allem, wenn solche Kulturen von ihren reichen Nachbarn mit ihren Wertvorstellungen und ihrer Wirtschaftsmacht zu Opfern eines Erosions- und Ausbeutungsprozesses gemacht worden sind. Alte Menschen in weniger entwickelten Ländern, vor allem Frauen, können auch unter der Last extremer Armut leiden und erfahren, daß ihre Lebensmöglichkeiten durch Abhängigkeit, Entfremdung und Marginalisierung verkürzt werden. Unter dem Einfluß der kapitalistischen Kultur geben diese Länder auch einer ihnen fremden Norm von Produktivität und einem Ideal von Jugendlichkeit Aufenthaltsrecht. Ivone Gebara empfiehlt eine

am Volk orientierte Theologie und Ethik des Alters, in denen Altsein als ein Teil der Menschlichkeit eines jeden Menschen akzeptiert ist und in denen die Liebe und der Dienst, welche den alten Menschen geschenkt werden, soviel bedeutet, wie sich selbst und Gott zu lieben und zu dienen.

Bénézet Bujo betont nachdrücklich, daß ältere Menschen in Afrika Teile einer integrierten und hierarchisch geordneten Gemeinschaft sind, die ihre Quelle in Gott hat. Eine besondere Aufgabe des älteren Menschen besteht darin, die heutigen Generationen fähig zu machen, aus der Erinnerung an die vorangegangenen Generationen zu leben. Eine der Aufgaben der afrikanischen Kultur ist es, die Geschichte der Werte der Vergangenheit zu bewahren, während sie sich der modernen Welt zuwendet.

Drew Christiansen sucht nach einem Weg, wie in der «Ersten Welt» die familienzentrierte Zuwendung zum Problem des Alterns, wie sie für Asien und Afrika noch typisch ist, wiedergewonnen werden könnte, und zwar in Form einer Institutionalisierung dieser Rückbesinnung. Die Ideale der jungen Menschen sind Autonomie und Freiheit, aber andere Quellen menschlicher Würde sind Fürsorge für das leibliche Wohl und gesellschaftliche Kultivierung — weiterhin bestehende Bedürfnisse, für die am besten innerhalb der Familie gesorgt ist. Christiansen drängt auf die Bereitstellung sozialer und finanzieller Hilfen für Familien, die sich in der «Altensorge» engagieren. Ein Modell der Altensorge, das seine Basis in der Familie hat, könnte nicht nur den körperlichen Bedürfnissen und Nöten des alten Menschen gerecht werden, sondern auch die Gewähr bieten, daß alte Menschen, die ihr Leben noch ganzheitlich leben wollen, die sich im Loslassen üben und sich auf den Tod vorbereiten, Freundschaft über die Grenzen der Generationen hinweg finden.

Die Beiträge zu diesem CONCILIUM-Heft spiegeln den fortbestehenden Einfluß europäischer und nordamerikanischer Kulturen auf die römisch-katholische Theologie und Ethik wider. Wir hoffen desungeachtet, daß diese Kulturen jetzt in einen produktiven Dialog gebracht worden sind mit theologischem Denken und Gesellschaftsanalysen, die aus einigen der anderen Kulturen und gesellschaftlichen Wirklichkeiten der Welt stammen.

Aus dem Englischen übersetzt von Dr. Ansgar Ahlbrecht

Rosa Fernández Herranz

Biomedizinische Aspekte des Alterns

Einführung

Eine der ernstesten Fragen, mit denen die heutige entwickelte Welt konfrontiert ist, besteht sicherlich im zunehmenden Älterwerden der Bevölkerung mit all seiner persönlichen, familiären und gesellschaftlichen Problematik.

Dies ist einerseits auf die geringe Geburtenrate und andererseits auf die Zunahme der Lebenserwartung aufgrund der in den Bereichen Hygiene, Ernährung und Gesundheitspflege erzielten Fortschritte zurückzuführen.

Aber das Älterwerden ist nicht bloß eine biologische und gesellschaftliche Erscheinung, sondern ganz wesentlich ein persönliches Faktum: Es ist die menschliche Person, die altert, die in ihrem Ich die fortschreitende Unfähigkeit und Schwächung ihres Körpers und Geistes spürt und auch merkt, wie ihr familiäres Umfeld, ihre wirtschaftlichen, beruflichen und sozialen Verhältnisse um sie herum langsam zusammenbrechen.

Die Erfahrung des Älterwerdens und dessen Auswirkung auf die eigene Person in ihrem innersten Wesenskern wird sicherlich wesentlich von ihrem physischen und psychischen Gesundheitszustand, von der persönlichen Einstellung zur Tatsache des Alterns und von dem familiären und sozialen Umfeld abhängen, das den alten Menschen umgibt.

Merkmale des physiologischen Alterns

Das Altern ist ein biologischer Prozeß, der durch eine Reihe von somatischen und psychischen Veränderungen gekennzeichnet ist, welche im Laufe der Zeit zwangsläufig auftreten und das Leben des Menschen tiefgreifend beeinflussen.

► Im Verlauf des Alterns werden alle Funktionen des Organismus (Herz-Kreislauf-, Nervensystem, Sehorgane usw.) auf unregelmäßige, asynchrone Weise von diesem Verfall betroffen, auch wenn all diese Veränderungen nicht bei jedem Menschen die gleiche Intensität und die gleichen Auswirkungen auf die Lebensqualität haben.

► Im übrigen altern nicht alle auf die gleiche Weise: Manche alten Menschen bewahren sich bis zum Ende ihrer Tage Selbständigkeit, geistige Klarheit und insgesamt eine gute Lebensqualität. Andere dagegen altern aufgrund verschiedener Krankheiten, mißlungener familiärer oder sozialer Anpassungsprozesse und vor allem aufgrund von zerebralen Prozessen (Arteriosklerose, Demenzen usw.) mit einer Vielzahl damit verknüpfter Probleme, die nicht nur sie selbst als Person betreffen, sondern sich auf oft dramatische Weise auf die Familie und die Umgebung auswirken.

Doch ist es nicht leicht, die Grenze zwischen dem natürlichen und dem pathologischen Altern, zwischen den normalen und den senilen alten Menschen zu ziehen. In dem Maße, wie die Jahre vergehen, tritt der Verfall immer deutlicher zutage, und es läßt sich schwer quantifizieren und einschätzen, an welchem Punkt dieses Verfalls das normale Altern in Senilität umschlägt.

Im Verlauf des normalen oder physiologischen Alterns vollziehen sich funktionale Veränderungen, die auf unterschiedliche Weise, aber in zunehmendem Maße die einzelnen Organe des Körpers betreffen und ihre Funktionen beeinträchtigen.

► Im Laufe der Jahre verliert man Muskelkraft und -masse, Gleichgewicht und Beweglichkeit, weshalb der Gang und allgemein alle Bewegungen langsamer und schwerfälliger werden.

► Die Knochen sind einem Verkalkungsprozeß unterworfen, weshalb sie spröder werden und die Gefahr von Brüchen, Kompressionen der Wirbel usw. zunimmt.
► Die Gelenke leiden unter zunehmendem Verschleiß, wobei häufig arthrotische Erkrankungen auftreten, die manchmal zu Behinderungen führen und schmerzhaft sind.
► Die Herzleistungsfähigkeit läßt ebenso nach wie die respiratorischen Funktionen, weshalb der alte Mensch schneller ermüdet und bei Anstrengungen und in Streßsituationen früher am Ende ist.
► Der Verdauungsapparat ist Veränderungen unterworfen, die seine Ernährungsweise beeinflussen können: Zahnverlust, Verlangsamung des Verdauungsprozesses, erschwerte Resorption bestimmter Nahrungsmittel usw. ...
► In den Harnorganen vollziehen sich Veränderungen in der Blasenfunktion, die Perioden der Harninkontinenz oder -verhaltung hervorrufen können, welche beim Mann oft durch Prostatabeschwerden verschlimmert werden. Diese Veränderungen haben beim alten Menschen schwerwiegende Auswirkungen sowohl auf seine sozialen Aktivitäten als auch auf sein Selbstwertgefühl.
► Die Sehschärfe nimmt mit den Jahren ebenso ab wie die Hörfähigkeit, und so werden soziale Beziehungen erschwert.
► Die männlichen und weiblichen Geschlechtsorgane sind ebenfalls Veränderungen unterworfen, wenn auch die sexuelle Aktivität bis ins fortgeschrittene Alter hinein erhalten bleiben kann, was eher von psychologischen als von eigentlich organischen Faktoren abhängt.
►Das Gefäßsystem wird erheblich beeinträchtigt, nicht nur durch den Alterungsvorgang selbst, sondern im wesentlichen in Verbindung mit der Arteriosklerose, einem Prozeß, der praktisch alle alten Menschen erfaßt und eine der Hauptursachen für Tod und Invalidität ist.
► Im Gehirn, dem Zentrum des Nervensystems und der Achse des seelischen Lebens, vollzieht sich ein mäßiger, aber zunehmender Verlust von Neuronen, verbunden mit einer wesentlichen Verminderung der Verbindungen zwischen den Neuronen und einer Veränderung der verschiedenen Neurotransmitter. Diese Störungen scheinen für die psychischen und geistigen Veränderungen verantwortlich zu sein, die mit den fortgeschrittenen Stadien des Alterns einhergehen.

Das Altern führt nicht notwendig zu einer Verminderung oder einem Verlust der geistigen Funktionen. Aber im Laufe der Jahre treten im allgemeinen ein Nachlassen des Gedächtnisses auf, vor allem im Hinblick auf kurz zurückliegende Tatsachen, eine Minderung der Fähigkeit, neue Kenntnisse zu erwerben, und größere Schwierigkeiten, sich an Veränderungen und neue Situationen anzupassen. Die intellektuelle Leistungsfähigkeit vermindert sich ebenso wie die Konzentrationsfähigkeit.
► Vom psychologischen Standpunkt betrachtet, spiegelt der alte Mensch bei vielen Anlässen in seinem Verhalten und in seinem Gemütszustand die persönlichen und sozialen Veränderungen wider, denen er unterworfen ist. Der Verlust von Familienangehörigen und Freunden, ganz besonders des Ehegatten, die materiellen Einbußen, die Verminderung körperlicher Fähigkeiten, die familiäre und soziale Isolation, verbunden mit einem Mangel an Motivation und den typischen Schwierigkeiten des alten Menschen, sich an neue Situationen anzupassen, bedingen oft depressive Erscheinungsbilder (bestimmt von Traurigkeit, Gefühlsleere und der Unfähigkeit, mit dem Leben zurechtzukommen), paranoide Zustände verbunden mit Mißtrauen und Reizbarkeit oder Angstzuständen und Frustration.

Die häufigsten pathologischen Prozesse im Alter

Der normale Prozeß des Alterns kann durch das Auftreten von mehr oder weniger behindernden und schmerzhaften, im allgemeinen chronischen Krankheiten beeinträchtigt werden, die sich allgemein auf das Leben, die Aktivität und den Gemütszustand des alten Menschen auswirken, indem sie seine Funktionen einschränken und seine Lebensqualität mildern.
► Nach der letzten in zehn europäischen Ländern durchgeführten Erhebung (Medizinische Umfrage Eurotop zur Geriatrie) sind Arthrose, Bluthochdruck und Arteriosklerose die Krankheitsprozesse, unter denen der alte Mensch am häufigsten leidet. Daneben können andere Erkrankungen wie z.B. Krebs, degenerative oder cerebro-vaskulare Erkrankungen der Atmungsorgane usw. zu schwergradigen Beeinträchtigun-

gen führen, die oftmals eine Pflege notwendig machen, auf die die Familie nicht vorbereitet ist, so daß die Betreuung dieser Menschen in Pflegeheimen oder Heilanstalten unerläßlich wird.

Mit diesen und anderen Problemen kann der alte Mensch isoliert konfrontiert werden, meistens jedoch treffen mehrere von ihnen bei ein und derselben Person zusammen und schränken die therapeutischen Möglichkeiten und/oder die Chancen einer Rehabilitation bei einer von ihnen hervorgerufenen Behinderung ein.

Diese typische Mehrfacherkrankung des alten Menschen bringt oft die Notwendigkeit einer Polytherapie mit sich, das heißt, den gleichzeitigen Einsatz mehrerer Medikamente, deren Nebenwirkungen häufig, wenn sie sich massieren, zusätzliche Probleme verursachen.

► Im übrigen kann ein akuter Prozeß (eine einfache Grippe, ein chirurgischer Eingriff ...) ernste Auswirkungen auf das instabile physiologische Gleichgewicht des alten Menschen haben wegen der mangelnden Reaktions- und Anpassungsfähigkeit seines Organismus.

Auch wenn alle diese Krankheiten das Leben des alten Menschen verändern und beeinträchtigen, so ist doch zweifellos die unter anderem von der Alzheimerschen Krankheit verursachte Demenz einer der dramatischesten Prozesse.

Die Alzheimersche Krankheit ist durch einen irreversiblen Verlauf gekennzeichnet, der im Patienten eine fortschreitende Verminderung aller seiner geistigen Fähigkeiten, seines Urteilsvermögens und den Verfall seiner Persönlichkeit auslöst. Die ersten Symptome sind im allgemeinen Gedächtnisstörungen, die Unfähigkeit zu abstraktem Denken oder eine Charakterveränderung. Nach und nach zeigt sich eine zeitliche und räumliche Orientierungslosigkeit. Die Sprache löst allmählich ihre Strukturen auf und wird schließlich unverständlich. In einem fortgeschrittenen Stadium ist der Patient nicht mehr in der Lage, sich anzukleiden oder selbständig zu essen. Er erkennt seine engsten Familienangehörigen nicht mehr und verliert die Kontrolle über die Schließmuskeln. In einem vegetativen Zustand, in dem sein Gehirn anscheinend jedes menschlichen Inhalts entleert ist, kann der Kranke so lange am Leben bleiben, bis eine hinzukommende Erkrankung seinem Leben ein barmherziges Ende bereitet.

Die Alzheimersche Krankheit befällt 5% derjenigen, die das 65. Lebensjahr erreicht, und 20% derjenigen, die das 80. Lebensjahr überschritten haben. In Anbetracht des zunehmenden Alters der Bevölkerung droht diese Krankheit, deren Ursache man nicht kennt und für die es gegenwärtig keine Behandlungsmöglichkeit gibt, bis zum Jahr 2000 zu einer wahren Epidemie zu werden, mit all ihrer familiären, persönlichen und gesellschaftlichen Problematik.

Beurteilung des geriatrischen Patienten

Der im vorgerückten Alter stehende Kranke bedeutet für den Arzt in allen Phasen der Betreuung eine Herausforderung, da die Krankheit sich in ihrer Erscheinungsweise, ihrem Verlauf und ihrer Prognose anders darstellt als beim Erwachsenen, und die Diagnose durch den unspezifischen Charakter der klinischen Daten und das Risiko erschwert wird, das die Anwendung bestimmter diagnostischer Mittel in sich birgt.

Außerdem kann bei geriatrischen Patienten die Erscheinungsform der verschiedenen evolutiven Veränderungen mit der anderer Krankheiten verwechselt werden und umgekehrt: Typische Alterssymptome wie etwa die Schwäche des Kurzzeitgedächtnisses können das Anfangszeichen eines ernsthaften Krankheitsprozesses wie der Alzheimerschen Krankheit sein, und das Erscheinungsbild einer psychomotorischen Unruhe oder Apathie kann das erste Zeichen für eine Demenz sein.

Das Erkennen des Unterschiedes zwischen der eine bestimmte Invalidität verursachenden Krankheit und der von dem typischen physiologischen Verfall verursachten Invalidität ist von entscheidender Bedeutung, um nihilistische und falsche therapeutische Verhaltensweisen zu vermeiden, die den Beginn einer wirksamen Behandlung hinauszögern.

Darüber hinaus bringt die Krankheit beim alten Menschen normalerweise die Konsequenz einer allgemeinen Funktionsminderung mit sich. Außer der spezifischen Beachtung der Diagnose und Behandlung der Krankheit ist daher eine umfassende Beurteilung des Allgemeinzustands des Patienten erforderlich, um die therapeutischen Maßnahmen nach ihrer Bedeutung einstufen zu können.

Für diese Bewertung sind Skalen entwickelt worden, die verschiedene Parameter analysieren und quantifizieren: einfache Alltagsverrichtun-

gen, geistige Leistung, Affektivität, motorische oder sensorische Fähigkeit usw. ...

Eine umfassende Untersuchung des alten Menschen durch ein Team, an dem Vertreter verschiedener Berufe wie Ärzte, Psychologen, Sozialarbeiter usw. beteiligt sind, ermöglicht es uns, einen vernünftigen und funktionalen Therapieplan unter Berücksichtigung seiner verschiedenen Aspekte, des medizinisch-rehabilitativen und des sozial-fürsorgerischen Gesichtspunktes, zu entwickeln.

Die Anwendung geeigneter Maßnahmen zur Rehabilitation im motorischen und sprachlichen Bereich und hinsichtlich des Erinnerungsvermögens und der sozialen Anpassung oder die Durchführung von Programmen zur Alltagsbewältigung können, falls eine gute Zusammenarbeit mit der Familie oder dem sozialen Umfeld besteht, die Leistungsfähigkeit des alten Menschen verbessern und einer schwereren Behinderung vorbeugen.

Präventive und therapeutische Aspekte

Obgleich das Altern ein im wesentlichen biologisches, genetisch programmiertes Phänomen ist, so wird es doch zweifellos von verschiedenen Faktoren beeinflußt: von der Lebensweise, dem Bildungsniveau, verschiedenen Krankheiten usw.

Die Vorbereitung auf das Alter ist ein Prozeß, der sowohl unter dem körperlichen als auch unter dem psychologischen Aspekt bereits Jahre vorher eingeleitet werden muß und eine ständige Pflege der physischen, intellektuellen, emotionalen und humanen Kräfte der Persönlichkeit ebenso wie einige vorbeugende Maßnahmen erfordert. Darunter sind hervorzuheben:

► eine angemessene Lebensweise, die Bewegungsarmut, Mißbrauch von Giften (Alkohol, Tabak) und unkontrollierte Einnahme von Medikamenten vermeidet. Die positive Wirkung eines angemessenen körperlichen Trainings und einer wertvollen und ausgewogenen Ernährung müssen hier betont werden;

►Anpassung der häuslichen Umgebung in bezug auf die Temperatur, das Mobiliar usw., um Stürze, Unfälle im Haus zu vermeiden ...

► frühzeitige Erkennung der Risikofaktoren durch regelmäßige Kontrolle des Blutdrucks, des Cholesterins, des Blutzuckers, des Augendrucks;

► frühzeitige Erkennung von Krankheiten, da in vielen Fällen die Behandlung in der Anfangsphase einen entscheidenden Einfluß auf die voraussichtliche Lebensdauer und Funktionsfähigkeit hat.

Die Durchführung regelmäßiger umfassender Untersuchungen wird aufgrund der ökonomischen und sozialen Probleme, die sich daraus ergeben, nicht einhellig befürwortet. Auf der Ebene der Primärmedizin wäre es jedoch notwendig, Risikogruppen zu erkennen und festzulegen, bei denen der Krankheitsfall eher vorherzusehen ist, um ein gezielteres Vorgehen und eine größere pflegerische Anstrengung zu erreichen.

Zu solchen Untergruppen würden gehören: Patienten mit Mehrfacherkrankungen, Risikofaktoren oder bedeutenden Funktionsstörungen, Alleinlebende, Verwitwete in der ersten Zeit nach dem Tod des Partners, alte Leute mit sehr niedrigem sozio-ökonomischem Niveau oder diejenigen, die aus verschiedenen Gründen von häufigen Wohnungswechseln betroffen sind.

Was das therapeutische Verhalten anbelangt, so müssen in Anbetracht der häufigen Mehrfacherkrankung dieser Patienten die verschiedenen Behandlungsweisen je nach Schwere der einzelnen Probleme in eine Dringlichkeitsordnung eingestuft werden, ohne dabei zu irgendeinem Zeitpunkt die allgemeine Pflege und die notwendigen Vorbeugemaßnahmen zu vergessen, um künftige Behinderungen zu vermeiden.

Die medikamentöse Behandlung muß auf die einzelne Person abgestimmt werden, damit wegen der Gefahr der Wechselwirkung zwischen verschiedenen Medikamenten und der Summierung von Nebenwirkungen eine Polytherapie möglichst vermieden wird. In diesem Sinn müssen die Familien und der Patient sorgfältig informiert werden, um falsche Behandlungen, Selbstmedikamentation oder nachlässige Medikamenteneinnahme zu verhindern.

Im ärztlich-gesundheitspflegerischen Bereich ist es von grundlegender Bedeutung, durch eine angemessene Beziehung zwischen Arzt, Patienten und Familie eine respektvolle, persönliche Behandlung zu erreichen. Eine solche Beziehung muß von gegenseitigem Respekt, Aufrichtigkeit, Vertrauen und Herzlichkeit getragen sein. In einer solchen Beziehung hört man dem Patienten in einer angemessenen Atmosphäre der Gelassenheit und Ruhe ohne Hektik zu und bemüht sich darum, seine Persönlichkeit, seine

Eigenart, seine Lebensumstände und seine Wünsche zu verstehen und zu respektieren. Auf der Grundlage eines solchen herzlichen und respektvollen Vertrauensverhältnisses kann der Arzt die diagnostischen und therapeutischen Entscheidungen persönlich beurteilen und kommentieren, die beim jeweiligen Patienten zu treffen sind, und diesen innerhalb der Grenzen, die ihm aufgrund des körperlichen, seelischen und geistigen Zustands des alten Menschen angemessen scheinen, informieren und beraten.

In dieser vermenschlichten Beziehung wird der Arzt in dem Bewußtsein, daß das Leben ein Gut, das respektiert werden muß, aber nicht der höchste, absolute Wert ist, sowohl die therapeutische Verbissenheit leichter vermeiden können, die darin liegt, einen Menschen um jeden Preis am Leben zu erhalten, als auch den therapeutischen Nihilismus, der darin besteht, einen Patienten angesichts einer unheilbaren Krankheit oder angesichts der verheerenden Folgen der Senilität aufzugeben.

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

ROSA FERNÁNDEZ HERRANZ

Spanierin. Mutter dreier Kinder. 1975 Promotion zum Doktor der Medizin und Chirurgie. Fachärztin für Neurologie. Von 1968 bis 1970 hat sie in einem katholischen Hospital in Zaire als Ärztin praktiziert. Danach hat sie in der Neurologischen Abteilung der Universitätsklinik von Valladolid gearbeitet, deren Chefärztin sie derzeit ist. Seit Jahren widmet sie sich vornehmlich der Psychogeriatrie, vor allem der Erforschung und Behandlung der Alzheimerschen Krankheit. Öffentlichkeitsarbeit: Verschiedene Vorträge über psychogeriatrische, neurologische und medizinisch-ethische Themen. Anschrift: Dr. Rosa Fernández Herranz, Torrecilla 15, 5° C, E-47003 Valladolid, Spanien.

Gerardo Hernández Rodríguez

Demographie der Überalterung

Vorüberlegungen und Fragestellung

«Wie du dich siehst, sah ich mich; wie du mich siehst, wirst du dich sehen.» Vielleicht wird das die Überlegung sein, die wir uns immer dann machen müssen, wenn wir ein Projekt ausarbeiten, eine Tätigkeit in Angriff nehmen oder eine Politik planen, die sich auf das Alter beziehen. Das Alter kann für uns nicht etwas Fernes und Fremdes sein, denn es ist für einige schon jetzt da, und wir anderen werden es morgen erleben, und zwar vielleicht sehr bald, wenn wir die Relativität der Dimension Zeit in Rechnung stellen.

Hier wollen wir uns mit den quantitativen Aspekten dieses gesellschaftlichen Sachverhaltes befassen, die das Alter und das Altwerden darstellen.

Daß in industrialisierten Ländern die ältere Bevölkerungsschicht im Wachstum begriffen ist, ist eine offensichtliche Tatsache. Sie geht hauptsächlich auf die Steigerung der Lebenserwartung und das Sinken der Geburten- und Sterberaten zurück — Phänomene, die den Prozeß eines demographischen Umschwungs kennzeichnen.

Das will freilich nicht heißen, daß Altersstufen erreicht würden, die höher sind als die höchsten Alter, zu denen der Mensch als solcher gelangt ist, sondern daß mehr Menschen zu höherem Alter gelangen. Die Langlebigkeit der Individuen ist nicht mit Überalterung der Bevölkerung zu verwechseln.

Der Begriff «Überalterung» der Bevölkerung wird verwendet, um einen konkreten Sektor der demographischen Struktur einer Bevölkerung zu bezeichnen, die sowohl durch einen hohen Prozentsatz alter Menschen als auch durch die signifikante Zunahme dieser Proportion gekennzeichnet ist.

Eine überalterte Bevölkerung steht in Verbindung mit einer hochentwickelten, hochindustrialisierten und überaus stark verstädterten Gesellschaft. Die Überalterung der Bevölkerung ist ein demographischer Vorgang, der seit dem Beginn dieses Jahrhunderts in den am meisten entwickelten Gesellschaften einige spezifische Merkmale aufweist.

Diese Zunahme der Bevölkerungsschicht alter Menschen, die jetzigen Produktionssysteme, die geltenden Familienmodelle, die Beschaffenheiten und Dimensionen der Wohnungen, die Sozialdienste und die wirtschaftlichen Konzeptionen, die für die neue demographische Konfiguration benötigt werden, führen zu wichtigen gesellschaftlichen, wirtschaftlichen, geographischen und politischen Folgen, welche die jetzigen Regierungen mit Sorge erfüllen und für die künftigen eine gewaltige Herausforderung bilden.

Die demographische Altersstruktur

In Europa, dem alten Kontinent, wo die Überalterung der Bevölkerung am offensichtlichsten ist, macht der Prozentsatz von Menschen, die über 65 Jahre alt sind, in den Mitgliederstaaten des Europarates 12,7% der Gesamtbevölkerung aus.

Die einzelnen Ziffern der Gesamtbevölkerung, der alten Bevölkerung und deren Prozentsatz im Verhältnis zur Gesamtbevölkerung sowie die nach Geschlechtern differenzierten Prozentzahlen dieser über 65 Jahre alten Bevölkerungsschicht werden in der Tabelle Nr. 1 dargestellt.

Die höchsten Überalterungsziffern liegen in den am meisten entwickelten Nationen vor, so daß beispielsweise Schweden und Großbritannien Quoten von 17,7% bzw. 15,3% aufweisen, während hingegen in der Türkei mit einer Geburtenrate von ungefähr 29% der Anteil der Bevölkerungsschicht alter Menschen 4,1% ausmacht.

Die Gründe der Überalterung und der hohen Anteile der Bevölkerungsschicht alter Menschen sind nicht in allen Nationen die gleichen. Während sie in einigen Fällen wie z.B. in den nordischen Ländern Schweden, Norwegen und Dänemark auf ein gewolltes drastisches Absinken der Geburtenziffern zurückgehen, haben in anderen Fällen wie z.B. in Deutschland neben der in den letzten Jahren bestehenden Tendenz, die Geburtenziffer zu senken, auch die Auswirkungen des Krieges mitgespielt, insofern diese Nation dadurch ein großes Ansteigen der Sterbeziffer erlitt und eine beträchtliche Anzahl von Männern ei-

ne Zeit lang als Kriegsgefangene in Gefangenschaft lebten, was im Verein mit anderen Ursachen, die mit dem Ausgang des Kampfes zusammenhingen, den Fortpflanzungsprozeß einschränkte und verzögerte. In Ländern mit geringer Lebenserwartung — so in der «Dritten Welt» — ist der Prozentsatz der Bevölkerungsschicht alter Menschen kleiner.

Auf alle Fälle kam es in den stärker entwickelten und industrialisierten Ländern in den letzten Jahren zu einer ausgeprägten Tendenz, die Geburtenziffer zu senken. Zusammen mit der Verminderung der Sterbeziffern und dem einen oder anderen der oben dargelegten Gründe hat das dazu geführt, daß das Verhältnis zwischen den über 65 Jahre alten Menschen und der Altersstufe zwischen 0 und 14 Jahren beispielsweise in der Bundesrepublik Deutschland 102,8%, in Schweden 99,4%, in Dänemark 87,8%, in der Schweiz 84,4%, in Norwegen 82,5% und in Großbritannien 80,4% ausmacht. Es gibt aber auch Länder, in denen der demographische Anteil der Kinder und der Jugendlichen den der alten Menschen beträchtlich übersteigt; so machen die alten Menschen in der Türkei nur 11,3% der Anzahl der noch nicht 14-jährigen aus, in Irland 38,3% und in Zypern, Island, Liechtenstein und Malta zwischen 40% und 48%.

Tabelle Nr. 1
Die Bevölkerungsschicht alter Menschen in den Mitgliedstaaten des Europarates
(in Hunderttausenden)

Land	Gesamtbevölk.	Mehr als 65 Jahre alt	%	Männer	%	Frauen	%
Belgien	9.858,9	1.375,9	14,0	537,1	39,5	838,8	60,5
Dänemark	5.129,3	791,0	15,4	327,6	41,4	463,4	58,6
Bundesrepublik Deutschland	61.104,5	9.273,1	15,2	3.162,3	34,1	6.110,8	65,9
Frankreich	55.754,0	7.568,0	13,6	2.939,1	38,8	4.628,9	61,2
Griechenland	9.978,0	1.351,9	13,5	592,3	43,8	759,5	56,2
Großbritannien	56.768,3	8.682,5	15,3	3.427,1	39,5	5.255,4	60,5
Irland	3.543,0	388,2	11,0	169,8	43,7	218,4	56,3
Island	247,5	26,0	10,5	11,6	44,4	14,5	55,6
Italien	57.290,0	7.664,0	13,4	3.076,0	40,1	4.588,0	59,9
Liechtenstein	27,4	2,6	9,5	1,1	41,0	1,5	59,0
Luxemburg	369,5	49,2	13,3	18,6	37,8	30,6	62,2
Malta	345,6	34,7	10,0	15,0	43,2	19,7	56,8
Niederlande	14.615,1	1.804,0	12,3	721,9	40,0	1.082,0	60,0
Norwegen	4.175,5	670,1	16,0	280,0	41,8	390,2	58,2
Österreich	7.575,7	1.113,9	14,7	388,0	34,8	726,0	65,2
Portugal	10.230,0	1.264,8	12,4	516,1	40,8	748,7	59,2
Spanien	38.996,2	4.824,6	12,4	2.012,0	41,7	2.811,6	58,3
Schweden	8.414,0	1.493,0	17,7	637,0	42,7	854,0	57,3
Schweiz	6.566,8	946,7	14,4	378,3	40,0	568,4	60,0
Türkei	52.059,0	2,125,0	4,1	952,0	44,8	1.173,0	55,2
Zypern	673,1	70,5	10,5	31,9	45,2	38,6	54,8
Total	403.721,4	51.519,7	12,7	20.194,8	39,2	31.322,0	60,8

Quelle: «Recent demographic developments in the member states of the Council of Europe», Straßburg 1989

Die Lebenserwartung

Die Zahl der mittleren Lebenserwartung hat sich seit den ersten Jahren dieses Jahrhunderts bis heute in den stärker entwickelten Ländern gewaltig erhöht.

Der Unterschied entspricht praktisch dem, der heute zwischen den am meisten entwickelten und den am wenigsten entwickelten Populationen vorliegt.

Auf alle Fälle weist das weibliche Geschlecht die höchste Lebenserwartung auf. In Island und Japan erreichen gegenwärtig die Frauen das höchste Alter: 80,2 bzw. 80,18. Die Japaner und sodann die Isländer sind die Männer, die das relativ höchste Alter erreichen: 74,54 bzw. 73,96. Im Jahrzehnt der sechziger Jahre wies Schweden mit 76,54 für die Frauen und 71,84 für die Männer das höchste Durchschnittsalter auf. Die beiden Nationen, die heute an der Spitze stehen, haben eine beträchtliche Steigerung der Lebenserwartung erfahren, denn 1965 betrug das Durchschnittsalter in Island erst 76,2 bei den Frauen und 70,8 bei den Männern; in Japan 1968 bzw. 74,3 und 69,05.

Die Länder mit den niedrigsten Ziffern, mit der geringsten Lebenserwartung, haben in den letzten fünfzehn bis zwanzig Jahren in dieser Hinsicht ebenfalls Veränderungen durchgemacht. Damals waren die Nationen mit der niedrigsten Lebenserwartung Obervolta, wo diese 1961 bei den Männern 31 Jahre und bei den Frauen 32 Jahre betrug, sowie Tschad, wo diese 1964 bei den Frauen 35 Jahre, bei den Männern 29 Jahre betrug. Im Jahrzehnt der sechziger Jahre nahmen Sierra Leone und Gambia diesbezüglich die letzten Plätze ein mit einer durchschnittlichen Lebenserwartung von 32,5 bzw. 33,5 bei den Männern und 33,5 bzw. 36,5 bei den Frauen.

Das demographische Verhältnis nach Geschlechtern

Eine gemeinsame Eigenart bei allen statistischen Angaben über die höheren Altersschichten ist die, daß demographisch die Frauen gegenüber den Männern an Zahl überwiegen.

Weil im allgemeinen mehr Knaben als Mädchen geboren werden, überwiegt in den Altersstufen der Kindheit, der Adoleszenz und des frühen Jugendalters die männliche Bevölkerung die weibliche, obwohl im früheren Alter die maskuline Sterbeziffer größer ist. Im Erwachsenenalter und vor allem im höheren Alter hingegen überwiegen die Frauen, da sie erwiesenermaßen eine größere biologische Überlebensfähigkeit aufweisen.

Bei den Bevölkerungsschichten alter Menschen innerhalb der Mitgliederländer des Europarates beträgt das Gesamtverhältnis 60,8% Frauen und 39,2% Männer. Der größte Unterschied besteht in der Bundesrepublik Deutschland (65,9% Frauen und 34,1Männer), während das geringste Mißverhältnis in Zypern vorliegt, mit 45,2% Männer und 54,8% Frauen.

Das demographische Verhältnis nach dem Zivilstand

Infolge der sozio-kulturellen Unterschiede, die zwischen den verschiedenen Populationen mit ihren aufgrund der Sitten, Gebräuche, Weltanschauungen und Religionen unterschiedlichen Familiensystemen bestehen, ist es innerhalb der diesem Aufsatz gesetzten Grenzen nicht möglich, die konkreten statistischen Gegebenheiten je nach den verschiedenen Zivilständen im einzelnen vorzulegen. Entweder macht man eine erschöpfende detaillierte Aufstellung aller dieser verschiedenen Zivilstände mit ihren vielfältigen Variablen oder man läuft Gefahr, eine irreführende und sehr begrenzte Sicht dieses demographischen Sachverhaltes zu bieten.

In einigen Ländern hält man wegen ihrer katholischen religiösen Tradition an der ehelichen Verbindung länger fest, in anderen, in denen schon seit Jahren die Zivilehe und infolgedessen die Ehescheidung existiert, ergibt sich ein Panorama mit beträchtlich hohen Prozentsätzen von Geschiedenen oder Wiederverheirateten. Wieder andere, in denen ein hohes Maß von Pluralismus und Toleranz besteht, lassen zahlreiche nichtinstitutionalisierte Verbindungen zu, und schließlich gibt es auf der Welt auch Länder mit Gesellschafts- und Religionssystemen, welche die Vielehe und die Verstoßung der Frau erlauben.

Auf alle Fälle können wir in unserem konkreten sozio-kulturellen Umfeld, worin verschiedene dieser Systeme nebeneinanderbestehen, die Tendenz feststellen, daß es in den höheren Altersstufen viel mehr verwitwete und alleinlebende Frauen gibt als Männer. Diese Tendenz zeich-

net sich weniger ausgeprägt ab in den Ländern, in denen sich die Ehescheidung stärker durchgesetzt hat, obwohl auch hier die weibliche Bevölkerung in der Mehrheit ist, denn in den Gesellschaften, in denen die Ehescheidung Brauch ist, kann ein und derselbe Mann nacheinander verschiedene Frauen zu Verheirateten oder zu Geschiedenen machen, während in den Ländern, in denen Ehescheidungen weniger häufig vorkommen, die Zahl der Frauen, die alleinstehend oder Witwen bleiben, viel größer ist.

Daß es in den höheren Altersstufen viel mehr alleinstehende und verwitwete Frauen als Männer gibt, entspricht zum Teil der größeren biologischen Überlebensfähigkeit der Frau. Die Gewißheit dieses Sachverhaltes und folglich des Überwiegens der weiblichen über die männliche Bevölkerung erklärt auch sowohl die hohe Anzahl der Witwen als auch den größeren Anteil an alleinstehenden Frauen. Und zwar ist all das der Fall, obwohl, wie erwähnt, mehr Knaben als Mädchen geboren werden.

Da es innerhalb der Gesamtbevölkerung mehr Frauen als Männer gibt, ist natürlich die Anzahl der alleinstehenden Frauen größer als die der alleinstehenden Männer. Es läßt sich aber auch feststellen, daß es im Verhältnis zu den Frauen, die in diesen Altersstufen verheiratet sind, sehr viele Witwen gibt. Die Gründe dafür sind unterschiedlich: die einen biologisch, die anderen soziologisch. Sehen wir uns einige von ihnen an.

► Es ist logisch, daß es im Alter von über 65 unter den Verheirateten mehr Männer als Frauen gibt, da infolge des in den Ehen bestehenden Altersunterschieds, der in den früheren Generationen ausgeprägter war als in den jüngeren, dann, wenn die Männer das Alter von 65 überschreiten, ihre Frauen dieses Alter noch nicht erreicht haben.

► Die Anzahl der Witwen ist höher infolge der größeren Überlebensfähigkeit der Frau, die eine höhere Lebenserwartung aufweist als der Mann.

► Auch spielt die Tatsache mit, daß in einer bestimmten Anzahl von Ländern deswegen, weil die Frau bis vor relativ kurzer Zeit von bestimmten Kompetenzen, Arbeiten, Bräuchen und Sitten, die man ausschließlich oder vorzüglich als Sache von Männern ansah, mehr oder weniger ausgeschlossen war und sich deren schädliche Folgen auf die weibliche Morbidität und Mortalität weniger auswirken konnten.

► Auch der Altersunterschied zwischen den Ehepartnern im vorgerückten Alter spielt dahingehend mit, daß auch dann, wenn wir annehmen, daß beide im gleichen Alter sterben, die Frau den Mann, der im allgemeinen älter zu sein pflegt, als Witwe ebensoviele Jahre überlebt, wie sie jünger ist.

► Schließlich wäre als auf eine sehr wichtige soziologische und statistische Gegebenheit auf die Gesamtheit der sozio-familiären Umstände hinzuweisen, die dann, wenn Witwen oder Witwer eine neue Ehe eingehen, sich auf ihr Verhalten auswirken, es ändern und diversifizieren. Daß Witwer mehr als Witwen geneigt sind, sich wiederum zu verheiraten, wirkt sich auf die Volkszählungen aus: Die Gesamtzahl der verwitweten Männer vermindert sich, während die Anzahl der verheirateten Männer steigt. All die Witwer nämlich, die sich zwischen zwei Volkszählungen wiederum verheiraten, figurieren dann bei der zweiten als verheiratet und nicht mehr als verwitwet. Die Tatsache, daß mehr Witwer als Witwen ein zweites Mal heiraten, trägt auch dazu bei, daß die Zahl der verwitweten Männer kleiner ist als die der verwitweten Frauen.

Zukunftsaussichten

Die Frage der Überalterung stellt sich nicht auf Weltebene und auch nicht in allen Ländern gleich. Einstweilen handelt es sich um ein charakteristisches Phänomen der westlichen Welt mit spezifischen Besonderheiten in jedem Land. Wenn in diesen Nationen die Geburtenrate noch weiter sinkt, wird die Überalterung der Bevölkerung zunehmen.

Unseres Erachtens sind die in der Tabelle Nr. 2 enthaltenen Angaben recht aufschlußreich. Sie beruhen auf Schätzungen der Organisation für wirtschaftliche Zusammenarbeit und Entwicklung über die Prozentzahl der Bevölkerungsschicht alter Menschen in verschiedenen Ländern der ganzen Welt in den nächsten sechzig Jahren. Daraus ersieht man, daß es Nationen geben wird, in denen die Bevölkerung im Alter von über 65 Jahren mehr als ein Viertel der Gesamtbevölkerung ausmachen wird.

Die vorausgesehene Entwicklung ist umso ausgeprägter, je niedriger die Geburtenziffer und die Anzahl der Bevölkerungsschicht junger Menschen zum jetzigen Zeitpunkt ist. So z.B. werden auch im Fall einer Nation mit einer

Tabelle Nr. 2
Menschen im Alter von 65 Jahren und mehr (1980-2050) in Prozenten der Gesamtbevölkerung der Mitgliedstaaten der Organisation für wirtschaftliche Zusammenarbeit und Entwicklung (für 1980 reale Zahlen; für 1990-2050 geschätzte Zahlen)

	1980	1990	2000	2010	2020	2030	2040	2050
Australien	9,6	11,3	11,7	12,6	15,4	18,2	19,7	19,4
Belgien	14,4	14,2	14,7	15,9	17,7	20,8	21,9	20,8
Dänemark	14,4	15,3	14,9	16,7	20,1	22,6	24,7	23,2
Deutschland	15,5	15,5	17,1	20,4	21,7	25,8	27,6	24,5
Finnland	12,0	13,1	14,4	16,8	21,7	23,8	23,1	22,7
Frankreich	14,0	13,8	15,3	16,3	19,5	21,8	22,7	22,3
Griechenland	13,1	12,3	15,0	16,8	17,8	19,5	21,0	21,1
Großbritannien	14,9	15,1	14,5	14,6	16,2	19,2	20,4	28,7
Irland	10,7	11,3	11,1	11,1	12,6	14,7	16,9	18,9
Island	9,9	10,3	10,8	11,1	14,3	18,1	20,1	21,1
Italien	13,5	13,8	15,3	17,3	19,4	21,9	24,2	22,6
Japan	9,1	11,4	15,2	18,6	20,9	20,0	22,7	22,3
Kanada	9,5	11,4	12,8	14,6	18,6	22,4	22,5	21,3
Luxemburg	13,5	14,6	16,7	18,1	20,2	22,4	22,0	20,3
Neuseeland	9,7	10,8	11,1	12,0	15,3	19,4	21,9	21,3
Niederlande	11,5	12,7	13,5	15,1	18,9	23,0	24,8	22,6
Norwegen	14,8	16,2	15,2	15,1	18,2	20,7	22,8	21,9
Österreich	15,5	14,6	14,9	17,5	19,4	22,8	23,9	21,7
Portugal	10,2	11,8	13,5	14,1	15,6	18,2	20,4	20,6
Schweden	16,3	17,7	16,6	17,5	20,8	21,7	22,5	21,4
Schweiz	13,8	14,8	16,7	20,5	24,4	27,3	28,3	26,3
Spanien	10,9	12,7	14,4	15,5	17,0	19,6	22,7	22,9
Türkei	4,7	4,0	5,0	5,5	7,0	8,9	10,2	11,5
U.S.A.	11,3	12,2	12,5	12,8	16,2	19,5	19,8	19,3
Durchschnitt	12,2	13,0	13,9	15,3	17,9	20,5	21,9	21,2

relativ jungen Bevölkerung, wie die Türkei es ist, wo 1980 39% der Gesamtbevölkerung weniger als 15 Jahre alt waren, obwohl ein Ansteigen der Altersraten vorauszusehen ist, diese kaum so hoch sein wie heute u.a. die von Spanien und Portugal und den Vereinigten Staaten.

Angesichts einer demographischen Überalterung, wie wir sie hier zu Gesicht bekamen, ergibt sich aus soziologischer Sicht die Schlußfolgerung, daß es unerläßlich ist, sowohl im Kreis der Familie wie in der Gesamtgesellschaft eine affektive Atmosphäre zu schaffen, in der sich der alte Mensch wohlfühlen kann. Das ist letzten Endes Sache der Familie, der Institutionen und der Gesellschaft, die diese Aufgabe nicht übersehen dürfen und sollen, damit man einem höheren Alter und einem Greisenalter — unserem zukünftigen Alter! — entgegenschreitet, die hoffentlich neu und besser sein werden.

Aus dem Spanischen übersetzt von Dr. August Berz

G. HERNÁNDEZ RODRÍGUEZ

An der Universität Complutense in Madrid zum Doktor der Politischen Wissenschaften und der Soziologie promoviert. Außerdem am Institut für Politische Studien in Sozialwissenschaft graduiert. Ebendort erlangte er das Diplom in Politischer Soziologie. Derzeit Professor für Familiensoziologie («Ancianidad y Familia») am Institut für Ehe- und Familienfragen der Päpstlichen Universität Comillas in Madrid. Veröffentlichungen: Mehrere Arbeiten über Familiensoziologie, Erziehung und Demographie, u.a.: Demografía Sanitaria de la Adolescencia (1985); Demografía Sanitaria de la Etad Adulta (1986); Demografía Sanitaria de la Ancianidad ([1]1981, [2]1989). Diese Studien wurden alle vom Ministerium für Gesundheit und Verbraucherfragen veröffentlicht. Seine Doktordissertation handelte über «El aborto en España. Análisis de un proceso socio-político». Anschrift: Prof. Dr. Gerardo Hernández Rodríguez, Inst. Universitario de Matrimonio y Familia, Universidad Pontif. de Comillas, Alberto Aguilera 23-25, E-28015 Madrid, Spanien.

Elisabeth von der Lieth

«Ein anderer wird dich gürten und führen, wohin du nicht willst» (Joh 21,18)

Unter der allgemeinen Erfahrungstatsache, daß — zumindest in unserem Kulturkreis — immer mehr Menschen immer älter werden und daß insbesondere die durchschnittliche Lebenserwartung der Frauen immer höher steigt, verbergen sich höchst unterschiedliche Einzelschicksale, nicht so sehr, was die sichtbaren Symptome des Alterungsprozesses, sondern was die Art und Weise angeht, wie dieser Prozeß subjektiv erlebt wird und wie er sich auf das seelische Gleichgewicht der Betroffenen auswirkt. Auch wenn wir das Thema jetzt eingrenzen auf die alte Frau und ihre Familie, gibt es eine große Bandbreite der Erfahrungen.

Wie eine Frau ihr eigenes Altwerden erfährt, hängt von vielen Faktoren ab: vom Ausmaß und Tempo körperlicher Verfallserscheinungen, vom Grad der materiellen Sicherheit, von der Fähigkeit, das Bedürfnis nach Selbständigkeit mit der Einsicht in notwendig werdende Fürsorge durch andere in Einklang zu bringen, und natürlich auch davon, wie die Umgebung, insbesondere die Familie, mit dem Prozeß des Altwerdens umgeht. «Sie war der geliebte Mittelpunkt unserer Familie», lesen wir häufig in Todesanzeigen. Wenn das nicht die fromme Lüge einer falsch verstandenen Pietät ist, dann müssen ideale Bedingungen für die alte Frau und ihre Familie gegeben gewesen sein. Aber diese idealen Bedingungen sind in der Realität weit seltener anzutreffen, als die entsprechenden Todesanzeigen vermuten lassen.

Im folgenden will ich drei Fälle schildern, die das Altwerden von Frauen und ihre Familie betreffen. Ich will dabei zu formulieren versuchen, welche Fragen sich mir aus der teilnehmenden Beobachtung und dem eigenen Betroffensein stellen. Die Namen sind geändert.

I.

Anna Müller, geboren 1906, ist seit 1973 Witwe. Sie lebte und lebt im Hause ihrer Tochter, zwar in einer eigenen Wohnung, doch zunehmend in den Haushalt der Tochter integriert, da die körperlichen und geistigen Kräfte rapide abnehmen. Bis etwa zu ihrem 70. Lebensjahr hat sie nicht nur ihren eigenen Haushalt tadellos in Ordnung gehalten, sondern auch die Tochter im Haushalt und in der Kinderbetreuung wesentlich entlastet und so deren Berufstätigkeit als Lehrerin überhaupt erst ermöglicht. Heute ist sie nicht mehr imstande, auch nur die einfachsten Hausarbeiten auszuführen. Mehrere Schlaganfälle im Laufe einiger Jahre brachten sie wiederholt ins Krankenhaus. Nach kurzem Aufenthalt konnte sie jeweils gebessert entlassen werden, doch die Besserung bezog sich nur auf die körperlichen Störungen. Die nachlassende Gehirntätigkeit konnte nicht wieder reaktiviert werden. Sie zeigte sich schon früh in einem auffallenden Nachlassen des Kurzzeitgedächtnisses, später kamen Orientierungsschwierigkeiten dazu.

Sie war immer ein ängstlicher Mensch, der ungern allein blieb, mit einbrechender Dunkelheit alles abschloß und erst beruhigt war, wenn auch alle Familienmitglieder im Haus waren. Diese Ängstlichkeit steigerte sich in dem Maße, wie ihre geistigen Kräfte abnahmen, so daß man sie jetzt auch tagsüber nicht mehr längere Zeit allein lassen kann. Obwohl sie mit allem, was sie braucht, reichlich versorgt wird, plündert sie den Kühlschrank der Tochter in unbewachten Augenblicken und versteckt die Beute. Der Tochter ist klar, daß die Mutter für dieses Fehlverhalten nicht verantwortlich ist, dennoch leidet sie unter dem «moralischen» Versagen der Mutter. Der Übergang in ein Altersheim stand nie zur Diskussion. Die Mutter hätte einen solchen Wechsel seelisch nicht verkraftet, die Tochter hätte es nicht übers Herz gebracht. Eine kleine Entlastung für die Tochter bildet heute eine Pflegekraft, die, von der Sozialstation des Ortes geschickt, morgens beim Waschen und Anziehen hilft, die offenen Beine versorgt und die Medikamente für den Tag dosiert. Alles andere aber bleibt der Tochter, natürlich auch deren Familie. Das Gefühl, daß hier nichts mehr besser, nur schlechter werden kann, liegt als schwere Last auf allen. Die Tochter quält sich mit Schuldgefühlen, denn sie hat nicht vergessen, wieviel sie

ihrer Mutter verdankt. Die gesamte Familie trägt die Last geduldig, aber es ist keine Frage, daß der Tod hier nicht nur die alte Frau erlöste.

II.

Maria Meier, geboren 1912, ist Kriegerwitwe. Ihr Mann kam bei einem Bombenangriff während eines Heimaturlaubs um, sie selbst und der zweijährige Sohn überlebten. Sie nahm ihr Leben tapfer in die Hand, vollendete ihre Berufsausbildung und unterrichtete Sprachen am Gymnasium. Obwohl sie verständlicherweise sehr an ihrem Sohn hing, hat sie ihn nicht ängstlich an sich gebunden und es ohne sichtbaren Bruch ertragen, daß er sich eines Tages löste und heiratete. Die Schwiegertochter war ihr willkommen, zu ihren Eltern stellten sich alsbald freundschaftliche Beziehungen her. Sie behielt aber ihre eigene Wohnung, reiste viel, engagierte sich in der Gemeinde, lernte nach ihrer Pensionierung noch Italienisch, und ihre herzliche Gastfreundschaft wurde allgemein geschätzt. Der Alterungsprozeß wurde für Freunde darin sichtbar, daß sie langsamer und umständlicher wurde, gern und viel, aber nicht sehr strukturiert erzählte, mehr in der Vergangenheit als in der Gegenwart lebte. Sie reiste nach wie vor, aber die Nervosität bei den Vorbereitungen nahm zu, die kleinen Pannen häuften sich. Auf die Dauer konnte man sich nicht darüber hinwegtäuschen, daß hier verhältnismäßig früh ein Verkalkungsprozeß eingesetzt hatte, der die geistig-seelischen Funktionen zu beeinträchtigen begann, lange, ehe auch der Körper seinen Dienst versagte.

Das geschah kurz nach ihrem 77. Geburtstag. Maria Meier stürzte in der Nacht in ihrem Bad, wo sie bis zum Morgen liegen blieb. Im Krankenhaus diagnostizierten die Ärzte einen Lendenwirbelbruch. Alter und Kreislauf der Patientin ließen eine Operation nicht zu. Sechs Wochen lag sie unbeweglich auf dem Rücken, gefüttert und versorgt wie ein Baby. Nach dieser Zeit war der Bruch tatsächlich verheilt, aber die Füße waren «Spitzfüße» geworden. Eine ein Vierteljahr dauernde sehr schmerzhafte Therapie in einer Rehabilitationsklinik war insofern erfolgreich, als Maria Meier heute wieder stehen und einige hundert Meter gehen kann, allerdings nur in unförmigen orthopädischen Schuhen und mit Hilfe eines dreirädrigen Gestells, auf das sie sich stützen kann. Auf die Veränderungen im geistig-seelischen Bereich ist man in der Klinik nicht eingegangen.

Maria Meier hat nicht protestiert, als der Sohn sich um einen Platz in einem kirchlichen Altersheim bemühte. Ihr war klar, daß sie sich nicht mehr selbst versorgen kann, und so klagte sie auch nicht über den Verlust ihrer Selbständigkeit. Aber trotz optimaler äußerer Bedingungen ist sie nicht zufrieden. Früher eine eifrige Leserin, kann sie jetzt mit Büchern nichts anfangen, der Plattenspieler steht unbenutzt herum, der neue Fernseher interessiert nicht. Aber mehrmals am Tag ruft sie den Sohn im Büro an, mehrmals auch ihre Freundin. Sie hat nichts Konkretes auf dem Herzen, man merkt nur, daß sie mit sich nichts anfangen kann oder daß Ängste sie plagen, die sie nicht artikulieren kann. Sie nimmt keinen Kontakt zu den übrigen Heimbewohnern auf, aber der Sohn soll möglichst täglich kommen und die Freundin auch. Die fröhliche Lebenszuversicht, die man immer an ihr bewundert hat, ist einer ungreifbaren Traurigkeit gewichen. Sie sieht in allem nur das Negative, und man hat den Eindruck, daß sie weder das Bemühen ihrer Kinder noch die Treue der Freunde, die sie regelmäßig besuchen, noch die Anhänglichkeit der Enkelkinder wirklich registriert. Sie sagt selbst, daß sie zu den Privilegierten gehört, aber sie leidet in einer unbestimmten, gleichwohl sehr tiefen Weise an sich selbst und ihrer Situation. Auch die einmal in der Woche abgehaltenen Bibelstunden im Heim bringen ihr keinen Trost. Die Pastoren kommen von außen und wechseln zu oft; keiner hat bisher Maria Meier persönlich angesprochen. Man kann natürlich das Ganze einfach «Altersdepression» nennen. Aber damit hat man das Leiden nur benannt, nicht erklärt und ihm schon gar nicht einen Sinn gegeben.

III.

Hier geht es um mich selbst, geboren 1918, jetzt also 73 Jahre alt und «noch» recht leistungsfähig. Ich gehöre der alten Generation an, aber «noch» kann ich wandern, schwimmen, Auto fahren, meine Wohnung selbst in Ordnung halten, Gäste bewirten, meine Steuererklärung ausfüllen, mit Enkelkindern reisen, mich um alte Menschen kümmern, die schlechter dran sind als ich.

Meine Existenz pendelt also zwischen dem «Noch» bei mir selbst und dem «Nicht mehr» bei den anderen Alten und erzeugt eine Nachdenklichkeit, die mich auf das «Nicht mehr» bei mir selbst vorbereitet.

Natürlich gibt es auch bei mir ein «Nicht mehr». Alles, was ich anfasse, geht nicht mehr so schnell wie früher, es strengt mich mehr an, manches interessiert mich auch nicht mehr so sehr wie früher. Ich kann nicht mehr stundenlang lesen oder schreiben, ohne daß die Konzentration nachläßt. Im Umgang mit audiovisuellen Geräten werde ich mühelos von meinem zehnjährigen Enkel geschlagen, im Memory-Spiel von meiner siebenjährigen Enkelin. Ich registriere das Nachlassen der Kräfte mit Trauer, aber ich ringe mich auch immer wieder zur Dankbarkeit durch, daß mir noch so viel geblieben ist. Nicht alle Veränderungen empfinde ich selbst nur als Verlust: Geduld, Einfühlungsvermögen, Nachdenklichkeit können wachsen, aus den bloßen Widerfahrnissen können reflektierte Erfahrungen werden. Aber es wächst auch die Empfindlichkeit. Eine respektlose Äußerung meines Enkels trifft mich tiefer und wirkt länger nach als der Verzicht auf eine Tätigkeit, die zu anstrengend geworden ist.

IV.

Die stolze Meldung, daß die durchschnittliche Lebenserwartung der Menschen in den Industriegesellschaften Jahr um Jahr steigt, muß nachdenklich stimmen. Ehe man den medizinischen Fortschritt kritiklos bejubelt, sollte man nüchtern in den Blick nehmen, welche Probleme das Alter aufwirft — bei den Alten selbst und bei ihren Familien. Die materielle Seite ist dabei nicht der größte Leidensfaktor, obwohl es unter den jetzt alten Frauen auffallend viele Sozialhilfeempfängerinnen gibt. Schwerer wiegt die Tatsache, daß im Alter Beschwerden zunehmen, daß man sich an Dauerschmerzen gewöhnen muß, daß die Bewegungsfreiheit eingeschränkt wird.

Aber das entscheidende Kriterium für das Leiden alter Menschen sehe ich darin, daß der alte Mensch in unserer Gesellschaft nicht viel gilt, daß seine Erfahrungen und sein Rat nicht gefragt sind, daß das Gefühl der Vergeblichkeit übermächtig wird, oft schon lange, bevor die geistig-seelischen Kräfte tatsächlich nachlassen — sicher gibt es dies alles mit großen individuellen Unterschieden und mit staunenswerten Ausnahmeerscheinungen körperlicher und geistiger Rüstigkeit noch im hohen Alter, aber die Abbauerscheinungen sind die Regel, und sie werden um so schmerzlicher empfunden, je reger, aktiver, interessanter die Daseinsmöglichkeiten früher waren. Für mich ist der kritische Punkt, an dem ich aufhöre, den «Fortschritt» zu preisen, die Hilflosigkeit vieler alter Menschen, die sie abhängig und unmündig macht. Wenn das Mutter-Kind-Verhältnis umkippt und wenn aus den gelegentlichen Hilfeleistungen die Totalversorgung wird, wenn man über sich verfügen lassen muß, weil man nicht mehr imstande ist, auch nur banale Alltagsdinge zu entscheiden, wenn man Darm und Blase nicht mehr kontrollieren kann, wenn man die eigene Körperpflege nicht mehr leisten kann, wird man auf die Dauer für seine Umgebung eine Last, weil man die Kräfte der anderen über Gebühr in Anspruch nehmen und ihren Freiheitsspielraum einengen muß. Es gibt sicher Fälle, wo solchermaßen überforderte Pflegekräfte auch dann noch respektvoll mit den alten Patienten umgehen, aber die Regel ist das nicht. Wo bleibt dann die Würde des alten Menschen?

Fragen stellen sich aber auch im Hinblick auf die Pflichten und Rechte der Tochter oder Schwiegertochter. Denn sie sind es in aller Regel, die die Hauptlast der Altenpflege zu tragen haben. Während die Söhne und Schwiegersöhne schon gelobt und bewundert werden, wenn sie die alte Mutter im Haushalt dulden, scheint es für die Töchter selbstverständlich, daß sie Zeit und Kraft in die Pflege der alten Frau investieren. Diese Problematik wird dadurch verschärft, daß, gesamtgesellschaftlich gesehen, die wachsende Zahl alter und vielfach pflegebedürftiger Menschen auf eine mittlere Generation trifft, in der zum ersten Mal in der Geschichte die Berufstätigkeit der Frauen ebenfalls wächst und in der eine selbstbewußte Frauengeneration Entfaltungsmöglichkeiten im Beruf sucht und findet. Solange die eigenen Kinder klein sind und die Mutter brauchen, nimmt die Mutter auch den Verzicht auf die Berufstätigkeit in Kauf. Sind die Kinder aber herangewachsen, sollte eigentlich auch für die Mütter eine Phase eigener Lebensgestaltung möglich sein. Viele Frauen haben eine qualifizierte Ausbildung, sie suchen Anschluß an das Berufsleben, möchten an Weiterbildungsveran-

staltungen teilnehmen, reisen, kurz, alles das, worauf sie lange verzichtet haben. Und nun ist eine wachsende Zahl mit dem Problem der alten Eltern, speziell der alten Mutter konfrontiert.

Für die jetzt alte Generation ist die eigene Familie nach wie vor das Hauptbeziehungsfeld. Viele alte Frauen haben ihrerseits ganz selbstverständlich für die alten Eltern gesorgt, ohne daß sie das als besondere Last empfunden hätten. Drei Generationen unter einem Dach war die Norm, vor allem im ländlichen Bereich. Natürlich gab es auch früher das Generationenproblem, aber Spannungen wurden ausgehalten oder ausgetragen, führten jedenfalls nur in seltenen Fällen zu einer räumlichen Trennung. Heute lassen schon die Wohnverhältnisse kaum zu, daß eine Frau in der Familie alt wird.

Man kann diese veränderten Familienverhältnisse beklagen, ändern kann man sie nicht. Es gibt Versuche mit Wohngemeinschaften, die mehrere Generationen umfassen und in denen eine gemeinsame Aufgabe — etwa die Bewirtschaftung eines Bauernhofes — altersgemäße Beschäftigung und damit Integrationsmöglichkeiten bietet, aber die Voraussetzungen dafür sind außerordentlich und nicht auf unsere allgemeinen Lebensverhältnisse übertragbar.

Nun gibt es natürlich das Altersheim und für die schweren Fälle das Pflegeheim. Aber gute Altersheime, wo die alten Menschen betreut, aber nicht gegängelt, versorgt, aber nicht entmündigt werden, wo sie Anregungen finden und Geselligkeit, sind teuer und nur für einen kleinen Kreis erschwinglich. Für die Mehrheit alter Menschen bedeutet das Altersheim immer noch den sozialen Abstieg, die Vereinsamung, den Verlust der Selbständigkeit, das Sich-Fügen-Müssen in eine mehr oder minder rigorose Heimordnung. Dies alles gilt verstärkt von den Pflegeheimen. Der Ruf nach mehr und besseren Heimen, nach mehr und besser geschulten Pflegekräften ertönt allenthalben laut, aber unüberhörbar ist auch die Frage, woher das Geld dafür kommen soll. Unversehens mischt sich in die öffentliche Diskussion dann doch wieder der Ruf nach mehr familiärer Verantwortung für den alten Menschen, und «Abschieben» ins Heim wird schnell als Lieblosigkeit gebrandmarkt, ohne daß man sich genauer über die Beweggründe informierte und ohne daß man auch fragte, was der alte Mensch selbst will.

V.

Die ständig steigende Lebenserwartung der Menschen, insbesondere der Frauen, in unserer Gesellschaft ist im wesentlichen das Verdienst der medizinischen Wissenschaft, die ja inzwischen einen eigenen Zweig, die Geriatrie, entwickelt hat. Ihr Ziel ist natürlich nicht nur die einfache Lebensverlängerung, sondern die Verbesserung der Lebensqualität für den alten Menschen. Aber der gegenwärtige Stand der Forschung zeigt, daß alle Organe des Menschen besser erforscht sind und darum auch erfolgreicher therapiert werden können als das Gehirn, von dessen Funktionieren doch so viel abhängt für ein menschliches Leben im Vollsinn des Wortes. Die Operationstechnik ist weit fortgeschritten, die Anästhesie arbeitet mit immer subtileren Mitteln, und so gelingt es immer häufiger, alte Patienten, die noch vor zehn Jahren nicht zu retten gewesen wären, ins Leben zurückzuholen. Aber es ist doch ein beschädigtes Leben, in das der alte Patient zurückgeholt wird, und die Vielfalt der pharmazeutischen Produkte, die zur Therapie eingesetzt werden, können nicht darüber hinwegtäuschen, daß eine wahre Besserung nicht mehr möglich ist.

Anna Müller ist nach ihrem letzten Schlaganfall (dem achten!) im Krankenhaus auf eine neue Medikamentenkombination eingestellt worden. Jeden Morgen verabreicht ihr der Altenpfleger sieben Medikamente für die Durchblutung des Gehirns, für die Herztätigkeit und zur Entwässerung des Körpers. Für den Abend wird noch einmal eine Dosis bereitgestellt. Die alte Frau läßt es mit Widerwillen über sich ergehen. Verzichtete man auf diesen Medikamentenstoß, würde das Herz wohl bald versagen. Natürlich kommt weder der Altenpfleger, noch die Tochter auf diesen Gedanken. Aber die Tochter hätte es wohl mit Erleichterung hingenommen, wenn die Ärzte im Krankenhaus die Mutter ruhig hätten sterben lassen.

Bei Maria Meier liegt der Fall anders. Sie kann noch manches, was Anna Müller nicht mehr kann. Aber auch bei ihr macht ihre totale Passivität, das Ausgeliefertsein an ein Dasein, das weitgehend als freudlos empfunden wird, ein Defizit sichtbar, für das die Medizin kein Mittel hat. Vielleicht wäre ihr durch eine intensivere und persönliche geistliche Betreuung zu helfen,

doch genau daran fehlt es in dem sonst untadelig geführten kirchlichen Heim.

Mit Absicht habe ich Beispiele gewählt, die aus dem normalen bürgerlichen Leben stammen, wo weder der Mangel an Geld noch die Interesselosigkeit der Kinder das Leben der Alten besonders schwer machen. Aber gerade weil diese Fälle so «normal» sind, regen sie zum Nachdenken darüber an, worauf man sich in Zukunft einstellen muß. Und hier sollte auch die Theologie ein Wort mitreden.

Es gehört zu den besten Traditionen der Kirche, daß sie sich seit Jahrhunderten der Armen und Kranken, der Alten und Behinderten angenommen hat und darin ein Vorbild für den modernen Sozialstaat geworden ist. Aber auch kirchliche Alters- und Pflegeheime leiden heute unter dem gleichen Personalmangel wie die staatlichen Einrichtungen, auch sie können im Grunde nicht mehr tun als die ärztlichen Anweisungen befolgen und die notwendige Pflege leisten. Und das genügt nicht, wenn man menschenwürdig alt werden soll.

Ich kann dem ganzen Problem natürlich seine letzte Schärfe nehmen, indem ich im Glauben an Gottes Liebe auch noch die unbegreiflichsten Altersleiden demütig annehme und darauf vertraue, daß Gott auch dort noch, wo wir keinen Sinn mehr sehen können, dem beschädigten Leben einen Sinn gibt. Und dennoch will die Frage nicht verstummen, ob die Theologie nicht heute neu fragen müßte, was menschliches und menschenwürdiges Leben ist. Wird nicht zu schnell und manchmal auch zu gedankenlos von der «Ergebung in Gottes heiligen Willen» geredet, und zwar sowohl den Alten gegenüber, die an ihrem Leben leiden, wie den Familien gegenüber, die unter der Last der Altenpflege fast zusammenbrechen? Wird da nicht zu unbedacht das, was die medizinische Wissenschaft ihren «Fortschritt» nennt, mit Gottes heiligem Willen verwechselt? Die Theologie soll keine Argumente für die Euthanasie beibringen — gerade wir Deutschen haben allen Grund, hier äußerst sensibel zu sein. Aber eine theologische Anthropologie könnte vielleicht doch einer allzu fortschrittsgläubigen Wissenschaft zum Bewußtsein bringen, daß die alte Katechismusdefinition «Der Mensch hat Verstand und freien Willen» nicht außer Kraft gesetzt ist, auch wenn heute sicher neue Interpretationen möglich und nötig sind.

ELISABETH VON DER LIETH

1918 in Kulm, ČSFR, geboren. Nach dem Abitur Studium der Fächer Deutsch, Geschichte, Französisch. Nach den Staatsexamina von 1941-1965 Unterricht am Gymnasium, von 1965-1981 Leiterin eines Studienseminars zur Ausbildung von Gymnasiallehrern. Aufsätze in Zeitschriften (u.a. «Stimmen der Zeit») zu bildungstheoretischen und bildungspolitischen Fragen, zahlreiche Buchbesprechungen. Vorträge zu anthropologischen Grundfragen in Einrichtungen der Erwachsenenbildung. Anschrift: Wellingsbüttler Landstraße 78, D-2000 Hamburg 63.

Daniel Callahan

Ethik, Altern und Technologie

Immer war es schon so, daß Menschen alterten, krank wurden und starben. Als die Lebenserwartungen noch kurz waren und der Krankheitsverlauf nicht lange zu dauern pflegte, brachte diese biologische Realität keine Probleme mit sich. Menschen starben in allen Altersstufen des Lebenslaufs, und der Tod war für Junge wie für Alte gleichermaßen wahrscheinlich. Diese Situation hat sich auf drastische Weise verändert. Die Gesundheitsfürsorge für ältere Menschen ist zwangsläufig zum schwerwiegendsten Langzeitproblem der entwickelten Länder der Welt geworden. Mit einem steigenden Anteil der Alten im Verhältnis zu den Jungen (denn die älteren Menschen bilden in vielen Ländern die proportional am schnellsten zunehmende Gruppe in der Bevölkerung) und mit über 75% der Menschen einer Bevölkerung, die über 65 Jahre werden, bevor sie sterben, kann man wahrhaftig sagen, daß die Zukunft der Gesundheitsfürsorge den Alten gehört.

Aufgrund dieser sich abzeichnenden Entwicklung entstehen einige akute moralische Probleme. Eines davon ist nicht sehr neu, stellt sich nun aber mit vermehrter Brisanz: Sollte das Alter ein ausschlaggebender Grund sein für eine je unterschiedliche Entscheidung über die Pflege eines Patienten? Auch wenn dies nicht offen zugegeben oder gerechtfertigt wurde, ist in der Praxis in den meisten Fällen sicher so verfahren worden. Mehr und mehr geht der Trend jedoch dahin, das Alter nicht als Kriterium für die individuelle Fürsorge zu werten. Nicht das Alter des Patienten, sondern seine individuelle medizinische Notsituation hat höchste moralische Relevanz.

Diese Entwicklung mit ihrer Ablehnung einer einst üblichen Benachteiligung der Älteren wird jedoch überschattet von einem noch schlimmeren Problem. Angesichts der steigenden medizinischen Kosten und Knappheit der Mittel — wird es da möglich sein oder einen moralischen Sinn haben, eine Gesundheitsfürsorge für die Älteren zu schaffen ohne jegliche Berücksichtigung des Alters? Die Schwierigkeit einer positiven Antwort auf diese Frage besteht darin, daß sie wahrscheinlich eine unbegrenzbare Verpflichtung zur Anwendung ganz gleich welcher Technologien und ganz gleich welch hoher Kosten, die der zukünftige medizinische Fortschritt bringen wird, nach sich zöge. Wenn dem nachgegeben wird, ist es gut möglich, daß die bezeichnenderweise umfangreichen Anforderungen an die Gesundheitsfürsorge, die Teil des Alterns sind, beginnen werden, die Ansprüche anderer Altersgruppen oder gesellschaftliche Ansprüche anderer Art als Gesundheitsprobleme zu beeinträchtigen und zu übertönen.

Grenzen des Fortschritts

Das zutiefst zugrundeliegende Problem ist hier nicht das Altern als solches, sondern die Kombination einer alternden Gesellschaft und eines konstanten technologischen Fortschritts. Es gibt immer mehr Möglichkeiten, ältere Menschen am Leben zu erhalten — zu immer höheren Preisen. Dialyse, Chirurgie am offenen Herzen, künstliche Hüften und verschiedene Formen der intensiven Akutbehandlung sind für die Älteren schon eine Selbstverständlichkeit. In Anbetracht des biologischen Faktums des Alterns, des körperlichen Verfalls und der menschlichen Sterblichkeit gibt es buchstäblich unzählige — aktuelle und potentielle — Möglichkeiten, die alternden Körper in Gang zu halten. Die Frage ist daher: Wie weit wollen wir gehen in unserem Bestreben, den Tod alternder Menschen zu bekämpfen und damit fortzufahren, die durchschnittliche menschliche Lebenszeit zu verlängern?

Diese Frage kann in zweifacher Weise verstanden werden. Eine Möglichkeit ist zu fragen, ob es — abgesehen von den Kosten — für die Medizin angemessen ist, den Tod älterer Menschen solange wie möglich hinauszuzögern. Wenn wir den Tod als einen natürlichen Teil des Lebens betrachten, könnten wir geneigt sein zu sagen, daß er bis zu einem bestimmten Grad als der biologisch bestimmte Endpunkt des Alterns zu akzeptieren ist. Wir könnten jedoch sehr wohl mit diesem Standpunkt als einer *allgemeinen* Behauptung übereinstimmen und trotzdem sehr hart

darum zu kämpfen haben, wo dieser Endpunkt angesetzt werden soll. Der Tod, so könnten wir sagen, sollte selbstverständlich akzeptiert werden — aber besser nächstes Jahr als dieses Jahr, und noch besser das Jahr darauf usw. Wir könnten außerdem darauf abzielen, jeden Menschen so lange, wie es biologisch möglich ist, leben zu lassen — etwa bis er 110 Jahre alt ist —, und in die Erforschung dieses Zieles massiv investieren.

In Reaktion auf diese Möglichkeiten bin ich selbst sehr geneigt, zu sagen, daß wir keine spezielle moralische Verpflichtung haben, auf eine unbegrenzte Verlängerung des Lebens älterer Menschen hinzuarbeiten oder dafür zu sorgen, daß alte Menschen das biologische Maximum einer Lebensspanne erreichen. Erstens ist es nicht evident, daß die Verlängerung eines Lebens um einige Jahre das Glück vermehrt oder die geistige Entwicklung steigert. Auf der anderen Seite: Auch wenn der Tod immer ein trauriges (wenn auch nicht notwendigerweise tragisches) Ereignis darstellt, ist es schwer einzusehen, warum man im Tod nach einem ziemlich langen — wenn nicht sogar sehr langen — Leben etwas ungeheuer Schlimmes sehen will. Unter der Voraussetzung, daß wir in jedem Alter als noch nicht «reif» für den Tod gelten müssen, ist doch der Tod eines älteren Menschen Teil des Lebens, und nicht unbedingt ein Verstoß gegen seinen Wert. Selbst wenn wir daher alles Geld der Welt besäßen und keinen anderen Verwendungszweck dafür hätten, bin ich nicht davon überzeugt, daß das Ausgeben dieses Geldes für die kontinuierliche Lebensverlängerung älterer Menschen einen großen Beitrag zur menschlichen Wohlfahrt bedeuten würde.

Wie dem auch sei — wir haben nicht unbegrenzt viel Geld zur Verfügung. Jedes entwickelte Land sieht sich konfrontiert mit der Belastung der Kosten für die Gesundheitsfürsorge, und darüberhinaus gibt es noch viele andere gesellschaftliche Bedürfnisse. Auf die eine oder andere Weise — offen zugestanden oder geheim — werden wir der Gesundheitsfürsorge für die Älteren gewisse Grenzen setzen müssen. Wir können es uns nicht leisten, gegen alle biologischen Grenzen des Alterns anzukämpfen, ohne dabei die Kosten zu berücksichtigen.

Wie ist diesem Problem zu begegnen? Vor allem können wir zwei Antworten, die attraktiv, aber unangemessen sind, zunächst beiseite schieben. Eine von ihnen lautet, daß eine effizientere Medizin — d.h. eine, die am ökonomischesten mit den zur Verfügung stehenden Ressourcen umgeht und die auf einem besseren technologischen Stand ist — uns helfen könnte, die Älteren zu einem erschwinglichen Preis mit der Pflege, die sie brauchen, zu versorgen. Aber dies ist zu optimistisch. Kein Zweifel, eine effizientere Medizin könnte mehr Leben retten und für eine bessere Gesundheit sorgen zu sogar geringeren Preisen als heute. Aber kein auch noch so hoher Grad an Effizienz wird wahrscheinlich dazu in der Lage sein, die hohen Kosten für die Lebensverlängerung alter Menschen in Zukunft zu decken. Die andere Antwort lautet: Wenn wir nur mehr Geld für die Forschung investieren würden, so könnten wir Heilmittel für die chronischen und degenerativen Krankheiten finden, die die alten Menschen auf so vernichtende Weise beeinträchtigen. Es besteht jedoch kein Grund zur Annahme, daß eine intensivere Forschung die Kosten dämpfen könne. Tatsächlich scheint das Gegenteil der Fall zu sein, hauptsächlich weil die schwierigsten und kostspieligsten Krankheiten im Alter nicht durch preiswerte Immunisierungen oder allgemeine Gesundheitsbehandlungen bekämpft werden können.

Der große Erfolg der biomedizinischen Wissenschaften insgesamt und besonders die Beseitigung der hauptsächlichen infektiösen Krankheiten sollten nicht zu der Schlußfolgerung führen, daß die degenerativen Krankheiten des Alters in gleicher Weise überwunden werden können. Krebs, Herzkrankheiten, Schlaganfall und die Alzheimersche Krankheit haben bewiesen, daß sie sehr hartnäckige Gegner sind. Ein einfaches Präventionsprogramm oder eine Immunisierung sind wenig geeignet, sie zu beseitigen. Selbst wenn dieses Wunder gelänge, würden andere Krankheiten sofort deren Platz einnehmen.

Alles das soll einfach nur ausdrücken, daß es letztlich naiv und vielleicht unverantwortlich ist, darauf zu setzen, daß die Zukunft ein ökonomisches Wunder oder einen überwältigenden medizinischen Fortschritt bringen werde. Wir sollten stattdessen mit den wahrscheinlichsten Zukunftsmöglichkeiten arbeiten und unser Vorgehen planen mit diesen Gedanken im Hintergrund. Die wichtigste historische Tendenz geht in Richtung a) einer steigenden Lebenserwartung für die Älteren mit einer besonders großen Zunahme für diejenigen über 85 Jahre und b) einer wachsenden Anfälligkeit für Krankheiten

und Invalidität, die als Begleiterscheinung der gehobenen Lebenserwartung auftritt.

Am wichtigsten erscheint es mir, daß wir aus Planungsgründen voraussetzen und bedenken, daß der steigende Erfolg der akuten Pflegemedizin für die Behandlung älterer Menschen, besonders die Verlängerung ihrer Lebenserwartung, gleichzeitig auch die Belastung der Krankheitsanfälligkeit vermehren wird. Im Resultat werden wir wahrscheinlich mehr ältere Menschen und vor allem mehr *kranke* ältere Menschen haben.

Drei Reformen sind notwendig

Wie können wir mit dieser wahrscheinlichen Tendenz moralisch fertig werden, besonders, wenn es sich als Irrtum erwiese, daß die medizinische Wissenschaft für uns das Problem lösen kann? Ich glaube, daß die heutige Medizin drei bedeutende Reformen braucht, die wiederum mit grundsätzlichen Veränderungen unserer Erwartungen zusammenhängen.

Als erste Veränderung sollten wir den Gedanken ernst nehmen, daß es weder eine moralische Verpflichtung noch eine wirtschaftliche Durchführungsmöglichkeit dafür gibt, den medizinischen Fortschritt, der sich das Ziel setzt, das Leben älterer Menschen zu bewahren und zu verlängern, vorwärts zu treiben und zu unterstützen. Wir werden uns mehr und mehr fragen müssen, was die langfristigen individuellen und gesellschaftlichen Konsequenzen dieses medizinischen Fortschritts sein könnten. Die Tatsache, daß ein bestimmtes Medikament oder eine Therapie das Leben eines älteren Menschen retten kann, sollte dadurch nicht gleichzeitig die gesellschaftliche Billigung der entsprechenden Anwendung begründen. Wir werden uns fragen müssen, um welches Leben und um welche Kosten es sich handelt.

Die zweite Veränderung betrifft die Suche nach einer ausgewogenen Balance zwischen Heil- und Pflegemedizin. Mit erstgenannter meine ich die Medizin, die auf Heilung spezialisiert ist — mit der letztgenannten meine ich die Medizin, deren Ziel es ist, das Leiden der Menschen zu erleichtern und ihnen psychologische und gesellschaftliche Unterstützung zu bieten. Die heutige Biomedizin ist vor allem an Heilung, nicht so sehr an Pflege interessiert. Aber angesichts der Tendenz zu steigender Hinfälligkeit älterer Menschen wird in Zukunft nicht mehr die Heilung, sondern die Pflege die größere Notwendigkeit darstellen. Gleichzeitig würde eine Verlagerung in diesem Gleichgewicht außerdem helfen, ein besseres Verhältnis zwischen Lebensdauer und Lebensqualität herzustellen — ein Verhältnis, das vom Enthusiasmus der alles verändern wollenden Heilmedizin gewöhnlich mißachtet wird.

Die dritte Veränderung könnte darin bestehen, dem Umfang der kostspieligen Heilmedizin, die für ältere Menschen zur Verfügung steht, gewisse gesellschaftliche Grenzen zu setzen, besonders durch eine Beschränkung der staatlichen Beihilfen. Das ist für manche sicher eine geschmacklose Vorstellung, und es wird oft eingewendet, dies wäre eine Form unfreiwilliger Euthanasie. Doch das ist ein falscher Vergleich. Denn trotz einer sicher sehr starken moralischen Verpflichtung, sich für die angemessene Gesundheitsfürsorge älterer Menschen einzusetzen, ist es erstens schwer einzusehen, wie man fordern kann, daß diese Verpflichtung unbegrenzt sein soll, so daß man jedem auch noch so kostspieligen und aufwendigen medizinischen Fortschritt folgen muß. Wenn es eines Tages die Entwicklung eines künstlichen Herzens geben sollte — werden wir dann moralisch verpflichtet sein, dieses Herz mit gleichem Recht einem 100 Jahre alten Menschen wie einem 40 Jahre alten Menschen zu geben, nur weil es das Leben des einen wie des anderen gleichermaßen effektiv verlängern kann? Meiner Meinung nach: Nein.

Zweitens wäre der Preis für eine konsequente Durchsetzung des medizinischen Fortschritts für die Behandlung älterer Menschen — ganz gleich, wie weit er führen würde — das Risiko einer ernstzunehmenden Ungerechtigkeit in bezug auf die Aufmerksamkeit für die Bedürfnisse anderer Altersgruppen. Nicht nur haben die Jüngeren aus naheliegenden Gründen einen hohen Anspruch auf Gesundheitsfürsorge; man könnte sogar sagen, daß sie im Vergleich mit den Älteren eine gewisse Priorität für sich beanspruchen können, da sie noch nicht alt werden konnten. Die Älteren können keinen verstärkten Anteil an der Gesundheitsfürsorge auf Kosten junger Menschen erhalten, weil diese jungen Menschen noch lange leben müssen, um überhaupt die Chance zu haben, alt zu werden. Und über diese konkurrierenden Gesundheitsprobleme anderer Altersgruppen hinaus gibt es zusätzlich

auch noch weitere gesellschaftliche Bedürfnisse. Es würde wenig Sinn haben, das Erziehungssystem der Jüngeren zu schwächen oder einen wachsenden Wohnungsmangel der Familien zu tolerieren oder kulturelle Institutionen aufzugeben, nur um dem medizinischen Fortschritt für die Älteren zu folgen, wohin auch immer er führen mag.

Wenn es auch eine schmerzende Vorstellung sein mag, die Gesundheitsfürsorge für die Älteren einzuschränken, plädiere ich an dieser Stelle doch für eine Begrenzung der Zuschüsse für diesen Fortschritt. Wenn wir bloß den Fortschritt stoppen könnten (was nicht in jedem Fall wünschenswert wäre), so würden wir mit fast ausschließlicher Sicherheit lernen, wie wir mit den Kosten für die Gesundheitsfürsorge in den alternden Gesellschaften umzugehen haben. Als Alternative dazu werden wir den Fortschritt rationieren müssen. Ist das so schrecklich? Nicht unbedingt. Die älteren Menschen in den entwickelten Ländern der Welt leben die längsten Leben in der Geschichte der Menschheit. Angesichts der historischen Trends ist es nur wenig wahrscheinlich, daß es einen Rückschritt hin zu kürzeren Lebenserwartungen geben könnte. Eine Begrenzung der Gesundheitsfürsorge für ältere Menschen würde nur einige Formen der sich entwickelnden technologischen Medizin verlangsamen. Den Fortschritt zu begrenzen ist nicht dasselbe, wie die Gesundheitsfürsorge einzuschränken.

Aus dem Englischen übersetzt von Astrid Dehé

DANIEL CALLAHAN

Mitbegründer und Direktor von «The Hastings Center». Studierte in Yale (B.A.) und Harvard (Dr.phil.). Gewähltes Mitglied des Institute of Medicine an der National Academy of Sciences der Vereinigten Staaten von Amerika. Veröffentlichungen: etwa 30 Bücher, u.a.: What Kind of Life: The Limits of Medical Progress (1990); Setting Limits: Medical Goals in An Aging Society (1987). Anschrift: Dr. Daniel Callahan, The Hastings Center, 255 Elm Road, Briarcliff Manor, N.Y. 10510, USA.

Christliche Deutungen des Altwerdens

Robert Martin-Achard

Biblische Ansichten über das Alter

«Abraham war alt und hochbetagt;
der Herr hatte ihn mit allem gesegnet»
(Gen 24,1)

«Old is beautiful» — so könnte ein aufmerksamer Leser der hebräischen Bibel (bzw. des Alten Testamentes) schließen, nachdem er festgestellt hat, daß die alttestamentlichen Ansichten in Übereinstimmung mit dem traditionellen Verständnis der «Dritten Welt» hinsichtlich der menschlichen Existenz das genaue Gegenteil einer bestimmten abendländischen Sicht sind, die uns überzeugen möchte, nichts sei schöner als die Jugend; ist sie aber einmal vorbei, sei das Leben nicht mehr lebenswert. Eine gewisse Werbung im Dienst des Geldes wiederholt sattsam: «Jung sein! Jung bleiben!» Der Slogan hallt Tag für Tag in den Massenmedien wider.

Hohes Alter ist Gottes Gabe

Die hebräische Bibel ist *realistisch.* Sie weiß sehr wohl: Zum Alter gesellen sich auch Krankheit und Schwächen. Sie erzählt vom alten Isaak, der seinen Tod nahen fühlt, daß «seine Augen erloschen waren» (Gen 27,1); sie weiß, Mose, «hundertzwanzig Jahre alt, (. . .) kann nicht mehr in den Kampf ziehen» (Dtn 31,2); David, «alt und hochbetagt» (1 Kön 1,1), ist nicht mehr in der Lage, die Nachfolge selbst zu regeln. Mit den Weisen Ägyptens und anderer Völker beschreibt die Bibel den Verfall der menschlichen Kräfte in einer berühmten Stelle: Es kommen die bösen und freudlosen Tage, wo die Schritte wanken und die Stimme zu zittern beginnt, «ein Mensch geht zu seinem ewigen Haus, und die Klagenden ziehen durch die Straßen» (Koh 12,5). Barsillai ist so alt — «Ich bin jetzt achtzig Jahre alt» (2 Sam 19,36) —, daß er keinen Geschmack mehr finden kann «an dem, was er ißt und trinkt» (ebd.). Der Gläubige bittet Gott demütig am Ende seines Lebens: «Auch wenn ich alt und grau bin, o Gott, verlaß mich nicht! (. . .) Verlaß mich nicht, wenn meine Kräfte schwinden» (Ps 71,18.9; vgl. dagegen Ps 92,13).

Obwohl die Menschen des Alten Bundes das Elend der alten Tage menschlicher Existenz so realistisch sehen, betrachten sie doch im allgemeinen das Leben als ein Gut, als *das höchste aller Güter,* dem alle anderen entspringen; die Verlängerung des Lebens gilt ihnen als ein deutliches Zeichen göttlicher Huld.

Der Israelit hängt stark am Dasein. Er wünscht daher, daß *seine Tage sich mehren,* damit er sein Lebenswerk erfüllen kann. Er hat kein Verlangen danach, dieser Welt zu entrinnen und zur Unsterblichkeit zu gelangen. Nicht die Ewigkeit will er erfahren, sondern die aufblühende Fülle seines Lebens. Er blickt auf die Ahnen zurück, besonders die Patriarchen, die viele Jahre und dann ein friedliches Ende erlebten wie Abraham: «Hundertfünfundsiebzig Jahre wurde er alt, dann verschied er. Er starb in hohem Alter, betagt und lebenssatt» (Gen 25,7 f.; vgl. auch 15,15; 35,29; usw.). Die hier verwendeten Begriffe meinen keineswegs irgendeine resignierte Haltung gegenüber dem unabweisbaren Todesgeschick, sondern sind vielmehr Ausdruck der Zufriedenheit über ein bis zu Ende gelebtes Leben, über ein reich entfaltetes, fruchtbares, im Frieden vollendetes Dasein.

Hinsichtlich der Dauer menschlicher Existenz macht die hebräische Bibel unterschiedliche, ja sogar gegensätzliche Aussagen. Wir befassen uns hier nicht mit den ungeheuren Zahlen, die (etwa in Gen 5) die Lebensdauer in den vorsintflutlichen Generationen charakterisieren wollen; gewisse biblische Stellen scheinen das Menschenleben auf 120 Jahre zu begrenzen (so

Gen 6,3); Josef hatte dieses Alter fast erreicht (vgl. Gen 50,26), auch Josua (vgl. Jos 24,29): beide starben mit 110 Jahren, gemäß einer Tradition, die an ägyptische Berichte erinnert. J.-P. Prévost ist in einem 1985 erschienenen Artikel zurückhaltender; er stützt sich auf Ps 90,10 und schreibt: «Nach dem Zeugnis des Psalmisten (...) bedeuten 70 Jahre die *höchste* (Hervorhebung durch den Vf) Lebenserwartung (einen *terminus ad quem),* während ein Alter von 80 Jahren schon eine außergewöhnliche Leistung wäre.» Für das Dienstalter, dessen Begriff in seinem sozio-kulturellen Umfeld gesehen werden muß, findet der Autor des Artikels in der hebräischen Bibel selbst zwei Hinweise. Für die Könige von Amasja bis Hiskija gilt: Das mittlere Alter auf dem Thron von Jerusalem «überschreitet vermutlich 44 Jahre nicht». Num 8,25 erklärt hinsichtlich der Leviten: «Mit fünfzig Jahren endet seine Verpflichtung, und er braucht keinen Dienst mehr zu tun.» Mit anderen Worten: Der untergeordnete Klerus von Jerusalem wird mit ungefähr 50 Jahren pensioniert. Prévost schließt daraus, daß man «aller Wahrscheinlichkeit nach das Lebensalter zwischen 50 und 70 Jahren ansetzen muß» — eine sicher interessante Bemerkung, auch wenn sie hypothetisch bleibt.

Der gläubige Israelit nimmt das Leben positiv. Er kennt alle Aussichten, die es eröffnet, alle Möglichkeiten, die es anbietet. Zum Leben gehören Licht und Glück, Würde und Gesundheit, Fülle und Frömmigkeit. Das Ideal des Gläubigen sieht er darum in der Beschreibung des Psalmes 128 vom glücklichen Menschen, «der den Herrn fürchtet»: Er genießt, was seine Hände erwarben; die zahlreichen Söhne, die ihm seine Frau geschenkt hat, sitzen rings um seinen Tisch; seine Tage dauern, und er nimmt teil am Wohlstand der heiligen Stadt Jerusalem. Es ist die ideale Sicht eines Mannes vom Land, der die einfachen und konkreten Dinge liebt, die seinem Dasein sein volles Gewicht verleihen.

Nach der hebräischen Bibel gehört zum Leben unbedingt das, was wir heute *«Lebensqualität»* nennen. Ein Leben in Mühsal und Erniedrigung, in Elend und Einsamkeit, in Sünde und Ungerechtigkeit ist für die menschliche Kreatur kein wahres Dasein, wie Gott es gewollt hat. Jeremia (Jer 20) und Ijob (Ijob 3) verfluchen den Tag ihrer Geburt, aber nicht, weil sie das Leben selbst verwerfen, sondern seinen Un-Sinn, sein Zerrbild; sie ertragen nicht die Lebensumstände, in die man sie hineingezwungen hat; sie schreien vor Gott ihre Not und ihre Entrüstung heraus. Sie ahnen, daß ihre ausweglose Lage nicht dem Plan des Schöpfers entspricht und auch nicht der Treue, die er den Seinen ständig erweist.

Dort, wo die Armen erdrückt, die Kranken abgeschoben, die Unschuldigen verurteilt werden, dort, wo Verachtung, Anmaßung und Verdorbenheit triumphieren, dort herrscht bereits *der Tod,* wie es die Verfasser der im Buch der Psalmen gesammelten Klagen so sprachgewaltig zum Ausdruck bringen (vgl. die Psalmen 6, 13, 22, 38, 51, 88, 130 usw.). Die Alten sind hier noch zu ihren Lebzeiten ganz besonders hilflos einer zerstörerischen und bösartigen Macht ausgesetzt; die Schriften des Alten Bundes beschwören mit großem Ernst das Entsetzen und den Abscheu, die solche Macht erzeugt.

Trotzdem gilt: Das Leben ist und bleibt *eine Gabe Gottes.* Man empfängt es von ihm. Man findet es in ihm. Man lebt es in Gemeinschaft mit ihm. Für Israel gibt es keinen Zweifel: Nur die Verbindung mit Gott sichert dem Leben Dauer. Priester, Propheten, Gesetzgeber und Weise erinnern vereint jede Generation daran und laden sie mit konkreten Schritten zum *Gehorsam* gegen den göttlichen Willen ein.

«Sucht mich, *dann werdet ihr leben»* (Am 5,4) — so erklärt Amos im Namen des Gottes Israels einer Nation, die in ihr Verderben rennt, und er fügt hinzu: «Sucht das Gute, nicht das Böse» (Am 5,14) und «bringt bei Gericht das Recht zur Geltung» (Am 5,15). Zwei Jahrhunderte später hallt es bei Ezechiel wider: «Werft alle Vergehen von euch (...)! Schafft euch ein neues Herz (...)! Warum wollt ihr sterben (...)? Ich habe doch keinen Gefallen am Tod dessen, der sterben muß» (Ez 18,31). Fortwährend kommt das Deuteronomium auf die Tatsache zurück, daß Israel nur bestehen kann, wenn es die Gebote Gottes hält. Mose verkündet feierlich: Achte «auf seine Gesetze und seine Gebote, auf die ich dich heute verpflichte, (...) *damit* (...) *du lange lebst in dem Land,* das der Herr, dein Gott, dir gibt» (Dtn 4,40). Und die letzte Mahnung des Deuteronomisten wiederholt mit aller Klarheit: «Leben und Tod lege ich dir vor, Segen und Fluch. Wähle also das Leben, damit du lebst, du und deine Nachkommen. Liebe den Herrn, deinen Gott, hör auf seine Stimme, und halte dich an ihm fest, denn er ist dein Leben. *Er ist die Länge deines Lebens»* (Dtn 30,19 f.; Tur-Sinai: «Denn das

ist dein Leben und die Dauer deiner Tage»; Buber: «Denn das ist dein Leben und Länge deiner Tage»).

Gott übernimmt die Initiative — das erste ist die Gnade — und entreißt Israel der Knechtschaft. Er macht es zu seinem Volk und gibt ihm ein Land. Jetzt bittet er um die Antwort auf seine Liebe. Die Antwort ist der Gang auf dem Weg, den er Israel zuweist, und dann das Gesetz, um Gottes Werk zu bestätigen und zu festigen. Die göttlichen Vorschriften erlauben es Israel, auf dem Boden zu bleiben, den er gegeben hat, und seine Tage zu mehren (vgl. Dtn 5,33; 6,3.18.24; 10,13; 11,9; usw.). Die Weisen ihrerseits laden ihre Schüler ein, ihre Lehre zu befolgen; ihre Sprüche führen zum Leben: «Achte auf meine Gebote», erklärt ein Lehrmeister, «damit du am Leben bleibst» (Spr 7,2). Ein anderer lehrt: «*Die Gottesfurcht*» (— die Grundlage der Weisheit in Israel —) ist ein Lebensquell, um den Schlingen des Todes zu entgehen» (Spr 14,27). An anderer Stelle: «Mein Sohn, (. . .) bewahre meine Gebote in deinem Herzen! Denn sie vermehren die Tage und Jahre deines Lebens und bringen dir Wohlergehen» (Spr 3,1f.). Und noch einmal ein Spruch der Weisheit: «Höre, mein Sohn, und nimm meine Worte an, dann mehren sich die Jahre deines Lebens. (. . .) Halt fest an der Zucht, und laß davon nicht ab, bewahre sie; denn sie ist dein Leben» (Spr 4,10.13; usw.). Alle diese Ermahnungen haben nur ein Ziel: die Fortdauer des menschlichen Daseins, dieses unschätzbaren Gutes, in seiner vollen Entfaltung sicherzustellen.

Ehre deine Mutter und deinen Vater

Die gleiche Sicht bezeugt *das fünfte* oder (nach einer anderen Zählung) das vierte *Gebot* in bezug auf die den Eltern geschuldete Ehre: «Ehre deinen Vater und deine Mutter, damit du lange lebst in dem Land, das der Herr, dein Gott, dir gibt» (Ex 20,12); nach dem Deuteronomium: «Ehre deinen Vater und deine Mutter, wie es dir der Herr, dein Gott, zur Pflicht gemacht hat, damit du lange lebst und es dir gut geht in dem Land, das der Herr, dein Gott, dir gibt» (Dtn 5,16).

Diese anscheinend durchaus einsichtige Erklärung stellt aber doch Fragen, über die sich die Fachleute noch lange nicht einig sind. Zu allererst ist die Frage nach der ursprünglichen Fassung dieses Gebotes immer noch offen. Noch vor kurzem hat F.-L. Hossfeld (1982) versucht, entgegen der allgemein verbreiteten Meinung den Vorrang von Dtn 5,16 vor Ex 20,12 zu beweisen. Die Antwort A. Graupners (1987, in: ZATW 99, 318) ließ nicht lange auf sich warten, und die Diskussion geht weiter.

Es scheint, daß der gegenwärtige Text beider Versionen mehr oder weniger stark überarbeitet worden ist: Die dem göttlichen Gebot angehängte Verheißung («damit du lange lebst» usw.) soll sekundär sein und vom Deuteronomisten stammen. Nach einigen Exegeten bestand das ursprüngliche Gebot aus dem einfachen Satz: «*Ehre deinen Vater und deine Mutter*» (R. Albertz, 1978); man bringt ihn mit einer Stelle aus dem Heiligkeitsgesetz (Lev 17-26; H) in Verbindung: «Jeder von euch soll Mutter und Vater fürchten» (Lev 19,3a) — fürchten im Sinne von achten (vgl. die Übersetzung von Tur-Sinai: «ehrfürchten»). Auffallend ist, daß dieser Vers 3 die «Furcht» der Eltern eng mit der Beobachtung des Sabbats verknüpft (vgl. 4. und 5. Gebot des Dekalogs) und vor allem die Mutter vor dem Vater nennt, vielleicht deshalb, weil sie mehr bedroht ist (Witwenschaft?). H. Schmidt (1923) war der Auffassung, dieses Gebot habe nichts im ursprünglichen Dekalog zu suchen, denn dieser wende sich ja nur an die Männer und Frauen Israels und nicht an Kinder. Das aber geht zu weit. Interessanter ist der Vorschlag einiger Bibelwissenschaftler — G. Beer hat schon 1939 auf diesen Vorschlag hingewiesen, ihn aber abgelehnt. Man sagt: Die ursprüngliche göttliche Weisung ist wiederherstellbar, man muß sie nur nach Art der meisten Gebote des Dekalogs negativ formulieren; dabei stützt man sich auf Stellen wie Ex 21,17 und Lev 20,9 und schlägt die Formulierung vor: «Du sollst deinen Vater und deine Mutter nicht verhöhnen.» Wegen des immerhin ungewissen Charakters dieser Wiederherstellung halten wir uns doch lieber an den von Albertz und anderen Fachleuten verteidigten Standpunkt.

Albertz hat in seinem Artikel vom Jahre 1978 sehr gut die verschiedenen Auslegungs«typen» dargelegt, die sich auf den Sinn des fünften Gebotes beziehen, denn auch in dieser Frage sind sich die Kommentatoren von Ex 20,12 und Dtn 5,16 nicht einig. Viele von ihnen verknüpfen auf sozio-phänomenologische Art den in diesen Versen ausgedrückten göttlichen Befehl mit der *patriarchalen Organisation* der israelitischen Ge-

sellschaft. Sie weisen auf die Tatsache hin, daß sich der Vater und in gewissen Bereichen auch die Mutter wie in anderen Kulturvölkern so auch in Israel einer indiskutablen Autorität erfreuen. Ihnen Ehre erweisen versteht sich also von selbst. Das fünfte Gebot fordert einen Gehorsam, den einige ohne Zögern als absolut bezeichnen. Das alte israelitische Recht sieht sogar die Todesstrafe für den vor, der seinen Vater oder seine Mutter schlägt oder verflucht (vgl. Ex 21,15.17). Das Deuteronomium verlangt für den widerspenstigen Sohn, der durch seinen Starrsinn die öffentliche Ordnung in Gefahr bringt, eine exemplarische Strafe (vgl. Dtn 21,18-21). Man hat manchmal gemeint, die Formulierung des fünften Gebots im Dekalog sei eine gemilderte Form dieser als zu streng erachteten ursprünglichen Regeln. Diese Interpretation stellt das göttliche Gebot unter das Zeichen der *patria potestas;* und diese habe vor allem die Beziehungen innerhalb der Familie im Auge, wie es das Neue Testament ja verstanden hat (vgl. Eph 6,1-4), wenn man auch dann in gewissen homiletischen Kommentaren das Feld der Autoritäten, denen jeder Gläubige Gehorsam schuldet, ziemlich weit steckt!

Ein anderes, mehr theologisches Verständnis des Gebots hält sich besser an den Kontext. Es erinnert daran, daß die Forderung Gottes hier in ein *Ganzes* eingefügt ist, das beachtet werden muß. Das fünfte Gebot folgt auf eine Reihe von Angaben, die sich auf die Haltung Israels seinem Gott gegenüber beziehen. Man hat sogar angenommen (H. Kremer, 1961), dieses Gebot gehöre auf die erste Gesetzestafel mit ihren auf Gott bezogenen Geboten. Aus all dem folgt, daß die elterliche Autorität auf der Autorität Gottes gründet, dessen Stellvertreter Vater und Mutter sind. Die Autorität der Eltern ist damit eine abgeleitete. Nach H. Kremer sind die Eltern dazu berufen, ihren Nachkommen gegenüber eine Sendung als Prediger, Lehrer und Priester auszuüben. Diese Exegese, von der sich einige Elemente bei K. Barth finden, zeigt deutlich die erzieherische Rolle der Eltern. Auch wenn diese Auslegung manchmal bestritten wird, so hat sie doch den Vorzug, Ex 20,12 und Dtn 5,16 aus ihrem isolierten Stellenwert in den Rahmen des Dekalogs und sogar der Geschichte Gottes mit seinem Volk zurückzuversetzen. Eine gewöhnliche, an sich gar nicht originelle Aussage, die nur fordert, daß die Kinder Vater und Mutter ehren, bekommt eine ganz neue Tiefe, wenn man den kennt, der sie gemacht hat (der Gott Israels), und wenn man bedenkt, unter welchen Umständen (Sinaibund nach dem Auszug Israels aus Ägypten) sie gemacht wurde.

Eine dritte Gruppe von Kommentatoren öffnet andere Perspektiven. Sie verteidigt nicht die traditionelle Idee, das fünfte Gebot wende sich an Kinder, sondern gründet auf der Überzeugung, daß es die Beziehungen der Generationen innerhalb der Familie angehe. Nach den Bibelwissenschaftlern, die diese Exegese seit mehreren Jahrzehnten schon vertreten, handelt es sich hier darum, die *Sorge für* die unmittelbar andrängenden Nöte der Eltern am Ende ihres Lebens zu übernehmen, denn die Kinder müssen sich um sie kümmern, auch wenn die alten Eltern nicht mehr nützlich sein können (vgl. Lev 27,1-8). G. Beer hat 1939 in seinem Exoduskommentar schon das Wichtigste gesagt; er schreibt: «Der Israelit darf seine alten Eltern nicht grob anfahren, sie, die schon über sechzig Jahre alt sind, deren Arbeitskraft vermindert ist und deren Leben weniger geschätzt wird (Lev 27,7); er muß ihnen ihr Brot verschaffen und darf sie nicht zur Auswanderung oder zum Selbstmord treiben, ja noch weniger sie mit eigener Hand töten.»

Auch R. Albertz macht sich diese Auslegung zu eigen. Man kann sie als soziologische oder sogar soziale Interpretation bezeichnen. In seinem Artikel von 1978 begründet Albertz seine Beweisführung mit Zeugnissen keilschriftlich überlieferter Gesetze und alttestamentlichen Texten.

Diese drei Interpretationstypen schließen sich nicht notwendig gegenseitig aus; es ist sehr wohl denkbar, daß im Lauf der Jahrhunderte die eine oder andere Lektüre sich eher aufdrängte als die beiden anderen. Ich habe den Eindruck, daß die letzte dieser drei Exegesen heute ganz besonders bedeutsam ist.

«Ehre deinen Vater und deine Mutter». Das hier im Dekalog benützte Zeitwort «ehren» bedeutet: «den anderen achten, ihm das Geschuldete (zurück)geben, seinen Platz inmitten der Gemeinschaft anerkennen, mit allem, was sich konkret daraus ergibt.» Das Lev 19,3 verwendete Zeitwort «fürchten» (Tur-Sinai: «ehrfürchten») hat praktisch den gleichen Sinn. Die alttestamentlichen Ermahnungen lassen erkennen, daß dieses Gebot im Lebensraum und Gesellschaftsfeld Israels nicht überflüssig ist. Wir haben schon

auf die Aussagen des alten Bundesgesetzes in Ex 21,15.17 hingewiesen: Es kommt vor, daß ein Sohn seinen Vater oder seine Mutter schlägt und schmäht (eher als «verflucht», vgl. auch Dtn 27,16; Buber: «verwünscht»). In dieser Hinsicht ist die nachdrückliche Warnung der Weisen aufschlußreich: «Wer den Vater mißhandelt, die Mutter wegjagt, ist ein verkommener, schändlicher Sohn» (Spr 19,26), er ist brutal gegen den Vater und vertreibt die Mutter aus ihrer Wohnung. Ein anderer Ausspruch weiß: «Wer seinem Vater flucht und seiner Mutter, dessen Lampe erlischt zur Zeit der Finsternis» (Spr 20,20). Ein dritter verurteilt vollkommen klar das Benehmen gewisser Leute ihren alten Eltern gegenüber: «Wer Vater oder Mutter beraubt und meint, er tue kein Unrecht, macht sich zum Genossen des Mörders» (Spr 28,24; vgl. Spr 30,11.17). Und um zu schließen: «Hör auf deinen Vater, der dich gezeugt hat, verachte deine Mutter nicht, wenn sie alt wird» (Spr 23,22; vgl. umgekehrt Spr 1,8; 4,1ff.; 13,24; usw., oder die reich entfaltete Stelle Sir 3,1-16; und noch Mal 1,6 u.a.).

Im Licht der hebräischen Bibelstellen, die uns den moralischen und sozialen Hintergrund des Volkes Gottes enthüllen, erinnert das fünfte Gebot durchaus berechtigt alle inzwischen erwachsenen und selbst Väter gewordenen Söhne an ihre *Pflichten* den Eltern gegenüber: Es geht darum, deren gesamtes Leben verantwortlich in Sorge zu nehmen und ihnen Nahrung, Kleidung, Wohnung und sogar das Grab zu besorgen (vgl. Gen 47,29f.; Tob 4,3f.).

Im Alter Weisheit und Hoffnung

Zum Schluß zwei Bemerkungen: Nach J.-P. Prévost sind die alten Leute oder Greise von den «*Ältesten*» zu unterscheiden, obwohl das gleiche hebräische Wort, das ursprünglich den bezeichnet, «der den Bart trägt», für beide Gruppen verwendet wird. Die ersteren haben viele Jahre hinter sich; man erkennt sie am weißen oder grauen Haar; sie verdienen Ehre: «Du sollst vor grauem Haar aufstehen, das Ansehen eines Greises ehren und deinen Gott fürchten. Ich bin der Herr» — so heißt es im Heiligkeitsgesetz (Lev 19,32; vgl. Spr 16,31; 20,29). Ihr hohes Alter hat ihnen Weisheit erworben, was allerdings hie und da bestritten wird (vgl. Ps 119,100; Ijob 12,12; 32,4ff.). Die Ältesten, zu denen eine gewisse Anzahl reifer, erfahrener und also älterer Männer gehört, spielen in der israelitischen Gesellschaft zuweilen eine entscheidende Rolle; sie bilden eine Art Kollegium und werden zusammengerufen, um Beschlüsse zu fassen, in denen es um die Existenz eines ganzen Volkes geht, besonders vor der Einrichtung des Königtums und nach dessen Sturz (vgl. Ri 21,15ff.; 1 Sam 8,4ff.; 1 Kön 12,6ff.; Esra 5,5.9; 6,7f.14; Num 11,16-30; usw.). Das Deuteronomium weist ihnen eine juridische Funktion ersten Ranges zu (vgl. Dtn 19,11f.; 21,2ff.18ff; vgl. auch 22,13ff.; 25,7ff.). Aber nicht alle Ältesten sind Alte und nicht alle Alten Älteste.

Die hebräische Bibel stellt uns manchmal Leute vor, die ein hohes Alter erreicht haben. Man denkt natürlich in erster Linie an die Patriarchen, deren Lebensgeschicke uns in der Genesis geschildert werden, aber auch an Mose, der mit hundertzwanzig Jahren in der Stunde seines Todes noch außergewöhnlich frisch ist (vgl. Dtn 34,7; vgl. auch Ps 92,15f; Jes 40,30f.), oder an Ijob, den der Herr nach der schrecklichen Prüfung mit Gütern und Jahren segnet (vgl. Ijob 42,10ff.). Ein anonymer Prophet, dessen Zeugnis im Buch Jesaja überliefert ist, kündet vom zukünftigen Jerusalem in einer von Gott neugeschaffenen Welt und vom Glück seiner Bewohner: «Dort gibt es keinen Säugling mehr, der nur wenige Tage lebt, und keinen Greis, der nicht das volle Alter erreicht; wer als Hundertjähriger stirbt, gilt noch als jung» (Jes 65,16c-25). Die Stadt ist zur Freude bestimmt. Der Tod ist zwar nicht vollständig verschwunden, aber seine Stunde ist so fern, daß er die Gäste Gottes in keiner Weise daran hindert, das Leben gelassen und froh zu genießen. Das Privileg der Väter erstreckt sich nun gleichsam auf alle!

Es ist auffallend, daß die Geschichte Gottes mit seinem Volk mit einem kinderlosen Ehepaar beginnt. Menschlich gesehen bleibt ihm keine Hoffnung mehr, in Kindern und Kindeskindern weiterzuleben. In der Genesis wird das oft erwähnt: Sarai ist unfruchtbar, und Abraham, der schon im Alter steht, erwartet nichts mehr von der Zukunft (vgl. Gen 11,29f.; 15,3ff.; 16,2f.; 17,1ff. usw.). Abraham und Sara gehen dem Tod entgegen. Da kreuzt eine Verheißung von Leben, ja von Leben in Fülle ihren Weg (Gen 12,1ff.; 13,14ff.; 15,5; 17,3ff.; 18,17ff. usw.); in ihrem hohen Alter und bis zu ihrem Tod bezeugen sie jetzt: Ihr Gott ist ein Gott von Lebenden (vgl.

Gen 23; 25; Mk 12,26f.). So lädt uns die Heilige Schrift Israels ein, unser eigenes Dasein, das sich manchmal scheinbar endlos dahinzieht, man weiß nicht recht warum, im Licht des Schicksals dieses Patriarchen und seiner Frau zu bedenken. Denn das Geschick dieser beiden alten Menschen hat den Aufbruch der Geschichte unseres Heils ermöglicht.

Aus dem Französischen übers. von Arthur Himmelsbach

ROBERT MARTIN-ACHARD

Geboren in Genf, Studierte in Genf, Basel und Zürich. Evangelisch-reformierter Pfarrer. Lehrte Theologie in Montpellier, Kinshasa und Antananarivo, Madagaskar. Honorarprofessor der Universitäten Genf und Neuchâtel. Veröffentlichungen: Mehrere Bücher und Zeitschriftenartikel über Themen des Alten Testaments, u.a.: Permanence de l'Ancien Testament. Recherches d'exégèse et de théologie: Cahiers de la Revue de Théologie et de Philosophie, 11 (Genf/Lausanne/Neuchâtel 1984), 398 Seiten. Anschrift: Prof. Robert Martin-Achard, Université de Genève, 106, route de Ferney, CH-1202 Genève.

Helen Oppenheimer

Gedanken über die Erfahrung des Alterns

Wir alle wissen, daß unserem Leben eine Grenze gesetzt ist durch den Tod und daß keiner über diese Grenze hinüber schauen kann. Wir müssen das menschliche Leben betrachten, wie wir Fische im Aquarium betrachten können, von einem Beobachtungspunkt unterhalb der Wasseroberfläche aus, wobei diese oberhalb unseres Kopfes liegt wie eine scheinbar feste Grenze. Gläubige mögen daran denken, daß einer oben drüber ist, der sehen kann, in was für eine Art von Wasserbecken wir hineingesetzt sind, und der über uns wacht, während wir schwimmen.

Im Unterschied zum Sterben ist das Altern etwas, das nicht einem jeden widerfährt. Aber man kann davon in realerer Weise sprechen als vom Tod und für sich selbst einen Eindruck gewinnen, wie es aussieht. Manche Leute haben mehr Angst vor dem Altern als vor dem Tod. Und manche fürchten es als Ankündigung des nahenden Todes. Es ist immer besser, sich mit Ängsten auseinanderzusetzen als sie zu verdrängen oder beiseite zu schieben. Wie setze ich mich am besten mit der Angst vor dem Alter auseinander?

Angst vor dem Altern

Christen können glauben, daß alle Angst durch die Lehre des Evangeliums zu überwinden ist. Diese Erwartung kann aber durchaus unerfüllt bleiben. Sich immer wieder sagen: «Vollkommene Liebe vertreibt die Angst», kann nur allzuleicht in unheilvoller Weise die Unvollkommenheit aller menschlichen Liebe betonen und den Menschen durch ihre Unzulänglichkeiten lähmen. Die Verwendung fertiger Antworten, wenn man die Ängste der Mitmenschen verstehen will, kann äußerst abträglich sein. Und wenn etwas, was man befürchtet hat, im eigenen Leben einzutreten beginnt, merkt man selbst, wie ein theoretisch aufgebautes Vertrauen dahinschwindet. Viel konstruktiver ist es, wenn man an Gethsemane denkt und nicht zu stolz ist, Angst zu haben. Furcht und Angst sind keineswegs eines Jüngers Christi unwürdig; sie können sehr wohl ein Weg sein, auf dem man den Schritten des Meisters folgt. Wenn die Zukunft ungewiß ist, kann eben diese Ungewißheit selbst ein Kreuz[1] bedeuten.

Was Christen dagegen sich selbst und anderen sagen müßten, ist nicht: «Angst ist falsch», sondern: «Wenn wir uns ängstigen, und vor allem, wenn wir Angst haben vor dem Sterben, so ist uns der Herr auch darin vorausgegangen.» Der Angst muß man sich stellen, bevor sie gebannt werden kann. Angst kann nur in zwei Stufen überwunden werden und nicht mit einer abweisenden Handbewegung.

Christen müssen in Freud und Leid mit ihren Mitmenschen in Gemeinschaft bleiben. Sich mit übernatürlichen Mitteln von den großen Schrecken und kleinen Ängsten des Lebens fernhalten entspricht nicht der christlichen Hoffnung. Wenn das Alter Ängste verursacht, nicht als Vorbote des Todes sondern in sich selbst, dann können sich die Christen ebenso verwundbar fühlen wie alle anderen. Der Herr hat dieses Schicksal selbst nicht erlebt. Dieses besondere Kreuz hat er nicht getragen. Er hat nie erlebt, wie es ist, alt zu werden: das Bewußtsein, daß es mit uns bergab geht, das Nachlassen der Kräfte, das Weiterleben, ohne noch zu etwas nütze zu sein, die Erwartung, bestenfalls noch eine kleine Rente zu bekommen. Oder besser gesagt: Er hat diese Erfahrung nicht über Jahre hin gemacht, obwohl ganz gewiß sein Leiden das alles in kurzer Frist zusammengefaßt hat. Seine Gläubigen dürfen ihn sich nicht vorstellen als jemanden, dem das fremd ist, was Teilhard de Chardin die altersbedingte «Minderung»[2] nennt. Christen, die alt werden, können für sich immer noch die Ermutigung in Anspruch nehmen, die einem Glauben an die Menschwerdung entspricht: Es ist uns nicht gestattet, uns direkt aus der menschlichen Schwachheit und Ungewißheit zurückzuziehen, aber es gibt etwas oder vielmehr jemanden, woran wir uns halten können. Es schickt sich für Christen wie für jedermann, beherzt all dem entgegenzusehen, was das Leben uns an Erschreckendem oder Befriedigendem bringt.

Das Leben bringt den verschiedenen Menschen verschiedene Dinge. Ist es wenigstens möglich, etwas Allgemeingültiges über die Erfahrung des Alterns zu sagen? Bevor wir selbst diese Erfahrung machen, können wir da wissen, was wir zu erwarten haben: Ehre, Liebe, Gehorsam, eine Schar von Freunden[3] — oder eine zweite Kindheit und reines Vergessen, ohne Zähne, ohne Augen, ohne Geschmack, ohne irgendetwas?[4]

Es gibt ganz verschiedene Vorstellungsbilder vom Alter, die einander in unserem Geist begegnen: Alter als Erfüllung, Alter als Verfall, Alter nur als Endstadium einer Reise für einen Menschen, der sich wie ein verkleideter Zwanzigjähriger, eine verkleidete Zwanzigjährige vorkommt. Welchen Kurs soll man einschlagen zwischen den diversen Klischees im Hinblick auf die bevorstehende eigene Erfahrung unter Vermeidung der Annahme, das sei nun alles?

Alter als Erfüllung

Wenn wir als Menschen einige Klischees brauchen als Anhaltspunkte für unser Denken, dann spricht viel dafür, eher ein optimistisches als ein pessimistisches Klischee zu wählen. Unsere Erwartungen neigen zur Hoffnung auf Selbstverwirklichung. Menschen, die das Schlimmste in ihren Vorstellungen vorwegnehmen, verdoppeln ihren Kummer. Menschen, die ihrer Gewohnheit gemäß das Beste erwarten, werden weniger oft enttäuscht, als man annimmt. Man braucht nicht minutiös jedes Wunschdenken auszuschalten, sondern sich nur auf das Gegenteil einzustellen. Hier liegt ein solider praktischer Sinn des *Glaubens*, der in spezifischer Form auf religiöse Inhalte gegründet ist, aber ganz offensichtlich Anwendungen im irdischen wie überirdischen Bereich findet. Glaube und Ehrlichkeit brauchen nicht unbedingt zueinander in Widerspruch gestellt zu werden als eine verführerische Stimme, die uns eine unverbindliche Ermutigung zuflüstert, und eine andere, die uns eine unvermeidliche Entmutigung suggeriert.

Ehrlichkeit liefert das Rohmaterial für weitere Überlegungen. Sie sagt uns, wo wir stehen, beziehungsweise noch öfter, daß wir nicht genau wissen, wo wir stehen. Vertrauen oder dessen realer Gegensatz, Skepsis, bemächtigt sich dieses Rohmaterials und formt es. Jahr auf Jahr addieren und Geburtstag auf Geburtstag, muß *nicht notwendig* einen Gewinn oder einen Verlust ergeben, außer wir machten es selbst zu dem einen oder dem anderen. Die menschliche Erfahrung im Bild einer ausgestreuten Saat zu sehen, wie sie genährt, bewässert und gegebenenfalls auch geerntet wird, kann einen mehr dem bäuerlichen Leben entlehnten, weniger aggressiven Aspekt nahelegen, selbst gegenüber der schreckenerregenden Gestalt des Todes als Sensenmann.

Zweifellos kann das Alter etwas sein, das man feiert. Gewiß kann das Alter seine eigenen Wohltaten mit sich bringen. Man kann sie sich nicht in überheblicher Weise zugute halten; nicht selten sind sie ganz offenbar eine Sache des persönlichen Glücks, aber eben so real und gediegen wie die charakteristischen Freuden der Jugend. «Du sollst die Kinder Deiner Kinder erleben»[5], kann einer der schönsten Segenssprüche sein, die je über Menschen ausgesprochen worden sind.

Und man kommt tatsächlich nicht schnell zu dieser Erfüllung.

«Alte Freunde» haben braucht seine Zeit ebenso wie eine freundschaftliche Atmosphäre. Menschen, die ihre Goldene Hochzeit erreichen, haben das zweifache Glück, verheiratet zu sein und zu zweit ein angemessenes langes Leben zu haben. Allein schon mehr gelernt, mehr gesehen, mehr Erfahrungen gesammelt zu haben, gehört zu den Vorzügen, die von der Zeit geschenkt werden, die abzuwarten selbst der intelligenteste Jugendliche nicht umhin kann. Wenn der Franzose sagt: J'*ai* soixante-dix ans (wörtl.: Ich *habe* 70 Jahre), fällt es ihm da nicht leichter, sein Alter als Segen anzunehmen als dem Engländer, der sagen muß: I *am* seventy, Ich *bin* siebzig Jahre alt?

Das Bild des Alters als Erfüllung mag nur partielle Gültigkeit besitzen, aber es ist nicht falsch. Das Alter kann in besonders charakteristischer Weise eine Zeit der Ernte sein, eine Zeit möglicherweise hart erkämpfter Reife, heiterer Gelassenheit und eines Erfahrungsreichtums, den man mit Recht als Weisheit bezeichnen kann. Gerade wo heutzutage mehr von uns dieses Lebensalter erreichen, dürfen selbst die Hoffnung, eine gewisse Würde zu erlangen, sowie diese Zeitspanne nicht gering geschätzt werden, weder von anderen noch von uns selbst. Shakespeares John of Gaunt konnte mit 54 Jahren «time-honored (ehrwürdigen Alters)» genannt werden[6]. Heute würde er vermutlich noch an die dreißig Jahre mehr brauchen, um «ehrwürdigen Alters» zu sein. Muß es paradox sein, auf die Altersreife vorauszuschauen als Preis für eine solche Hoffnung? Menschen, die niemals daran gedacht haben, Reichtum und Ruhm zu sammeln, können ihrerseits etwas Eigenes aufweisen, indem sie stetig Zeit gesammelt haben.

Ein achtzigjähriges Leben ist in der Tat sozusagen mit Zeit beladen, sowohl mit Zeit als Kontinuität wie als Wandel. Wer etwa so alt ist wie dieses Jahrhundert, kann sich daran erinnern, wie man eine Kleidung trug, die von alten Bildern her vertraut ist. Er kann aus seiner Erinnerung Gedanken denken, die die Menschen heutzutage nur noch mit einiger Phantasie nachvollziehen können. Er kann Ereignisse nacherleben, die für die Heutigen Geschichte sind.

«Alles ganz nett», mag die gute alte Dame da empfinden. «Aber was ist daran gut für mich, wenn ich ein Museumsstück bin? Es bedeutet doch nur ganz einfach, daß ich mein Leben hinter mir habe. Ich bin wie eine Zeitung von vorgestern. Was ist daran Ermutigendes?» Wenn sie das wirklich so empfindet, kann sie doch alle gut gemeinten Versuche, ihr Mut zuzusprechen, zurückweisen und die Chance verspielen, eine lebendige Stromleitung zwischen Vergangenheit und Zukunft zu sein. Aber für jemanden, der Wert legt auf Kontinuität im menschlichen Leben und auf eine Verbindung zwischen den Generationen, könnte darin eine Ermutigung liegen und sogar eine Anregung, sich klar zu machen, daß man das Vorrecht hat, die Monumente zu errichten, an denen andere Menschen weiter bauen.

Der Glaube, daß das Leben wert ist, daß man es lebt, und der uns stark macht, uns seinen Wechselfällen zu stellen, läßt sich nicht leicht auf großen Regeln aufrichten, sondern vielleicht auf banalen Kleinigkeiten, auf freundlicher Annahme und Hoffnungsfreude, die zu einem festen Ganzen zusammengefügt sind. «Mein Großvater hat mich gelehrt, wie man das macht.» «Ein alter Freund meiner Mutter hat gesagt: ‹Auch eine kleine Hilfe ist eines freundlichen Wortes wert.›» «Wenn ich den Duft von Buchsbaumhecken rieche, bin ich wieder in ihrem Garten.» «Wir konnten durch das Fenster schauen und ihren gedeckten Tisch sehen.» «Sie konnte sich daran erinnern, wie sie emporgehoben wurde, um der Königin Viktoria zuzuwinken.» «Sie pflegten uns in eine Konfiserie mitzunehmen, wo wir selbst aussuchen durften.» Sei es in Gestalt von Erinnerungsstücken, durch kleine besondere Sitten und Gebräuche oder durch irgendwelche überraschenden Formfehler — der alte Mensch verfügt über die Fähigkeit, späteren Generationen lebenslängliche Erinnerungen zu vermitteln. Vorausgesetzt, Überängstlichkeit, Ungeduld und natürlich eine gewisse anspruchsvolle Überheblichkeit lassen sich ausschalten, kann selbst das, was seinerzeit als lästige Pflicht empfunden wurde, rückblickend mit zärtlichem nostalgischen Interesse betrachtet werden. Mit anderen Worten: Wenn man alt wird, ist es nicht zu spät, Klarheit darüber zu gewinnen, wie weit man fähig ist, eine andere Meinung zu vertreten als alle Welt: bekanntlich mehr eine Hilfe für die Schüchternen als für Menschen, die zeitlebens ein gesundes Maß von Selbstvertrauen gehabt haben.

Fortschreitendes Alter kann im Alltag eine Art Hinwendung zu der Verheißung «Selig die

Sanftmütigen, denn sie werden das Land erben» bewirken. Einen Sitzplatz im Bus angeboten zu bekommen, kann bestürzend wirken, wenn man immer noch darauf gefaßt war, selbst aufzustehen für jemand Älteren. Aber getraut man sich, sich einzugestehen, wie willkommen einem diese Gefälligkeit ist? Leute, die zeitlebens von ihren Mitmenschen Spott und Mißachtung erfahren haben, weil sie nicht besonders flink und beweglich waren, können sich nun der Aufmerksamkeit der Jüngeren erfreuen, die ihnen mehr mit Toleranz oder Hochachtung als mit Geringschätzung behilflich sind. Die Ermüdung, die sich bei älter werdenden Menschen nach und nach bemerkbar macht, wenn sie versuchen, etwas zu tun, was sie sonst immer getan haben, bringt nun endlich keine Vorwürfe mit sich, im Unterschied zu jener verzweifelten Müdigkeit junger Eltern, die sich selber Vorwürfe machen, daß sie sich nicht immer ihres Familienlebens erfreuen, nach dem sie sich gesehnt haben.

Das schwache Selbstbewußtsein junger Menschen neigt dazu, Unsicherheit zu bestreiten und Unwissenheit zu verheimlichen. Größere Reife kann weniger empfindlich sein und sich den angenehmeren Grundsatz zu eigen machen: «Wenn du es nicht weißt, dann frag.» Das Leben braucht keineswegs eine Bergtour zu sein, bei der es umso gefährlicher wird, je weiter man kommt. Auf eine Reihe von Jahren zurückzublicken, ist weniger schwindelerregend als vorwärts zu blicken. Uns gehört die Vergangenheit auf einem Weg, auf dem uns die Zukunft nicht mehr gehört. Niemand kann uns das Vergangene nehmen. Es ist nicht verwundbar durch Vorhersagen, die uns verunsichern und bei uns die Reaktion hervorrufen: «Das halt ich nicht mehr aus.» Die Gelassenheit des Alters braucht nicht aus einer Jenseitserwartung hervorzugehen, sondern nur aus einer gewissen Stabilität. Das Klischee von den unbeweglichen, erstarrten Alten, die unbeirrt ihre Wege gehen, ist in einer Hinsicht richtig, in einer anderen ungerecht. Der ältere Mensch ist mehr geformt als formbar, und aus eben diesem Grunde braucht er weniger Schutz gegen Erschütterung durch Neuerungen, als mancher annimmt. Junge Leute finden oft ihre Großeltern toleranter und unkonventionellen Lebensformen gegenüber aufgeschlossener, als ihre Eltern es sein können. Leben hat eine vorgegebene Form, doch können größere Stücke hinzugefügt werden, ohne daß die Mischung gerinnt, wie dies am Ende bei der Bereitung von Mayonnaise der Fall ist.

Alter als Niedergang

Gehen Lob und Preis des Alters mit uns selber unter? Das kann vom mittleren Alter[7] gesagt werden. Sind Genuß und Erfüllung tatsächlich ein Phänomen des mittleren Alters, wenn das Elend des wirklichen Alterns noch auf uns wartet? Wenn das späte zwanzigste Jahrhundert wirklich verschieden ist von früheren Zeiten, dann wohl durch die lange Spanne aktiven Ruhestandes, die wirklich etwas Neues ist, wobei das höhere Alter bleibt, was es war, nur daß die Menschen es später erreichen und daß es mehr Menschen sind, die es erreichen. Je erfolgreicher die Medizin die körperlichen Leiden hinausschiebt, desto deutlicher und klarer wird uns, was die Medizin doch noch nicht leisten kann. Wir leben in der großen Unsicherheit darüber, wie wir unsere Tage enden werden. Denn das dürfte unbestreitbar sein: daß der menschliche Organismus nicht geschaffen ist, wesentlich länger als dreimal zwanzig und einmal zehn Jahre leistungsfähig zu bleiben. So scheint die stereotype Vorstellung vom Alter als Niedergang und Verfall letztlich doch die richtige zu sein.

Viele alte Leute erreichen den Zustand jenseits des Reifealters, wenn vielleicht ihre grauen Haare geehrt werden, aber ihre Fähigkeiten nachlassen, ihre geliebten Ideen nichts mehr bedeuten und sie wissen oder glauben, daß sie bestenfalls eine geliebte Plage sind. Optimismus ist immer etwas sehr Gutes, aber nur auf das Helle zu schauen, ist keine Antwort auf Altersschwachsinn, Taubheit, Blindheit, Arthritis, Hilflosigkeit, ja vielleicht sogar Widerwärtigkeit, und als Schlimmstes von allem das Alleinsein, wenn man seine Zeitgenossen überlebt hat. Brownings «Werde alt mit mir zusammen. Das Beste ist, noch zu leben . . .»[8], ist zwar nicht falsch, hat aber seine Vorbedingungen. Gemeinsam alt zu werden gehört zu den großen Segnungen des Lebens. Aber vielen ist es versagt.

Realismus verlangt nicht, daß wir all die genannten Leiden vorausempfinden. Gewiß gibt es vernünftige Vorkehrungen, die man treffen kann, aber sich darauf zu versteifen, mit Schreckgespenstern zu kämpfen, ist gewiß keine vernünftige Vorkehrung. Keins von diesen Leiden

kann nicht ebensogut einen jüngeren Menschen treffen. Menschen jeden Alters sind sehr verwundbare Wesen. So ist es durchaus selten genug, daß man alt wird, ohne sich irgendeinen «Stachel im Fleisch» zugezogen zu haben. Die Annahme, daß Altwerden bedeutet, irgendein besonderes Grauen müsse zwangsläufig eintreten, sei es nur lästig oder gar quälend, ist nicht vernünftiger, als seine Jugend mit der Vorstellung zu vergeuden, welche Art von Mißgeschick uns treffen könne und treffe.

Resignation angesichts nicht existierender Probleme ist etwas Nutzloses. Zukünftige Leiden können nicht selten umgangen werden. Nur gegenwärtigen Leiden kann man entgegentreten. Und wenn wir beobachten, wie es mit jemandem, den wir lieben, bergab geht, können wir nicht wissen, ob es schlimmer ist, selbst in Altersschwäche zu fallen. Zumindest aber brauchen wir nicht diese Leiden miteinander zu addieren und uns darauf einzustellen, daß wir dieses Altwerden gleich zweimal erleben — zuerst bei uns selbst, dann aus zweiter Hand, und beides zu gleicher Zeit. Vorzeitig zu sagen: Mir soll es egal sein, wenn es nicht gerade «das» ist, kann uns unfähig machen, gerade «das» zu bewältigen, wenn es uns eines Tages trifft.

Alter als Kontinuität unter veränderten Umständen

Die Botschaft von Menschen, die die Erfahrung eines langen Lebens haben, lautet, daß sie sich immer noch als derselbe Mensch fühlen, wie etwa in ihren Zwanzigerjahren. Der *Oxford Companion to the mind* bestätigt das: «Die Wandlungen in der Persönlichkeit lassen sich am besten mit der Feststellung zusammenfassen, daß das Alter eine Zeit der Offenbarung ist, wo das Beste und das Schlechteste in uns in einem klaren Relief deutlich hervortreten.»[9]

Das ist keineswegs überraschend. Biologisch betrachtet altern wir von unserer Geburt an. Es wäre ungenau zu sagen, nicht jeder Mensch altere. Die Frage ist: Wann wird das Altern zu einer Erfahrung? Etwa, wenn die nächste Generation zu sterben beginnt, oder noch früher? Wenn die Haare der Eltern grau zu werden beginnen, so ist das eine Mahnung an ihre Sterblichkeit und an die eigene. Wird man sich des Alterns bewußt, wenn Jüngere beginnen, unsere Rolle zu übernehmen? Für viele Menschen geschieht das schon mit der Geburt einer jüngeren Schwester, eines jüngeren Bruders. Besagt das «Du bist nun ein großer Junge» etwas wesentlich anderes als «Denk an Dein Alter!» Vom Altern beginnen wir Notiz zu nehmen, wenn wir nicht mehr fähig sind, noch zu tun, was wir bisher getan haben. Sich selbst als zur ältesten Generation gehörend sehen, bei den eigenen Kindern die ersten grauen Haare entdecken, ist ein Kapitel derselben Lebensgeschichte, zu der auch das Weglegen des Spielzeugs und die Schulentlassung gehören.

Theologisch ließe sich das etwa mit den Worten formulieren: Unser Leben lang leben wir in der «Endzeit». Sich versagen, die Zukunft vorauszuplanen, die eigenen Begrenzungen hinnehmen, fahren lassen, was man als Besitz angesehen hatte, und das alles mit Anstand und Würde — das alles sind keine neuen Lehren für den alten Menschen, aber es gilt als Grundstoff für ein christliches Leben. Christen sprechen leicht von Selbstverleugnung, von «täglich sterben» und neu geboren werden. Was wir festhalten, zerstören wir. Was wir fahren lassen, kann erneuert werden. Aber aus diesen Grundsätzen heraus zu leben, ist etwas anderes. Der Pfad zwischen Sichgehenlassen und alle Freude tötendem Verzicht ist äußerst schmal. Aber wir brauchen uns nicht von Nikodemus suggerieren zu lassen, daß die Dinge weiterhin schwieriger werden[10]. Das Alter kann uns das Loslassen zeigen, indem es unsere schwerfälligen Hände führt, wie man es bei Kindern tut, um sie schreiben zu lehren.

Diese Lehre kann für die Frauen besonders hart werden, da man sie daran gewöhnt hat, ihren persönlichen Wert nach ihrer Jugend und Schönheit einzuschätzen und das Alter der Runzeln als eine ganz verschiedene Art von Leben anzusehen. Es gibt ein Bild von einem deutschen Maler der Renaissance[11]. Es stellt schrecklich häßliche alte Frauen dar, die in den Jungbrunnen eintauchen, um ihre Jugend wieder zu bekommen: Hier finden wir diese chronische Angst versteckt. In Wirklichkeit aber brauchen wir keine Alchimie, sondern nur das Verständnis dafür, daß in jedem alten Menschen genau dasselbe menschliche Wesen steckt, das einmal jung war.

Eine modernere Überbetonung, die das Altern schreckenerregend macht, ist der übliche vereinseitigende Kult der Unabhängigkeit. «Abhängig» sein ist ein fast ebenso gewaltiges Schreckgespenst wie häßlich sein. Für andere wiederum ist es eine harte Lehre, empfangen zu

lernen und nicht mehr in der Lage zu sein, selbst zu geben. Und wieder erweist sich ein verbreitetes Klischee als Hindernis: Jung sein bedeutet aktiv sein und Wohltaten geben können, alt sein dagegen Geduld üben und Wohltaten empfangen. Dieser Kontrast muß abgebaut werden. Durch ihr ganzes Leben hindurch müssen die Menschen das echte Wechselspiel von Geben und Nehmen lernen, bei dem der Geber der Gewinner, der Empfangende der Wohltäter ist. Einander in allen Lebensaltern die lohnende wechselseitige Freude dieses Austausches zu gönnen, ist der menschliche Sinn von Güte und Nächstenliebe. Es wird hohe Zeit, unsere Begriffe von Aktivität und Passivität, von Sich-Bemühen und Empfangen, von Kraft und Schwäche, von Würde und Demut, Kraftentfaltung und Stille und wahrhaftig auch von Arbeit und Spiel neu zu überdenken[12]. Erkennen, wie all diese Gegensatzpaare sich in rechter Weise auf das Leben als ganzes anwenden lassen, könnte die Erfahrung des Alterns weniger einsam machen und ein gelegentlich flüchtiges Aufleuchten der Gnade Gottes gestatten, die die Verheißung erfüllt: «Selbst bis in euer Alter bleibe ich derselbe, und bis in die greisen Jahre will ich euch tragen. Ich habe es getan und werde weiter tragen. Ich werde halten und retten.»[13]

[1] Vgl. C.S. Lewis, The Screwtape Letters, Letter 6 (deutsch: Dienstanweisung für einen Unterteufel, Herder, Freiburg i.B. 1989, Brief 6).

[2] Le milieu divin (Der göttliche Bereich) (Editions du Seuil, Paris 1957). Englische Übersetzung: Collins 1960.

[3] W. Shakespeare, Macbeth, Akt 5, Szene III.

[4] W. Shakespeare, Wie es euch gefällt, Akt 2, Szene VII.

[5] Psalm 128, 6.

[6] W. Shakespeare, Richard II., Akt 1, Szene I.

[7] Einige von diesen Standpunkten, die hier unter dem Titel «Altern» ausgeführt sind, habe ich vor zehn Jahren behandelt in einem Artikel «Moral Choice». In: Change and Choice; Women and Middle Age,, Hgg. Beatrice Musgrave/Zoe Menell (Peter Owen 1980).

[8] Rabbi Ben Ezra.

[9] Hg. R.L. Gregory, Artikel «Aging», S. 14.

[10] Joh 3, 4.

[11] Im Dahlemer Museum, Berlin.

[12] W.H. Vanstone's, The Stature of Waiting (1982), befaßt sich mit diesen Themen in einer anregenden Weise, vor allem, wenn man diesen Artikel in Zusammenhang mit seinem früher erschienenen Buch «Love's Endeavour, Love's Expense» (1977) betrachtet. Beide sind erschienen bei Darton, Longman and Todd.

[13] Jes 46.4.

Aus dem Englischen übersetzt von Karlhermann Bergner

HELEN OPPENHEIMER

1926 in London geboren. 1947 in der Margaret Hall, Oxford, in Philosophie, Politikwissenschaften und Wirtschaftswissenschaften graduiert. 1952 B.Phil. (Oxon.) in Philosophie. 1964-1969 lehrte sie Ethik am Cuddesdon Theological College. War Mitglied verschiedener Kommissionen für Ehefragen der Kirche von England und der Internationalen Anglikanischen Kommission für Fragen der Theologie und der kirchlichen Lehre. Veröffentlichungen u.a.: Law and Love (1962); The Character of Christian Morality ([1]1965, [2]1974); Looking before and after (The Archbishop of Canterbury's Lent Book for 1988, in den USA unter dem Titel «The Hope of Heaven» veröffentlicht); Marriage (1990); Beiträge in Sammelwerken und Zeitschriften, u.a. in CONCILIUM (1973), A New Dictionary of Christian Ethics (1986); Doctor's Decisions (Verlag Dunstan & Shineburn, 1989), Theology. Anschrift: Lady Helen Oppenheimer, L'Aguillon, Grouville, JE3 9AP, Jersey, C.I., Channel Islands, Großbritannien.

Paul Schotsmans

Das Leben als Vollendung

Der Beitrag der Senioren zu einer menschenwürdigen Gesellschaft

Ethik und Gerontologie: Für manche ist das nur die soundsovielte uneigentliche Ausweitung des ethischen Interesses; für andere ist es ein Zeichen dafür, daß die Ethik auf der Höhe der Zeit bleibt und sich schon jetzt auf eine Situation vorbereitet, die jedenfalls in Zukunft Wirklichkeit sein wird. Die Ethik reflektiert über den Menschen und sein Streben nach dem Guten, ja vielleicht noch stärker formuliert: nach dem Glück. Dabei geht es dann um Fragen wie diese: Wie kann ein Mensch so leben und handeln, daß er wirklich und wahrhaftig Mensch wird? Wie erreicht er den Zugang zum tiefsten Geheimnis seines Menschseins, so daß das Leben zu guter Letzt als wirklich «vollendet» bezeichnet werden kann? Damit meine ich aber nicht bloß «abgeschlossen», sondern daß jemand nach einem schönen Kranz von Jahren zur Fülle des Menschseins gelangt.

Der Ethiker macht sich denn auch nicht einer Grenzüberschreitung schuldig, wenn er seinen Blick ausweitet auf die Lebenswelt der Senioren. Hier geht es ja schließlich um eine ganz wichtige Phase des menschlichen Lebens. Mit der ethischen Frage: «Wie kann das Menschsein seiner Fülle entgegengeführt werden?» ist er hier doch mehr als irgendwo sonst an seinem eigentlichen Platz. Senioren werden doch immer wieder entweder vergessen oder aber zur Zielscheibe manchmal sehr einseitiger und ihr Menschsein verkürzender Vorurteile. Ewig jung zu bleiben ist schon immer ein Wunschtraum der Menschheit gewesen. Schon im Altertum und im Mittelalter wurde mit Verjüngungselixieren gehandelt.

Auch heutzutage gibt es immer noch Menschen, die sich allerlei Verjüngungskuren unterziehen. Als Rumänien noch das alte Rumänien der Ceaucescus war, war es für viele Leute im Westen das «Kurland» schlechthin. Aber wird durch so etwas das Menschliche in seinem vollen Sinn verwirklicht? Ist so etwas ein sinnvolles Älterwerden? Ist der kalte Eiskeller für den Leichnam die Lösung, um den Traum von der ewigen Jugend wahr zu machen? Oder ist es der Reichtum des das Geheimnis achtenden Kultivierens der letzten Lebensjahre mit Menschlichkeit?

Der Ethiker entscheidet sich natürlich für die letzte Lösung, zumindest insofern er das Streben nach dem Guten als dem vollwertig Menschlichen weiterhin in den Mittelpunkt der ethischen Besinnung stellen wird. Seine Aufgabe ist es ja, das Menschliche unverkürzt zur Sprache zu bringen und kritisch auf alle Bemühungen zu reflektieren, den vielseitigen Reichtum des Geheimnisses des Menschseins auf ein Scheinglück zu verkürzen. Ich möchte hier auf das Modell der Ethik der Verantwortung als den Rahmen für dieses Unternehmen verweisen. Das menschlich Wünschenswerte wird m.E. am besten umschrieben von drei anthropologischen Grundorientierungen her: Einzigartigkeit, Intersubjektivität und Solidarität. Diesen Bezugsrahmen will ich in diesem Beitrag zupassen auf die eigentümliche Situation der Senioren.

Menschlichkeit im Vollsinn wird erreicht, wenn der Mensch sich selbst in beziehungsgerichteter Offenheit auf andere Menschen und auf Gott als den großen Anderen hin entwickeln und so an einer Menschengemeinschaft mitwirken kann, in der es sich gut leben läßt — für jeden, für jung und alt! Dies wird für uns der anthropologische Rahmen, mit dem wir zugleich die Richtung dafür angeben wollen, wie wir die Seniorenproblematik thematisieren wollen, und zwar in dem Bemühen, dabei nach Möglichkeiten der Menschlichkeit Ausschau zu halten.

Auf der Suche nach einer ethischen Erhellung

Die Person und ebenso einzelne Beziehungen wie auch die weitgespannte Gemeinschaft sind also die drei Werte, welche die Grundlage aller anderen Werte bilden. Unsere Auffassung von der Komplementarität des Wesens des Menschen schließt eine integrale Aufgabe für das geglückte Menschwerden ein. Das Erkennen der Einzigartigkeit und Originalität jedes einzelnen, das Offenhalten von Beziehungen für tiefgreifende und den Menschen weit machende Begegnungen und das solidarische Mitwirken an einer menschenwürdigen Gesellschaft bilden jedes für sich ein ethisches Programm. Wir möchten noch einmal unterstreichen, daß erst in der Verklammerung dieser Vektoren des Menschwerdens das Leben

zu Sinn und Vollendung erwachsen kann. Im Licht dieser wechselseitigen Verknüpfung wollen wir denn auch die drei hier skizzierten Grundausrichtungen auf das Thema Senioren und sinnvolles Älterwerden anwenden.

1. Persönliche Lebensvollendung

Es geht hier um die Frage nach der Qualität eines Menschseins, die letztendlich angestrebt werden muß, wenn man von einem «sinn-vollen» Leben sprechen können soll, wobei der Akzent auf «voll» zu setzen ist. Es geht um die Frage nach der höchstmöglich vollen Qualität menschenwürdigen Lebens oder nach der «Maximierung» des Menschseins» (W. Korff)[1]. Mit Paul Ricœur können wir hier auch reden von der Frage nach dem Maximum an menschlich Wünschbarem und nach dem Platz, an dem, bzw. der Weise, wie diese Qualität ihre besten Chancen und Möglichkeiten erhält; mit anderen Worten: wie sie am besten garantiert und verwirklicht werden kann (was noch nicht automatisch bedeutet, daß sie auch tatsächlich so qualitativ sinnvoll verwirklicht wird)[2].

Für die Suche nach einer Antwort auf die Frage nach der sinnvollen Lebensvollendung, wie wir sie hier lieber nennen sollten, finden wir einen interessanten psychologischen Anknüpfungspunkt bei dem Wiener Psychotherapeuten *Viktor Frankl*[3]. Nach ihm ist der Mensch nicht auf ein Machtstreben *(Adler)* oder ein Luststreben *(Freud)* zurückzuführen, sondern er ist darüber hinaus ein Wille zur Sinngebung. Das kommt daher, daß die menschliche Existenzdynamik über das Individuum hinaus zielt und auf anderes als bloß sich selbst ausgerichtet ist: auf etwas oder auf jemanden, d.h. auf einen Sinn, der erfüllt werden muß in einer Aufgabe oder in der Liebe zu einem anderen Menschen. Dadurch, daß der Mensch sich einem Sinn außerhalb seiner eigenen Haut widmet, erfüllt er sich selbst. Je mehr er in einer Aufgabe aufgeht, je mehr er dem oder der anderen hingegeben lebt, umso mehr Mensch wird er. Die menschliche Existenz ist in ihrem Wesen Selbsttranszendenz und nicht Selbstverwirklichung, so wie der Mensch letzten Endes auch nicht nach dem Glücklichsein an sich verlangt, sondern nach einem Grund, glücklich zu sein.

Selbstverwirklichung und Glück stellen sich nur als Nebenwirkungen des Strebens nach Sinn, nach Werten und Idealen ein. Und von dem Augenblick an, da Glück und Selbstentfaltung um ihrer selbst willen angestrebt werden, werden sie unerreichbar. Schon Freud hat gesagt, daß «Menschen stark sind, solange sie hinter starken Ideen stehen». Das bedeutet, daß das andere oder der Sinn, auf den der Mensch sich ausrichten muß, um wirklich zur Entfaltung zu kommen, wirklich das Sinnvolle — mit dem Akzent auf Vollendung und Fülle — zum Inhalt haben muß.

Dabei weist Frankl darauf hin, wieviele Menschen in unserer Wohlstandsgesellschaft eher unter zu wenig als unter zu vielen Anforderungen gebeugt gehen. Der Mensch hat also nicht so sehr Abfuhr von Spannungen nötig, als vielmehr das Stimulans eines potentiell sinnvollen Zieles, eine Zielsetzung, die buchstäblich «der Mühe wert» ist und der er gerecht werden muß. Der Mensch bedarf also einer «Höhendynamik», wie R. Burggraeve es so richtig genannt hat.

Viele fragen sich, ob dies wohl auch für Senioren gilt. Simone de Beauvoir behauptet sogar, daß die Moralisten die Senioren eher in ihrer Ruhe einrosten lassen wollen, als daß sie sie offenmachen möchten für das Streben nach sinnvollen Aufgabenstellungen in ihren letzten Lebensjahren: «Die Moralisten, die aus politischen oder ideologischen Gründen das Alter verteidigt haben, behaupten, daß ebendieses Alter den Menschen von seinem Körper befreie.»[4] Was sie über die Moralisten denkt, lassen wir natürlich auf ihre Rechnung hin auf sich beruhen. Für uns ist das Denken Frankls eine vollkommene Beschreibung dessen, woran uns für den einzelnen Senior oder die einzelne Seniorin liegt, eine Beschreibung auch der Möglichkeiten, die jeder und jede Betagte ergreifen muß, um sich wirklich eine Aufgabe zu eigen zu machen.

Es ist übrigens auffallend, daß und wie auch radikale Verteidiger der Selbstverwirklichung und des Freiheitsgedankens diese Ausrichtung auf eine Aufgabe als wesentlich für ein sinnvolles Alter erachten. Dies gilt u.a. auch für Simone de Beauvoir. Sie unterstreicht ja auf beeindruckende Weise, daß sich Senioren weiterhin auf ein Ziel, eine Aufgabe, einen Auftrag ausrichten müssen. Ihr — monumentales — Werk über das Alter enthält kein anderes Plädoyer als dieses: daß die Senioren nicht einrosten sollen, sondern daß sie sich aktivieren und auf ein sinnvolles Le-

bensprojekt ausrichten sollen: «Dafür, daß das Alter nicht eine zum Spott herausfordernde Parodie unserer äußeren Existenz werde, gibt es nur eine Lösung, nämlich auch weiterhin Ziele zu verfolgen, die unserem Leben einen Sinn geben: sich einsetzen für einzelne Menschen, für Gruppen und größere Gemeinschaften von Menschen, für eine wichtige Sache, soziale oder politische oder intellektuelle schöpferische Arbeiten übernehmen.»[5]

Wenn ihr Geistesgenosse und großer Inspirator Jean-Paul Sartre dieselbe Thematik anschneidet, kommt er zu einem nahezu gleichen Schluß: »Die Zukunft ist es, die darüber entscheidet, ob die Vergangenheit lebendig ist oder nicht.»[6] Die Zukunftsgerichtetheit — oder die Projektgerichtetheit — ist also wesentlich, wenn man das Leben sinnvoll machen will.

Auch in der angelsächsischen Literatur wird diese Einsicht zu wiederholten Malen ausgesprochen. Wir verweisen hier zur Illustration nur auf John C. Bennet, wenn dieser die drei ethischen Orientierungsmarken formuliert[7]. Es sind dies folgende Punkte: Daß die Gesellschaft den Senioren zu ihrem Recht verhelfen soll (worauf wir später noch zurückkommen werden); die Freiheit; und schließlich die Verantwortung. Bei diesem letzten Punkt führt er u.a. aus, woraus diese Verantwortung oder diese Aufgabe bestehen kann.

«Ich betone, daß sie (die Senioren) möglichst große Verantwortung für ihre Lebensbedingungen haben sollten, sodann ein Verantwortungsbewußtsein für die alten Menschen als gesellschaftliche Gruppe sowie Verantwortung für ihr unmittelbares Gemeinwesen und für die — oft politischen — Entscheidungen der weiteren Gesellschaft. Vorrang vor all diesen moralischen Anforderungen, welche das Leben der älteren Menschen berühren, hat die Notwendigkeit der Überwindung all jener Stereotypen, von denen her die Leute sie so oft sehen und beurteilen, und von denen her auch sie selbst sich so oft sehen.»[8]

Verantwortung ist also das Schlüsselwort. Die besonderen Aufgaben werden dabei sehr konkret umschrieben:

«. . . zu tun, was sie können, um die Bedingungen zu verbessern, unter denen ältere Menschen leben; andere Leute sollten sich in ihrer öffentlichen Tätigkeit nicht auf die Themen beschränken, die ihre eigene Wohlfahrt betreffen. Sehr viele von ihnen haben ja jetzt eine Freiheit, die sie in den Jahren ihrer Berufstätigkeit nicht hatten, nämlich auf der Grundlage eines neuen Denkens über die Institutionen und die politischen Verhältnisse in ihrer Gesellschaft einzuwirken, und zwar sowohl auf lokaler, regionaler wie nationaler Ebene und sowohl im Blick auf kulturelle wie im engeren Sinn politische Probleme.»[9]

Es läuft also darauf hinaus, daß die Senioren helfen sollten, die Lebensbedingungen ihrer Altersgruppe zu verbessern. Zugleich können sie die freigewordene Zeit kreativ verwenden, um kritisch über die bestehenden Institutionen und Normenmodelle zu reflektieren und um Vorschläge zur Verbesserung der Lebensverhältnisse zu machen, die in ihren verschiedenen gesellschaftlichen Bereichen bestehen. Am wichtigsten von allem findet Bennett, daß die Senioren bestehende Stereotypen und Vorurteile durchbrechen und selbst an einer Mentalitätsänderung mitarbeiten.

Die grundlegende Einstellung zur Lebensvollendung, wie wir sie gern verwirklicht sähen, ist hiermit angegeben. Wenn man sich richtig bewußt macht, daß die Senioren zwischen zwei Lebenspolen (der Erwartung eines weiterhin sinnvollen und befriedigenden Lebens und andererseits der Bedrohung durch das Sterben) leben, ist es wichtig, daß auch die Senioren weiterhin nach Weisen suchen, wie sie sich sinnvoll in die Welt der Menschen und Dinge einordnen können. Sie haben tatsächlich eingesehen, daß sie nicht nach einem nebelhaften Glück, sondern einer schlichten Zufriedenheit streben müssen: in Frieden leben mit den Mitmenschen, mit der unvollkommenen Gesellschaft und mit sich selbst; aber diese Zufriedenheit darf nicht ausarten in Beschwichtigung: Der Beitrag der Senioren zur Gesellschaft besteht in der Erhellung dessen, was grundlegend menschlich ist, und im Eintreten für diese Werte. Wir wollen das später noch ausführlich beleuchten. Hier möge es genügen, daß deutlich wird, daß der Senior oder die Seniorin, wenn sie noch auf eine Aufgabe ausgerichtet sind, zugleich auf eine wahrhafte Lebensvollendung ausgerichtet sind.

2. Das Leben als Vollendung in Beziehungen mit Gott und mit anderen

Mensch sein kann man also nicht allein. Kraft unseres Wesens stehen wir als Menschen in einer

offenen Beziehung, bezogen auf die Wirklichkeit, in der wir leben, auf die anderen Menschen, denen wir unsere Existenz zu verdanken haben und die uns auch weiterhin umgeben, und schließlich auf Gott. Wenn der Mensch in vollem Maße er selber sein will, dann hat er Begegnungen mit anderen brotnötig, und dann muß er sich von anderen Begegnungen schenken lassen. Für Senioren liegt in dieser relationalen Verwobenheit ihrer Existenz oft das Geheimnis ihres Glückes. Es würde uns zu weit führen, wenn wir alle rationalen Netzwerke hier zur Sprache bringen wollten. Darum beschränken wir uns hier auf das Leben mit dem Partner, mit den Kindern und Enkeln und mit den nächstgelegenen Beziehungen in der Gesellschaft.

2.1. Wenn wir das Glück des Lebens haben...

Die Qualität der Beziehung zwischen Mann und Frau in älteren Jahren wird zumeist bestimmt durch die Qualität der Geschichte der vorausgegangenen Lebensjahre, davon, ob diese als die besondere Geschichte zweier Partner als befriedigend erlebt worden ist oder nicht. P. Nijs hat mit Recht darauf hingewiesen, daß hier ein neuer Mythos im Entstehen begriffen ist. Wo früher die Rede vom geschlechtslosen Kind war, herrscht jetzt der Mythos vom geschlechtslosen betagten Menschen[10]. Vielleicht findet sich eine Erklärung für diesen Mythos in der Tatsache, daß Sexualität ungeachtet der kontrazeptiven Revolution unseres zwanzigsten Jahrhunderts immer noch auf die Fortpflanzung hingeordnet gesehen wird. Selbstverständlich ist hier noch viel Neubesinnung und Erhellung vonnöten. Es scheint uns aber wichtig, daß auch die Sexualwissenschaft und die Sexualethik nicht außer acht bleiben sollten.

Die Wertemodelle in unserer Gesellschaft unterliegen jedenfalls einer äußerst schnellen Entwicklung. Wo früher die Seniorin oder der Senior in das Netzwerk der Familie und der Großfamilie aufgenommen wurde, erleben wir heute eine starke Zunahme der Kleinfamilien oder der Partnerbeziehungen in kleinformatigem gesellschaftlichen Rahmen. Darum muß die Tabuisierung der Sexualität in älteren Lebensjahren aufgebrochen werden. Liebe kann sich hier zu einer Sprache ohne Worte auswachsen. Die durch lange Jahre geteilte Erfahrung in guten und bösen Tagen kann eine Beziehung aushöhlen, aber sie kann sie auch vertiefen: Wenn die Liebe so lange fortdauern kann, dann muß sie wohl wirkliche Liebe sein — ein Gedanke, der sich in einem Chanson von Jacques Brel findet. Die Liebe zwischen zwei alten Menschen, die einem jahrelangen Reifungsprozeß zu verdanken ist, ist wohl tatsächlich eine der überzeugendsten Formen von «l'entente sans mots».

Nach dem Tod des Partners oder der Partnerin kommt es aber oft dazu, daß die zurückbleibende Seniorin oder der zurückbleibende Senior einsam werden. Für die meisten von ihnen gibt es sozusagen keinen Platz mehr in den heutigen Familienstrukturen, die nach dem Prinzip jeweils einer einzigen Generation aufgebaut sind. Darum werden Pensionärsheiraten mehr und mehr zu einem häufigen Phänomen: Senioren suchen in ihrer eigenen Altersgruppe nach neuen Partnern, um die Einsamkeit und Verlassenheit ihrer Lebenssituation zu durchbrechen.

In unserem Land (Belgien) wird das Verheiratetsein aber oft durch die Steuergesetzgebung schwer bestraft. Dadurch ist es vielen Betagten materiell unmöglich geworden, eine gesetzlich geregelte Ehe einzugehen. In dem Maße, wie dies zu einer Einschränkung der Chancen zur persönlichen Entfaltung und zu einem sinnvollen Leben wird, müßte eine derartige Gesetzgebung denn auch den neuen Erfordernissen angepaßt werden, ja noch stärker formuliert hieße dies: Diese Anpassung wäre nichts mehr und nichts weniger als eine wahrhafte Vermenschlichung eines Gesetzgebungssystems, weil so auch für Seniorinnen und Senioren eine ehrliche Existenzweise möglich würde. Es klingt doch wirklich absurd, wenn um eines Steuersystems willen die Eheschließung unmöglich gemacht wird. Eine derartige Gesetzgebung ist ungerecht und müßte daher nach menschlichen Maßstäben abgeändert werden.

2.2. Kinder und Enkelkinder

Eine der wichtigsten Beziehungen für Seniorinnen und Senioren in der westlichen Welt ist derzeit wohl die Beziehung zwischen Großeltern und Enkelkindern. Selten wurde eine künftige Generation wohl so stark durch die vorausgegangene Generation betreut wie heutzutage. Viele dürften wohl das Bild des etwas älteren Ehepaa-

res kennen, das den Enkel oder die Enkelin zur Schule bringt und wieder von dort abholt... Dies alles ist eine der Folgen des enormen Leistungsdrucks, der auf Menschen in den mittleren Lebensjahren lastet. Seniorinnen und Senioren spielen hier wieder eine Rolle von unschätzbarer Bedeutung. Sie können eben Gleichgewicht und Ruhe in das Leben ihrer Enkelkinder bringen.

Dennoch wird dies alles von vielen Seniorinnen und Senioren nicht dankbar angenommen. Sind sie denn überhaupt vorbereitet auf diese Aufgabe? Haben sie denn nicht schon früher ihre beste Energie der Aufzucht ihrer eigenen Kinder gewidmet? Ist so etwas denn jetzt überhaupt noch sinnvoll, vor allem in Anbetracht dessen, daß die Kluft zwischen den Generationen sich so schnell so sehr vertieft hat? Auch hier läßt unsere Gesellschaftsstruktur nur wenig Raum. Auch hier ist also eine Besinnung nötig, welche Möglichkeiten es gibt, um diese Situation menschlicher zu gestalten und nach menschlichen Maßstäben zu verändern.

Was die Beziehungen zu den eigenen Kindern betrifft, stellt sich natürlich das Problem, wie die Seniorin oder der Senior in späteren Jahren «aufgefangen» werden kann. Es scheint uns, wir sollten an dieser Stelle die aus eigener Erfahrung kommenden packenden Überlegungen eines Großelternteils hören: «Ein Lebenstraum...: So lange wie möglich zu Hause bleiben und sein. Miteinander zu Hause bleiben und gesund bleiben können... Wann treffen wir die Vorkehrungen, die nötig sind, um möglichst lange zu Hause bleiben zu können? Welche Absprachen treffen wir untereinander — Mann, Frau und Kinder? Und wann tun wir das? Mit der Erwartung eines glücklichen und ruhigen alten Tages? Oder mit anderen Worten: in der Erwartung einer guten Lebensqualität zu der Zeit, wenn wir einmal alt geworden sind? Da müssen wir leider feststellen, daß es, so lange alle noch gesund und wohlauf sind, nirgendwo Probleme gibt und man tagaus tagein Gottes Wasser über Gottes Acker laufen läßt, die Eltern ebenso wie die Kinder. Denn die Lebensqualität ist tatsächlich ein Familienproblem... Bei der Frage nach der Lebensqualität geht es um so etwas wie in der Fabel von der Grille und der Ameise. Es geht um die Frage von Vorsorge und Familiensolidarität. Die Beantwortung dieser Frage kann enorm erleichtert werden, wenn sie rechtzeitig angepackt und offenherzig und realistisch zwischen allen betroffenen Teilen, nämlich Eltern und Kindern, besprochen wird.»[11]

Eine wichtige Rolle spielt dabei, daß man dafür sorgt, daß die Probleme im voraus besprochen werden können. Allzu oft läßt man sich ja darauf ein, daß man schließlich durch die Umstände überrascht wird. Das Leben nach einem Plan aufzubauen, dazu gehört ja auch, daß man versucht, zu einer guten Vorsorge zu kommen, daß man die Tabuisierung des Altseins aufbricht und ehrlich dazu gelangt, systematische Absprachen zu treffen. Damit nimmt man selbst das Leben in seine Hände, und damit werden Beziehungen zu einem Rahmen, innerhalb dessen das Leben zur Entfaltung kommen kann.

2.3. Ein intergenerationelles Projekt

Schließlich wollen wir noch kurz eingehen auf die Art und Weise, wie die Ausrichtung der menschlichen Existenz auf Aufgaben in eine sinnvolle Aktivität integriert werden kann. Viele Seniorinnen und Senioren klagen über Langeweile, über Versklavung an das Fernsehen, über das Gefühl der Sinnlosigkeit und dergleichen mehr. In der eigenen Straße oder im nächsten Umfeld kann aber soviel zu tun sein, kann es soviele Möglichkeiten geben, Menschlichkeit zu bringen, daß einem diese Klage beinahe scheinheilig vorkommt.

So ist in Antwerpen ein Stadtteilprojekt mit Seniorinnen und Senioren begonnen worden[12]. Das Ziel lautet, die Kluft zwischen den Generationen zu verkleinern. Seniorinnen und Senioren nehmen sich der Kinder ihrer Nachbarn an. Seniorinnen und Senioren haben auch Verantwortung übernommen, um Menschen, die soeben aus dem Strafvollzug entlassen worden sind, bei ihren ersten Schritten in die Freiheit zu helfen. Drogenabhängige, die sich entwöhnen wollen, wird der Schutz eines offenen und sicheren Hauses, in dem sie sich beheimatet fühlen können, angeboten. Junge Leute mit Problemen finden Gehör und Hilfe.

Solche Projekte zielen natürlich auf *vitale* älter werdende Menschen. Sie bieten aber auch Möglichkeiten des Kontaktes zwischen Menschen unterschiedlichen Lebensalters, und sie machen das Zusammenleben menschlicher, weil offener für alle Beteiligten. Derartige Projekte sind für

uns denn auch wahrhafte Inkarnationen unserer Vision von einem Menschsein im Vollsinn. Der Mensch kommt hier als Beziehungswesen zum Zuge, er nimmt seine Verantwortung vollkommen wahr und stellt sich in den Dienst einer Aufgabe, durch die Menschsein unverkürzt realisiert wird.

3. Der Beitrag der Seniorinnen und Senioren zu einer menschenwürdigen Zivilisation

Diese dritte Dimension des Menschseins bringt uns auf die makroethische Ebene unserer Besinnung. Durch das Vorausgehende ist deutlich sichtbar geworden, wie sehr unsere Gesellschaft einer ganzen Reihe unterschiedlicher Entwicklungen unterliegt. Der Platz der Seniorin und des Seniors in der Gemeinschaft ist sicherlich nichts Selbstverständliches mehr. Ein Beispiel zur Illustration möge dies verdeutlichen: In Japan, das noch mehr als Belgien mit der Überalterung der Bevölkerung konfrontiert ist, schlug der Minister für Außenhandel und Industrie, Miti, die folgende Lösung vor: Es sollten Feriendörfer für Seniorinnen und Senioren im Ausland errichtet werden. Der Yen ist ja eine starke Währung. Es sollte dort für allen Komfort gesorgt sein, und darum kommen natürlich die industrialisierten Länder zuerst an die Reihe. Darum kommen auch nicht alle Länder in der Welt in Frage. Favoriten waren Australien, Argentinien, Spanien, Sri Lanka, Frankreich, die Philippinen und Costa Rica. 1992 sollte das erste Dorf bezugsfertig sein. Dann würde man ja auch den fünfhundertsten Jahrestag der Entdeckung Amerikas durch Columbus feiern, weswegen denn auch der Name für das Unternehmen gewählt wurde: «Silbernes Kolumbien».

Diese Geschichte mag manchem ein wenig fiktiv vorkommen. Tatsache aber bleibt, daß wir als Gesellschaft mit einer sehr großen Herausforderung konfrontiert werden. Im Blick auf die Geschichte der Weltbevölkerung werden wir zu Ende des zwanzigsten Jahrhunderts mehr und mehr mit dem Problem der Bevölkerungsexplosion konfrontiert. Typisch an diesem Phänomen ist, daß mehr als 60 Prozent der Weltbevölkerung in Asien und Afrika leben, in Gebieten, in denen es die größte Armut gibt und in denen Unterernährung, Krankheiten, Analphabetismus und kurze Lebensdauer Hand in Hand gehen mit einer unzureichenden technischen und wirtschaftlichen Organisation. Die Bevölkerungsexplosion führt in diesen Ländern der Reihe nach zu einer weiteren noch größeren Unterentwicklung, verursacht eine noch größere Armut und behindert das wirtschaftliche und soziale Vorwärtskommen.

Europa, der alte Mutterkontinent, stellt hierin eine deutliche Ausnahme dar. Mehr und mehr entwickelt der alte Kontinent sich auf einen Status quo hin. Diese Entwicklung bringt ein starkes Absinken seines Anteils an der Weltbevölkerung zuwege: von rund 15% im Jahr 1950 über 10% im Jahr 1980 bis zu nur noch rund 6% um das Jahr 2025. Das Abnehmen der Geburtenzahl spielt dabei natürlich die wichtigste Rolle. Daher kommt es, daß der Bevölkerungsaufbau in den westlichen Ländern keine pyramidenförmige Struktur mehr aufweist. Belgien ist dafür ein deutliches Beispiel: Die heute tatsächlich gegebene Kinderzahl sinkt sogar noch merklich unter die immer mehr zur allgemeinen Norm werdende Zweikindfamilie ab.

An der anderen Seite dieses zusammenhängenden Ganzen schafft dies das Problem der Überalterung der Bevölkerung. Auch das bisher geltende Modell des Sterbealters hat sich verändert: Die maximale Lebensdauer hat zwar nicht zugenommen, wohl aber gibt es mehr Menschen, welche die maximale Lebensdauer erreichen, so daß die durchschnittliche Lebensdauer größer geworden ist. Durch diese Veränderungen hat sich das Sterben auf die älteren Jahrgänge konzentriert. Drei von vier Sterbefällen (also 75%) betreffen diese Altersgruppe gegenüber nur 43% im Jahr 1920.

In der Gruppe der Betagten wird mehr und mehr unterschieden zwischen betagt und hochbetagt, vor allem wegen der wachsenden Zahl der Angehörigen dieser letzten Gruppe. Um zu einer internationalen Standardisierung zu kommen, hat die Weltgesundheitsorganisation schon in den sechziger Jahren diese Unterscheidung gemacht. Weil die Heterogenität innerhalb der Gruppe der Betagten selbst so groß ist, wird meist noch eine weitere Unterscheidung durchgeführt. Dadurch erhalten wir die drei Untergruppen innerhalb der Bevölkerungsgruppe der Betagten: die jüngeren Betagten (von 60 bis 69 Jahren), die Mittelgruppe (von 70 bis 84 Jahren) und die Hochbetagten (85 Jahre und älter).

Diese Vergreisung unserer Bevölkerung hat in jedem Fall eine Anzahl wichtiger gesellschaft-

lich-wirtschaftlicher Folgen. Sie bringt auch eine ganz erhebliche Anzahl von Menschen in materielle oder psychisch-soziale Schwierigkeiten. Aus einer empirischen Untersuchung auf der Basis einer repräsentativen Umfrage erhellt, daß die Betagten sich unbestreitbar in der schlechtesten Situation hinsichtlich Existenzsicherheit befinden[13]. Dies wirft an sich schon ethische Fragen auf und fordert zu einer ethischen Analyse heraus. Dieses ganze Phänomen ist übrigens derart, daß es die heutige Gesellschaft mit einer bisher noch nie erlebten und daher bisweilen überraschenden Herausforderung konfrontiert. Dies alles verlangt nach einer Neuorientierung im ethischen Denken. Es muß nach neuen Beziehungen des Zusammen-Lebens gesucht werden, ja noch mehr als das: nach einer notwendigen und gerechten Ordnung, in der dem Betagten ein rechtmäßiger Platz zugeteilt wird. Eine Reflexion darauf liegt durchaus im Bereich der Aufgaben der Ethik, und so wollen wir denn auch hier noch weiter darauf eingehen.

3.1 Eine Grundevidenz

Aus der Grundevidenz der menschlichen Existenz, daß nämlich Menschen *per definitionem* soziale Wesen sind, werden Menschen zum Zusammenleben genötigt. Damit ist unmittelbar die Notwendigkeit, aber zugleich auch die Möglichkeit menschlicher Kreativität und Verantwortlichkeit verbunden. Der Mensch ist imstande, Überlebensmechanismen zu entwickeln innerhalb des Rahmens, in den er hineingeboren wird. Er steht ja der Welt gegenüber offen da und muß daher zum Schöpfer seiner zweiten Natur werden: der Kultur. In bezug auf die Betagten kann man diese Aufgabe wie folgt formulieren: Was ist die richtige und gerechteste Haltung ihnen gegenüber, und was ist der richtige und gerechte Platz für sie in unserer Gesellschaft?

Diese Frage wird jetzt sicherlich dringend. Und dabei geht es nicht mehr um die Frage, «wie *alt* ein Mensch wird», sondern darum, «*wie* ein Mensch alt wird». Wenn man dabei beachtet, daß es «den Betagten» schlechthin nicht gibt und daß keine Gruppe so heterogen ist wie die Gruppe der Betagten, dann schafft dies eine zusätzliche Schwierigkeit in der Suche nach einer angemessenen Lösung hinsichtlich des Zusammenlebens mit einer wachsenden Zahl von betagten Menschen[14].

Die Art und Weise, wie man bisher an das Thema «Betagte» herangeht, wird bestimmt durch das herrschende Wertesystem in einer Gesellschaft. Dabei sind es vor allem die jüngeren Generationen, die den Betagten ihren Platz, ihren Status und ihre Rolle zuweisen. Der Betagte selbst ist noch kaum bekannt. Das kommt daher, daß in der westlichen Industriegesellschaft eher das Unvermögen der Betagten als die Erfahrung, die sie haben, in den Vordergrund gestellt wird.

In anderen Gesellschaftsformen sehen wir die Rollenverteilung umgekehrt und werden die Alten verehrt wegen ihrer reichen Erfahrung und ihres weisen Rates, wodurch sie selbst noch einen wichtigen Anteil am Leben der Gesellschaft haben. In der von der Industrialisierung geprägten Gesellschaft dagegen sehen wir, daß der Mensch, sobald er aus dem Kreislauf der Arbeit ausscheidet, auch aus demjenigen ausscheidet, das dieser Gesellschaft Sinn und Ansehen verleiht, nämlich aus dem Produktionsprozeß. Das illustriert, wie sehr eine beschränkte Werteprioritäten — die Bedeutung von Produktion und Konkurrenz — auch die Haltung gegenüber den Betagten bestimmt.

Immer wieder stoßen wir also unvermittelt auf eine eigensinnige Formulierung der Ausgangsfrage: Was ist die richtige Einstellung gegenüber den betagten Menschen? Die Frage, die man sich stellen könnte, ist aber, ob dies nicht ein verkehrter Ausgangspunkt ist.

Wenn wir als Grundevidenz die Behauptung aufgestellt haben, daß Menschen *per definitionem* soziale Wesen sind, dann gilt dies auch für die Betagten. Die Frage nach der richtigen Einstellung gegenüber den Betagten impliziert dann, daß alles aus der Ecke kommen muß, in der sich die anderen Mitglieder der Gesellschaft befinden. Vielleicht steckt genau hier der Kern des Problems, nämlich daß die Gesellschaft vollständig für die Betagten einstehen will in der Meinung, daß diese selbst nichts mehr tun können, und zwar aufgrund der vorgegebenen Bedingungen des herrschenden Wertesystems. Das hat zur Folge, daß der Betagte nicht mehr aufgrund seines eigenen Wertes als Person geschätzt wird und sich folglich auch nicht mehr wie ein vollwertiges Mitglied der Gesellschaft verhalten kann. Man wird dann eher verhätschelt als respektiert.

3.2 Eine menschengerechte Alternative

Unserer Meinung nach ist man tatsächlich immer noch zu sehr geneigt, von der Frage auszugehen, was die Gesellschaft für die Betagten tun kann. Indem man diese Reihenfolge in der Frage beibehält, kommt man automatisch bei der Machtfrage an: Wer nimmt das Ruder in die Hand? Dies kann deutlich werden, wenn wir die Fragerichtung einmal umkehren: Eine Gesellschaft, die allein durch Betagte beherrscht würde, würde den meisten von uns als eine ungerechte Ordnung erscheinen. Zusammenleben in der Gesellschaft setzt voraus, daß jeder und jede in allem, was geschieht, seine oder ihre Verantwortung wahrnehmen kann. Das schließt die Aufgabe ein, zu Gesellschaftsbeziehungen zu gelangen, die beiden Teilen gerecht werden: Statt ausschließlich von der Gesellschaft auszugehen — «Was kann sie tun für die Betagten?» — würde es daher auch gut sein, die Frage zu stellen: «Was können Betagte für die Gesellschaft beitragen? Wofür können sie besondere Verantwortung übernehmen?» Dann wird das Zusammenleben in der Gesellschaft zu einem Verkehr in zwei Richtungen im vollkommenen und bereichernden Sinn dieses Begriffes.

Wir dürfen uns also nicht von einer egozentrischen Tendenz in unserer Zivilisation leiten lassen, derzufolge jemand nur dann als wertvoll wahrgenommen wird, wenn er auch tatsächlich etwas produziert. Dies käme der Verkennung eines grundlegenden Merkmals unserer Existenz gleich: Diese Menschen haben an unserer Lebenswelt gearbeitet, und zumindest um dieser Historiographie willen sind wir ihnen schon die nötige Ehrerbietung schuldig. Darum wird die Gesellschaft die Betagten erst dann integrieren können, wenn man auch wirklich «zusammenleben»[15] lernt, statt nur nebeneinander her zu leben. Dazu bedarf es einer Mentalitätsänderung, oder wir geraten in die Art von Exzessen wie in der Gesellschaft der Niederlande, wo man bequemlichkeitshalber in die Lösung der Euthanasie flüchtet. Auch Japan kennt dafür einige besondere Beispiele.

3.3. Auch und vor allem eine Aufgabe für die Betagten

Dies wird natürlich von beiden Parteien Anstrengungen erfordern. Einerseits wird man in der Gesellschaft zu einer Umkehrung des Wertesystems im Umkreis der Betagten kommen müssen, was zuallererst wohl auch eine Umkehrung des Werturteils in der Gesellschaft überhaupt erforderlich machen wird. Die Einsichten, die in der gerontologischen Wissenschaft erworben worden sind, liefern dazu einen großen Beitrag. Auf dem Weg über das Durchspielen dieser Informationen können auch die jüngeren Generationen sich dessen bewußt werden.

Aber auch die Betagten, und sie vor allem können schöpferisch wirken bei der Suche nach neuen — und gerechteren — Gesellschaftsbeziehungen: Sie können z.B. Experimente mit neuen Lebensstilen machen zugunsten der nachfolgenden Generationen. Wenn man will, daß die Gesellschaft wieder Respekt vor ihnen und Würdigung ihres Ansehens aufbringt, dann müssen sie glaubwürdig zeigen, daß sie selbst dieses Respektes wert sind.

Eine vollwertige Beziehung ist am besten dann gewährleistet, wenn sie auf Gegenseitigkeit beruht. Dies verlangt Streitbarkeit von den Betagten, die Fähigkeit, sich abzusetzen gegenüber den Vorurteilen, die immer noch in der Gesellschaft vorhanden sind. Dies kann man aber nur, wenn man es soviel wie möglich fertigbringt, die Abhängigkeit zu durchbrechen.

In diesem Sinne ist die richtige Rangfolge der Forderungen jene, die davon ausgeht, daß der Betagte am besten selbständig wohnt, daß er soviel wie möglich unabhängig bleibt, daß er sich erst in zweiter Linie auf Hilfe von außen einstellt. Die nichtselbständigen Betagten sollten auf bestmögliche Weise in Familien aufgenommen werden: Dies ist eine faszinierende Möglichkeit, reiche Lebenserfahrungen weiterzugeben an Menschen, die sich auf die Zukunft vorbereiten. Nur wo dies nicht möglich ist, kommt die Zuhilfenahme einer gesellschaftlichen Institution in Betracht.

Schlußbemerkung

Mit dieser dreigliedrigen Orientierung meinen wir eine menschengerechte Besinnung auf die Seniorenproblematik angeboten zu haben. Jedesmal wenn ein neuer Lebensstil eingeübt wird, muß man der Frage nachgehen, ob die Unabhängigkeit des Betagten damit gefördert wird, ob von der Gestaltung der Beziehungen her der Möglichkeit einer wechselseitigen Bereicherung

Gestalt gegeben wird und ob die Betagten wirklich mit den anderen Gruppen in der Gesellschaft zusammen-leben können. Der Ethiker betont vor allem die Werte Unabhängigkeit, schöpferische Gestaltung von Beziehungen und Solidarität. Das steht in einem Winkel von 180 Grad quer zu Haltungen wie Ablehnung, Vorurteil und Egozentrik, die sich heute mehr und mehr in den Vordergrund drängen. Es scheint aber von lebenswichtigem Interesse zu sein, daß die jüngeren Generationen dies einsehen: Die Gesellschaft kann sich keine menschenwürdige Zukunft sichern, wenn sie die Stützpfeiler der Welt, in der sie lebt, vereinsamen und verkümmern läßt.

Es stimmt zwar, daß die Zeit des Alters die Lebensphase ist, in welcher die Aktivität und der Aktivismus abnehmen, um einer größeren Neigung zu Erinnerung und Beschaulichkeit Platz zu machen. Aber wir haben hier dennoch für die Verlebendigung der Beziehungen plädieren wollen, in denen die Seniorin und der Senior zum Leben kommen können: der Beziehung zu sich selbst, zu den anderen, zur Gesellschaft und zu Gott ... So kann der Kranz der Jahre noch gestaltet werden und schließlich zu einem Lorbeerkranz alles Guten in der Existenz eines Menschen werden.

[1] W. Korff, Theologische Ethik. Eine Einführung (Freiburg i.B. 1975).

[2] P. Ricœur, Le problème du fondement de la morale: Sapienza 28 (1975) 313-337.

[3] Viktor Frankl, Der Wille zum Sinn. Ausgewählte Vorträge über Logotherapie. Mit einem Beitrag von Elisabeth Lukas (Verlag Hans Huber, Bern/Stuttgart/Wien [2]1972) 21-26.

[4] Simone de Beauvoir, La Vieillesse. 2 Bde. (Paris 1970), Bd. 2, 61.

[5] Ebd., 395-396.

[6] Ebd., 132.

[7] J.C. Bennett, Ethical Aspects of Aging: Justice, Freedom, and Responsibility: J.E. Thornton/E.R. Winkler (Hgg.), Ethics and Aging (Vancouver 1988) 41-53.

[8] Ebd., 41-42.

[9] Ebd., 46-47.

[10] P. Nijs, De eenzame samenspelers (Kapellen 1976).

[11] A.E. Craenen, De kwaliteit van leven. Een grootouder spreekt uit eigen ervaring: J.P. Baeyens (Hg.), Proceedings 9th Winter-Meeting Oostende. Gerontologie en Geriatrie 1986 (Löwen 1987) 159-164.

[12] Lieve Vanderkerckhoven, Werkgroep Ten Leven (Vita et Pax Antwerpen).

[13] H. Deleeck/J. Berghman/P. van Heddegem/L. Vereycken, De Sociale Zekerheid tussen droom en daad (Deventer 1980).

[14] Hilde van den Hoff, De veroudering van de bevolking. Een nieuw fenomeen — een nieuw antwoord. Unveröffentlichte Lizentiatsarbeit an der Theologischen Universität der Katholischen Universität Löwen, 1988.

[15] Der Autor bietet mit dem niederländischen Ausdruck «samen-leven» (= zusammen-leben) im Zusammenhang mit Forderungen an die Gesellschaft ein Wortspiel, weil das niederländische Wort für Gesellschaft ebenfalls «samenleving» lautet. (Anmerkung des Übesetzers.)

Aus dem Niederländischen, Französischen und Englischen übersetzt von Dr. Ansgar Ahlbrecht

PAUL SCHOTSMANS

1950 in Bekkevoort, Provinz Brabant (Belgien), geboren. Priester. Hat Erziehungswissenschaften und Theologie studiert und wurde an der Katholischen Universität Löwen zum Doktor der Theologie promoviert (Diss. über «Wertelehre als Zeichen einer säkularisierten Gesellschaft?»). Derzeit Professor für Medizinische Ethik an der Medizinischen Fakultät der Katholischen Universität Löwen. Seit 1986 ebendort Direktor des Zentrums für biomedizinische Ethik. Anschrift: Prof. Dr. Paul Schotsmans, Katholieke Universiteit Leuven, Centrum voor Bio-Medische Ethiek, Kapucijnenvoer 35, B-3000 Leuven, Belgien.

Eugene C. Bianchi

Eine Spiritualität des Alterns

Ich möchte über ein Thema sprechen, das auf dem Feld des Altwerdens zumeist übergangen wird, nämlich über eine Spiritualität für ältere Menschen. Das außerordentliche Anwachsen der älteren Bevölkerung, zumal in technologisch fortgeschrittenen Ländern, ist bekannt. Dieses Anwachsen erhöht noch die Wichtigkeit meines Themas. In der ärztlichen Betreuung, in der Ernährung, Unterbringung und Beförderung, in der Gesetzgebung und weiteren Bereichen, welche die ältere Bevölkerungsschicht betreffen, sind beträchtliche Fortschritte erzielt worden. In der Theologie, Philosophie und Ethik hält man jedoch mit diesen erfreulichen Entwicklungen nicht Schritt. Die Vordenker auf diesem Gebiet und in den Geisteswissenschaften im allgemeinen haben die tieferen Dimensionen des Altwerdens noch nicht hinreichend erforscht.

Die Spiritualität für ältere Menschen

Die Spiritualität hat mit den tieferen Problemen und der Sinnfrage im menschlichen Leben zu tun. Ich möchte eine solche Spiritualität für das mittlere und das spätere Alter ausfindig machen. Als mittleres Alter gilt im allgemeinen die Periode zwischen vierzig und sechzig Jahren. Das Alter, die Zeit nach sechzig, läßt sich verschieden einteilen; man spricht z.B. von älteren (noch nicht ganz alten) und von alten Menschen. Meine Untersuchung folgt deshalb verschiedenen Lebensstadien. Man darf nicht meinen, es gebe beim Menschen bloß zwei «Jahreszeiten», die Jugend und das Erwachsenenalter, als ob dieses letztere auf dem einmal erreichten Stand stillstände. Das Leben in der Lebensmitte stellt besondere Anforderungen und bietet besondere Möglichkeiten zu tieferem geistigen Wachstum. Das gleiche gilt vom Alter. Überdies sollte eine Spiritualität für das Altwerden idealerweise schon in den mittleren Jahren grundlegt werden, denn gerade dann stoßen wir auf die Erfahrung, daß wir selbst sterblich sind. Wenn wir uns nicht schon im mittleren Alter mit unserem Alter auseinandersetzen, wird es für uns in späteren Jahren viel schwieriger sein, unsere Verluste in Gewinne der spirituellen Entwicklung nach zu verwandeln.

Ich sehe die Spiritualität des Alterns für eine Form von Religiosität an. Ich denke dabei nicht an herkömmliche Religionen, obwohl deren Mythen und Riten bei kritischen Alterserfahrungen sehr hilfreich sein können. Ich habe vielmehr innere Religiosität im Auge, die behilflich sein kann, Lebensübergänge mit ihren Möglichkeiten zu tieferer Einsicht und Hingabe auszuwerten. So ist es z.B. eine Hauptaufgabe im Leben, sich mit seinem Sterblichsein mehr und mehr schöpferisch auseinanderzusetzen. Dazu braucht es für gewöhnlich Jahre des Nachdenkens, des Ringens mit sich selbst, wachsenden Selbstwertgefühls und der Gewilltheit, das ganze Abenteuer seines Lebens zu wagen. Dies kann gerade im Vorgang unseres Alterns eine tiefe religiöse Erfahrung sein. Wie wir sehen werden, erfordert dies im eigentlichen Kern der Lebensübergänge im mittleren und älteren Alter eine Art Glauben und Hoffnung.

Unterthemen in meiner Abhandlung über die Spiritualität des Alterns sind gesellschaftlicher und ethischer Natur. Die moderne technologische Gesellschaft wirkt der Nachdenklichkeit entgegen, die ich den Menschen im mittleren Alter nahelegen möchte. Um zu einer tieferen Spiritualität zu gelangen, muß man in einem geschäftigen Leben kontemplative Räume und Zeiten offenhalten. Doch die technologische Kultur treibt die Menschen in der Lebensmitte zu intensiver, wetteifernder Tätigkeit an. In unserem Leben kontemplative Räume offenzuhalten ist möglich, doch sehr schwierig. Es wird von den herrschenden wirtschaftlichen und politischen Systemen nicht belohnt, ja nicht einmal unterstützt. Somit läuft die *Midlife*-Spiritualität dem Trend der Kultur zuwider. Das Bild, das ich mir von der Altersspiritualität mache, steht zudem im Gegensatz zum allgemeinen Bestreben der technologischen Kultur. Ich stelle mir vor, daß ältere Menschen, nachdem sie sich durch die Übergänge des mittleren Alters durchgearbeitet haben, sich noch intensiver mit den großen menschlichen Problemen der Ökologie, des Friedens und der Gerechtigkeit befassen. Solche

ältere Menschen würden auf verschiedenen Wegen zu den Zentren zurückkehren, an denen Entscheide getroffen und Dienste geleistet werden. Die technologische Kultur verdrängt jedoch die alten Menschen an den Rand der Gesellschaft und fordert sie auf, ihre «goldenen Jahre» in individualistischem Konsumstreben zu verbringen.

Altern und Altruismus

Somit hat diese Spiritualität des Alterns eine ethische, moralische Komponente. Alte Menschen, die sich durch die Krisen des mittleren und des älteren Alters durchgearbeitet haben und sich damit abgefunden haben, daß sie sterblich sind, werden zu einem altruistischen Leben geneigt sein. Sie machen ein stufenweise geschehendes Umdenken durch, eine Herzensveränderung, die daher rührt, daß sie im Laufe des Lebens persönliche Verluste durchstehen mußten. Dies kann dazu führen, daß sich ein Mensch ein anderes ethisches Wertsystem zurechtlegt. Statt daß er hauptsächlich auf die Mehrung seines Reichtums und die Steigerung seines Selbstbewußtseins ausgeht, indem er sich immer mehr Macht über andere verschafft, wird der in einer tieferen Spiritualität verankerte ältere Mensch gelernt haben, mitzufühlen und das Leiden auf der Welt zu lindern. Er wird sensibel werden für weitere ethische Anliegen in Ortsgemeinden und in globalen Situationen. Ich denke dabei nicht an ein ethisches Bewußtsein, das von Büchern oder Lehrern her stammt, wie hilfreich diese auch sein mögen. Ich betone vielmehr die Entwicklung von Tugenden wie z.B. des Gerechtigkeitssinns und des Wohlwollens, die im Laufe des Zurechtkommens mit existentiellen Übergängen im eigenen Leben erlernt worden sind. Oft bringen diese Übergänge sehr konkrete Leiden und Verluste mit sich, so z.B. den Verlust der Jugend in der Mitte des Lebens und den Verlust des Ehepartners oder eines Freundes, einer Freundin, im Alter.

Selbstverständlich geht diese Bewegung aus Egozentrik zu Altruismus im Vorgang des Alterns nicht automatisch vor sich. Aus den verschiedensten psychologischen und kulturellen Gründen bleiben viele Menschen in der engen Mentalität eines total egozentrischen Individualismus stecken. Andere werden durch die Herausforderungen und Verluste des Lebens verbittert. Solche ältere Menschen haben für die ethischen Ideale eines selbstlosen Daseins und Dienstes für andere keinen Sinn. Alte Menschen können paranoid, d.h. Opfer von Wahnvorstellungen, stur und hart werden. Manchmal schottet man sich durch solche negative Haltung gegen mehr persönlichen Schmerz ab. Folglich können für einige Menschen die Herausforderungen des Alters Anlässe zu spirituellem und sittlichem Wachstum werden, während bei anderen die gleichen Erfahrungen selbstsüchtige Regressionen und gesellschaftsfeindliche Haltungen fördern können.

Es ist hier unmöglich, mit der gebotenen Gründlichkeit zu erörtern, weshalb Menschen auf ethisch so verschiedene Weise altern. Indem wir jedoch versuchen, die Entfaltung einer ethischen Spiritualität des Alterns zu verstehen, können wir die entscheidenden Gebiete 1) des Selbstverständnisses, 2) der Arbeit und 3) der Beziehungen zu anderen und zur Natur erforschen.

Das Selbstverständnis

Das zentrale Problem des mittleren Alters ist die existentielle Konfrontation mit der eigenen Sterblichkeit. Natürlich weiß man auch in der Jugend um den Tod, aber oft nicht als um «meinen Tod». Von diesem Gefühl des Sterblichseins ist oft als von einem Verlust der Jugend die Rede. In einem Kontingenzbewußtsein beginnt man, seine Jahre nicht vom Anfang, sondern vom Ende her zu zählen. Man fühlt, daß seine Zeit begrenzt ist. Viele Menschen folgen kulturbedingten Diktaten, sich von der direkten Beschäftigung mit solchen Gefühlen abzulenken. Das Selbst des mittleren Alters hat möglicherweise auch den Tod jugendlicher Träume zu beklagen. Es verspürt die in der Kindheit erhaltenen seelischen Wunden und Schuldgefühle aufs neue — Probleme, die im jungen Erwachsenenalter vielleicht verdrängt wurden, um den Forderungen der Gesellschaft nachzukommen, eine Arbeit zu finden und eine Familie zu gründen. Bei diesem erhöhten Kontingenzgefühl können langezeit durchgehaltene Werturteile und Überzeugungen ins Wanken geraten.

In bezug auf das spirituelle, sittliche Wachstum steht in der Lebensmitte das Selbst auf der Schwelle zur Persönlichkeitsveränderung. Merkwürdigerweise wird man, je mehr man «notwendigen Verlusten» ins Auge blickt, umso bereiter für das innere und äußere Wirken befä-

higender Kraft. Das Ich kann nach und nach von einer Haltung wetteifernder, dominierender Machtausübung (einem «natürlichen» Ergebnis von Selbstbewahrungstendenzen in einer unsicheren Welt) weggebracht werden. Dies ist ein religiöser Vorgang, worin das Ich losläßt, seine Schutzmaßnahmen aufgibt und in Leiden und Freuden Gottes gütige, gnädige Gegenwart in sich eintreten läßt. Dieses Altern zu seelischer Tiefe geht nicht so sehr in einer einzelnen religiösen Bekehrung vor sich, sondern in einer Reihe von inneren Wandlungen, die dem Zyklus des Alterns innewohnen und mit ihm zusammenhängen. Solche Momente der Selbstverwirklichung werden durch verschiedene Ereignisse veranlaßt. Der eine wird durch körperliche oder seelische Leiden zu diesen Grenzerfahrungen gebracht werden; andere durch Geschehnisse in der Familie oder in der Außenwelt. In spiritueller und ethischer Hinsicht sind diese Veränderungsmomente für den Wandel im Selbstverständnis entscheidend wichtig. Daß während solcher Perioden in einer kontemplativen Umgebung ein Zwiegespräch mit dem Unbewußten zustande kommt, kann unendlich wertvoll sein.

Ein allmählicher Wandel im Selbstverständnis gibt sich für gewöhnlich in den Haltungen zur Wahrheit, zur Macht und zur Liebe zu erkennen. Die Wahrheitssuche erweitert sich und erstreckt sich über die allzu einengenden Wahrheiten in bezug auf die Familie, die Klasse, die Religion und die Nation hinaus. Das will nicht heißen, daß man den unterscheidenden Verstand aufgibt, sondern besagt eher eine Emanzipation des Geistes, der sich weigert, sich neuen Ideen und Ereignissen ohne weiteres zu verschließen. So geartete alternde Menschen sind draufgängerischer und risikobereiter. Der Wandel in der Einstellung zur Macht besteht, wie weiter oben vermerkt, darin, daß man anstelle von Herrschaftsmacht, die Zwang ausübt und dem eigenen Ich dient, sich Aufmunterungskraft zu eigen macht, die bloß zuredet und gutmeinend ist, da sie das Wohl des anderen wünscht. Wer als alternder Mensch zu ermuntern versteht, übt die Macht eines echten Mentors aus, indem er in anderen die Freiheit fördert. Bei einem idealen Verlauf der Stadien des Alterns wird ein solcher Mensch immer mehr zu einem liebenden Wesen. Solche Liebe hat mit billiger romantischer Schwärmerei wenig zu tun. Sie besteht mehr darin, daß man sich in einfühlendem Mitleid tiefer an das Los der Menschheit und der Natur bindet. Solche ältere Menschen in der Lebensmitte und später sind zutiefst in ihrem Innern auf dem Weg, Weltbürger zu werden, die an das allgemeine Wohl denken und es fördern. Neben gewissen gefeierten Persönlichkeiten, die in ihrem späteren Leben dieses Selbstverständnis bekunden, äußern es viele weniger bekannte Menschen auf örtlicher Ebene, ohne daß davon die Rede ist.

Die Periode des Alters bietet Möglichkeiten, dieses Wachstum im Selbstverständnis weiterzuführen. Die Auseinandersetzung mit wirklichen oder möglichen Verlusten nimmt bei vielen in den späteren Stadien des Alters ein besonderes Gepräge an. Eine auf Jugend versessene technologische Gesellschaft versieht die älteren Menschen mit negativen Klischees in bezug auf das Altsein. Ältere Menschen haben es vermehrt mit körperlichen Gebrechen zu tun. Durch Todesfälle erleidet man schmerzliche Verluste von Angehörigen und Freunden. Nachdem man die Arbeit aufgegeben hat, kann man auch einen Wertverlust erleben. Solche allgemeine Erscheinungen des Alterns werden zu Gelegenheiten für die Art von Wachstum, von dem wir weiter oben gesprochen haben, für ein «Wachstum durch Abnehmen» (Teilhard de Chardin). Oder dann halten diese Erfahrungen des Alterns den Geist in Verbitterung, Festklammerung und ablehnender Haltung gefangen. Solche geschädigte ältere Menschen können nicht zu ethischen, spirituellen Vorbildern für die Jugend werden, die schließlich vor ähnlichen Lebenskrisen stehen wird. Es finden sich aber auch großartige Beispiele von alten Menschen, die selbst in sehr schwierigen Lebensverhältnissen spirituell und ethisch aufgeschlossen sind. Solche alte Menschen sind Friedensstifter, Weise, deren Weisheit und gute Dienste die Gesellschaft bitter nötig hat. Sie sind die, auf deren Stimme in den Entscheidungszentren wiederum gehört werden muß.

Die Welt der Arbeit

Der modernen Psychologie ist wohlbekannt, daß die Arbeit oder die verschiedenen Lebensaufgaben eine entscheidend wichtige Hauptquelle des Selbstwertgefühls darstellen. Es mag sein, daß jemand in der Mitte des Lebens den Gipfel seiner Karriere erreicht hat und daß ihn seine Arbeit dennoch unbefriedigt läßt. Die Be-

schäftigung bringt vielleicht nicht mehr die gleiche Genugtuung wie früher. Man fühlt sich vielleicht als Versager, weil man nicht das erreicht hat, was die Gesellschaft einem zur Pflicht machte. Vielleicht langweilt man sich bei seiner beruflichen Tätigkeit und hat das Gefühl, man sei stehengeblieben. An Frauen treten im mittleren Alter neue Probleme heran, wenn sie in die Arbeitswelt zurückzukehren gedenken, nachdem ihre Kinder das Heim verlassen haben. Überdies sind Millionen von Menschen entweder arbeitslos oder unterbeschäftigt. Andere arbeiten bei unangemessener Entlöhnung in drückenden, ungesunden Verhältnissen.

Eine Spiritualität des Alterns in diesem Bereich ergäbe sich daraus, daß man die Arbeit eines Menschen als eine Weiterführung der göttlichen Schöpfungstätigkeit würdigte. Philosophisch-theologisch gesehen wird die Arbeit zu einem Bestandteil der evolutionären Entwicklung der Schöpfung, sofern diese Energien nicht zerstörerisch angewandt werden. Wir werden zu Partnern Gottes in dem, was A. N. Whitehead als «schöpferischen Fortschritt» bezeichnet hat. Wir müssen aber diese positive theoretische Spiritualität auf die weiter oben erwähnten Praxisprobleme beziehen.

Für Menschen in bevorzugten Berufen kann eine Antwort auf einige mit der Arbeit zusammenhängende Probleme in der Richtung liegen, daß sie in der Lebensmitte die Zwecke ihrer Arbeit überdenken. Sie können ihre Aufgaben als die eines Mentors ins Auge fassen. Der Mentor findet es sinnvoll, das Wohl des Schützlings zu fördern, ohne über diesen zu herrschen. Die Mentorrolle ist eine Übung im Wohlwollen, die den Lehrer und den Schüler bereichert. In einer weiteren Sicht kann ein Mensch in der Mitte des Lebens imstande sein, die Arbeit als einen Beitrag zum Aufbau einer besseren, der Natur des Menschen entsprechenden Gemeinschaft anzusehen.

Für andere, die in der Mitte des Lebens stehen, läßt sich vielleicht die Arbeitssituation nicht hinreichend an neue Einsichten und Bedürfnisse anpassen. Diese Menschen müssen zuweilen das Risiko auf sich nehmen, sich zu ihrem spirituellen Wohlergehen anderen Aufgaben zuzuwenden. Daß ein Großteil der Bevölkerung unseres Planeten keine sinnvolle Arbeit hat, stellt für die heutige Menschheit eines der schwierigsten Probleme dar. Zufriedenstellendere Lösungen dieser Probleme begreifen soziale und wirtschaftliche Gerechtigkeit, politische Freiheit, Geburtenkontrolle und die Schaffung eines ökologischen Gleichgewichts mit ein. Eine Spiritualität des Alterns fordert somit die in der Lebensmitte Stehenden, insbesondere solche in besseren Situationen, auf, sowohl auf der persönlichen als auch auf der gesellschaftlichen Ebene nach Lösungen für Probleme zu suchen, die sich in der Welt der Arbeit stellen.

Das Altsein hat wegen des Ruhestandes seine besonderen Probleme. In der technologischen Gesellschaft bringt das Sich-Zurückziehen von der Arbeit für viele psychologische und spirituelle Schwierigkeiten mit sich. In früheren Zeiten und nichtwestlichen Kulturen konnte ein älterer Mensch in einer Zivilisation von menschlichen Großfamilien in Beraterrollen Lebenssinn finden. In der westlichen Welt aber ist der im Ruhestand Lebende vielleicht schon in den Sechziger Jahren von der Arbeitswelt abgeschnitten, die ihm einst das Gefühl verlieh, etwas zu bedeuten. Es bedarf sehr der Selbsterziehung in mittleren Jahren, um nach der Pensionierung sich weiterhin nützlich fühlen zu können. Die ganze Auffassung von der Pensionierung als dem Ende des Arbeitslebens ist neu zu überdenken. Da die menschliche Lebensspanne von der Kindheit bis ins hohe Alter einer Tätigkeit bedarf, die persönlich befriedigt und einen Beitrag für die Gesellschaft leistet, müssen neue Wege ausfindig gemacht werden, um die noch im Alter vorhandenen Tätigkeitspotentiale zu entwickeln. Die Betätigung kann verschiedene Formen annehmen, ob sie nun eines finanziellen Gewinns wegen ausgeübt wird oder nicht. Im allgemeinen würde eine Spiritualität des Alterns die älteren Menschen dazu anhalten, nach einer Beschäftigung zu suchen, die nicht nur persönlich befriedigend, sondern auch gesellschaftlich wertvoll ist. Die Gesellschaft bedarf der Fähigkeiten, der Erfahrung und Weisheit der älteren Bevölkerungsschichten. Die technologische Kultur, in der jugendliche Kraft hoch im Kurs steht, läßt zu ihrem eigenen Schaden die Talente der älteren Menschen ungenutzt.

Die Beziehung zu anderen Menschen und zur Natur

Im Bereich der Liebe und Freundschaft stoßen Menschen des mittleren Alters auf verwirrliche

Fragen. Männer können darunter leiden, daß ihre sexuelle Potenz nachläßt, oder sie verspüren, daß ihr Eheleben nicht mehr so intim ist. Zudem pflegen in unserer Kultur Männer, die dazu erzogen worden sind, Erfolg in der Öffentlichkeit anzustreben, für gewöhnlich Freundschaften mit anderen Männern nicht. Die sich daraus ergebende Spannung kann dazu führen, daß die Ehe überfordert wird und Beziehungen absterben, die sich aus weiteren Gründen dahinschleppen. Eine das Alter mißachtende Gesellschaft (die jemand wegen seines Altseins diskriminiert) läßt Frauen darunter leiden, daß sie die jugendliche Schönheit verlieren. Im Fernsehen z.B. gibt es immer wieder Reklamesendungen, die es als nachteilig erscheinen lassen, über vierzig Jahre alt zu sein. Von solchen Problemen abgesehen, sind Männer und Frauen des mittleren Alters versucht, nach kompensatorischen Rollenumkehrungen zu suchen. So z.B. kann ein Mann die «sanfteren» Gemütsregungen zu pflegen wünschen, und eine Frau kann das Bedürfnis empfinden, sich in Selbstbehauptung zu üben. Menschen des mittleren Alters sind oft auch «eingeklemmt» zwischen den einander widersprechenden Bedürfnissen der Kinder auf der einen Seite und ihrer alten, oft gebrechlichen Eltern auf der andern.

In einer Spiritualität des Alterns bieten jedoch diese problematischen Bereiche der Lebensmitte auch Gelegenheiten, persönlich sich zu erneuern und zu wachsen. Falls Menschen des mittleren Alters kontemplative Räume und Zeiten zu pflegen lernen, können sie neue innere Kräfte und neuen Lebenssinn finden, die ihrem eigenen Innern entspringen. Dieses Lebensalter bietet Gelegenheit, unsere Freundschaften zu vertiefen. Wir vermögen unsere Grenzen und schwachen Seiten sowie die echten Bedürfnisse der anderen besser zu verstehen. Vielleicht gewahren wir zum ersten Mal den anderen als anderen und nicht bloß als eine Prolongation unserer eigenen Wünsche. Kurz, indem wir uns durch die Verluste und weiteren Herausforderungen der Lebensmitte durcharbeiten, können wir lernen, selbstloser zu lieben und der Pflege von Freundschaften und dem Aufbau von Gemeinschaft mehr Zeit zu widmen. Diese interpersonale innere Arbeit kann so zu einem erhöhten ethischen Empfinden führen.

Wie schon bemerkt, bringt das Altsein Herausforderungen mit sich, die sich auf die Beziehungen auswirken. Doch gerade diese Schwierigkeiten, selbst der Verlust des Ehepartners und von Freunden, kann für Menschen, die gelernt haben, für die natürlichen Übergänge im Vorgang des Alterns offen zu sein, eine läuternde und erhellende Wirkung haben. Solche alte Menschen werden weniger ichbezogen sein, obwohl sie ein größeres Selbstwertgefühl haben. Sie sind nämlich dazu gelangt, sich von innen her zu lieben. Der Welt gegenüber werden sie eine schlichte, vertrauensvolle Haltung haben. Sie werden imstande sein, übersehene Bedürfnisse ihrer Person zu befriedigen und Dinge zu tun, die in früheren Jahren vernachlässigt worden waren. Das Schwinden ihrer Kräfte wird ihre Demut und ihr Mitgefühl steigern. Für diese alten Menschen ließe sich als Lebensmaxime formulieren: «Betreuung von allem Lebendigen». Statt sich in ihre Grenzen einzuschließen, werden sie sich weitere Anliegen zu eigen machen und sich in den Dienst der kommenden Generationen zu stellen suchen.

Auch hier gilt: Eine Spiritualität des Alterns, die dazu veranlaßt, es mit den Verlusten und Herausforderungen aufzunehmen, die nun einmal zum Altern gehören, wird sich auf das schöpferische und Einsichten verschaffende Potential gerade dieser problematischen Bereiche einstellen. Das ethische Bewußtsein wird sich dadurch erweitern. Solche alte Menschen werden sich dazu entschließen, wichtige Bewegungen zur Verbesserung der Lage des Menschen zu fördern. So werden sie z.B. sich einsetzen für die Menschenrechte, für die Ausmerzung von Krieg, Hunger und krassen gesellschaftlichen Ungerechtigkeiten. Die ökologisch gefährliche Situation des Planeten bildet für diese alten Menschen eine Aufforderung, Anwälte einer gesunden, harmonischen Umwelt zu sein. Das Alter kann eine Zeit sein, in der man sich mit der Tier- und Naturwelt enger verbindet. In der Jugend neigen wir dazu, auf uns selbst bezogen zu sein, denn wir fördern unsere individuellen Pläne, wobei wir oft unseren Zusammenhang mit dem Ökosystem vergessen. Gerade die Herausforderungen des Alterns erinnern uns daran, daß wir Teil einer in Entwicklung begriffenen Naturordnung sind. Wir erfahren unsere Verwandtschaft mit dem Zyklus der Jahreszeiten der Natur. Daß wir neue Bande mit Tieren, Vögeln, Bäumen und Flüssen knüpfen, bildet eine wesentliche Vorbedingung, um eine schöpferische ökologi-

sche Ethik zu entwickeln. Andernfalls droht unsere ökologische Ethik distanziert, begrifflich und allzu verzweckt zu sein. Viele Aspekte dieses ethischen Wachstums durch die Minderung, die das Alter mit sich bringt, werden in ruhigen, auf den Ort abgestimmten Weisen orchestriert.

Dieser Entwurf einer Spiritualität des Alterns deckt für ältere Menschen Möglichkeiten auf, zwischenmenschlich und gemeinschaftlich innerlich zu wachsen. Solche alte Menschen haben in den positiven Aspekten der Zeit, die ihnen verbleibt, eine Zukunft. Sie werden in denen, denen sie geholfen haben, weiterleben. Und sie werden hoffen, in Gott weiterzuleben. Diese alten Menschen werden sich nicht gestatten, sich in ein einsames Dasein am Rand der Gesellschaft abdrängen zu lassen. Sie werden zu den Entscheidungszentren zurückkehren und ihre Erfahrenheit und Weisheit mitbringen, um für andere von Nutzen zu sein. Jede Nation und Gemeinschaft weist nachzueifernde Vorbilder solchen Altseins auf. Solche alte Menschen ermutigen uns, uns auf die leiblich abwärts führende Lebenskurve einzulassen in der Hoffnung auf einen echten spirituellen Aufstieg in unseren letzten Lebensabschnitten.

Aus dem Englischen übersetzt von Dr. August Berz

EUGENE C. BIANCHI

Professor der Religionswissenschaft an der Emory University in Atlanta, Georgia, USA. Seine Arbeitsschwerpunkte liegen in humanwissenschaftlichen Studien, die Religion, Psychologie und allgemein kulturelle Themen in Beziehung zueinander zu bringen suchen. Veröffentlichungen u.a.: zwei Bücher über das Altern unter psychospirituellen Aspekten: Aging as a Spiritual Journey; On Growing Older. Letzteres Buch wird demnächst im Kösel-Verlag in deutscher Übersetzung erscheinen. Außerdem hat er in dem Sammelband «Affirmative Aging» ein Kapitel über die Konfrontation mit dem eigenen Tod als lebenfördernde Erfahrung veröffentlicht. Zusätzlich zu seinen Veröffentlichungen hat er viele Gesprächskreise und Seminare zu diesem Themenkreis geleitet. Derzeit bereitet er ein Buch mit biographischen Tiefeninterviews mit älteren Menschen vor, die es verstanden haben, auf eine Weise alt zu werden, die anderen Menschen Einsichten vermitteln und Mut machen kann. Anschrift: Prof. Eugene C. Bianchi, Department of Religion, Emory University, Atlanta, Georgia 30322, USA.

Walter J. Burghardt

Altwerden, Leiden und Sterben in christlicher Sicht

Für jeden Einwohner eines Industrielandes, der eine normale Anzahl von Jahren lebt, ist Altwerden unausweichlich. Nicht nur das Älterwerden, sondern das Altwerden, die Erfahrung dessen, für das wir nur eine angstmachende Bezeichnung besitzen: hohes Alter oder Greisenalter. Es gibt keine allgemeingültige Definition des Alters: In Burundi beginnt es wesentlich eher als in Großbritannien. Um die Maßstäbe für meine Darstellung aufzustellen, will ich das Altern auf eine Weise beschreiben, welche die in Industrieländern gemachten Erfahrungen betont: Das Alter beginnt, wenn ich spüre, daß ich nach Vollendung der anderen Lebensabschnitte von Jugend, jungem Erwachsenenalter und mittleren Jahren das letzte bedeutsame Stadium meines Lebens erreiche. Man mag dies den Winter des menschlichen Lebens nennen; man mag mit einigen anerkannten Wissenschaftlern annehmen, daß es ungefähr mit 60 bis 65 Jahren beginnt. Ich werde in dieser Darstellung (1) einige der Probleme aufzeigen, mit denen die alten Menschen konfrontiert werden; ich werde diese (2) zum Leiden und Sterben in Beziehung setzen; und ich werde (3) ein vielleicht erstaunliches Gegenmittel vorschlagen, um den leidvollen Aspekten des Altwerdens entgegenzuwirken.

I. Probleme

Sogar ohne Berücksichtigung von belastenden äußeren Umständen, im Idealfall, verlangt das Alter gründliches Nachdenken. Ich muß mich der von Erik Erikson aufgestellten Schlüsselpolarität, Integration versus Verzweiflung, stellen.

Irgendwie muß ich mein Leben als etwas Ganzes begreifen. Ich muß mich mit dem Leiden abfinden: mit einem Körper, der zusammenbricht, mit Krankheiten, die sich im Altern von Körper und Geist niederschlagen. Ich muß dem Tod ins Auge sehen: meinem eigenen Tod und dem beinah täglichen Dahinscheiden von lieben Menschen.

In den Vereinigten Staaten von Amerika wird Altern durch ein kulturelles Phänomen noch verkompliziert: durch die von Amerika gepflegte Idealvorstellung vom Alter. Wir leben in einer Kultur, die Jugend und Schönheit, Aktivität und Produktivität, Kraft und sexuelle Potenz idealisiert. Wenn man ewig jung und unaufhörlich attraktiv bleibt, wenn man trotz Vollendung seines 60. oder 65. Lebensjahres seinen Beruf ohne größere Einschränkungen weiter ausüben kann und immer noch einen Einfluß auf einen Morgen Land in Gottes Welt besitzt, wenn man noch joggen oder Squash spielen oder rittlings auf einer Honda sitzen kann, wenn man oder frau die sexuellen Bedürfnisse seiner Partnerin oder seines Partners immer noch befriedigen kann, dann verläuft der Alterungsprozeß unter idealen Bedingungen. Im Grund wird man eigentlich überhaupt nicht alt. Die einzige Form des Alterns, die wir in den Vereinigten Staaten akzeptieren, ist ein Altern ohne Veränderungen oder Einschränkungen oder Verluste.

Vielleicht liegt der bedenklichste Aspekt dieses Problems in der Tatsache, daß die Kultur die älteren Menschen als nutzlos ansieht. Im großen und ganzen gilt die Auffassung, daß die alten Menschen keinem besonderen praktischen Zweck dienen: weder im Familienleben (außer vielleicht als unbezahlte Babysitter) noch im politischen Leben (außer im Fall eines gesunden Ronald Reagan), noch im industriellen Leben. Wissen und Weisheit werden von Computern bezogen und stammen nicht mehr aus der Tradition; von der kreativen Vorstellungskraft der jungen und rastlosen Menschen, nicht von den ehrwürdigen Erinnerungen der Alten. In zunehmendem Maße drängen die Jungen und Rastlosen ihre älteren Partner verfrüht in den Ruhestand. Und so viele der alten Menschen stellen eine Belastung der Wirtschaft dar. Die medizinischen Pflegekosten treiben, ähnlich wie die Ausgaben für das Militär, den Staatshaushalt in die Billionen. Die jungen Menschen tragen die Last der Versorgung der alten. Bereits gegenwärtig spielen Mediziner mit dem Gedanken an tödliche Injektionen für im Koma befindliche Patienten, für die Verzweifelten, die Nutzlosen.

Simone de Beauvoir formulierte dies in einem erweiterten Kontext kurz und prägnant: «Abgesehen von einigen Ausnahmen, hat der alte Mensch nichts mehr zu *tun*. Sein Zustand definiert sich durch eine *exis*, nicht durch eine *praxis*, durch ein Sein, nicht durch ein Tun. Die Zeit trägt ihn zu einem Ende — dem Tod —, das nicht *sein* Tod ist, und der durch keinen Entwurf als gegeben vorausgesetzt oder vorgeschrieben wird. Hier liegt der Grund dafür, warum der alte Mensch aktive Mitglieder der Gesellschaft wie Angehörige einer ‹anderen Spezies› betrachtet, Lebewesen, in denen er sich selbst nicht wiederfinden kann.»[1]

Genau dies ist der Punkt, an dem die gesamtchristliche Vision, wenn nicht sogar die Überzeugung jedes einzelnen Christen, ein lautstarkes Votum für die Minderheit der alten Menschen enthält. Mit Ausnahme der unheilbaren Komapatienten oder der hoffnungslos der Senilität verfallenen oder der auf unbestimmte Zeit an Schwachsinn erkrankten Menschen, gibt es keinen Menschen, der «fertig» ist, der entweder seine Vollendung oder die Grenze seines Strebens erreicht hätte. Ein Christ ist ein Pilger. Nicht einfach, weil er oder sie auf dieser Erde keine bleibende Heimat besitzt, muß der anonym verfaßte frühchristliche *Brief an Diognet* zitiert werden: «Christen beteiligen sich an allem wie Bürger und lassen sich alles gefallen wie Fremde; jede Fremde ist ihnen Vaterland und jedes Vaterland eine Fremde.»[2] Dieses Zitat besitzt umso mehr Berechtigung, als das christliche Leben eine unablässige Nachfolge auf dem Weg Christi bedeutet, einen wundersamen und ehrfürchtigen Versuch, dahin zu gelangen, sein Abbild zu werden, und das ist ein Kampf, der in diesem Leben niemals endet.

Diese Nachfolge Christi verlangt als einen wesentlichen Bestandteil eine Kenosis, eine Selbstentäußerung ähnlich derjenigen, die Christus selbst uns vorgelebt hat, die er vollzog, indem er unser Fleisch annahm. Kenosis ist keine Tugend, die Gott verlangt, wenn man sich aus dem aktiven Leben zurückzieht. Ihr ganzes Leben hindurch müssen Christen etwas «loslassen»: Wir müssen den Ort verlassen, an dem wir gelebt haben, wir müssen das Leben, das wir heute leben, aufgeben, um in größerer Fülle leben zu

können. Wir müssen Kindheit und Jugend, gutes Aussehen und jugendliche Energie, vertraute Orte und geliebte Menschen, eine hochbezahlte Arbeitsstelle und die Anerkennung unserer Mitmenschen, Selbstgerechtigkeit und Selbstgenügsamkeit aufgeben. Nicht einfach, weil wir müssen, weil wir keine Wahl haben, sondern vielmehr, weil wir nur dadurch, daß wir das Gestern loslassen, heute in größerer Fülle in die Nachfolge Christi hineinwachsen können. Aber wir *vergessen* die Dinge, die wir aufgegeben haben, nicht, wir wagen es nur einfach nicht, in oder mit ihnen *weiter zu leben.*

Die Kenosis, das Loslassen bestimmter Dinge, erreicht in besonderem Maße für die alternden Menschen mit dem Leiden und Sterben ein kritisches Stadium.

II. Leiden und Sterben

Das Betroffensein von Leiden — geistigem Leiden, körperlichem Schmerz — beschränkt sich nicht auf die alten Menschen. Bereits vor der Vollendung seines 30. Lebensjahres begann Beethoven an der Taubheit zu leiden, die später seine tiefe geistige Krise verursachen sollte. Seit seiner Geburt an Multipler Sklerose erkrankt, konnte Christy Brown, Autor des Buches *Mein linker Fuß,* einzig und allein diesen besagten kleinen Körperteil zum Malen und Komponieren nutzen. Die Schriftstellerin Flannery O'Connor, bekannt für ihre Kurzgeschichten, erkrankte an tuberkulöser Hautflechte und starb im Alter von 39 Jahren. John Merrick, der entsetzlich deformierte «Elefanten-Mann», bekannt von Bühne und Bildschirm, starb mit 26 Jahren. In der heutigen Zeit sind die AIDS-Opfer beängstigend jung. Und dennoch, es sind die alten Menschen, die — um mit Shakespeare zu sprechen — «die Bürde der niemals endenden Trübsal» eben deswegen leidvoll zu ertragen haben, *weil* sie alt sind.

In keinem Alter ist das Leiden für den menschlichen Verstand leicht zu begreifen. Selbst für solche Menschen, die im Glauben an einen Gott aufgewachsen sind, dessen Name Güte und Liebe ist, ergibt großes menschliches Leid nur wenig oder gar keinen Sinn: 50 Millionen Föten jährlich, die vor der Geburt sterben, mongoloide Kinder, eine nette Frau, die in ein siebenjähriges Koma fällt, ganze Familien, die in Autounfällen getötet werden, die Ermordung von 7 Millionen Juden im Holocaust — die Beispiele unerklärlicher Geschehnisse sind zahllos. Die Israeliten im Alten Testament führten das Leid zuweilen auf die Sünde zurück — die Sünde der Väter, die Sünde des Volkes, die Sünde, die man selbst begangen hatte. Aber auch damit war keine eigentliche «Antwort» gefunden. Die Juden fragten sich auch noch, warum dem «Frevler» sein «Tun» zu «jeder Zeit glückt» (Ps 10,5), sie trösteten sich damit, daß genauso wie die Weisen auch «Tor und Narr zugrunde gehen» und «anderen ihren Reichtum lassen» müssen (Ps 49,11), sie konnten nicht anders, als sich zu beklagen: «Hat Gott im Zorn sein Erbarmen verschlossen?» (Ps 77,10). Konfrontiert mit dem Leiden Unschuldiger, fand Ijob in der menschlichen Weisheit keine Antwort, begegnete von Angesicht zu Angesicht einem Gott, der sich weigerte, Ijobs Verstand zu erleuchten, und der lediglich an Ijobs Liebe und seinen Glauben appellierte.

Leiden erfordert, besonders im Alter, nicht nur Glauben, sondern eine bestimmte Geisteshaltung. Jede christliche Spiritualität ist die Antwort eines Menschen auf Gottes Offenbarung seiner göttlichen Liebe durch Christus im Heiligen Geist. Konkret besteht diese Spiritualität in Gotteserkenntnis, Liebe zu Gott und Dienst an Gott und Gottes Kindern, wobei dies alles eingebettet ist in eine Gemeinschaft von Glaube, Liebe und Hoffnung. Christliche Spiritualität ist eine neue, intensive Beziehung zur Heiligen Dreifaltigkeit, eine Teilhabe an Gottes eigenem Leben, eine bewußte Erfahrung von Liebe, die uns im Dienst an den Geringsten von Christi Schwestern und Brüdern von der Kirche in die Welt hinausdrängt. In ihrem Innersten bedeutet christliche Spiritualität menschliche Liebe, die auf göttliche Liebe antwortet, die einem Gott antwortet, der «die Welt so sehr geliebt hat, daß er seinen einzigen Sohn hingab» (Joh 3,16), nicht nur um unsere fleischliche Gestalt zu teilen, sondern um unseren Schmerz zu erleiden und unseren Tod zu sterben. Hierhin gehört auch der leidenschaftliche Ausruf des Apostels Paulus: «Ich bin mit Christus gekreuzigt worden; nicht mehr ich lebe, sondern Christus lebt in mir. Soweit ich aber jetzt noch in dieser Welt lebe, lebe ich im Glauben an den Sohn Gottes, der mich geliebt und sich für mich hingegeben hat» (Gal 2,20).

Hier wird das Geheimnis des Leidens weniger erklärt als um ein weiteres Geheimnis ergänzt, um die Behauptung des Paulus, daß wir durch

das Leiden «für den Leib Christi, die Kirche, in unserem irdischen Leben das, was an den Leiden Christi noch fehlt, ergänzen» (Kol 1,24). Um dem Sinn dieser rätselhaften Behauptung auf den Grund zu kommen, täten wir alten Menschen gut daran, über das Sterben nachzudenken, das Karl Rahner in seinen letzten Lebensjahren, in denen er sich immer stärker auf das «über der Geschichte aufgerichtete Kreuz»[3] konzentrierte, so überzeugend beschrieben hat.

Was Paulus so nüchtern und sparsam formuliert hat — «Jesus Christus erniedrigte sich und war gehorsam bis zum Tod, bis zum Tod am Kreuz» (Phil 2,8) — hat Karl Rahner in einem wortreichen und treffenden Abschnitt dargelegt: «Nach der Schrift dürfen wir ruhig sagen, daß Jesus in seinem Leben der *Glaubende* war, unbeschadet der traditionellen Lehre, daß er in der innersten Mitte seiner Existenz eine Unmittelbarkeit zu Gott hatte, wie sie bei uns erst im ewigen Leben gegeben ist, daß er darum der absolut hoffende und selbstverständlich der gegenüber Gott und den Menschen absolut Liebende war. In der Einheit dieses Ternars von Glaube, Hoffnung und Liebe übergab sich Jesus in seinem Tod bedingungslos dem absoluten Geheimnis, das er seinen Vater nannte, in dessen Hände er seine Existenz legte, als in der Nacht seines Todes und der Gottverlassenheit ihm alles entzogen wurde, was sonst den Inhalt einer menschlichen Existenz bedeutet: Leben, Ehre, Angenommenheit von irdischer und religiöser Gemeinschaft und so fort. In der Konkretheit seines Todes wird nur zu deutlich, daß ihm alles unterging, selbst die als Geborgenheit spürbare Nähe der Liebe Gottes, und nur noch schweigend in dieser weglosen Finsternis das Geheimnis waltete, das in sich und seiner Freiheit keinen Namen mehr hat und dem er sich dennoch als der ewigen Liebe und nicht als der Hölle der Sinnlosigkeit gelassen überließ. Insofern ist sein Tod und unser Tod der gleiche, auch wenn die konkreten Umstände des Sterbens variieren ... Aber im letzten ereignet sich bei allen eben doch im Tod dasselbe: uns wird alles genommen und wir auch uns selber; wir alle fallen, jeder für sich allein in den finsteren Abgrund, in dem es keine Wege mehr gibt. Und diesen Tod, der zunächst einmal unserer ist, ist Jesus gestorben; er, der aus der Herrlichkeit Gottes kam, ist nicht nur in unser Menschenleben herabgestiegen, sondern auch in den Abgrund unseres Todes gefallen, und sein Sterben hat begonnen, da er zu leben begann, und war zu Ende am Kreuz, da er sein Haupt neigte und starb.»[4]

Was folgern wir also daraus? Einerseits können wir daraus schließen: Jesus ist gestorben wie wir, ist uns nachgefolgt. Und so muß «dieser Tod erlöst sein ..., letzter Verzweiflung und Sinnlosigkeit entrissen»[5]. Das ist wichtig, aufregend, tröstend; aber wesentlich bedeutsamer, erregender, noch tröstender ist die andere Seite der Medaille. Wir können sterben, wie Jesus starb, können ihm nachfolgen. Diese Umkehrung macht einen wesentlichen Unterschied aus. Denn Jesus ist nicht einfach gestorben; er «ist in seine Auferstehung hineingestorben»[6]. Seine menschliche Wirklichkeit wurde schließlich in Gottes eigenes Leben aufgenommen — für immer.

Aber Jesu «In-die-Auferstehung-hinein-Sterben» verändert unser Sterben nicht automatisch. Als Voraussetzung dazu «muß von unserer Seite in Freiheit diese Möglichkeit des Mitsterbens mit ihm als Aufgang des Lebens angenommen werden»[7]. Unsere Aufgabe ist es, bloße Ähnlichkeit bezüglich des Sterbens in echte Nachfolge, die Auffassung vom Tod als bloßer Bestrafung für die Sünde in eine liebende Annahme von Gottes Leben umzuwandeln, ohne Einschränkungen zu sagen, «Vater, in deine Hände lege ich meinen Geist» (Lk 23,46). Hier ist mein äußerster Glaubensakt gefordert. Denn mein «In-die-Auferstehung-hinein-Sterben» ist nicht etwas, das ich empirisch verifizieren kann. Ich sterbe nicht im Bewußtsein eines unanfechtbaren Syllogismus, sondern im Bewußtsein einer lebendigen Hoffnung. Auch hierin folge ich Jesus nach. Eine erstaunliche Wahrheit: Obwohl er ganz Gott war, starb auch dieser Mensch nicht in der Erfahrung von Auferstehung, sondern im Glauben an seinen Vater, in der Hoffnung auf ein Leben ohne Ende.

Mit Jesus zu sterben, *wie* Jesus zu sterben, ist jedoch nicht auf das Ende unseres irdischen Daseins beschränkt, auf den unheilbaren Krebs, auf den Herzstillstand. Das Sterben im theologischen Sinne beginnt bereits mit dem Beginn des Lebens; wir haben unser ganzes Leben lang teil an Jesu Sterben. Was auch immer uns Schmerzen — körperliches oder geistiges Leiden — verursacht, sollte einen wesentlichen Bestandteil unseres christlichen Sterbens bilden. Wege, die in Sackgassen enden, Enttäuschungen, Schizophrenie oder ein sich vor Trauer grämendes Herz, sterbende Hoffnungen oder der tatsächliche Tod

eines lieben Menschen, die Ungewißheiten der Jugend und das Zittern des Alters — was auch immer es ist, das meinen Stolz verletzt, meine Lebenskraft angreift, auf meine Sterblichkeit hindeutet, die Freude aus meinen Knochen zieht — in all diesen kurzen Momenten dessen, was Rahner «die kleinen Sterbestunden in Raten»[8] nennt, begegnen wir der kritischen Frage, wie wir mit diesen Momenten umgehen sollen: Protestieren? Verzweifeln? Sollen wir uns um so krampfhafter an das klammern, was uns bis jetzt noch nicht genommen wurde? Oder sollen wir jeden neuen Schicksalsschlag hinnehmen, nicht einfach resigniert und passiv, sondern in Dankbarkeit, als eine Gnade Gottes?

Solche aktive Annahme bedeutet fast schon eine Definition des Todes. Unter dieser Voraussetzung hört der Tod auf, etwas zu sein, was uns «zustößt». Trotz all seiner dunklen Seiten — «ein Zusammenbruch des ganzen Menschen, ein unannehmbares und abstoßendes Ereignis, mehr Desintegration als Vollendung, ein letzter Absturz in die ganze Schwäche des Menschseins»[9] — sollte der Tod für mich als Christen nicht eine Erfahrung sein, die ich ertrage, sondern eine Tat, die ich persönlich vollziehe, ein «Ja» und ein «Ich will». *Ich sterbe.* Wie der letzte Aufschrei Jesu, ist auch mein «In deine Hände...» letztlich eine Bejahung des Lebens. Wenn überhaupt irgendwo, dann findet das menschliche Dasein hier seine Integration. Alles Bittersüße des irdischen Lebens wird hier zusammengefaßt und Gott in meiner radikalsten Tat des Glaubens geopfert, in meiner höchsten Tat des Vertrauens, meiner entscheidenden und unvergleichlichen Tat der Liebe. Ich sterbe, aber nur um zu leben!

III. Das Gegenmittel gegen die schmerzlichen Auswirkungen des Alterns: Kontemplation

Eine solch tiefe Spiritualität des Alterns ist nicht leicht zu erreichen, wird dem Menschen nicht mit der Kindertaufe eingeflößt. Aber genausowenig entsteht sie automatisch mit Erreichen des 65. Lebensjahres. Wenn nicht so, wie also dann wird sie erlangt? Ich verweise auf das, was ich oben als ein überraschendes Gegenmittel gegen die leidvollen Auswirkungen des Älterwerdens angekündigt habe. Nach fünf Jahrzehnten intensiver Suche lautet meine Lösung: durch Kontemplation. Unter Kontemplation verstehe ich in diesem Zusammenhang das, was der Karmeliter William McNamara beschrieben hat als einen langen liebevollen Blick auf die Wirklichkeit. Jedes Wort dieses Satzes ist entscheidend.

«Die Wirklichkeit» meint hier nichts abstraktes, keinen unfaßbaren Gott-im-Himmel. Mit «Wirklichkeit» ist vielmehr alles gemeint, was *ist:* Dinge (die schneebedeckten Alpen, ein Glas roten Burgunders, Meereswellen, die Notre-Dame-Kathedrale in Paris), vegetatives Leben (ein Grashalm, eine Rose von Sharon, ein gigantischer Mammutbaum, eine köstliche Nektarine), die Tier- und Vogelwelt (ein scheues Reh, der fleischfressende Löwe, die lieblich singende Nachtigall, ein Adler in anmutigem Flug), Situationen (Krieg und Frieden, Armut und Reichtum, Freude und Leid, Leben und Sterben), der personale Bereich (ein neugeborenes Kind, die AIDS-Opfer, der liebste Verwandte, der barmherzige Christus, Gott, in drei Personen Einer).

Diese Wirklichkeiten *schaue* ich an. Ich analysiere oder argumentiere, beschreibe oder definiere nicht mehr; ich bin eins mit diesem Wirklichen. Ich bewege mich nicht darum herum; ich begebe mich in das Wirkliche hinein. Nicht nur mein Verstand, meine kalte Vernunft; ich bin am meisten ich selbst, am meisten Mensch, am meisten kontemplativ, wenn meine ganze Person auf das Wirkliche reagiert — Augen und Ohren, Riechen und Tasten und Schmecken. Blicke begegnen sich, der Gesang eines Vogels begrüßt die Morgendämmerung, ein Windzug liebkost meine Wange, der Atem des Krebses greift meine Nasenflügel an, Gott spricht — und der ganze Mann, die ganze Frau werden ins Leben gerufen.

Dieses Schauen des Wirklichen dauert *lang.* Es ist nicht so sehr in Stunden oder Tagen zu messen; vielmehr ruht mein Blick gemächlich (aber nicht gleichgültig) auf dem Wirklichen. Ich meine, wenn Zeit gleichgültig wird, wenn all das, was zählt, diese Landschaft von Matisse, dieses Wort des Herrn, dieser Duft von Spaghetti alla bolognese, diese Berührung einer hilflosen Hand, dieser Honiggeschmack ist.

Aber diese Schau des Wirklichen muß *liebevoll* sein. Das erfordert, daß das Wirkliche mich fesselt, mich zuweilen erfreut. Zuweilen. Denn die Wirklichkeit von «*Schwanensee*» ist nicht vergleichbar mit der Wirklichkeit von Vietnam oder vom Persischen Golf; der Tanz, der mich erfreut, ist nicht vergleichbar mit dem Blut, das mich entsetzt. Denn die Wirklichkeit schließt AIDS und Abtreibung, Apartheid und Multiple

Sklerose, aufgedunsene Bäuche und verkümmerte Gehirne, Atemgeräte und letzte Atemzüge ein. Aber selbst diesbezüglich muß das Wirkliche, das ich betrachte, im Mitleid enden, und Mitleid, das in der Nachfolge Christi geschieht, ist nur ein anderes Wort für Liebe.

Bin ich von meinem eigentlichen Thema, dem Altwerden, abgewichen? Ganz im Gegenteil. All unsere kostspieligen Versuche, die Auswirkungen des Alterns zu erleichtern, werden sich als unbedeutende Beruhigungsmittel herausstellen, wenn den älteren Menschen nicht ermöglicht wird, durch Kenosis zur Kontemplation zu gelangen — oder im Grunde durch Kontemplation zur Kenosis. Diese Forderung verlangt, daß die Gesellschaft ein neues Klima schafft — auf sozialer und wirtschaftlicher, politischer und psychologischer Ebene — in dem die älteren Menschen dazu befreit werden, innerlich zu wachsen. Nicht durch gruppentherapeutische Mittel wie Spiele, die darauf ausgerichtet sind, die Zeit totzuschlagen, Gartenarbeit, die zwar meine Hände beschäftigt, meinen Geist jedoch langweilt, das Fernsehen, durch das ich ein Leben aus zweiter Hand führe. Nein, vielmehr muß ein Klima geschaffen werden, in dem ich in die Einheit mit Gott und mit allem, was Gott so großzügig geschaffen hat, hineinwachsen kann, in dem ich die Dinge und «den anderen» mit Humor und Mitleid betrachten kann, in dem ich mich freuen und dankbar sein kann, weil Gott *diesen* Tag meines Lebens gemacht hat. Weil *ich* lebe!

[1] Simone de Beauvoir, The Coming of Age (Warner, New York, 1973) 322-323.

[2] Der Brief an Diognet (übersetzt von Dr. Gerhard Rauschen): Frühchristliche Apologeten und Märtyrerakten, Bd. 1 (Kösel, Kempten und München, 1913) 165.

[3] Karl Rahner, Schriften zur Theologie, Bd. 15: Wissenschaft und christlicher Glaube (Benziger Verlag, Zürich/Einsiedeln/Köln 1983) 20.

[4] Karl Rahner, Nachfolge des Gekreuzigten: Schriften zur Theologie, Bd. 13: Gott und Offenbarung (Benziger Verlag, Zürich/Einsiedeln/Köln 1978) 188-203, hier: 197-198. Diesem bemerkenswerten theologischen und pastoral-theologischen Artikel bin ich hinsichtlich meiner grundlegenden Einsichten über das Leiden und das Sterben zutiefst verpflichtet.

[5] AaO. 166.

[6] Ebd.

[7] AaO. 167

[8] AaO. 169-170.

[9] Bartholomew J. Collopy, «Theology and the Darkness of Death,» Theological Studies 39 (1978) 39. Hier reproduziert Collopy die Grundzüge des Dunkelheits-Modells.

Aus dem Englischen übersetzt von Andrea Verhoeven

WALTER J. BURGHARDT

Mitglied des Jesuitenordens. Mitherausgeber der Reihe «Ancient Christian Writers» und Senior Fellow des Woodstock Theological Center, eines Forschungsinstituts, das sich mit moralischen Werten und den Problemen angesichts der Konfrontation mit der heutigen Gesellschaft befaßt. Früher verantwortlicher Herausgeber von «Theological Studies». Spezialisiert in patristischer Theologie und Predigtlehre. Veröffentlichungen: Zwölf Bücher, u.a.: The Image of God in Man according to Cyril of Alexandria; Preaching: The Art and the Craft. Als früherer Präsident der Catholic Theological Society of America und der American Theological Society hat er sechzehn Ehrengrade von amerikanischen Colleges und Universitäten verliehen bekommen. Er war Mitglied der Päpstlichen Theologenkommission, der Kommission für Glauben und Kirchenverfassung des Ökumenischen Rates der Kirchen und der Evangelisch-Lutherischen/römisch-katholischen Dialogkommission in den USA. Anschrift: Prof. Dr. Walter J. Burghardt SJ, Manresa-on-Severn, P.O. Box 9, Annapolis, MD 21404, USA.

Martina Blasberg-Kuhnke

Die Alten in der Kirche

Zur Subjektoption im Alter

1. Die Kirchen und ihre alten Glieder

1.1 Die Volkskirchen in der Bundesrepublik – eine exemplarische Situationsskizze

«Die Kirche soll sich um die Alten kümmern»[1], lautet eine der am nachdrücklichsten vertretenen Erwartungen evangelischer Kirchenmitglieder in einer Befragung, die 1968 in der Bundesrepublik durchgeführt wurde. Andere nachfolgende kirchensoziologische Untersuchungen weisen in dieselbe Richtung: Die Kirchen bilden eine, ja vielleicht *die* gesellschaftliche Größe, zu deren zugeschriebenen vordringlichen Aufgaben es gehört, sich der Alten anzunehmen[2].

Diesen Erwartungen scheint durchaus eine kirchliche Realität zu entsprechen. Die Kirchen engagieren sich in den drei zentralen Bereichen gesellschaftlicher Altenarbeit: Sie unterhalten bspw. in den alten Ländern der Bundesrepublik Deutschland durch ihre Wohlfahrtsverbände «Caritas» und «Diakonisches Werk» zwei Drittel aller Alten- und Pflegeheime und einen Großteil der örtlichen Sozialstationen, die überwiegend leichter pflegebedürftige Ältere betreuen; sie sind mithin wichtige Trägerinnen der *Altenhilfe*. *Altenbildung* hat sich in den letzten Jahren im Kontext kirchlicher Erwachsenenbildung als eigenständiger und stets wachsender Bereich etablieren können, und fast jede Kirchengemeinde kann auf *Altenpastoral* in Altengruppen, -clubs oder gar -tagesstätten verweisen. So wirken die Rahmenbedingungen für das Verhältnis zwischen den Kirchen und ihren alten Gliedern günstig: Die Kirchen sollen sich im Bereich gesellschaftlicher Altenarbeit engagieren und entsprechen dieser Erwartung in hohem Maße.

1.2 Die Alten zwischen Engagement und mangelnder Wertschätzung

Unter der Oberfläche der institutionellen Sicherung kirchlichen Engagements in Altenarbeit und Altenpastoral liegt allerdings eine nennenswerte Zahl unbearbeiteter und ungelöster Fragen und Probleme, die die Wechselbeziehung von Gemeinde, Kirchen und Alten als spannungsreiches und konfliktträchtiges Feld zutagetreten lassen.

Zunächst zeigt sich eine deutliche *Diskrepanz* zwischen dem *Engagement* älterer Gemeindemitglieder, vorrangig der alten Frauen, und der *Wertschätzung*, die sie erfahren. Die größten pastoralen Anstrengungen richten sich darauf, Jugendliche und junge Erwachsene anzusprechen und zu erreichen; um die Beteiligung Erwachsener im mittleren Lebensalter wird geworben, während man sich der alten Gemeindemitglieder und ihrer loyalen Partizipation an Gottesdiensten und gemeindlichen Aktivitäten sicher wähnt. Entsprechend wird ihre Präsenz oft genug gering geschätzt: Der Alten ist man sich sicher! Und mehr noch: Die gesellschaftliche Bedrohung, die das massive Ansteigen des Anteils älterer Menschen an der Gesamtbevölkerung der hochindustrialisierten Staaten für diese inzwischen darstellt, schlägt auf die Kirchen und Gemeinden durch. Oft genug freuen sich Gemeinden eben nicht über die große Zahl älterer Gemeindemitglieder, sondern erleben sie vorrangig als Last[3]. Auch Hauptamtliche im pastoralen Dienst äußern nicht selten die Befürchtung, zu viele alte Gemeindemitglieder führten zu einer noch größeren Distanzierung Jugendlicher, junger Erwachsener und Familien, die mit dieser Majorität der Alten nichts anzufangen wüßten und ihre eigenen Interessen und Bedürfnisse zu wenig wiederfänden.

1.3 Sozialisatorische Bedingungen der kirchlichen Präsenz alter Menschen

Sucht man das Phänomen der hohen Beteiligung Älterer am Gemeindeleben zu erklären, so lassen sich gegenwärtig vor allem *zwei Gründe* benennen. Der erste verweist auf die *sozialisatorischen Bedingungen, unter denen die heute Alten großgeworden sind*, der zweite auf die *Alterssozialisation*, die durch spezifische Ausgliederungsvorgänge eingeleitet wird.

Zum einen ist die intensive Teilnahme Älterer am kirchlichen und gemeindlichen Leben, die sich sowohl in ihrer überproportional hohen Beteiligung am Sonntagsgottesdienst zeigt[4], wie auch in ihrer Zustimmung und ihrem Vertrauen

zur Kirche und ihrer Bereitschaft zum Engagement, Ergebnis einer Sozialisation, in der religiöse und gesellschaftliche Sozialisation noch weithin deckungsgleich gewesen sind und Religiosität ihren selbstverständlichen Ausdruck in einer intensiven Kirchlichkeit gefunden hat. Die gegenwärtige Altengeneration widerlegt mithin die unreflektierte und sich hartnäckig haltende These, Religiosität und Kirchlichkeit bildeten ein Korrelat des Lebensalters. Die Vorstellung, es sei vor allem der näherrückende Tod, der die Alten zu verstärktem religiösem Engagement führe, ist gerontopsychologischen Untersuchungen zufolge unhaltbar[5].

Zum anderen zwingen Gesellschaften, die ihren alten Gliedern Alter nur als «Un-Rolle» (roleless role) anbieten können, weil alle gesellschaftlich bedeutsamen Bereiche und Funktionen *per definitionem* Jüngeren vorbehalten sind, ihre Alten, sich Räume zu suchen, die ihnen überhaupt noch offenstehen. Vor allem die Ausgliederung aus dem Berufsleben, die Pensionierung, verlangt Alternden, die oft noch nicht einmal 60 Jahre alt sind, gesellschaftliches Disengagement ab, das ihrer persönlichen Lebenssituation (noch) gar nicht entspricht, aus ökonomischen Gründen etwa aber für unabdingbar gehalten wird[6]. Es erstaunt nicht, daß die solchermaßen in wesentlichen gesellschaftlichen Bereichen als nicht mehr erwünscht Definierten und Stigmatisierten sich verstärkt auf jene wenigen Räume besinnen, in denen sie nach wie vor präsent sein können. Neben dem Freizeitbereich sind das vor allem die Kirchen, die gesellschaftlich ja nicht selten selbst dem Freizeitsektor zugerechnet werden. An die Gemeinden mit ihrer einzigartigen Lage auf der Schnittfläche von Öffentlichkeit und Privatheit richten sich also verständlicherweise die besonderen Erwartungen Älterer und Alter, erwünscht und angenommen zu sein und Partizipationschancen zu behalten, die ihnen sonst oft genug genommen wurden und verwehrt sind.

2. Gemeindeverständnis und Altenpastoral

2.1 Die Alten — ein Katalysator für die Identität christlicher Gemeinde

Können die oft genug beeindruckenden Einrichtungen und Institutionen für Alte also nicht darüber hinwegtäuschen, daß ältere Gemeindemitglieder gleichwohl uneingelöste Wünsche und Erwartungen an Kirche und Gemeinden haben, so fragt sich, wie Gemeinden ihren alten Gliedern tatsächlich gerecht werden können.

Es sei noch einmal an die weitverbreitete Einstellung erinnert, zu viele alte Gemeindemitglieder seien den Jüngeren nicht zuzumuten; man wolle nicht «nur» die Alten, sondern genauso — vielleicht lieber — Kinder, Jugendliche und junge Erwachsene. Hinter einer solchen Auffassung steht ein Gemeindeverständnis, das Gemeinde als denselben Gesetzmäßigkeiten ausgesetzt und ausgeliefert sieht wie moderne Dienstleistungsunternehmen überhaupt: Um ihre Attraktivität für erwünschte Zielgruppen muß gekämpft werden, auch gegen harte Konkurrenz. Nicht diejenigen, die sich, aus welchen individuellen und gesellschaftlichen Gründen auch immer, für die Gemeinde als sozialen und religiösen Lebensraum entschieden haben, nicht einmal die, die im Territorium einer Gemeinde, im Dorf oder im Stadtteil, leben, sind auch die erwünschten Subjekte der Gemeindepraxis. Vielmehr gibt es vordefinierte Zielgruppen, die man besonders gern erreichen möchte und auf die hin intensive, wenn auch meist von geringem Erfolg gekrönte, pastorale Anstrengungen unternommen werden. Angesichts dieses der Logik moderner Ökonomie folgenden Verständnisses pastoralen Handelns erstaunt nicht, daß die *besonders erwünschten Zielgruppen* sich mit den *auch gesellschaftlich bevorzugten* Altersgruppen Erwachsener im jüngeren und mittleren Lebensalter weithin decken.

Die wichtigste Voraussetzung für ein gerechtes und wechselseitiges Verhältnis zwischen Gemeinden und ihren alten Gliedern stellt mithin eine *Überprüfung des Gemeindeverständnisses* als solchen dar. Die Frage, wie es um die Alten der Gemeinde bestellt ist, eignet sich tatsächlich als Katalysator für die Identität christlicher Gemeinde: In der Art und Weise, wie sie *Koinonia zwischen Jungen und Alten* in kommunikativ-solidarischer Praxis lebt, vollzieht sie sich selbst als Gemeinde Jesu Christi, die seinen Maßstäben zu folgen sucht.

2.2 Wahrnehmung für das Alter als multifaktorielle Wirklichkeit

Ein solches Selbstverständnis als Gemeinde und Kirche realisiert sich gerade auch darin, sich mit der multifaktoriellen Wirklichkeit «Alter» vertraut zu machen und Wahrnehmung für die *Dif-*

ferenziertheit der Lebenswirklichkeit alter Menschen zu entwickeln[7]. Dazu gehören Grundkenntnisse der sozialen Situation älterer Menschen in den verschiedenen Phasen des Alters. Die Situation eines 55jährigen, frühpensionierten Arbeiters mit Familie ist der einer 75jährigen ehemaligen Studienrätin, die alleinstehend ist, nicht vergleichbar, ebensowenig wie die letzterer mit der eines hochbetagten, pflegebedürftigen Bewohners eines Altenheims. Ohne ein Mindestmaß an Auseinandersetzung mit den soziologischen Bedingungen des Alterns, mit den Veränderungen im Familienzyklus, den Auswirkungen des Eintritts in den Ruhestand, der ökonomischen Situation, den Wohn- und Freizeitbedingungen, der Bildung usw. wird eine *differenzierte Wahrnehmung der Inhomogenität der Altenpopulation* als Voraussetzung für eine differenzierte Altenpastoral verunmöglicht. Dasselbe gilt für die gerontopsychologischen Faktoren: Daseinsthematiken und der Umgang mit Entwicklungsaufgaben im höheren Erwachsenenalter, ihre Bewältigung und pathologische Entwicklungen, die bis zum Alterssuizid reichen können, sowie die häufigsten geriatrischen und gerontopsychiatrischen Befunde müssen denjenigen bekannt sein, die verständnisvoll mit Alten zusammenleben wollen, erst recht denen, die als Seelsorgerinnen oder Seelsorger alten Menschen pastorale Begleitung in ihrer Lebensphase anbieten wollen. Letztere kommen zudem nicht ohne eine Beschäftigung mit der religiösen Entwicklung im Alter aus, die sich vor allem an der *Auseinandersetzung mit dem Lebensganzen* angesichts des näherrückenden Todes entzündet.

Hier erweist sich die noch immer mangelnde Vermittlung gerontologischer Erkenntnisse innerhalb des Studiums der Praktischen Theologie als verhängnisvoll, wären geropastoral ausgebildete Theologinnen und Theologen doch zugleich in der Lage, den Ehrenamtlichen in den Gemeinden ihrerseits eine grundlegende Ausbildung und Begleitung für ihre Tätigkeiten in Altengruppen und -tagesstätten oder auch für den Umgang mit hochaltrigen Angehörigen zu Hause zukommen zu lassen. Wenn Jüngere Alten helfen wollen, ihre eigene Biographie im letzten zustimmend annehmen zu können und darum und darüberhinaus die letzte Lebensphase als lebenswerten und sinnvollen Teil des Lebensganzen zu bejahen, so bedarf es *pastoraler Kompetenzen* und vor allem eines *gemeindlichen Klimas*, das die unverwechselbare Würde alter Menschen und ihre unersetzlichen Charismen für die Gemeinde und in ihr zur Geltung bringt.

3. Alte und Gemeinde – eine Wechselbeziehung

3.1 Die Weisheit der Alten

Neuerlich auf Schwierigkeiten trifft allerdings, wer gezielt danach fragt, was Alte in den kommunikativen Prozeß «Gemeinde» einzubringen haben. Meistens wird, eher hilflos, auf die «Weisheit» Älterer hingewiesen, die zugleich seltsam inhaltsleer bleibt. Dabei läßt sich sowohl biblisch wie gerontopsychologisch und praktisch-theologisch mit einem Rekurs auf die Weisheit als Alterstugend dem spezifischen Beitrag Älterer nahekommen.

Weisheit als biblische Tugend, oft verbunden mit hohem Alter, nicht lediglich die Funktion vieler Lebensjahre, sondern eines jahwebezogenen Lebenslaufs und, wegen ihrer Seltenheit, als besondere Gnade Gottes bewertet, bedeutet in ihrem Kern den Weg lebenslangen Suchens nach Gerechtigkeit, der Ausdruck der Gottesliebe ist. «Ein Ehrenkranz der Alten ist reiche Erfahrung, ihr Ruhm ist die Gottesfurcht» (Sir 25,6).

Eine so bestimmte biblische Altersweisheit korreliert in spezifischer Hinsicht mit der Alterstugend der Weisheit, die der Psychoanalytiker E. H. Erikson als Ergebnis der gelingenden *Lösung der letzten Reifungskrise* des Lebens zwischen Integrität und Verzweiflung ausmacht[8]. Integrität ist zu begreifen als die Annahme und Bejahung des eigenen einmaligen und einzigartigen Lebens, ohne die Abwege und Abgründe (theologisch: die Schuld) zu leugnen und statt dessen in Verzweiflung dem Lebensekel zu verfallen. Ihr korrespondiert die Weisheit als «erfüllte und gelöste Anteilnahme am Leben im Angesicht des Todes»[9], die Ausdruck von Hoffnung und Glaube ist. Mit seinen Überlegungen sieht Erikson sich «sehr dicht an die Grenze geraten..., die die Psychologie von der Ethik trennt»[10]. Wenngleich Erikson Hoffnung und Glaube nicht im spezifisch christlichen Sinn als Hoffnung auf Vollendung der einzelnen und der Schöpfung im Glauben an die Reich-Gottes-Botschaft Jesu sieht, so wird doch deutlich, daß Altersreligiosität in einer bestimmten Weise *Ausdruck der im Glauben bewältigten Krise der letzten Zustimmung zum Leben* ist. «Der alte Mensch ist auf die Grenzlinie zwischen Zeit und Ewig-

keit gestellt. Und da hat er seine heiligste Aufgabe. Sie kann eine schwere Last sein. Aber Gott trägt sie mit uns. . .»[11] Eine solche Religiosität, die alte Glieder der Gemeinde den Jüngeren in kommunikativer Praxis mitteilen in der Art, wie sie ihr Leben gelebt und bestanden haben und gerade auch, wie sie angesichts der Überlebenskrisen auf Zukunft für die anderen, nach ihnen Kommenden, hoffen, bildet einen unverzichtbaren Beitrag der Alten.

3.2 Die Alten als Tradenten des Glaubens

Auf diesem Hintergrund gewinnt zugleich die Rückfrage nach den Alten als Tradenten des Glaubens eine neue Bedeutung, ohne in idealistischer Verkennung gesellschaftlicher Realitäten zu ignorieren, daß die Alten ihre «Rolle als ‹Erfahrungsträger› oder als ‹Traditionsvermittler›. . . in der heutigen schnellebigen Gesellschaft weitgehend verloren»[12] haben. In differenzierter und kritischer Auseinandersetzung mit eben dieser Realität gälte es, neu zu verdeutlichen, daß und weshalb die *Tradierung des Glaubens auf glaubwürdige Tradentinnen und Tradenten angewiesen bleibt:* Nicht nur, weil der Glaube unersetzlich an die Möglichkeit gebunden bleibt, zwischenmenschlich und also zwischen Jungen und Alten erfahren zu werden, sondern im Blick auf die Alten vor allem, weil aus einer lebenslangen Geschichte mit Gott eine besondere Glaubwürdigkeit gegenüber denen erwachsen kann, die ihr Leben in großen Teilen noch vor sich haben. «Glaubenswissen als praktisches Wissen . . . bezieht seine Plausibilität auch und vor allem aus dem Zeugnis gelungenen Menschseins.»[13] «Gott, du hast mich gelehrt von Jugend auf und noch heute verkünde ich dein wunderbares Walten» (Ps 71,17).

3.3 Intergenerationelles Lernen

Form und Inhalt, in denen Alte ihre relevanten Erfahrungen tradieren können, haben sich im Gefolge gesellschaftlicher und globaler Entwicklungen tatsächlich stark verändert. Gefragt sind nicht mehr etwa berufsbezogenes Wissen oder ihr Erziehungsverhalten. Wohl aber finden zunehmend jene alten Menschen gerade bei Jugendlichen und jungen Erwachsenen Gehör, die sich für Gerechtigkeit, Frieden und die Bewahrung der Schöpfung engagieren — sie gelten ihnen oft als glaubwürdiger, freier, bußfertiger und einfühlsamer als Angehörige der mittleren Generation. Integrität und Weisheit im Alter können sich durchaus darin äußern, *in einer Gemeinde die Endlichkeit des Lebens offenzuhalten,* gegen den noch immer vorhandenen gesellschaftlichen Machbarkeitswahn.

Intergenerationelles Lernen im Kontext einer Gemeinde schafft die Bedingungen, *Gemeinde als koinonische Gemeinschaft* junger und alter Menschen zu erfahren. Viele Kinder und Jugendliche erleben Alte angesichts der Auflösung des Mehrgenerationen-Familienverbandes eigentlich nur noch in Ausnahmesituationen, wie etwa bei Familienfeiern. Gemeinde kann demgegenüber einen Ort darstellen, wo gesellschaftlich fehlende alltägliche intergenerationelle Beziehungen gelebt werden mit der Folge, daß wechselseitige negative Fremdbilder korrigiert werden.

Intergenerationelles Lernen in *gemeinwesenorientierter Perspektive* bietet zusätzlich die Chance, daß verschiedene Altersgruppen an gemeinsamen Fragen, wie etwa der nach humanen Wohn- und Lebensformen, sozialer Beteiligung und Kommunikation im Stadtteil oder einer kinder- und altengerechten Stadt, arbeiten. Situationsgerechtes Zur-Verfügung-Stellen von Lebenserfahrungen für eine menschengerechte Zukunft trifft durchaus auf offene Ohren Jüngerer.

Die zuletzt entwickelten Aspekte machen darauf aufmerksam, daß die noch immer vorherrschende Praxis, Altenarbeit als getrennten Bereich der Gemeindearbeit zu konzipieren — mit der Gefahr der *Ghettoisierung der Alten* — einer Überprüfung bedarf. Statt Alte durch die Schaffung unnötiger altenspezifischer Einrichtungen subtil wiederum auch aus der Gemeinde auszugliedern, gälte es, Interessen und Engagements so wahrzunehmen, daß sie alters- und geschlechtsübergreifend gemeinsam getragen werden.

4. Zur Subjektoption im Alter

Wechselseitigkeit und Gerechtigkeit in den Beziehungen zwischen Alten und Gemeinde oder Kirche sind auf dem Hintergrund dessen, was bislang entfaltet worden ist, nur denkbar, wenn die praktisch-theologische Subjektoption für die Alten unbedingt ernstgenommen wird. Die *Würde alter Menschen* als Subjekte ist in der Gemeindepraxis zur Geltung zu bringen. Die *Sub-*

jektoption im Alter sei abschließend *in Grundzügen* konkretisiert.

Das *Subsidiaritätsprinzip* muß auch in der Altenarbeit zur Anwendung kommen: Soviel wie möglich sollte durch die Alten selbst oder wenigstens mit ihnen geschehen, so wenig wie möglich *für* sie. *Wechselseitigkeit und Gleichheit* sind unter allen Umständen, auch im Umgang mit pflegebedürftigen alten Menschen aufrechtzuerhalten. Das verlangt vor allem Sensibilität für die *Balance* zwischen notwendiger Betreuung und betreuender Bemächtigung: Soviel Betreuung wie nötig, so wenig wie möglich. Wo in schwerer Krankheit, bei Pflegebedürftigkeit oder in Todesnähe nichts anderes mehr möglich ist, geht es um eine Ethik des «aushaltenden Dabeibleibens»[14]. In jedem Fall bedarf es der Wahrnehmung dafür, was Alte geben, statt nur zu sehen, was ihnen gegeben wird oder was sie früher gegeben haben und jetzt an «Wiedergutmachung» erwarten dürfen.

Intergenerationelles Lernen verlangt, *das Recht der Alten, anders zu sein,* als wir Jüngere sie haben wollen, ihre Lebensformen, auch und gerade wenn sie nicht die eigenen sind, und besonders ihre religiösen Ausdrucksformen und ihre Spiritualität zu achten.

Eine *Kultur des Hörens* auf das, was Alte zu sagen haben, und ihnen dort, wo ihnen nicht zugehört wird, *Gehör zu verschaffen,* reicht bis in den Bereich sozialer und politischer Diakonie. Die berechtigten Forderungen alter Menschen auf ein würdiges Alter, das soziale Absicherung und angemessene gesellschaftliche Partizipation umgreift, verdienen unterstützt und bestärkt zu werden. Christliche Gemeinde soll nicht «Kontrastgesellschaft»[15] für Alte sein, die ihnen Ersatz für ihre gesellschaftliche Ausgliederung bietet und sie über ihre Bedeutungslosigkeit hinwegtröstet, sondern ein Ort, an dem für einen veränderten Umgang mit Alten eingetreten und im eigenen Raum antizipativ schon eine Alternative experimentiert und gelebt wird.

[1] Vgl. W. Harenberg (Hg.), Was glauben die Deutschen? (München/Mainz 1968).

[2] Vgl. M. Blasberg-Kuhnke, Alte: Ch. Bäumler / N. Mette (Hgg.), Gemeindepraxis in Grundbegriffen (München/Düsseldorf 1987) 55-63; hier: 57.

[3] AaO. passim.

[4] In der Bundesrepublik besuchen mehr als 50% der über 60jährigen Katholiken jeden Sonntag und gut 70% fast jeden Sonntag die Eucharistiefeier der Gemeinde. Vgl. M. Blasberg-Kuhnke, Gerontologie und Praktische Theologie (Düsseldorf 1985) 169ff.

[5] So konnte Munnichs bereits in den 60er Jahren empirisch nachweisen, daß die Annahme der Endlichkeit des eigenen Lebens «unter anderem mit echter persönlicher Religiosität» zusammenhängt, wohingegen Religiosität sich nur vereinzelt als Folge der Angst vor dem Tod gezeigt hat. Vgl. J.M.A. Munnichs, Die Einstellung zur Endlichkeit und zum Tod: H. Thomae / U. Lehr (Hgg.), Altern — Probleme und Tatsachen (Wiesbaden 1977) 569-612, hier: 608 (Ouderdom en eindigheid, Assen 1965, 133-160).

[6] Die Disengagement-Theorie als eine der bedeutendsten soziologischen Alternstheorien besagt im Kern, daß der Rückzug der Alten aus der Gesellschaft nicht nur von diesen verlangt wird, sondern auch von den Alten selbst gewünscht wird und Zufriedenheit im Alter sichert. Sie läßt sich empirisch so nicht halten; vielmehr korreliert Zufriedenheit mit der Möglichkeit der alten Menschen, den Grad ihrer Beteiligung selbst bestimmen zu können. Vgl. Blasberg-Kuhnke, Gerontologie, 126-133.

[7] Vgl. ausführlich aaO. 15-180.

[8] Vgl. E. H. Erikson, Der vollständige Lebenszyklus (Frankfurt 1988) 78-85.

[9] AaO. 78.

[10] E. H. Erikson, Einsicht und Verantwortung (Stuttgart 1966) 121.

[11] K. Rahner, Zum theologischen und anthropologischen Grundverständnis des Alters: Schriften zur Theologie XV (Zürich/Einsiedeln/Köln 1983), hier: 325.

[12] Ch. Ruback, Die Macht der «Alten» stärken. Plädoyer für eine andere Altenarbeit: B. Krämer (Hg.), Die jungen Alten (Bonn 1986) 145-162, hier: 151.

[13] Blasberg-Kuhnke, Gerontologie, 263.

[14] J. Degen, hier zitiert nach: N. Mette, Gemeinde werden durch Diakonie: L. Karrer, Handbuch der praktischen Gemeindearbeit (Freiburg/Basel/Wien 1990) 198-214, hier: 207.

[15] Gegen ein Verständnis der Kirche als Kontrastgesellschaft, die sich auf gesellschaftliche Konflikte letztlich nicht mehr einläßt, wendet sich u.a. P. Eicher, Kirche als Kontrastgesellschaft?: Orientierung 51 (1987) 230-232.

MARTINA BLASBERG-KUHNKE

1958 in Hagen/Westfalen geboren, verheiratet. Studium der Theologie und Erziehungswissenschaften. Dr. theol. 1981-87 Wiss. Mitarbeiterin am Seminar für Pastoraltheologie und Religionspädagogik an der Universität Münster; seither Lehrbeauftragte für Praktische Theologie und Habilitandin im Fach Religionspädagogik. Veröffentlichungen: Gerontologie und Praktische Theologie (Düsseldorf 1985); Kirche auf dem Weg ins Jahr 2000 (gem. mit N. Mette, Düsseldorf 1986); außerdem diverse Beiträge zu den Schwerpunkten Gemeindetheologie, Altenpastoral, Frauenfrage und Erwachsenenbildung. Anschrift: Dr. Martina Blasberg-Kuhnke, Kreuzstraße 61, D-4600 Dortmund 1.

Verschiedene kulturelle Modelle für eine soziale Reaktion auf das Altwerden

Mary John Mananzan

Religion, Kultur und Altern aus asiatischer Sicht

Einleitung

Obwohl Altern ein allgemeiner Vorgang ist, reagieren Gesellschaften und Betroffene darauf unterschiedlich. Zwei wesentliche Gründe erklären dies: Religion und Kultur. Altern ist ein biologischer, psychologischer und gesellschaftlicher Prozeß. Wegen der Unterschiede in Herkunft und Weltbild erleben einzelne und Gruppen das Älterwerden verschieden. Sie erfahren Aspekte des Alterns wie Lebensbejahung, Gesundheit und Streß in eigener Weise. Dieser Beitrag will untersuchen, welchen Einfluß Religion und Kultur auf die Haltung asiatischer Völker in bezug auf das Älterwerden haben. Dabei beschränke ich mich auf ein oder zwei Länder der drei Hauptgebiete Asiens: Nord-, Süd- und Südostasien.

I. Nordasien

Unter den verschiedenen Religionen in den Ländern der mit Stäbchen essenden Völker Asiens ist der Konfuzianismus ein ethisches System aus dem 6. Jahrhundert. Sein Stifter Konfuzius gründete ein Wertesystem, dessen wesentlichstes Merkmal der Ahnenkult ist. Der Konfuzianismus hat die Menschen in China, Japan, Korea und Thailand derart geprägt, daß die in ihrer Frömmigkeit verborgenen konfuzianischen Werte leicht zu erkennen sind.

Der konfuzianischen Philosophie eigen ist die Vorstellung, daß erfülltes Leben auf Wissen und Wahrung guter zwischenmenschlicher Beziehungen beruht. Es gibt fünf Kategorien interpersonaler Beziehungen: Eltern und Kinder (1), König und Minister (2), Mann und Frau (3), ältere und jüngere Geschwister (4), Freund und Freund (5). In praxi sind die Eltern, faktisch der Vater, zweifelsohne die Autoritäten, da jene Gesellschaften ausgesprochen patriarchalisch sind. Wenn der Vater oder die Mutter stirbt, wird er oder sie Gegenstand kultischer Verehrung: Drei Jahre lang obliegt dem Kind Trauerritual. Das Eltern-Kind-Verhältnis bestimmt maßgebend die anderen Beziehungen: Sie sind durchweg deren Applikationen. Die wichtigsten Feiern wollen dieses System festigen, dessen soziale Matrix die Sippe ist[1].

Japan wie auch die anderen Länder Nordasiens kennen Respekt vor den Eltern als ein hohes ethisches Gebot. Allerdings hat Japan dieses Gebot der Struktur japanischer Familien angepaßt. Anders als in China und Korea beschränkt sich hier der Kindesrespekt auf die engste Familie. Auch der Ahnenkult gebührt bloß den Großeltern und nahen Verwandten. Überdies gibt es im feudalen Japan eine tiefverankerte Treue gegenüber dem Lehnsherrn und ein Gefühl der Zugehörigkeit zum Leben. Diese Werte bestimmen maßgebend das Verhalten der Japaner hinsichtlich des Alterns und älterer Menschen[2].

Das moderne Japanisch kennt das Wort *chunen* für die Lebensmitte, der vormoderne Ausdruck *shoro* bedeutet allerdings soviel wie ‹Beginn des Alterns›. Laut Meinungsumfragen setzt in Japan ‹Altern› mit dem vierten Lebensjahrzehnt ein[3].

Während der Lebensmitte gibt es zwei ‹gefährliche Jahre› (*yakudoshi*): für Frauen ist es das 33. und für Männer das 42. Lebensjahr. In diesem Alter, es kann auch ein Jahr früher oder später sein, kaufen die Japaner Amulette und suchen heilige Stätten auf, um sich der inneren Ruhe hinzugeben oder Augenblicke der Besinnung zu pflegen. Im allgemeinen sehen die Japaner diesen Lebensabschnitt positiv. Er ist der Höhepunkt im Leben eines Menschen. Zu dieser Zeit ist ein Mensch als Autoritätsperson anerkannt und finanziell abgesichert.

Während dieses Lebensabschnittes wandelt sich der Status der Frau öffentlich, nämlich von *yome* (Braut oder jüngere Frau) zu *shutome* (Schwiegermutter oder ältere Frau). In der Position der *shutome* erhält die Schwiegermutter die wichtige Funktion, die Braut, ihre Schwiegertochter, anzuleiten. Als Ehefrau des Familienoberhauptes teilt die *shutome* mit ihm die Machtbefugnisse, einschließlich Wirtschaftssanktionen auf das junge Paar. Entscheidungen auf dem Gebiet der Haushaltsführung liegen ausschließlich in ihrer Hand. Sie legt das Budget fest, führt den Haushalt, setzt Maßstäbe für die Erziehung der Enkel und bestimmt sogar den Lebensstil der Familie insgesamt. Die *shutome* ist zumindest in ihrem eigenen Haus die Autorität der Familie, sofern es um Tradition und Lebensstil, d.h. um Familiengepflogenheiten, Kindererziehung und Geschäfte geht. Daran zeigt sich, wie der Rang der *shutome* sich nach der Beziehung zu ihrem Ehemann resp. ihrem Sohn richtet. Überdies neigt sie aufgrund ihrer Stellung als *shutome* dazu, die *yome* zu unterdrücken, auch dann, wenn die *shutome* normgerecht die *yome* mit Respekt und Anstand zu behandeln hat.

Japanische Männer im Alter von sechzig Jahren kennen die *kanreki iwai*, das ist eine traditionelle Zeremonie, derzufolge sie Anspruch auf Krankengeld und Sozialhilfe haben. Das gegenwärtige Pensionsalter beginnt in der Geschäftswelt mit 55 Jahren. Zwischen Ruhestand und Alter liegt also noch ein Lebensabschnitt. Wegen der hohen Lebenserwartung bedeutet der Ruhestand nicht das Ende der Berufstätigkeit. Meistens hört die Vollzeitbeschäftigung auf, während Teilzeitarbeit weiterhin möglich ist. Seitdem aber hauptberufliche Arbeit im Ruhestand nicht möglich ist, bedeutet eine Halbtagsstelle nicht bloß Einbußen finanzieller, sondern auch seelischer Art. Dies liegt an dem schon erwähnten konfuzianischen Wert, der zur Loyalität gegenüber dem Lehen verpflichtet. Heute gilt diese Loyalität der Firma. Douglas Spark bemerkt dazu: «Wenn jemand einen amerikanischen Facharbeiter fragt, wie er seinen Lebensunterhalt verdient, wird er vielleicht sagen, er sei Schweißer. Sein japanischer Kollege würde es vorziehen, den Namen seiner Firma zu nennen — allerdings ohne seine Fachrichtung ins Spiel zu bringen: ‹a Mitsubishi man› oder ‹a Sony employee›. Der Amerikaner neigt dazu, Arbeit auf sich selbst zu beziehen (was ich tue); der japanische Arbeitnehmer, ob mit blauem oder weißem Kragen, hält eher seine Gruppenzugehörigkeit (seine Firma, in der er arbeitet) für wichtiger als seine augenblickliche von ihm ausgeübte Tätigkeit.»[4]

Aus der Firma auszuscheiden, in der die japanischen Angestellten die meiste Zeit ihres Lebens als Erwachsene verbracht haben, kann Ängste, Identitätsverlust und Isolationsgefühle auslösen. Tatsächlich schärft dies mehr als das reale Alter die Wahrnehmung, daß das Älterwerden beginnt.

Wenn dann schließlich das wirklich hohe Alter erreicht wird, ist der Japaner entschieden im Vorteil: Er kommt nämlich als älterer Mensch traditionell und normgerecht in den Genuß des Kindesrespektes. (Dies gilt nicht bloß für Japan, sondern für alle konfuzianisch geprägten Länder.) Damit ist er von Verantwortung und Mühsal befreit, da er ja unter seinen Nachkommen lebt und sein Ältester ihn unterstützt. Vor allem auf dem Lande sind in Japan ältere Menschen Vorbild: Sie erheischen Respekt aufgrund ihres Alters. In den modernen Städten Japans wie auch in denen anderer Länder kann dieser Wert an Bedeutung eingebüßt haben.

II. Südasien

Indien, das zweitgrößte Land der Welt, in dem große religiöse Traditionen beheimatet sind, steht beispielhaft für diese Region. Der Hinduismus ist die wichtigste Religion, 83% der Bevölkerung sind gläubige Hindus, 12% sind Muslime und 3% Christen. Der Staat Kerala stellt mit 35% Christen eine Ausnahme dar.

Der Hinduismus beruht auf drei grundlegenden Ideen: Kharma, Dharma und Reinkarnation. Es ist nicht einfach, diese Vorstellungen kurz wiederzugeben. Ich folge der schlichten Deutung von Merriman: «Kharma: Der Mensch wird geboren, wenn er aufgrund seines bisherigen Lebens zu leben verdient. Dharma: Der Mensch handelt entsprechend seinem Stande, in den er hineingeboren wurde. Dabei wagt er es nie, aus seiner Kaste auszubrechen, sondern nimmt jegliches Ungemach hin. Reinkarnation: Wenn ein Mensch Kharma und Dharma folgt, wird er *Mukti* (die Einheit mit Gott) erreichen oder sich im nächsten Leben in eine höhere Kaste reinkarnieren. Führt er ein schlechtes Leben, wird er wahrscheinlich in einer niedrigeren Kaste oder als ein nicht menschliches Wesen, als

ein Tier, z.B. als ein Insekt, wiedergeboren werden.»[5]

«Familie» heißt in Indien noch immer Großfamilie, ihre Wurzeln reichen bis in vedische Zeiten. Es bestehen enge Bindungen zwischen Geschwistern, Onkeln und Tanten, Vettern, Neffen und Großeltern, die meistens unter einem Dach oder in Sippschaften leben, deren Immobilien Eigentum des Familienverbandes sind. Die Familie ist patriarchal und patrilinear. Das älteste männliche Familienmitglied ist eindeutig das Familienoberhaupt. Gegenseitige Abhängigkeit bindet die Angehörigen, das Individuum ordnet sich der Gemeinschaft, die jüngere der älteren Generation unter.

Auch hier feiern Familien wie in den Ländern Nordasiens den Ahnenkult (*stradda*). Während dieses Rituals werden Reisbällchen (*pinda*) gereicht. Söhne, Enkel und Großenkel der Verstorbenen beteiligen sich an der Zeremonie in dem Glauben, daß drei Generationen von Toten an den Wohltaten dieses Rituals teilhaben. Indem also die Lebenden sich mit den Toten vereinigen, festigt dieses Ritual die Familienbande.

Das Leben eines Inders[6] umfaßt nach aryanischer Tradition etwa vier Abschnitte, die A.L. Basham so beschreibt: «Gemäß der Einteilung der aryanischen Gesellschaft in vier Kasten kennt der Aryaner im persönlichen Leben ebenfalls vier Perioden: die Einweihung ins Heilige, wenn er nach der Kindheit als Zölibatär asketisch im Hause seines Lehrers lebt; danach kehrt er — in den Veden geschult — ins Elternhaus zurück, heiratet, wird Familienoberhaupt... Wenn ihm im fortgeschrittenen Alter Enkel geboren werden und ihm damit seine Nachkommenschaft gesichert ist, tauscht er Haus gegen Wald und wird Einsiedler... durch Meditation und Bußübungen befreit er seine Seele von materiellen Dingen, bis er als alter Mann aus seiner Klause ins Dasein eines heimatlosen Wanderers aufbricht, der alle irdischen Bindungen hinter sich läßt.»[7]

Obwohl dieses Schema eher ein Ideal als die Wirklichkeit darstellt, hilft es dennoch, den Lebenslauf eines einzelnen zu gliedern. Der vierte Abschnitt steht im Mittelpunkt. Dem Heiligen Gesetz zufolge hat das Familienoberhaupt sich, wenn seine Haare sich weiß färben und ihm seine Enkel geboren sind, in eine Waldklause zurückzuziehen; von dort soll er sich vor seinem Tode als Wanderer auf den Weg machen. In Wirklichkeit halten sich bloß wenige alte Männer streng an dieses Schema. Allerdings leben die meisten im hohen Alter asketisch in einer Hütte im Familienverband oder bewohnen einen separaten Raum im eigenen Haus.

Eine Vielfalt von Faktoren beeinflußt die Sicht aufs Altern. In Indien betrachtet man die enge Familienbindung, die es älteren Menschen ermöglicht, im Schoße der Familie zu leben, positiv: Sie gibt ihnen ein Gefühl der Geborgenheit. Die Familie erfährt die Tagesereignisse von den Älteren, die täglich im Freien — der öffentlichen Bedürfnisanstalt! — ihren Altersgenossen begegnen. Das Gefühl, für die Familie oder Gemeinschaft nützlich zu sein, trägt zur persönlichen Erfüllung bei. Das Großziehen der Enkel vermittelt dieses Gefühl des Gebrauchtwerdens, das gilt vor allem für ältere Frauen. Die besondere Bedeutung des *gurus* in der indischen Gesellschaft bleibt nicht ohne Wirkung auf ältere Leute: Sie werden als Autoritätspersonen und Lehrer heiliger Traditionen hoch geschätzt, was ihnen Genugtuung verschafft.

Wie in Japan muß die Situation der älteren Frau auch hier besonders erörtert werden. Die Lage der indischen Witwen ist miserabel. Im allgemeinen kann eine Witwe nicht wieder heiraten.

Diese Regel wurde natürlich nicht strikt befolgt. Dennoch ist das Schicksal einer Witwe in Familien, die nach dem Buchstaben des Gesetzes leben, sehr hart. Sie bleibt in der Familie ihrer Schwiegereltern, welche die Verantwortung für ihr Wohl trägt. Sie lebt asketisch, schläft auf dem harten Fußboden, nimmt einmal am Tag eine einfache Mahlzeit zu sich und trägt keine bunten Kleider. Die meisten haben ihren Kopf kahlrasiert. Eine Witwe muß sich in Enthaltsamkeit üben, in der Hoffnung, ihren früheren Ehemann im nächsten Leben wiederheiraten zu können. Gibt sie ihre Askese auf, dann könnte dies für sie persönlich eine unglückliche Wiedergeburt zur Folge haben. Auch gefährdet sie womöglich ihren Ehemann, der wegen ihrer Unzulänglichkeit leiden könnte. Wohin auch immer sie geht, ihre Gegenwart bringt unwiderruflich Traurigkeit mit sich. Sie darf nicht an Familienfeiern teilnehmen, weil man fürchtet, ihre Anwesenheit bringe Unglück. Sie kann nicht zu ihren Eltern zurückkehren, ohne sogar von den Bediensteten gemieden zu werden. Da befremdet es nicht, daß Frauen es vorzogen, sich selbst zu opfern (*sati*),

um ihrem Ehemann auf den Scheiterhaufen (zur Leichenverbrennung) zu folgen, als ein derart elendes Leben zu führen.

Die Mehrheit der älteren Menschen in Indien nimmt den Tod als natürliches Fortschreiten des Alterns hin. Diese Todesbejahung verstärkt die relative Gelassenheit der Alten. Dennoch bestehen gewisse Ängste hinsichtlich des Beerdigungsrituals, da nach Meinung der Hindus ein sicherer Übergang in die nächste Welt von gewissen Ritualen bei der Feuerbestattung und den *srada*-Zeremonien abhängt. Viele Menschen legen Geld beiseite, und Frauen horten Schmuck, aus dessen Erlös sie ihr Begräbnis finanzieren.

III. Südostasien

Die meisten Menschen dort sind malayischer Herkunft. Islam und Christentum sind die bedeutendsten in dieser Gegend beheimateten Religionen. Dennoch gibt es unterschwellig noch eine andere Frömmigkeit — eine Mischung aus Ahnenkult und Naturverehrung —, Animismus genannt; dieser Begriff hat einen pejorativen Klang bekommen.

Eine neuere Studie von Heather Strange (1987) über zwei malayische Dörfer gibt Einblick in den Umgang mit Alten. Die Bevölkerung Malaysias ist jung: 41% der Menschen haben das 15. Lebensjahr noch nicht erreicht. Fünfzigjährige sind schon «alt», überdies neigt man vor allem auf dem Lande dazu, dem realen Alter einige Jahre hinzuzufügen, um sich zur Kategorie der Älteren (*orangtua*) zu zählen. Der Grund für diese Übertreibung in einer vorwiegend von Muslimen geprägten Gemeinschaft ist vielleicht die Tatsache, daß ältere Menschen sich besser in der Lehre des Islams auskennen, reich sind oder andere Statuspositionen erreicht haben, die Achtung verdienen. Ältere Menschen kennen sich besser als jüngere in Familienangelegenheiten und Gewohnheitsrecht (*adat*) aus, weswegen sie in der Familie als Weise gelten[8].

Die Glieder der Gemeinschaft begegnen dem älteren Menschen in Anrede und Körpersprache mit Achtung und Höflichkeit. Sein Status erlaubt ihm, Aktivitäten zu meiden, Verpflichtungen zu unterlassen oder Verantwortung zurückzuweisen, ohne daß ihm Sanktionen auferlegt werden. Ältere Frauen sind von vielen Verhaltensvorschriften freigestellt, die den jüngeren obliegen. Sie dürfen z.B. mit Männern scherzen und sich für jeden sichtbar vor dem Haus ausruhen, während sie bloß einen unter den Achseln zugebundenen Sari tragen.

Das Gewohnheitsrecht und das islamische Gesetz fordern, daß mittellose Eltern finanziell unterstützt werden. Das Ansehen der Eltern wächst im allgemeinen proportional zur Großzügigkeit der Kinder. Dies heißt aber nicht, daß die Beistandsleistung ihrer Autonomie Abbruch tut[9]. Die Altersversorgung legitimiert in ländlichen Gegenden die Großfamilie.

Wie in anderen Gesellschaften neigt man auch hier dazu, die Witwen zu benachteiligen. Von den Witwen und Witwern im hohen Alter wird ein Witwer sehr wahrscheinlich innerhalb eines Jahres nach dem Tod seiner Ehefrau eine jüngere Frau heiraten, während eine Witwe dazu nicht die Gelegenheit hat oder meistens nicht diese Entscheidung trifft. Da nur wenige Frauen eigenes Ackerland besitzen, müssen die meisten im Haus von jemand anderem leben. Durchweg ist dies das Haus ihrer Kinder.

Aufhorchen lassen die Kriterien, die Heather Strange in ihrer Studie über die Frage, ob Malaysier sich vor dem anstehenden Älterwerden fürchten oder nicht, nennt. Die Computerangaben zeigen, daß solche, die behaupten, sich ums Altern wenig oder gar keine Sorgen zu machen:
— ein oder mehrere im Dorf lebende Kinder haben, insbesondere wenn das Kind eine Tochter ist,
— einen oder mehrere Enkel, ob Jungen oder Mädchen, in der Nähe haben,
— sagen, daß sie ihren Kindern und Enkeln irgendwie zur Hand gehen,
— sagen, daß ihre Kinder und Enkel sie regelmäßig besuchen und ihnen helfen,
— gegenseitige Nachbarschaftshilfe leisten,
— in einer Eigentumswohnung leben,
— gesund sind,
— das Dorf als einen Ort beschreiben, in dem sie gern leben,
— Entwicklungen, z.B. eine gute Infrastruktur, Schulen und sonstige Verbesserungen begrüßen[10].

Gleiches läßt sich gut an älteren Menschen in einem südostasiatischen Land, den Philippinen, dessen Bevölkerung vorwiegend malayischer Herkunft ist, beobachten. Wie in Malaysia sind auf den Philippinen die jungen Menschen in der Mehrzahl. Anders als dort ist hier das Christentum die prägende Religion. 85% der Bevölke-

rung sind katholisch, 6% protestantisch, und nur 4% sind Muslime. Auch stoßen wir hier auf eine ähnliche Familienstruktur bei gleicher Betonung von Zusammenhalt und Abhängigkeit. Ebenso gibt es Gleichheit im Verhalten gegenüber alten Menschen. Angehörigen der älteren Generation gebührt Achtung seitens der jüngeren. Alter und gewisse Kenntnisse lokaler Überlieferungen, traditioneller Praktiken und therapeutischer Fähigkeiten festigen in gleicher Weise den gesellschaftlichen Status.

F. Landa Jocano stellt Äußerungen von Philippinern zusammen, die Weisheit und Erfahrung ineinssetzen:

1. Alle jüngeren Gruppenmitglieder müssen die älteren respektieren.
2. Auf Versammlungen müssen die Älteren angehört und muß ihre Autorität zur Kenntnis genommen werden.
3. Das Alter hat die Weisheit der Erfahrung, die Jugend hat die Unreife des impulsiven Handelns und die Unbesonnenheit der Unschuld.
4. Das Urteil der Jugend kann richtig sein, es ist aber selten weise.
5. Weil Alter Weisheit ist, muß es an Würde und Wissen um Tradition und Gebräuche gekoppelt sein.
6. Übernatürliche Rituale stützen die Weisheit des Alters; ein Fluch aus dem Munde eines alten Mannes setzt übernatürliche Kräfte frei, denen entsprechende Strafen folgen[11].

In einer Studie über das Altern beantworten 55% der Philippiner die Frage, ob sie älter werden möchten, positiv: Sie nehmen das Unvermeidliche hin. Sie begründeten ihr Verlangen, ein hohes Alter zu erreichen, mit dem Wunsch, ihre Kinder zu begleiten, ihre Enkel aufwachsen zu sehen, das Leben zu genießen und die Ernte ihrer Arbeit einzufahren. Wer die Frage negativ beantwortete, belegte dies etwa mit «ich mag nicht häßlich, schwach sein» oder «es ist schwierig, als älterer Mensch zu leben», auch «ich möchte meinen Kindern nicht als Pflegefall zur Last fallen».

Über Gefühle und Verhaltensweisen jüngerer Philippiner gegenüber älteren stellt die Studie fest, die gegenwärtige Generation liebe und verehre alte Menschen in beeindruckender Weise — auch Jugendliche, die nicht mehr zu Hause wohnen. Vor allem in den Städten scheint es weniger Furcht vor älteren Menschen zu geben — ein Zeichen für offene und ungezwungene Beziehungen zu den Alten. Diese verlieren damit allerdings ihre uneingeschränkte Geltung als Autoritätspersonen. Es bleibt aber unbestritten, daß Eltern versorgt sein müssen und vor allem auf ihre alten Tage besonderer Pflege bedürfen. Es ist nicht unüblich, daß ältere Menschen ohne Familie von ihren Nachbarn oder von nicht mit ihnen verwandten Menschen versorgt werden, denn man glaubt, auf Armenhilfe, insbesondere Altenpflege, ruhe meistens Segen (*suerte*) ... Wie dem auch sei, alle sind der Meinung, daß gewisse traditionelle Zeichen des Ehrerweises, z.B. der Handkuß, überflüssig geworden sind.

Die Philippiner neigen dazu, im Alter religiöser zu werden. Der christliche Glaube, demzufolge das Leben eines Menschen eine Pilgerfahrt zu Gott, dem Vater, und das Alter die letzte Station auf dieser Reise sei, spendet ihnen Trost. Als Pilger lösen sie sich allmählich vom Materiellen. Man zitiert gern einen alten philippinischen Dominikaner, der auf die Frage «wie alt bist du?» geantwortet habe «einen Tag dem ewigen Leben näher».

Abschließend läßt sich über die Gesellschaften in Südostasien sagen: Noch ist die Familie der wichtigste Pfeiler der Altenpflege und wird es auch künftig sein. Altersversorgung auf Kosten der Gemeinschaft enfällt dort, wo Blutsverwandtschaft besteht und die Tradition noch gewahrt wird. Staatliche Altenpflege ist auf dem Lande noch eine nahezu undenkbare Option.

Fazit

Trotz der Verschiedenheit von Religionen und kulturellen Gebräuchen steht für das Altern in Asien eines unbestritten fest: Die Familie ist der Mittelpunkt des Lebens. Zwar ist «Familie» eine Variable — wer zur Familie zählt, bestimmt jedes Land für sich —; dennoch schätzt jede Gemeinschaft die gleichen Werte, nämlich die der Abhängigkeit und Loyalität. Das verschafft dem Menschen irgendwie Wurzeln und vermittelt ihm ein Gefühl der Geborgenheit, welcher die emotionale Sicherheit der Asiaten und ihre Gelassenheit zuzuschreiben sind — trotz umwälzender Veränderungen in ihrem Leben.

Wir haben auch gesehen, daß in Asien traditionelle Werte, Praktiken und Rituale im Mittelpunkt stehen. Der alte Mensch mit seiner Lebensweisheit ist Hüter jener Traditionen, als solcher spielt er eine gewisse Rolle. Diese Funktion

verschafft ihm im Alter Ansehen. Das wiederum vermittelt ihm das Gefühl, gebraucht zu werden. Das Altern wird damit bejaht. Der herrschende Ahnenkult, der verschiedenen Religionen in Asien zugrunde liegt, fordert überdies, den Alten mit Ehrerbietung und Respekt zu begegnen.

Infolge der durchweg nicht materialistischen Lebenseinstellung der Asiaten steht, anders als im objekt- und zielgerichteten Denken mancher Menschen im Westen, die Person mehr im Blickfeld. Deshalb ist es für Menschen aus dem Orient unvorstellbar, sich nicht um ihre im Sterben liegenden Verwandten zu kümmern, ganz egal wie beschäftigt sie sind. Philippinische Krankenschwestern, die im Westen arbeiten, berichten, wie die gängige Praxis der dortigen Krankenhäuser, Patienten allein sterben zu lassen, sie bestürzt habe. Alte Menschen in Asien können sicher sein, daß Familienangehörige und Freunde sie im Sterben begleiten und ihnen in ihrer letzten existentiellen Erfahrung beistehen werden.

Religionen, welcher Art auch immer, neigen dazu, ihren Gläubigen eine positive Haltung angesichts des Todes zu vermitteln, sei es wie im Buddhismus als Übergang zum Nirwana oder als Wiedergeburt in eine höhere Kaste im Hinduismus oder auch als Teilhabe an einer geistigen Welt wie im Christentum. Diese Vorstellungen helfen alten Menschen, ihren Tod in Gelassenheit und Frieden zu bejahen, ihn sogar hoffnungsvoll zu erwarten.

Das heißt noch lange nicht, daß Altern in Asien nicht mit größeren Problemen verbunden ist. Spannungen lassen sich nicht vermeiden, wenn verschiedene Generationen eng beieinander leben. Es gibt, wie bereits erwähnt, geschlechtsspezifische Diskriminierungen älterer Frauen, insbesondere der Witwen. Staatliche Altenpflege mag Vorteile haben, u.a. daß sie eine bessere Versorgung der Alten gewährleistet, die ihnen zu Hause unter Umständen nicht zuteil wird. Industrialisierung und Urbanisierung der Länder Asiens, in denen die Industrialisierung erst vor kurzem begonnen hat, werfen neue Probleme auf: Aushöhlung traditioneller Werte und Praktiken. Überdies engen die Wohnverhältnisse in den modernen Städten den Lebensraum ein: Für Großeltern gibt es keinen Platz mehr.

Die Völker Asiens stehen vor der Herausforderung, technische Fortschritte und traditionelle Werte kreativ in ein System moderner Altenpflege einzubinden: Ohne Verlust einfühlsamer Zuwendung bei gleichzeitiger Inanspruchnahme neuer Erleichterungen sollten alte Menschen in Ruhe, Komfort und Zufriedenheit ihren Lebensabend verbringen dürfen.

[1] C. Osgood, The Koreans and Their Culture (Tokio 1954).
[2] Vgl. R. Benedict, The Chrysanthemum and the Sword (New York 1946).
[3] Kobe Shimbun Sha, in: D. Plath, Adult Episodes in Japan (Leiden 1975) 52.
[4] D. Parks, The Still Rebirth, in: D. Plath, aaO. 52.
[5] A. Merriman, Social Customs Affecting the Elderly Women in Indian Society: D. Bromley ed., Gerontology: Social and Behavioral Perspectives (London 1984) 156.
[6] A. L. Basham, The Wonder That Was India (New York) 155.
[7] AaO. 158.
[8] H. Strange, Rural Malay Aged: Aging and Cultural Diversity (Massachussets 1987) 21-22.
[9] AaO. 24.
[10] AaO. 32.
[11] F. L. Jocano, Elements of Filipino Social Organization: Yasuchi Kikuchi, Philippine Kinship and Society (Quezon City 1989) 22-23.

Aus dem Englischen übersetzt von Dr. Mieke Korenhof

MARY JOHN MANANZAN

Benediktinerin. Nationalpräsidentin von GABRIELA, einer nationalen Vereinigung von Frauenverbänden auf den Philippinen. Dekanin des St. Scholastica's College und Direktorin des Instituts für Frauenstudien. Mitbegründerin und Generalsekretärin der «Citizen's Alliance for Consumer Protection» und Mitbegründerin und Vorsitzende des Konsultativgremiums des «Center for Women'sResources». Anschrift: Sr. Mary John Mananzan, St. Scholastica's College, 2560 Leon Guinto Street, P.O. Box 3153, D-406 Manila, Philippinen.

Ivone Gebara

Religion, Kultur und Altern aus lateinamerikanischer Sicht

In Lateinamerika erreicht die Kindersterblichkeit vor allem in den ärmsten Gebieten ein erschreckend hohes Ausmaß. In einem solchen Kontext erscheint es nicht als eine besonders dringliche Aufgabe, ethisch orientierte Betrachtungen über das Altern zu formulieren.

Noch immer ist die wichtigste Aufgabe das Überleben von Abertausenden von Kindern, die das fünfte Lebensjahr nicht erreichen. Dies ist zugleich auch die wichtigste ethische Frage auf unserem Kontinent, der so sehr von einer Geschichte der Eroberung, der Kolonialisierung und der Ausbeutung in ihren verschiedensten Formen geprägt ist. Dabei waren die großen Volksmassen immer vom gesellschaftlichen Wohlstand ausgeschlossen. Die große Mehrheit der Bevölkerung hat nie ein menschenwürdiges Leben führen können oder dürfen.

Aber auch wenn viele allzu früh sterben und überall das Leben in seinen vielen Formen mit Füßen getreten wird, finden sich auch bei uns Menschen, die alt werden, für die aber dieses Altern eine höchst schmerzliche Erfahrung ist.

Das Altsein unserer Menschen ist aber ein anderes Altsein als das in den westlichen Gesellschaften. Dort betrachtet man das Phänomen der zunehmenden Langlebigkeit von immer mehr Menschen als eine immer dringlichere Herausforderung für die verschiedenen Bereiche der Gesellschaft. Dagegen spielen in Lateinamerika Fragen wie die der Euthanasie in der ethischen Diskussion eine weit geringere Rolle als sonstwo.

Ich schreibe meine Überlegungen aus jenem lateinamerikanischen Kontext heraus. Ich habe allerdings nicht vor, auf das Phänomen des Alterns auf unserem Kontinent etwa in seiner kulturellen Verschiedenheit einzugehen. Auch will ich keine statistische Übersicht geben oder Zukunftsprognosen präsentieren. Wohl aber will ich dem Leser einige persönliche Reflexionen und Intuitionen darbieten, die ich vor einem anthropologisch-theologischen Hintergrund formuliert habe, die aber zugleich auch Frucht meines Zusammenlebens mit manchen älteren Menschen aus verschiedenen Gegenden und Gesellschaftsschichten, vor allem mit Frauen, sind. Für letztere ist das Altern offensichtlich eine ganz spezielle Erfahrung, die sich von der der Männer in gewissem Maße unterscheidet.

Hierbei werde ich auf drei Hauptaspekte eingehen: 1. die Runzeln: Furchen im Körper und in der Seele; 2. das Fehlen ethisch orientierter gesellschaftlicher Verhaltensweisen dem Altern gegenüber; 3. das Altern des Menschen und die Religion: einige Aspekte.

I. Die Runzeln: Furchen im Körper und in der Seele

Das Leben hinterläßt seine Spuren im Körper des Menschen. Dieser Mensch bekommt immer ausgeprägtere Gesichtszüge. Sie sind wie die Furchen durchpflügter Erde. Immer tiefer und zahlreicher prägen sie unauswischbar das Gesicht des Menschen. Die Haare fallen aus oder werden weiß. Der gesamte Leib spürt das unerbittliche Vorbeigehen der Jahr.

So schreibt das Leben unsere Geschichte ins offene Buch unseres Körpers, unserer Bewegungen und Gesten, unseres Blickes und Aussehens. Die Wege, die wir gegangen sind, die Jahre, die wir gelebt haben, die Freuden und Leiden, die die unseren waren, unser Verlangen und unsere geheimen Wünsche schlagen sich alle in unserem Körper nieder. Dieser vermag nun eine Geschichte zu erzählen. Die vielen Falten im Antlitz fangen zu sprechen an. Sie können es jetzt tun, denn sie haben tatsächlich schon eine Geschichte hinter sich. Das gealterte Gesicht des Menschen ist also eine Geschichte, aber es ist auch schon eine Interpretation dieser Geschichte, die andere Interpretationen hervorruft: Es zwingt uns zum Nachdenken.

Älter werden heißt dieses Vorübergehen des Lebens wahrnehmen können: spüren, wie andauernd und nachhaltig das Vergehen des Lebens ist. Es ist als ob man sich selbst im Spiegel erblicken könnte, um dabei in einer Minute die gesamten Veränderungen des eigenen Gesichtes

vom Kindesalter bis zum Lebensabend an sich vorbeiziehen zu sehen.

Immer sind Menschen alt geworden. Sie werden aber in den verschiedenen Zeiten und Kulturen, in den verschiedenen Gesellschaftsschichten auf sehr unterschiedliche Weise alt. Das Altern ist kein homogener, sondern ein oft sehr unterschiedlicher und jeweils konkret situierter Prozeß.

Manchmal denke ich, im Leben mancher Menschen gebe es, was ihr Altern angeht, so etwas wie ein «Schicksal»: Bereits in ihrer Kindheit scheint festzustehen, wie ihr Lebensabend aussehen wird. Diesem Schicksal können sie meistens nicht entrinnen. Die Gesellschaft scheint sie dazu verurteilt zu haben, als handle es sich um eine Strafe, die man bis zum Ende der Tage über sich ergehen lassen muß. In diesem Sinn ist das Altern in Lateinamerika eine vielgestaltige von den enormen Gegensätzen auf dem Kontinent gezeichnete Wirklichkeit. Vor allem die gesellschaftliche und wirtschaftliche Ungleichheit der Menschen und die damit einhergehenden unterschiedlichen Lebensbedingungen hinterlassen ihre Spuren.

So gibt es auch in Lateinamerika alte Männer und Frauen, die nicht anders leben als die Senioren in der Ersten Welt und die also über die materiellen Mittel verfügen, die ihnen ein Altwerden in Würde erlauben.

Es handelt sich um eine Art Erste Welt inmitten der Dritten, um eine Insel, die bewußt oder unbewußt auf Kosten des sie umgebenden Meeres des Elends lebt. Alles, was sich vom Altwerden in der westlichen Welt und der Herausforderung, die dies bedeutet, sagen läßt, läßt sich auch von dieser Minderheit begüterter geborener Privilegierter *(bem nascidos)* sagen, die trotz den Wehwehchen, die dem Alter eigen sind, auch in aller Behaglichkeit und Annehmlichkeit alt werden können *(bem envelhecidos)*. Auch in Lateinamerika gibt es in den mittleren und oberen Schichten immer mehr von diesen Alten, und die Statistiken zeigen auch, daß ihre Lebensdauer sich immer mehr verlängert.

Anstatt weiter auf diese Gruppe einzugehen, will ich zurückkehren zum Altwerden der Armen. Vor allem will ich von den Frauen sprechen, die, auch wenn sie ein gewisses Alter erreichen, zu früh sterben, aufgebraucht und erschöpft von ihrer Arbeit und dem harten Leben, das sie führten. Im Mittelalter seien die Menschen in Europa, so heißt es, durchschnittlich etwa vierzig bis fünfzig Jahre alt geworden. Das ist heute nicht anders bei der großen Masse der Bevölkerung in Lateinamerika.

Zwischen vierzig und fünfzig Jahren verlieren die Armen in Lateinamerika ihre letzten Zähne, ihre Sehfähigkeit verschlechtert sich, ihr Körper wird schwach und unterliegt den Alterskrankheiten, die anderswo weit später eintreten. Ihr Körper spiegelt die Lebenserwartung vergangener Jahrhunderte wider.

Ich denke hier an erster Stelle an die Frauen in den ländlichen Gebieten, die inmitten der Maispflanzen und ihres Wachsens, neben den Jungen der Tiere geboren wurden. Ich erinnere mich an bekannte Gesichter, unter denen einige mir sehr nahe standen, die schnell denselben Weg gingen wie die Pflanzen, fruchtbar, aber dann ausgelaugt wie die Erde: Gesichter, die aufblühten, Gesichter mit jungen Zügen und ihren Kindern um sich, Gesichter, die verbrannt sind von der Sonne und gezeichnet von der Kälte, so wie der gesamte Körper von tiefen Falten durchfurcht ist, die sich am Ende der Glieder öfter in Fleischfetzen verwandeln. Für diese Gesichter gibt es keine Feuchtigkeitscreme und keine kosmetischen Mittel, keine plastischen Operationen und Schönheitsspezialisten, die sie vor den Folgen des Alterns schützen könnten. Schließlich entschlafen sie, vermischt mit der Erde, voll integriert in den natürlichen Zyklus der Dinge.

Ich erblicke nun auch die Mädchen und jungen Frauen, die jung von ihrer Familie auf dem Lande, von «ihrem Land», weggingen, um als Dienstmädchen in der Stadt alt zu werden auf der Suche nach dem täglichen Brot zum Überleben. Einige wurden bei den Familien, bei denen sie arbeiteten, auf nicht allzu harte Weise, sozusagen «liebevoll» ausgebeutet und genießen nun als alte Frauen das Vertrauen der Familie. Andere mußten sich prostituieren, wurden als Geliebte ausgehalten, liebten, wurden begehrt und aufgenommen und dann wieder abgestoßen. Bei einigen Menschen, mit denen sie zu tun hatten, blieb vielleicht die warme Erinnerung an ihre immer arbeits- und auffangbereiten, unermüdlichen Arme oder auch die Erinnerung an die wunderbaren Geschichten, die sie ihnen als Kindern in jenen privilegierten Stunden vor dem Einschlafen erzählte. Der größte Teil dieser Frauen ist aber aus der Geschichte und dem Gedächtnis derer, denen sie dienten, ausgelöscht, so wie im all-

gemeinen das Leben der armen Massen vergessen wird und in der großen Anonymität der Geschichte aufgeht.

Altwerden bedeutet für die große Mehrheit der lateinamerikanischen Frauen, für die die Armut ein konstitutierendes Element ihres Lebens ist, weiter dasselbe Leben zu leben wie immer, also in ihrem Haushalt den alltäglichen Kampf fürs Überleben weiterzuführen, nur daß sie nun nicht mehr über dieselbe Kraft wie früher verfügen, krank, völlig abhängig oder gar, was schlimmer ist, völlig verlassen sind und nicht mehr das haben, was sie zum Essen brauchen. Eine öffentliche Unterstützung der Alten bzw. eine Altersversicherung ist in Lateinamerika praktisch nicht vorhanden. Diejenigen, die trotz allem wirklich alt werden — und das sind in Lateinamerika bedeutend weniger als in der Ersten Welt —, leiden vor allem in den großen Städten darunter, daß sie als eine Last empfunden werden, als ein Bevölkerungsteil, der nicht produziert, sondern nur konsumiert.

Wenn wir aber dieses für die kapitalistische Gesellschaft so typische Bewertungskriterium der Produktivität und der Nutzen- und Kostenrechnung auch in bezug auf Menschen außer Betracht lassen, entdecken wir, daß viele alte Frauen noch immer faktisch als Familienoberhäupter fungieren, ihre Enkel versorgen und außer Haus arbeiten, vor allem, wenn die Eltern der Enkel weggegangen sind, um anderswo Arbeit zu suchen, oder auch aus anderen Gründen. Diese alten Erzieherinnen geben mit ihren beschränkten Möglichkeiten Tausenden von Kindern und Jugendlichen, die ihre Eltern verloren haben bzw. deren Eltern fortgegangen sind, ein Minimum an psychischer, affektiver und häuslicher Stabilität.

Die Frauen scheinen länger zu leben als die Männer. Das läßt sich auch in Lateinamerika beobachten. Ich will dies hier nicht weiter analysieren, wohl aber möchte ich bemerken, daß diese Langlebigkeit sich für viele Frauen als ein wahres Kreuz auswirkt.

Dies zeigt sich in den zahllosen Schwierigkeiten des alltäglichen Lebens und der dauernden Suche nach einem positiven Lebenssinn, der freilich ein anderer ist als der, den die Gesellschaft zu geben bereit ist. Denn die Weisheit der alten Frauen und ihre Dienste werden in der lateinamerikanischen Gesellschaft nicht besonders geschätzt. Statt dessen werden sie in den Haushalten weiterhin als kostenlose Arbeitskräfte ausgenutzt. Die Ausbeutung der Frau verlängert sich damit ins Unendliche, und der Ausbeutungsspirale der kapitalistischen Gesellschaften wird damit ein weiteres Element zugefügt: Sie macht auch vor dem Alter keinen Halt.

Altwerden in Lateinamerika heißt, daß man andauernd konfrontiert wird mit den Werten des Jungseins und der Jugend, wie sie in den Massenmedien der gesamten Bevölkerung als die einzig erstrebenswerten Eigenschaften vorgehalten werden. Die herrschende Kultur will, daß alle sich den Werten des ungehemmten Konsums und des uneingeschränkten Gewinnstrebens anschließen. Die alten Frauen haben aber naturgemäß keinen Zugang zu den sog. «jungen Werten», zur Mode der Jungen, zu den Sportarten, die sie treiben. Sie haben nicht die makellosen, vollkommenen Körper der jungen Frauen. Sie werden öfters wegen ihres wenig athletischen und gestylten Aussehens belächelt und verspottet, als seien sie die ungestalten Wesen einer anderen, zurückgebliebenen «Rasse».

Dies ist deshalb schlimm, weil sich damit eine Werteskala des Menschlichen durchsetzt, die als das letzte Wort über dieses Thema gilt und gegen die sich die Bevölkerungsmehrheit nicht wehren kann. Es fehlen ihr sowohl die kritische Distanz als auch die tatsächlichen Möglichkeiten, um zu anderen menschenwürdigeren Alternativen zu finden.

Die Vergötterung der Jugend muß zweifelsohne verdecken, daß der Sinn der menschlichen Existenz als solcher in ihrer integralen Gesamtheit verlorengegangen ist. Man vermag sie nicht mehr angemessen in ihrer Totalität und in der Aufeinanderfolge ihrer einzelnen Phasen zu verstehen und zu interpretieren. Diese Vergötterung der Jugend trifft in größerem oder geringerem Maße die Alten, denn diese fühlen sich nicht mehr als vollwertige Menschen anerkannt. Man scheint sie immer mehr zu vergessen, und sie kommen sich immer nutzloser vor. Das Ergebnis ist eine größere Angst oder auch ein fatalistisches Sichabfinden. Dabei empfinden vor allem die alten Frauen diesen Bruch mit den neuen Generationen vor allem dann als immer schmerzlicher und härter, wenn sie sich konfrontiert sehen mit den Massenmedien und sehen, daß die dort dargestellte und propagierte Welt immer stärker von ihrem Alltag abweicht.

Fernsehen und Radio haben in dieser Situation für die große Mehrheit dieser älteren Frauen die Funktion, von ihrem alltäglichen Leben «abzulenken»: Sie erlauben es, einen Augenblick zu vergessen, wie ihr Leben wirklich ist. Dabei sehen sie allerdings auch jene «anderen Frauen», die jung sind und vor Vitalität und Energie nur so strotzen und in Geld baden. Das Fernsehen erinnert dann daran: «Meine Zeit ist vorbei.» Man braucht mich nicht mehr, man spricht schon nicht mehr von mir ...»

So existiert eine spezifische Gewalt gegen die alten Frauen. Sie haben sich die Werte des herrschenden *status quo* so zu eigen gemacht, daß sie über die Ablehnung des eigenen Körpers und des eigenen Geschlechts das eigene Sein ablehnen bzw. einen Prozeß der Anpassung durchmachen, der dazu führt, daß der Prozeß des Alterns sich noch entfremdender auswirkt.

Altwerden in Lateinamerika heißt, seine Falten vorzuzeigen als offene Furchen im Leib und in der Seele. Hervorgebracht haben sie nicht nur die Zeit, sondern auch die Leiden und die Not, die ihnen von einem System zugefügt wurden, das sich trotz der zahllosen Anzeichen seines baldigen Todes noch immer nicht am menschlichen Blut sattgetrunken hat.

Dieses menschenunwürdige Altwerden führt uns mitten in die Thematik der ethischen Fragen.

II. Das Fehlen ethisch orientierter gesellschaftlicher Verhaltensweisen dem Altern gegenüber

Redet man nur abstrakt und allgemein von der ethischen Relevanz menschlicher Verhaltensweisen, kann man eine Reihe schöner und komplizierter Überlegungen anstellen, ohne dabei die wirklichen, konkreten Probleme echt zu berühren. Wer sinnvoll von der Ethik reden will, muß also bereit sein, seine Überlegungen auf konkrete Vorschläge, Visionen und Zukunftserwartungen, sei es in bezug auf die einzelnen Individuen, sei es auf größere Gruppen, zu beziehen und dabei auch die historisch-kulturellen Bedingungen und Situationen, von denen dies alles geprägt ist, zu berücksichtigen. Das Denken muß dabei auf jenem konstitutiven Grundprinzip allen Seins beruhen: auf dem unveräußerlichen Recht auf Leben, und zwar auf das Leben im Zusammenspiel aller seiner konkreten Formen in einem tiefen Respekt vor der Eigenheit, der Autonomie und der Verschiedenheit eines jeden Lebewesens.

Redet man demnach von der ethischen Dimension gesellschaftlicher Verhaltensweisen, redet man auch von einer bestimmten Art und Weise, das menschliche Leben und darüberhinaus die verschiedenen Lebewesen zu verstehen, nämlich als etwas absolut Wertvolles, als ursprünglichen Wert in sich. Man kann also nicht von der ethischen Dimension des Verhaltens sprechen, ohne damit jenes historisch-menschliche Universale anzusprechen, das ein gerechtes Zusammenleben der verschiedenen Kulturen und Gruppen in Ehrfurcht voreinander verbürgen kann. Dieses historische «Universale» ist aber immer von den Beschränkungen unserer individuellen und kollektiven Urteile, unserer Absichten und Interessen abhängig. Wir behaupten natürlich nicht, über solche Dinge erhaben zu sein, aber in der Geschichtlichkeit unseres konkreten Verhaltens ist jenes «Universale», jene «goldene Regel» allen menschlichen Tuns und Verhaltens von dem Hin und Her und der Begrenztheit unserer Existenz mitgeprägt. Daher ist es unser aller kollektive Verantwortung, dieses Universale zu schützen, damit es weiterhin die Grundlage der beharrlichen und erneuerten Suche nach gerechten Beziehungen in und zwischen allen menschlichen Gesellschaften bleibt.

Was nun das spezifische Problem des Altwerdens angeht, weiß man, daß bei einigen Völkern die alten Menschen aufgegessen wurden, sei es, weil diese zu nichts mehr nütze waren, sei es, daß man sich so ihre Qualitäten aneignen wollte. Andere Völker verehrten ihre Alten und überließen ihnen wichtige Aufgaben der Leitung und Beratung des Volkes (die sog. *Gerontokratien).* Noch andere hoben die Weisheit und die friedvolle Ausgeglichenheit der Alten als Garantie für die Fortdauer ihrer Existenz als sozialer Gruppe hervor.

Es hat also viele verschiedene Einstellungen und Verhaltensweisen dem Phänomen des Alterns gegenüber gegeben. Wenn wir nun heute einige dieser Einstellungen und Verhaltensweisen als ethisch richtig bezeichnen, gehen wir dabei von unserem heutigen Verständnis der Ethik aus. Daher ist es wichtig, daß wir uns bewußt sind, wie unsere Wertvorstellungen und die Art und Weise, wie wir sie auswählen — insoweit wir sie auswählen und ihnen in unserem Leben Ge-

stalt geben —, unser eigenes Verständnis und Urteil in bezug auf den ethischen Charakter verschiedener Verhaltensweisen beeinflussen, auch dann noch, wenn wir uns bemühen, die Bräuche, Gewohnheiten und Traditionen anderer Kulturen zu verstehen und zu würdigen.

Wer heute in Lateinamerika das ethische Problem des Alterns anspricht, berührt damit einen alten wunden Punkt unserer lateinamerikanischen Gesellschaften: Die große Mehrheit der Bevölkerung hat nicht, was sie zu einem menschenwürdigen Leben braucht. Zu dieser großen Masse der Vergessenen gehören auch die Alten, unter denen immer neu die nie erfüllte Verheißung eines künftigen Wohls und Glücks wieder hervorbricht, das sie endlich aus ihrem Elend befreien werde.

Die Tatsache, daß man nunmehr seit Jahrhunderten diese Situation aufrechterhalten kann, weist darauf hin, daß die hiesige Gesellschaft auf nichtethischen, oder genauer: auf antiethischen Fundamenten beruht. Mit anderen Worten: Die lateinamerikanische Gesellschaft beruht auf einem sehr konkreten, historischen Glauben an eine grundsätzliche Ungleichheit der Menschen, und dies trotz der Tatsache, daß alle Nationen faktisch im Chor schöne Reden geschwungen haben über eine grundsätzliche Gleichheit und die unveräußerlichen Rechte der Menschen. Vor diesem paradoxen, von Unrecht geprägten und menschenverachtenden Hintergrund lassen sich die heutigen Verhaltensweisen den Alten gegenüber besser verstehen. Dies erlaubt uns, auch die ethische Frage des Altwerdens in Lateinamerika besser zu verstehen.

So ist man sich wenig der Tatsache bewußt, daß die Alten, oft auch unabhängig von der Gesellschaft, der sie angehören, zu bestimmten Verhaltensmustern gleichsam gezwungen werden. Denn unabhängig von ihrer Zugehörigkeit zu einer konkreten Gesellschaftsschicht gehören diese Menschen einer «Kategorie» an: Die Alten sind die, die sich anschicken, sich aus unserer Geschichte zurückzuziehen, die sich nunmehr heraushalten aus dem Kampf und der Hetze in einer Welt des Profitstrebens und die sich von der Politik und den großen Entscheidungen verabschiedet haben. Die Alten machen sich im allgemeinen diese gesellschaftlichen Vorgaben zu eigen, sie eignen sie sich im Kontext ihrer eigenen persönlichen und gesellschaftlichen Geschichte an und gelangen dann in der Mehrzahl auch zu der Überzeugung, daß sie «zu nichts mehr nütze» sind und daß sie nun das Recht haben, irgendwie die Zeit, die ihnen bleibt, totzuschlagen.

Weigert jemand sich, den herrschenden Verhaltensmustern zu folgen, gilt dies als marginales Verhalten. Man zeigt sich verwundert und erschreckt oder lehnt es geradezu ab, wenn ältere Männer und Frauen nach Alternativen suchen, wenn sie ein anderes Verhalten anstreben und die «allgemeine Regel» nicht befolgen.

Wer alt ist, muß sich gutmütig zeigen, darf nicht reklamieren und sich nicht beschweren, darf auch nichts fordern, es sei denn, daß diese Forderungen sich innerhalb der erlaubten Verhaltensweisen bewegen. Die Alten sollen ergeben, aufmerksam und lieb sein. Sie müssen ihren Kindern oder den anderen Erwachsenen, die für sie Sorge tragen und verantwortlich sind, gehorchen. Sie müssen weise, geduldig, ruhig sein und dürfen keine radikalen Standpunkte einnehmen. Ihr Recht zu leben hängt faktisch davon ab, daß sie die vorgegebenen Normen einhalten, also von einer widerspruchslosen Unterwerfung unter die Regeln des «Spieles der Erwachsenheit». Die Kultur wird so mit ihren Normen zu einer Art von Gefängnis, in dem alle schwer gefesselt sind, wobei sie aber meistens diese Fesseln nicht wahrnehmen bzw. meinen, sie müßten so sein, denn sie gehörten zum natürlichen Gang der Dinge und des Lebens.

In dem Maße, in dem ein alter Mann oder eine alte Frau das Joch der sozialen Koventionen abschüttelt, wird er oder sie als verrückt und abnormal, als ein Kauz oder Eigenbrödler betrachtet. Es wird ihr oder ihm nur noch ein Platz gegönnt, wenn er oder sie sich innerhalb des gefestigten Rahmens der Gesellschaft und der Kultur bewegt und dabei auch noch die von dieser Gesellschaft und ihrer Natur errichteten Schranken zwischen den verschiedenen Lebensphasen respektiert. Unsere sogenannte pluralistische Gesellschaft erlaubt immer weniger ein wahrhaft pluralistisches, tolerantes und respektvolles Zusammenleben der verschiedenen Altersgruppen. Damit erweist sich, daß jener angebliche Pluralismus an bestimmte Verhaltensweisen gebunden ist: Er ist ein reglementierter, eng vorgegebener, rationalistischer, aggressiver, rivalisierender, manches aussondernder und letztendlich zutiefst antidemokratischer Pluralismus.

Man achte auf die Werte, die offiziell so hochgehalten und angepriesen werden wie die Auto-

nomie, das Selbstbestimmungsrecht und das Recht auf körperliche Unversehrtheit der menschlichen Person; ihr Recht, ihre Hoffnungen und Sehnsüchte zum Ausdruck zu bringen und sich auch noch sexuell und intellektuell zu verwirklichen; ihr Recht, sich an den Entscheidungen demokratisch zu beteiligen und Verantwortung zu tragen: In den Sonntagsreden wird dies alles nicht nur als «normal», sondern gar als wesentlich für das Leben der sog. demokratischen Gesellschaften betrachtet. Plötzlich wird dann aber alles ganz anders, wenn es sich um die Beachtung dieser Werte in dem Verhalten den Alten gegenüber handelt. Unversehens werden Barrieren aufgerichtet. Im Namen der Fürsorge für die Alten wird ihnen alles bis hin zum Lebenswillen genommen, und man weiß zu verhindern, daß sie im Rahmen ihrer Möglichkeiten noch einen Beitrag liefern. Die Gesellschaft, die jene Werte so hoch lobt und preist, fängt abrupt zu schweigen an, wenn es sich um deren Verwirklichung im Verhalten den Alten gegenüber handelt. Ihnen sind auf einmal ihre demokratischen Rechte genommen. Sie werden nur noch aufgefordert, sich zu fügen und sich den neuen Regeln anzupassen.

Es gibt keine Wahl zwischen verschiedenen gesellschaftlichen Möglichkeiten des Altwerdens. Es gibt nur das Schicksal des Altseins. Dieses erscheint in den meisten Fällen wie eine festgelegte Fügung, der man sich nicht entziehen kann, vor allem dann nicht, wenn man arm ist und — gesellschaftlich gesehen — schon sein ganzes Leben faktisch nie hat wählen dürfen. Unter diesen Voraussetzungen und in einer Gesellschaft, in der immer weniger Menschen noch über die Möglichkeit verfügen, ihr Leben auf würdige und kreative Weise und mit Lust zu gestalten, kann man sich kaum noch ein anderes, gerechteres Zusammenleben der Generationen vorstellen.

Die beste — und bequemste — Lösung scheint in diesem Fall die Isolierung, die Absonderung der Alten zu sein, zumal für das gute Gewissen gesorgt ist, indem man zu Spenden und Mitleid für die Armen aufruft. Dabei gelingt es wenigstens zum Teil, durch Freigebigkeit und Mitleid das diabolische Grundschema und Ziel einer von den Kräften des Todes gesteuerten Gesellschaft zu verdecken: einer Gesellschaft, deren Ziel und Zweck faktisch nichts Menschliches mehr hat, die sich aber dauernd mit einer Maske des Humanismus schmückt. Der Aufruf zum Mitleid korrumpiert, er betört und bekommt im selben Maße ethisches Gewicht, als ein Teil der Bevölkerung sich durch diese Art von Reden erweichen läßt und die Alten selbst ihm zustimmen. Nunmehr fühlen sie sich als Objekt der Wohltätigkeit und des Mitleids, sie empfinden Mitleid mit sich selbst, und in dem Maße, in dem ihr Selbstmitleid wächst, wachsen auch ihre Entfremdung, ihr Bedürfnis, sich behütet und beschützt zu wissen, sowie verbunden damit ein regressives Verhalten, das zur vollkommenen Abhängigkeit führt.

Die Alten sind dann letztendlich vom normalen gesellschaftlichen Leben der anderen völlig ausgeschlossen, sie gehen kaum außer Haus noch verlassen sie das Gelände der wenigen Altersheime. Der morgige Tag wird von der großen Mehrheit unter ihnen nicht mehr in heiterer Zuversicht als ein Tag erwartet, der neue, angenehme Überraschungen bringen könnte. Jeder Tag, der vorüber ist, wird abgezählt als «ein Tag mehr», als ein Tag, der uns dem Tod näher gebracht hat, der uns noch nutzloser gemacht hat und noch mehr angewiesen auf das Mitleid der anderen. Die eigene Würde zerfällt in dem gleichen Maße, wie die körperlichen Kräfte nachlassen angesichts einer Gesellschaft, in der immer mehr die «bewundernswerte Welt» der im Kapitalismus so propagierten «jungen Werte» gilt.

Dadurch entsteht ein in Lateinamerika höchst schwerwiegendes Problem: die Tatsache, daß die Marginalisierten ihre Marginalisierung verinnerlichen. Infolgedessen entsteht bei diesen Marginalisierten sowohl das individuelle als auch das kollektive Bewußtsein «weniger zu sein», weniger wert zu sein als die anderen, die mehr wissen, mehr besitzen, mehr können. Die herrschende Kultur schirmt sich so sehr ab, daß die Ausgeschlossenen auch nicht mehr daran glauben, die gegebene Situation ändern zu können. Da so jede Hoffnung fehlt, verstärkt sich dadurch auch der *status quo*, genau wie es die Herrschenden sich wünschen.

Das ethische Problem, das sich dabei stellt, ist die Tatsache, daß die Alten hier unbewußt doppelt von der marginalen Kultur der Armen (und für die Armen) betroffen sind. Hinzu kommt auch noch der soziale Druck, dem sie ausgesetzt sind, so daß es faktisch unvermeidlich wird, daß sie sich als «weniger wert» empfinden, als abhängige Wesen, die Tag für Tag darum betteln müssen,

existieren und dabei einige Würde behalten zu dürfen. Wenn man nur noch alt ist, fängt man schließlich auch gewissermaßen an, daran zu zweifeln, ob man überhaupt noch Mensch ist. Dieser Zweifel wird sozusagen auf ganz subtile Weise aufgedrängt von einer Gesellschaft, die trotz ihres Geredes von Humanismus denjenigen die Anerkennung als Menschen verweigert bzw. diejenigen von ihrem Humanismus ausschließt, die ihr im Weg zu sein bzw. sie zu bedrohen scheinen. Das humanistische Gerede erweist sich dadurch als reine Demagogie im Dienste der Interessen jener Minderheiten, die über Macht verfügen und massiv den Profit einstecken.

Was für einen Grund gäbe es, vor den Alten Angst zu haben? Offensichtlich sind die Alten eine Bedrohung für eine Gesellschaft, in der vor allem die Ideale der Jugend, der Produktivität, des Konsums, der Mobilität zählen. Im Gegensatz zum Monopolanspruch dieser Normen erinnern die Alten auch noch an Dinge wie an das Ziel, wohin wir unterwegs sind. Sie bringen uns unsere eigene persönliche Zukunft ins Bewußtsein, sie führen das Verlangen nach einer ewigen Jugend ad absurdum, sie zwingen uns, an den Tod als die unvermeidliche Abenddämmerung aller Menschen zu denken. Allerdings nützt die vielgerühmte Weisheit der Alten hier nicht viel: Das Reden von ihr entlarvt sich als ein romantisches Schwärmen, dem keine Tatsachen entsprechen. Jene Weisheit paßt ja auch nicht mehr in den immer rasenderen Rhythmus unserer Gesellschaften, vor allem in den großen Städten.

Die Sturmflut der Erkenntnisse, Informationen und Techniken und das Entstehen neuer Verhaltensweisen machen es den Alten immer schwerer, sich an jener unersättlichen Suche nach dem Neuen zu beteiligen. Heute müssen die Älteren von den Jüngeren lernen, denn diese tun sich leichter, die Erneuerungen der modernen Technik zu verstehen. Heute sind also die Alten auf die «Weisheit», also auf dieses unmittelbare Wissen der Jungen angewiesen, um einigermaßen mithalten zu können.

Hier muß man feststellen, daß die Älteren sich abgesehen von einigen Ausnahmen angesichts ihrer Schwierigkeit, sich dem atemberaubenden Rhythmus der neuen Gesellschaft anzupassen, mit dieser neuen Form von Marginalisierung abfinden. Sehr schnell stellen sie fest, daß sie «draußen» stehen. Dieses «Draußen-Stehen» führt aber nicht allein zu ihrer Marginalisierung. Es ist auch die Ursache dafür, daß diese Marginalisierung als Bedrohung empfunden wird. Dies erinnert uns aber daran, daß auch wir, die tatkräftigen Erwachsenen und Entscheidungsträger von heute, eines Tages «draußen» stehen werden und daß auch wir dann Opfer der Marginalisierung sein werden, die wir heute mitverschulden. Wer dies nicht wahrnehmen und nicht wahrhaben will und es statt dessen vorzieht, von der Jugend oder eventuell auch vom «jungen Herzen» der Alten zu reden, macht damit einen letztendlich vergeblichen Versuch, seine eigene Angst vor dem Altwerden zu beschwören und das Wissen und Fühlen zu verdrängen, daß der eigene Körper anfängt, hinter dem offiziell vorgeschriebenen Rhythmus zurückzubleiben.

Die Menschen unter uns aber, die «reich« an Jahren sind, sind auf einen anderen Lebensrhythmus eingestellt. Dieser Rhythmus wäre auch völlig akzeptabel, wenn unsere Gesellschaften nicht von einem Profitstreben gekennzeichnet wären, das sich immer mehr als eine Kraft der Zerstörung alles Menschlichen herausstellt.

Wie Simone de Beauvoir bemerkt hat, hat die Entmenschlichung des Alters mit der Gesamtheit dessen zu tun, was in und mit unserer Gesellschaft geschieht. Daher gilt: «Die Forderung, daß Menschen im Alter Menschen bleiben müssen, würde eine radikale Umwälzung implizieren. Aber unmöglich ist dieses Ergebnis durch ein paar begrenzte Reformen zu erreichen, die das System unangetastet lassen: die Ausbeutung der Arbeiter, die Atomisierung der Gesellschaft, das Elend einer Kultur, die einem Mandarinat vorbehalten ist — das alles führt zu diesem entmenschlichten Alter.»[1]

III. Das Altern des Menschen und die Religion: einige Aspekte

Die großen Religionen haben immer die wichtige Aufgabe gehabt, an solche Dimensionen des Lebens zu erinnern, die wir oft vergessen oder gering schätzen. Sie haben den Auftrag, die «versteinerten Herzen» zu erweichen, damit diese sich für «die Armen, die Witwen, die Waisen, die Fremden» verantwortlich fühlen und die marginalisierten, im Stich gelassenen Gruppen sich erheben können. Die Religionen wollen die Herzen der Menschen berühren und ihnen die Sensibilität für das zurückgeben, was über den

status quo und sein Diktat hinausgeht. Auf diese Weise nähern sie sich auch der Antwort auf die Frage nach dem letzten Sinn sowohl der menschlichen Existenz als auch der in ihr existierenden Menschen.

Was das Altern angeht, reicht es, wenn wir uns z.B. an die berühmte Begegnung Buddhas mit einem Alten vor dem Palast seines Vaters erinnern, die ihn dazu brachte, über den Sinn der menschlichen Existenz nachzudenken, und die so sein Leben änderte. Denken wir auch an die verschiedenen Einrichtungen zur Betreuung der Alten, die das Christentum hervorgebracht hat. Viele Menschen haben ihr ganzes Leben dieser Aufgabe gewidmet, die sie zugleich als einen Dienst für Gott und ein Zeichen der Hingabe an ihn betrachteten.

Man versteht kaum das Verhalten der verschiedenen Religionen den Alten gegenüber, wenn man von der Einstellung und dem konkreten Verhalten in den heutigen Konsumgesellschaften, vor allem denen des Westens, ausgeht. Während diese die Alten bereits vergessen zu haben scheinen, wenn sie ihnen schon nicht alles nehmen, suchen die Religionen für das Verhältnis zu ihnen ethische Normen zu definieren, wenn diese auch heute mancherorts unter den veränderten gesellschaftlichen Bedingungen weniger Wirkung zeitigen.

Nehmen wir als Beispiel Lateinamerika. Einerseits propagieren die verschiedenen Medien, vor allem das Fernsehen, jene schon erwähnten Ideale der Jugend und schließen so die Alten und das Altern vom Bereich des offiziell Geltenden und so auch aus der menschlichen Gesellschaft aus. Andererseits lassen sich noch Oasen einer alten theologischen Kultur feststellen, und man könnte gar von einer «Theologie des Alters» reden. Diese Theologie hat ihre Basis in gewissen Verhaltensweisen, die vor allem noch auf dem Lande unter den verarmten Volksmassen existieren. Aus ihnen spricht der Glaube, daß Gott in den Alten auf ganz besondere Weise anwesend ist. Wer den Alten ihr Brot und ein Dach über dem Kopf verweigert, verweigert dies in einem gewissen Sinne Gott selbst. Der Hunger der Alten bedeutet genauso eine Herausforderung an uns wie der der Kinder. Diese nimmt gar dramatischere Züge an, wenn die Existenz eines Menschen faktisch zwangsweise in der Not und der Einsamkeit zu enden scheint, ohne daß eine wirkliche Chance auf einige Besserung in der Zukunft und eine Hoffnung auf mögliche Veränderungen besteht. Ein an sich schon schweres Leben endet dann mit der qualvollen Erfahrung des Rückgangs und Abbaus des eigenen Menschseins bis zum letzten Atemzug.

Jene Volkstheologie des Alters umfaßt auch eine eigene Ethik. Die Anwesenheit der Alten reicht zur Annahme gewisser Verhaltensweisen. In ihnen sieht man die eigene Zukunft vor Augen. Bewußt oder unbewußt findet so eine Identifizierung mit ihnen statt, die so weit geht, daß man nicht mehr weiß, ob man den Alten aus eigenem Interesse oder um seiner selbst willen liebt. Mit anderen Worten: Indem ich die Alten liebe, liebe ich auch mich selbst und bereite die eigene Zukunft vor. Darüber hinaus liebe und diene ich Gott in den Alten. Man kann also von einem ethisch-religiösen Verhalten sprechen, insoweit die Alten, Gott und ich in einer innigen Beziehung zueinander stehen. Sicherlich wird dies von den Armen nicht so theologisch formuliert, wie ich das tue, sie empfinden es und leben es aber so.

Oft entdecken die Armen in den bedürftigen Alten inmitten der Verlassenheit und Einsamkeit ihr eigenes Antlitz wieder: In ihnen entdecken sie sich selbst als Lebewesen, die auf Hilfe, Schutz, das tägliche Brot und Mitgefühl angewiesen sind.

Das Gebot, die anderen wie sich selbst zu lieben, bekommt hier offensichtlich eine intensive historische Bedeutsamkeit und Konkretheit, auch wenn diesem Verhalten oft eine politische, kollektive Dimension und eine kritische Analyse der Situation, die zur Entmenschlichung des Alters führt, fehlt. Was zählt, ist die Unmittelbarkeit des Lebens. Demnach sind die Alten — ist ihr Antlitz — eine ethische Aufforderung an uns, als ob Gott in ihnen unmittelbar verborgen wäre und von uns eine Antwort der Annahme der Armen erwartete.

In der Vorstellung des Volkes ist Gott ein alter Mann mit langen, weißen Haaren und einem langen weißen Bart mit einem zugleich zärtlichen und auffordernden Gesicht. Das Altsein Gottes ist so offensichtlich Ausdruck der Tatsache, daß es zum Schicksal eines Menschen gehört, alt zu werden und so am Ende seines Weges, vorausgesetzt, er lebt lange genug, den uns bekannten Prozeß des Alterns durchzumachen. Am Ende seines historischen Weges findet und erkennt der Mensch so Gott im eigenen Antlitz.

Hier soll darauf hingewiesen werden, daß Gott in der Vorstellung des Volkes nicht alt «wird»: Das Altsein Gottes ist eine Art göttliche Eigenschaft, ein ewiger, bleibender «Zustand» Gottes, so als ob das Altwerden des Menschen dort seine Vollendung fände. Diese «Projektion» verweist auf eine Art Volksweisheit, in der ein wunderbares Aufeinanderabgestimmtsein von Gott, der Welt und der Menschheit zum Ausdruck kommt. Man pflegt zu sagen, daß Gott älter als die Welt ist. Wenn man dabei Gott «alt» nennt, dann erkennt man ihm menschliche Qualitäten zu, d.h. der Mensch bezieht ein Wort, das er normalerweise auf sich selbst bezieht, auf Gott. Allerdings läßt sich über seinen Gott, der uns ein menschliches Antlitz gezeigt hat, dieses Wort zu Recht sagen. Das Alter Gottes umfaßt seine Ewigkeit, seine Weisheit, sein unendliches Erbarmen sowie unsere Sehnsucht, daß er dies alles sei. Indem die Alten sich Gott mit einem alten Antlitz vorzustellen suchen, bringen sie ihr Verlangen zum Ausdruck, ihm als ihrer tiefen Wirklichkeit zu begegnen.

Nun mag es stimmen, daß jenes anthropomorphe Bild Gottes uns an die alten Patriarchen, Herren und Väter ihrer Familie, erinnert — eine Gestalt, die seit der ersten Zeit der Kolonisation in der lateinamerikanische Kultur eine beherrschende Stelle innegehabt hat. Das Bild Gottes weist also unbestreitbar maskuline Züge auf. Und dennoch geht es weit über jede Beschränkung nur auf das Männliche hinaus. Es ist eine Art «Ikone», in der alles Menschliche symbolisch enthalten und die Bestimmung des Menschen vorweggenommen ist. Diese Ikone macht uns so deutlich, daß diese Bestimmung bei Gott aufgehoben ist. In diesem Gottesbild mischen sich mütterliche und väterliche Züge, mischen sich Mitgefühl, Zärtlichkeit und die Bestimmung des Menschen, so wie alles im Leben des Menschen gemischt ist.

Wenn Ikonoklasten unserer modernen Gesellschaften das Alter und damit einen Teil des eigenen Menschseins ablehnen, wenden sie sich gegen sich selbst und zerrütten ihr eigenes Menschsein, indem sie den Prozeß eines ständigen, einheitlichen Wachsens und Sichentwickelns des Menschen nicht wahrhaben wollen. Wenn unsere modernen Gesellschaften alles nicht Junge ausschließt, entfremden sie uns von uns selbst und zwingen uns, einen Teil unseres Menschseins — nämlich das andauernd trotz seiner Gegenwart geleugnete Alter, die abgeschobenen Alten — als etwas «Häßliches», Anstößiges, «Wertloses» zu betrachten. Es handelt sich so letztendlich um den nie ablassenden Versuch, uns unsere eigene Bestimmung, unsere Zukunft vergessen zu lassen.

Die modernen Gesellschaften wollen offensichtlich eine Zukunft, die auf die heute geltenden Ideale und Muster beschränkt bleibt. Sie zwingen uns zu einem Verhalten den Alten gegenüber, das im Gegensatz zur Volkskultur steht. Offensichtlich wendet sich etwas in ihnen gegen die Empfehlungen der Religionen und den Reichtum der Vorstellungen des Volkes. Dem liegt ein maskierter Antihumanismus zugrunde, der beängstigende Ausmaße annimmt: Die Alten werden ausgegrenzt, und mit ihnen wird faktisch gleichzeitig auch das menschliche, alte Antlitz Gottes eliminiert.

Man mokiert sich nur noch über jenen «alten» Gott. Er ist bestenfalls ein kultureller Archaismus aus der Prähistorie der Religionen. Mag dies nun auch vom kritischen Standpunkt der Völkerkunde aus bzw. im streng theologischen Sinne wahr sein, sollte man dennoch nicht die Augen verschließen vor den ernsthaften Problemen, die sich hier verbergen und mit denen die westliche Theologie sich bisher nicht ausreichend auseinandergesetzt hat.

Wir reden und schreiben viel über die Forderungen des Gottes des Lebens, des Gottes der Propheten, des Gottes Jesu und Mariae, des Gottes der Armen. Unsere Erfahrung des Alters wird aber in unserem neuen Reden über Gott nicht ausreichend berücksichtigt. Zwar ist die Rede von einem Gott, der uns zu einem gerechten Kampf um die Befreiung und zu einer wirklichen Praxis der Gerechtigkeit aufruft, doch es fehlt etwas an diesem Kampf und dieser Praxis. Man kann sich dies durchaus als eine Leere vorstellen, denn es fehlt das einerseits oft verfinsterte, andererseits aber leuchtende Antlitz derer, die uns nicht nur außerhalb des Kampfes der Jungen und Erwachsenen, sondern auch außerhalb des Befreiungskampfes zu stehen scheinen. Unter uns fehlen die Gesichter derer, die aufgrund ihres Alters von anderen «geführt» werden und vielleicht dahin gehen, wohin sie nicht wollen. Ich bekenne, daß ich Schwierigkeiten habe, diese meine Einsicht deutlicher zu erklären. Es ist, als ob wir — was das Religiöse angeht — die Alten auf einer primitiven Glaubensstufe lassen woll-

ten, als ob es ihnen nicht erlaubt wäre, anderes zu erleben, ihre eigenen Erfahrungen zu haben und von ihnen zu reden, als ob wir hörten, wie diese Erfahrungen uns auch von Gott redeten und wir uns dennoch verweigerten, uns so von ihnen faszinieren und begeistern zu lassen, wie wir uns in unserer Kindheit verzaubern ließen. Vielleicht wehren wir uns unbewußt dagegen, auf das Reden der Alten von Gott zu hören ... Vielleicht wollen wir überhaupt nicht, daß sie solches reden, geschweige denn, daß wir bereit wären, ihnen dabei zu helfen. Der Grund dafür ist höchstwahrscheinlich, daß wir vor jenem Reden Angst haben und uns bedroht fühlen.

Es läßt sich tatsächlich eine große Kluft zwischen der religiösen Erfahrung der jungen bzw. nicht mehr so ganz jungen Erwachsenen und der der Alten feststellen. Dies mag zum Teil altersgebunden, natürlich und somit unvermeidlich sein, zugleich aber lädt es uns ein zum Nachdenken und zu einem eingehenden, tiefen Dialog über unser Menschsein, über unsere Beziehungen als Menschen untereinander und darüber, wie in unserem Menschsein das Göttliche zum Ausdruck kommt und kommen kann.

Denn ohne in einen groben Anthropomorphismus zu verfallen, läßt sich dennoch sagen, daß gewisse Elemente der Gotteserfahrung der Alten nicht verloren gehen dürfen. Ihr Glaube ist kein Zurückfallen auf den Gott ihrer Kindheit. Er enthält auch mehr als jene Vorstellung von Gott als einem alten Mann mit einem weißen Bart: Er mahnt uns, wieder zur Totalität des Menschseins und der Menschlichkeit und so auch zur Hoffnung wiederzufinden. So hilft ihr Glaube uns, das Positive des Altwerdens zu entdecken, das Positive der «Rückkehr» zur Erde, des Wiedervermischtwerdens mit dem Straßenstaub, des Dünger-, Saat-, Blüte-, Frucht- und Nahrungseins, das sich in jenem geheimnisvollen und staunenswerten Lauf des Universums fortsetzt.

Wenn wir uns wieder der Erfahrung der Alten nähern, können wir auch wieder zu einem Verständnis des Menschseins finden, das über die engen Grenzen hinausgeht, die uns von den heutigen Konsumgesellschaften gezogen werden, in denen das Alter und die Alten keinen Platz haben. Damit würden wir uns auch gegen den Totalitätsanspruch der uns umgebenden profanen und kirchlichen gesellschaftlichen Gruppen bzw. Bereiche wenden. Auf diese Weise ermöglichen wir auch einen theologischen Pluralismus, in dem nicht nur die verschiedenen Rassen und Schichten zu Wort kommen, sondern auch jedes Alter seine eigene Erfahrung voll einbringen kann. Und schließlich eröffnen wir dadurch, daß wir bei unserem Reden von Gott auch von den Alten ausgehen, liebevoll dem die Tür, was für uns alle kommt und wesentlicher Bestandteil des menschlichen und kosmischen Prozesses ist.

Zum Schluß

Ich wollte hier am Ende meiner Überlegungen keine Schlußfolgerungen ziehen. Das ethische Fragen nach dem Alter und den damit verbundenen Problemen kann nicht aufhören. Es muß sich immer erneuern durch die Tränen, die täglichen Leiden und Mühen jener Millionen von Menschen, die alt werden, aber auch durch ihre Freuden und kleinen Hoffnungen sowie durch das Verlangen und die Zärtlichkeit und durch die Suche nach menschlicheren Lebensalternativen.

Man redet, reflektiert und schreibt wenig über das Altsein und die Alten in Lateinamerika[2]. Es gibt wenig soziologisch-theologische Literatur über dieses Thema. Wenige sind bereit, sich dieses Themas anzunehmen oder sich hier gar zu engagieren.

Mit diesem kurzen Aufsatz wollte ich nur einige Ansätze für ein weiteres Nachdenken über dieses Thema formulieren, die fortgeführt, vertieft, korrigiert und ergänzt werden müssen.

Eine echte Ethik und Theologie des Alters muß hier jene lebenswichtige Frage und Aufgabe widerspiegeln, die die *Versöhnung* des Menschen und des Menschlichen mit sich selbst und mit dem Universum für uns Menschen ist. Diese Versöhnung ist die bisher noch immer verschleppte Geburt der Menschheit: eine Geburt, die kein Ende zu kennen und mit jeder neuen Generation neu anzufangen scheint, die aber die Hoffnung derer nährt, die die Gerechtigkeit des Reiches Gottes lieben und von der Liebe zu den Menschen und der Erde getrieben werden sowie sich beharrlich und immer erneut nach dem Triumph des Lebens in all seinen Dimensionen sehnen.

[1] In der Einführung zu Simone de Beauvoir, Das Alter (Reinbek bei Hamburg 1972) 9-10, urspr.: La vieillesse (Gallimard, Idées, Paris 1970) 17-18.

[2] Ich möchte hier an eine Arbeit erinnern, die eine echte Pionierleistung in bezug auf Reflexion über das Alter und

die Bewußtseinsbildung und Information der Alten war: Vemea, Vejez en México (Estudio y acción, Apdo Postal 1912, Cuernavaca).

Bibliographie

Ecléa Bosi, Memória e sociedade (Universidade de São Paulo, Biblioteca de letras e ciências humanas, Série 1, Estudos Brasileiros 1987).

Jean Maisondieu, Le Crépuscule de la raison (Ed. Centurion, Paris 1989).

P. Ariès, L'enfant et la vie familiale sous l'ancien régime (Plon, Paris 1960).

Versch., Essais sur l'histoire de la mort en occident (Seuil, Paris 1975).

Aus dem Portugiesischen übersetzt von Dr. Karel Hermans

IVONE GEBARA

Professorin für Philosophie und Theologie am Institut für Theologie in Recife, Brasilien, das im Dezember 1989 geschlossen wurde. Mitglied der Arbeitsgruppe DEPA, einer interdisziplinären Initiative für die Ausbildung von Pastoralarbeitern und Pastoralarbeiterinnen für das Volksmilieu in Recife. Mitglied von CESEP (Ökumenisches Zentrum für Dienste in der Volksbildung) in São Paulo. Mitglied der Ordensgemeinschaft der Schwestern Unserer Lieben Frau. Veröffentlichungen in verschiedenen internationalen und brasilianischen theologischen Zeitschriften, u.a.: A dimensão feminina na luta dos pobres: Revista Eclesiástica Brasileira, Juni/Juli 1985 (Editora Vozes, Petrópolis, R.J.); A mulher faz Teologia (Edit. Vozes, Petrópolis 1986); (zusammen mit M. Clara Bingemer:) Maria, Mãe de Deus e Mãe dos pobres: Um ensaio a partir da mulher e da América Latina: Reihe: «Teologia e Libertação (Edit. Vozes, Petrópolis 1987); (deutsch: Maria, Mutter Gottes und Mutter der Armen, Reihe: Bibliothek Theologie der Befreiung, Patmos Verlag, Düsseldorf 1988). Mística e Política a partir das mulheres: Revista Eclesiástica Brasileira, November/Dezember 1989 (Edit. Vozes, Petrópolis); As incomodas filhas de Eva na Igreja da América Latina (Ed. Paulinas, São Paulo 1989); Levanta-te e anda (Ed. Paulinas, São Paulo 1989). Anschrift: Prof. Ivone Gebara, Rua Albino Meira, 278, Tabatinga, 54.750 Camaragibe, PE., Brasilien.

Bénézet Bujo

Ethik und Altwerden in Afrika

Das Altwerden stellt, wie viele Untersuchungen gezeigt haben, eines der beängstigendsten Probleme in der Industriegesellschaft dar. Für die Lösung dieses Problems scheint ein interkultureller Dialog vor allem mit nicht-westlichen Kulturkreisen von Bedeutung zu sein. Der Umgang mit den alten Menschen in diesen Kulturkreisen, die meistens noch nicht *gänzlich* von der modern-westlichen Mentalität erfaßt und ihrer eigenen Tradition noch treu sind, ist entscheidend anders als in der euro-amerikanischen Gesellschaft. Es muß aber andererseits bedacht werden, daß die Welt angesichts der modernen Technik und des Wirtschaftssystems immer mehr, und zwar sogar in einem rapiden Tempo, zusammenrückt. Die alten Traditionen der nicht-westlichen Welt können dadurch gewaltige Veränderungen erfahren. Wer also über solche Traditionen reflektiert, möchte nicht seine Unschuld gegenüber der westlichen Gesellschaft beweisen, sondern es geht auch darum, seine eigene Kultur und Identität vor einer eventuellen modernen Katastrophe zu retten.

In diesem Sinn wird im folgenden das Problem des Altwerdens in Afrika in drei Schritten angegangen. Zunächst wird das Grundkonzept der afrikanischen Kultur und Religion dargelegt. Erst von hierher kann man die Haltung gegenüber älteren Menschen richtig verstehen. Im Anschluß daran werden einige Überlegungen über die Bedrohung des Althergebrachten durch die Moderne angestellt.

I. Was begründet den Respekt vor den alten Menschen?

In der afrikanischen Welt läßt sich alles auf das Grundkonzept «Leben» zurückführen. Der Ursprung des Lebens ist Gott selbst, der in Afrika nicht — wie manche westlichen Forscher zu wissen glauben — als ein unpersönliches, monistisches Prinzip oder eine namenlose Energiequelle betrachtet wird. Er ist ein «Gegenüber» für den Menschen[1]. Viele Gottesnamen und Gebete bezeugen dies unwiderlegbar[2].

Das Leben, das von Gott kommt, vollzieht sich in einer hierarchischen Ordnung. Ganz an der Spitze stehen die Ahnen. Diesen folgen die Ältesten der Gemeinschaft, wobei man darunter den Familienvater, auch die Familienmutter, den Vorsteher des gesamten Familienverbandes und den Häuptling bzw. den König zu verstehen hat. Je nach ihrer Funktion und Aufgabe in der Gemeinschaft bilden sie das Bindeglied zwischen den Ahnen und den Lebenden, die nur auf diese Weise an der Lebensfülle teilnehmen können. An dieser Stelle muß aber darauf hingewiesen werden, daß diese Teilhabe nie einseitig, etwa nur von oben nach unten, stattfindet. Im afrikanischen Kontext handelt es sich um eine Wechselbeziehung zwischen allen Gliedern der Gemeinschaft. Diese Gemeinschaft wiederum beschränkt sich nicht auf die irdische, sondern sie ist zweidimensional und umfaßt somit ebenso die Verstorbenen einer Sippe. Alle Mitglieder einer Familie oder einer Sippengemeinschaft leben in einer Interdependenz. Sie können einander positiv wie negativ beeinflussen. Das Gute oder das Böse, das der einzelne tut, fördert oder vermindert die Lebenskraft des gesamten Clans. Daraus folgt, daß die Weitergabe des Lebens im umfassenden Sinn zum höchsten Gebot der afrikanischen Ethik gehört. Niemand darf das Leben für sich allein behalten, sondern er muß andere Familien- und Sippenangehörige daran teilnehmen lassen. Wer sich egoistisch verhielte, sündigte gegen Gott selbst als Lebensgrund. Von diesem Grundkonzept her läßt sich auch der Ahnenkult verstehen. Wenn Verstorbene und Hinterbliebene eine einzige Gemeinschaft bilden, besteht eine Interaktion zwischen ihnen. Wissen die Hinterbliebenen doch, daß sie für das Lebenswachstum auf die Verstorbenen und vor allem auf die Ahnen angewiesen sind. Andererseits können die Verstorbenen und die Ahnen ohne Unterstützung der irdischen Gemeinschaft nicht glücklich leben. Das Streben nach dem Leben in Fülle bzw. die Angst vor der Verminderung der Lebenskraft ist entscheidend für diese zweidimensionale Beziehung.

In diesem Zusammenhang spielt auch das Sittliche eine entscheidende Rolle. Den Worten, Geboten und Verboten der Ahnen und der Ältesten der Gemeinschaft wird eine große Bedeutung beigemessen, sofern sie jene Erfahrungen dokumentieren, die das Gemeinschaftsleben bis heute ermöglicht haben. Gerade von diesen Erfahrungen hängt das Geschick des einzelnen, aber auch das aller Lebenden und Toten eines Clans ab. Man darf sie nicht ohne weiteres übergehen und im Namen der Moderne abtun. Wer die Ahnen und die Ältesten verachtet und gegen von ihnen etablierte Gesetze und Satzungen verstößt, wählt den Tod statt das Leben. Dieser Tod aber wird nicht nur ihn allein betreffen, sondern die ganze Gemeinschaft. Denn, wie eine Redensart aus Burundi sagt, wenn ein Familienangehöriger Hundefleisch gegessen hat, werden dadurch alle Sippenangehörigen entehrt *(Umuryâmbwá aba umwé agatukisha umuryango).* Gerade in dieser solidarischen Gemeinschaft wurzeln auch Liebe und Verpflichtung gegenüber den Eltern. Das diesbezüglich wichtige Prinzip lautet, darin hat Placide Tempels Recht: «Die der Erzeugung nach ältere Kraft bleibt stets stärker als die nachgeborene und übt auf diese noch allzeit Lebenseinfluß aus»[3].

Kein Wunder, daß beispielsweise ein Kind bis ins hohe Alter hinein von der Lebenskraft seiner Eltern abhängig bleibt. Obwohl das Kind mit dem Reifungsprozeß auch seinen eigenen Weg gehen und ein selbständiges Leben führen soll, darf man dies nicht im Sinn abendländischer Individualität auffassen. Wenn der westliche Mensch Lebewesen «in Gestalt von Individuen» kennt und den Einfluß der Gruppe oder Gemeinschaft mit Mißtrauen als Bedrohung der individuellen Freiheit betrachtet, stellt sich das Problem für die Menschen in Afrika anders. Wenn die Gemeinschaft — wie schon betont — lebensnotwendig ist, so gibt es auch keine Entfaltung für den einzelnen außerhalb dieser Gruppe, die ihn trägt. Freiheit kann er nur gemeinsam mit den anderen, und zwar in der «Kommunalität», erlangen. Anders gesagt, nur in der Großfamilie wird man zum Menschen, und im einzelnen wird das Ganze, die Großfamilie, gegenwärtig. «Nur im Hause des Vaters ist man ‹zu Hause›, das eigene Haus ist Unterabteilung des Vaterhauses.»[4]

Ähnliches gilt im Hinblick auf die Sippe. Nur gemeinsam mit anderen Mitgliedern der Sippengemeinschaft findet der einzelne seine Identität. All dies macht erklärlich, daß die Liebe zu den Eltern in der schwarzafrikanischen Praxis großgeschrieben wird. Der Segen, das Glück und harmonisches Leben hängen nämlich davon ab, ob man den Eltern und den Ältesten der Sippengemeinschaft eine aufrichtige Liebe sowie die Hochschätzung bekundet hat[5].

Wohlgemerkt: Den Eltern und den Ältesten der Sippengemeinschaft wird der gebührende Respekt zwar vorrangig erwiesen. Gleichwohl beschränkt sich die Hochachtung nicht auf sie, sondern sie betrifft einfach alle Menschen und all jene, die — unbeschadet ihrer Herkunft — älter sind und die deswegen als «Großbrüder» bzw. «Großschwestern» bezeichnet werden. Jeder Mensch, auch der Fremde, der nicht zu meiner Sippengemeinschaft gehört, ist immer das «Eigentum des Anderen», nämlich das Geschöpf Gottes; er hat seine eigene Würde und verdient Achtung und Liebe.

Das hier skizzierte Lebenskonzept ist unentbehrlich für das Verständnis der afrikanischen Gesellschaft in ihren Sorgen um die alten Menschen.

II. Das Altwerden als Lebensweisheit und Aufgabe

1. Für einen gerechten Umgang mit den Alten

Im allgemeinen ist das Altwerden in Afrika keineswegs negativ. In Ostafrika beispielsweise ist es üblich, den Ausdruck *mzee* (der / die Alte), ein *Kiswahili*-Wort, für jeden Erwachsenen in einem bestimmten Alter zu verwenden. Ebenso nennt man auf Kiswahili das Parlament *«baraza la wazee»*, was soviel heißt wie der «Ältestenrat». Altsein oder Altwerden heißt in diesem Zusammenhang *«weiser werden»*. Ein guter Umgang mit den alten Menschen ist also sehr wichtig, nicht zuletzt wegen ihrer Weisheit. Wenn sie biologisch kein Leben mehr spenden können, sind sie immer noch dabei, das Leben durch ihre Erfahrung und Weisheit zu zeugen, um es den Jüngeren weiterzugeben[6]. Der Volksmund in Zaire sagt es zutreffend: «Der Mund eines Greises hat zwar einen schlechten Geruch, aber lügt nicht» *(Kinywa cha mzee kina harfu, lakini hakina uwongo)*. Dies bedeutet freilich nicht, daß der Greis immer die im westlichen Sinn verstandene Wahrheit aussagt, sondern daß seine Worte nachdenklich machen und in die Lebenserfahrung einführen. Von diesen Worten hängt das Lebenswachstum der einzelnen und der Gemeinschaft ab. Es ist bezeichnend, daß manche Stämme in Afrika das weibliche Geschlechtsteil mit dem Greis vergleichen. Im Geschlechtsakt «ißt» es den Mann, nimmt die «Saat» (= Samen) auf und verwandelt sie in Leben, das neu gespendet wird. In ähnlicher Weise vernimmt der Greis das Wort durch das Ohr — ein Organ, das dem weiblichen Geschlechtsteil ähnelt — und verwandelt es in die Weisheit, die als Leben aus dem Mund hervorgeht[7].

Die Erfahrung und Weisheit, von denen im afrikanischen Kontext die Rede ist, weisen eine gewisse Parallele mit dem Alten Testament im Hinblick auf das vierte Gebot auf. So wie im Alten Bund hängt auch hier das Wohlergehen der Kinder in Besitz und anderen notwendigen Dingen im Leben davon ab, ob sie bereit sind, auf die Weisheit der Eltern und Ältesten zu hören und von ihrer Erfahrung Nutzen zu ziehen. Eltern und Älteste der Gemeinschaft wissen nämlich besser, wie Leben entsteht und wie es zu bewahren, zu verteidigen und weiterzugeben ist. Darum ist es nicht erlaubt, die Eltern und Ältesten auszustoßen, selbst und gerade wenn sie hochbetagt sind. Dies wäre ein Verstoß gegen das höchste Gut, nämlich das Leben, das schließlich in Gott selbst gründet. Hierbei ist zu betonen: Auch dort, wo ein hochbetagter Mensch in solcher Verfassung ist, daß er die Gemeinschaft weder durch Weisheit noch irgendeine Leistung bereichern kann, ist es eine unumgängliche Aufgabe, ihm das Leben weiterzuschenken, indem man auf seine Würde und seinen Stellenwert in bezug auf die Ahnen, denen er nahesteht, achtet.

Der so angesprochene höchste Stellenwert der Alten wird den Kindern von klein auf deutlich gemacht. Man lehrt sie von Anfang an, wie sie mit Alleinstehenden, Kranken, Schwachen und besonders Alten umzugehen haben. Sie werden beauftragt, einem alten Mann bei der Feldarbeit zu helfen, für ihn zu kochen oder Wasser zu holen. Die Kinder werden dazu erzogen, einer alten Nachbarin Gesellschaft zu leisten, bei ihr zu übernachten, damit sie sich nicht einsam fühlt, für sie das Brennholz zu sammeln usw. Wohlgemerkt: Die Pflicht gegen die Eltern und die Alten ist — ähnlich wie im Alten Testament — nicht in erster Linie ein Gebot für Kleinkinder. Es ist eher eine Aufgabe für Erwachsene, die Eltern und alten Menschen zu versorgen. Schon als Kinder aber sollen sie mit dieser Sorge vertraut gemacht werden.

Andererseits werden dieselben Kinder auf das Altwerden hin vorbereitet. Wer den Titel «Weiser» verdienen will, muß zuerst jene Tugenden einüben, die einen erfahrenen Alten auszeichnen sollen. Auch in Krankheit, Leid und Tod

muß er sich darum bemühen, eine Haltung einzunehmen, die den anderen zu Lehre und Weisheit dient. So ist es nicht selten, daß eine alte Frau oder ein alter Mann noch im Sterben alle Familienangehörigen und Freunde um sich herum sammelt, ihnen den Segen erteilt und das letzte Weisheitswort testamentarisch anvertraut.

— Daß aber jemand auch im Sterben mutig bleibt, gehört zu einem Werdeprozeß, der ein Leben lang dauert. Dies sollten die Kinder in der afrikanischen Tradition nicht zuletzt durch den Initiationsritus erlernen, der zum Ziel hatte, u.a. die jungen Menschen Tapferkeit und vorbildliches Leben für andere zu lehren. All dies soll besonders im hohen Alter deutlich zum Ausdruck kommen.

Ein Greis, der seine Weisheit und Erfahrung weitergeben will, ist aber keineswegs ein Machtstreber. Gerade aufgrund seiner Weisheit muß er beispielsweise den richtigen Zeitpunkt erkennen, um etwa alles seinem Sohn zu überantworten, damit dieser noch von den Ratschlägen des Vaters profitieren kann. Daß man sich vom öffentlichen Leben zurückzieht, bedeutet hier nicht Passivität und Verweigerung der aktiven Teilnahme am gesellschaftlichen Leben. Man tritt zurück, um andere besser initiieren zu können. Noch deutlicher ausgedrück: Der Vorgänger, der «*Mzee*» (der Alte), wird nicht entmachtet, und der Nachfolger tritt nicht als Sieger auf, sondern als einer, der das Geheimnis der Weitergabe des Lebens besser kennenlernen will, damit er ein richtiges Bindeglied zwischen den Ahnen und der irdischen Gemeinschaft sein kann, der er vorsteht.

Gerade diese Beziehung zu den Ahnen, die die Autorität der Alten und Vorsteher der Gemeinschaft begründet, soll noch einmal kurz zur Sprache kommen.

2. Die Bedeutung des anamnetischen Denkens in Afrika

Um den Umgang mit den alten Menschen noch tiefer zu erfassen, ist an die afrikanische Solidarität mit den Vorfahren zu erinnern. Diese Solidarität befaßt sich nicht nur mit den «Erschlagenen» der Geschichte (W. Benjamin), sondern sie will alle jene nicht in Vergessenheit geraten lassen, die den Hinterbliebenen das Heute lebbar gemacht und ihnen die Zukunft eröffnet haben[8]. Es geht um eine anamnetische Solidarität, durch die die Nachfahren ihre Identität bewahren, die nur im Licht der Geschichte der Vorfahren richtig verstanden werden kann. Anders gesagt: die heutige Generation lebt von dem, was die Vorfahren gesät haben. Wer heute erntet, soll sich dies ständig vor Augen führen. Der Gedanke an die Vorfahren als Wohltäter gehört deshalb grundsätzlich zur Ahnenverehrung, die nicht nur das noch zu empfangende Leben betrifft, sondern auch das schon empfangene. Was damit unterstrichen ist, kann man *Dankbarkeit* nennen. Diese wiederum bezieht sich nicht ausschließlich auf die unsichtbare Gemeinschaft der schon Verstorbenen, sondern sie gilt ebenso den noch irdisch Lebenden, insbesondere den Ältesten unter ihnen. Letztere werden in die anamnetische Solidarität hineingezogen, weil auch sie die Geschichte mitgestaltet haben, an der die Jüngeren weiterarbeiten sollen.

Diese Nähe der alten Menschen zu den Ahnen bewirkt, daß sie nicht in die Einsamkeit hineingetrieben werden dürfen, vielmehr müssen sie in die Sippensolidarität hineingenommen werden. Ihre Anwesenheit unter den irdisch Lebenden hat eine sakramentale Bedeutung. Denn sie machen die Ahnen gegenwärtig und sorgen auf entscheidende Weise für die Weitergabe des Lebens durch die Tradierung der Ahnenweisheit. Ihnen verdanken also die Sippenmitglieder ihre Existenzgrundlage, und das von der älteren Generation Begonnene öffnet den Jüngeren die Augen für manche Werte neu.

Noch einmal: Aus anamnetischer Dankbarkeit und Solidarität ist es ein ungeheures Übel, ja es ist eine himmelschreiende Sünde, den Alten die menschliche Wärme zu verweigern und sie zu Wegwerfmenschen zu machen. Wer aber bestrebt ist, dieses Übel abzuwehren, wird mit den alten Menschen so umgehen, daß er ihnen das Gefühl der «Unbrauchbarkeit» nimmt. So lange sie es können, sollen wir sie in unsere Kommunikationsgemeinschaft dadurch einbeziehen, daß auch sie das Recht erhalten, sich an unserem Diskurs zu beteiligen, damit wir die zum größten Teil von ihnen aufgebaute Gesellschaft *gemeinsam* weiterführen.

Aus afrikanischer Sicht käme es nicht nur einer Ausbeutung, sondern sogar einem Erschlagen gleich, die alten Menschen aus unserem Gedächtnis zu streichen und sie nicht in unserer Nähe und unserer Familiengemeinschaft weiterleben zu lassen. Wer die Alten vergißt, vergißt

auch die Geschichte, die ihm vorausgeht und die ihm alles zur Verfügung stellt, von dem er heute lebt. Indes verhält er sich, als wäre er ein Melchisedech, ohne Vater und Mutter.

Wiederum aus afrikanischer Sicht ist es weder verantwortlich noch gerecht, sich eine Art Paradies zu bauen und sich ein mehr oder weniger schönes Leben zu machen, während man die Gestalten der Geschichte, nämlich die Alten, in Vergessenheit geraten läßt, die oft hart arbeiten und schwere Entbehrungen erleiden mußten, damit die Kinder es besser im Leben hätten als sie selbst. War all dies nur eine naturgegebene Pflicht, der man keinen Dank mehr zu schulden braucht?

III. Schlußüberlegungen

Angesichts des eingangs angesprochenen vielfältigen Problems, mit dem wir durch die Zunahme der alten Menschen vor allem im Westen konfrontiert werden, ist es dringend, eine menschenwürdige Lösung zu finden. Der Einblick in die afrikanische Kultur läßt die Grenze einer rein technischen Zivilisation noch deutlicher werden. Ein auch noch so komfortables Altersheim beispielsweise wird nie die menschliche Nähe und Wärme ersetzen können.

Gerade in diesem Zusammenhang hat Afrika die Aufgabe, sich auf sein kulturelles Erbe neu zu besinnen. Es ist nämlich nicht von der Hand zu weisen, daß die Moderne das Gute in der Tradition zerstören kann oder gar schon zum Teil verflüchtigt hat.

Was das Altwerden anbelangt, ist folgendes zu bedenken: Wenn es immer noch als wertvoll — weil weisheitsbringend — angesehen wird, läuft es in der nachkolonialen Zeit Gefahr, entstellt und abgewertet zu werden. Heute ist es deswegen unerläßlicher denn je, sich die Tugenden vor Augen zu führen, die das Alter als «Weisheit» auszeichnen müssen. Weiter oben wurde schon angemerkt, daß Weisheit nicht mit einer philosophisch sorgfältig definierten Wahrheit gleichzusetzen ist. Sie besteht zunächst in Schweigen und Zuhören. Nur wer schweigen, zuhören und das Vernommene im Tiefsten seiner selbst wie im Mutterschoß durch das Meditieren verarbeiten kann, ist auch in der Lage, die Weisheit zu zeugen und zu gebären. Er wird auch andere Menschen dazu befähigen, mutig den Weg des Lebens weiterzugehen.

Daß die so verstandene Weisheit heute in vieler Hinsicht bedroht ist, läßt sich kaum mehr leugnen. Durch Schulen, Universitäten und die Alphabetisierung insgesamt wird das rein intellektuelle Wissen so überbewertet, daß die Weisheit des Alters verlorengeht. Die allwissenden Intellektuellen meinen, nicht mehr auf die Alten hören zu sollen. Ihnen fehlen das Schweigen und das Zuhören, und wenn sie ins vorgerückte Alter kommen, haben sie den Jüngeren keine Weisheit mehr vorzuweisen.

Gleiches gilt für die Machtausübung im heutigen Afrika. Der Machthaber ist nicht mehr ein Bindeglied zwischen den Ahnen und dem Volk, er sorgt sich nicht in erster Linie um die Weitergabe des Lebens, sondern es geht um Prestige, Geld und Reichtum insgesamt. Selbst seine eigene Sippengemeinschaft darf nur — im Gegensatz zur Tradition — mit daran teilnehmen, solange kein Widerspruch von ihrer Seite erhoben wird. Ferner fehlt der Ältestenrat, der die Aufgabe hatte, den Vorgesetzten zu korrigieren und ihn gegebenenfalls im Namen der Ahnen zu entmachten. Abgesehen von diesem institutionalisierten Ältestenrat, gab es auch einen nicht-institutionalisierten, in dem die Alten sich gegenseitig ermutigten und korrigierten. Sie konnten auch ganz informell die Initiative ergreifen, das Übel in der Gesellschaft an den Pranger zu stellen. — All dies besagt, daß die Alten mit gutem Beispiel vorangehen mußten.

Das Altwerden heute in Afrika könnte zu ähnlichen Problemen führen wie in Europa, wenn man der Verzerrung der Tradition keinen Einhalt gebietet. Die heute Alternden, die zwischen reinem Wissen, Macht und Reichtum hin- und hergerissen werden, haben den Jüngeren kein weise machendes Beispiel vorgelebt und könnten von diesen als unerfahrene, neo-koloniale Alte *(mzee kijana)*[9] beschimpft und abgelehnt werden. Noch ist der Bogen nicht überspannt, aber es gilt, rechtzeitig Vorbeugungsmaßnahmen zu treffen, bevor es zu spät wird. Kirche, Theologie und Staat haben hier Hand in Hand zu arbeiten.

[1] J. M. Ela, Mein Glaube als Afrikaner. Das Evangelium in schwarzafrikanischer Lebenswirklichkeit (Freiburg i.Br. 1987) 37. — Ma foi d'Africain, Karthala (Paris 1985).

[2] Auch für das folgende vgl. B. Bujo, Afrikanische Theologie in ihrem gesellschaftlichen Kontext (Düsseldorf 1986), 21ff.; ders., Verantwortung und Solidarität. Christliche Ethik in Afrika: Stimmen der Zeit 109 (1984) 795-804.

[3] Pl. Tempels, Bantu-Philosophie. Ontologie und Ethik (Heidelberg 1956) 33. — Französischsprachige Originalausgabe: La philosophie bantoue (Elisabethville 1945).

[4] Th. Sundermeier, Nur gemeinsam können wir leben. Das Menschenbild schwarzafrikanischer Religionen (Gütersloh [2]1990), 26.

[5] B. Bujo, Afrikanische Theologie 39.

[6] Ders., ebd.

[7] Zur Bedeutung von «Wort» im afrikanischen Kontext vgl. M. Griaule, Schwarze Genesis. Ein afrikanischer Schöpfungsbericht (Freiburg i.Br. 1970). Auch Th. Sundermeier, Nur gemeinsam, 30ff.

[8] Zur Vertiefung vgl. B. Bujo, Gibt es eine spezifisch afrikanische Ethik? Eine Anfrage an westliches Denken: Stimmen der Zeit 114 (1989) 591-601, hier 595-597.

[9] Dieser Kiswahili-Ausdruck bedeutet wörtlich «junger Alter» und möchte gerade Unerfahrenheit und Unqualifiziertheit unterstreichen. Zugleich wird dem Betreffenden der Titel «Alter» abgesprochen.

BÉNÉZET BUJO

1940 in Drodro/Bunia (Zaire) geboren. Studium der Philosophie und Theologie an den Priesterseminaren von Niangara und Murhesa, an den Universitäten Lovanium/Kinshasa, Würzburg und München (Grabmann-Institut). Theologische Promotion und Habilitation in Würzburg. Von 1978-1989 Professor für Moraltheologie an der Katholisch-Theologischen Fakultät von Kinshasa. Seit 1989 ordentlicher Professor für Moraltheologie an der Universität Freiburg i.Ue. Veröffentlichungen u.a.: Morale africaine et foi chrétienne (Kinshasa 1976, [2]1980); Moralautonomie und Normenfindung bei Thomas von Aquin (Paderborn/München 1979); Les dix commandements pour quoi faire? Actualité du Problème en Afrique (Kinshasa 1980, [2]1985); Die Begründung des Sittlichen. Zur Frage des Eudämonismus bei Thomas von Aquin (Paderborn/München 1984); Afrikanische Theologie in ihrem gesellschaftlichen Kontext (Düsseldorf 1986); Le diaire d'un théologien africain (Kinshasa 1987); African Christian Morality at the Age of Inculturation (Nairobi 1990). Anschrift: Prof. Dr. Bénézet Bujo, Moraltheologisches Institut, Universität Freiburg, CH-1700 Freiburg i.Ue.

Drew Christiansen

Schöpferische Reaktionen der Gesellschaft auf Probleme des Altwerdens

Für sozialpolitische Förderung der Betreuung innerhalb der Familie

Betreuung innerhalb der Familie ist die älteste Form der Hilfe für invalide und chronisch kranke ältere Menschen. Nach Jahrzehnten, in denen mit Hilfe staatlicher Programme Pflegeheime und andere Dienste für gebrechliche alte Leute eingerichtet wurden, beginnen die Kräfte, welche die politischen Rahmenrichtlinien entwerfen, sich wieder der Familie als der ersten Instanz für die Betreuung der alten Menschen zuzuwenden. Nach einer Untersuchung der soziologisch relevanten Kräfte, die einerseits das Interesse an der generationenübergreifenden Betreuung erneuert und andererseits Fragen nach ihrer langfristigen Durchführbarkeit gestellt haben, will dieser Beitrag eine ethische Grundlegung der Betreuung alter Menschen innerhalb der Familie ausarbeiten, Antworten geben auf den kritischen Einwand, Betreuung innerhalb der Familie sei paternalistisch, und einige Modellprogramme für die Begleitung von Menschen, die in der Betreuung innerhalb der Familie tätig sind, kritisch sichten.

Der soziologische Hintergrund: Ein Feld, in dem sich viele Probleme kreuzen

In dem Bemühen, Maßstäbe für eine künftige Betreuung alter Menschen zu setzen, konvergiert eine ganze Reihe unterschiedlicher soziologischer Trends. Zunächst ist da ein sowohl absolutes als auch relatives Anwachsen der Zahl alter Menschen festzustellen. In den Vereinigten Staaten von Amerika z.B. betrug im Jahr 1900 die Zahl der alten Menschen (65 Jahre und älter) 3,1 Millionen, und das waren 4,1 Prozent der Gesamtbevölkerung. 1984 betrug ihre Zahl 28 Millionen, und das waren 11,9 Prozent der Bevölkerung. Während die Bevölkerungsschicht der älteren Menschen zahlenmäßig angewachsen war, hatte sich die Zahl der Bevölkerungsschicht der jüngeren Menschen verkleinert, so daß weniger Kinder vorhanden waren, die sich um die alten Eltern hätten kümmern können; und zugleich

war damit die Basis der Steuerzahler schmäler geworden, mit deren Hilfe die Haushaltsmittel aufgebracht werden müßten, mit denen die Hilfen für alte Menschen zu finanzieren wären. Überdies wächst die Zahl der Hochbetagten sogar noch schneller als die Zahl der alten Menschen insgesamt. Männer und Frauen über 85 Jahre stellen die am schnellsten wachsende Untergruppe der alten Leute dar, und sie zählen jetzt 1 Prozent der Bevölkerung der USA, und bis ungefähr zum Jahr 2050 werden sie auf 5 Prozent der Gesamtbevölkerung anwachsen.

Die längere Lebenserwartung der alten Menschen legt jetzt einer Generation erwachsener Kinder Lasten auf, die selbst möglicherweise schon an Symptomen beginnender Invalidität leiden, wie sie mit der frühen und mittleren Phase des fortgeschrittenen Alters verbunden sind. Die Lasten der Betreuung werden noch dadurch kompliziert, daß es eine größere Rate von chronischen Erkrankungen bei den lange überlebenden Alten gibt. Größere Lebenserwartung für die sehr alten Menschen ist verbunden mit zunehmender Krankheit und Invalidität, und dadurch wird den Betreuern für längere Zeitspannen ein größeres Maß an Anforderungen auferlegt. Für die durchschnittliche Betreuerin (denn tatsächlich handelt es sich im allgemeinen um Frauen) ist anzunehmen, daß sie 18 Jahre damit verbringt, ihre Kinder groß zu ziehen, und daß sie weitere 19 Jahre aufwendet, um ihre Eltern zu betreuen. Gleichzeitig haben Veränderungen in den Prioritäten des öffentlichen Lebens dazu geführt, daß mehr und mehr Familienmitglieder unmittelbar in die Betreuungsarbeit einbezogen sind. Wie eine Studie festgestellt hat, hat sich im letzten Jahrzehnt in den USA die Zahl der an Betreuung innerhalb der Familie beteiligten Menschen um 38 Prozent erhöht.

Diese Zunahme der Betreuung innerhalb der Familie steht in schroffem Gegensatz zu der sich aufdrängenden Ahnung, daß gleichzeitig mit dieser wachsenden Nachfrage nach Betreuung innerhalb der Familie die sich wandelnden Familienmodelle und andere soziologische Trends die Frage aufwerfen, ob Familienbindungen stark genug sein werden, die Familie als solche über die mittelfristige Zukunft hinaus als die Hauptstütze für die Betreuung gebrechlicher und kranker alter Leute am Leben zu erhalten.

Erstens hat die Zunahme der Zahl von berufstätigen Frauen das Reservoir von Vollzeitbetreuerinnen abnehmen lassen. Sie hat auch den Frauen in mittleren Jahren, die ohnehhin schon die Lasten der Hausarbeit und der Hilfen für ihre Kinder in den Teenagerjahren und der Zeit des frühen Erwachsenseins sowie ihrer eigenen Berufstätigkeit zu tragen haben, noch größere Anspannung abverlangt. Mit öffentlichen Mitteln finanzierte Programme, welche die «Hilfe zum täglichen Leben» sichern sollen, können den Zeitpunkt, zu dem ältere Menschen gezwungen sind, von ihren Familienmitgliedern abhängig zu werden, hinausschieben, aber sie stellen auch sicher, daß die Betreuung der älteren Generation durch die jüngere Generation erst zu einem Zeitpunkt beginnt, da die Anforderungen, die an Familienmitglieder gerichtet werden, ernster genommen werden müssen.

Zweitens bedeutet die räumliche Zerstreuung der Familienmitglieder über weite Entfernungen hin — zumindest, was manche Schichten der Bevölkerung betrifft —, daß Betreuung entweder zu einem Unternehmen wird, das nur jeweils auf kürzere Zeit möglich ist oder aber mit Hilfe angelernter Helfer oder mit Hilfe von professionellen Betreuungsdiensten organisiert werden muß. Während einerseits Prognosen schon vorhergesagt haben, daß der Wegzug von Rentnern in Pensionistensiedlungen und in Gebiete mit freundlicherem Klima, wie z.B. in den «Sunbelt», die Sonnenzone der USA, zu einem Hindernis für das Engagement der jüngeren Generation für die ältere werden könnte, hat es jetzt den Anschein, daß umgekehrte Wanderungsbewegungen der älteren Menschen in ihre alte Nachbarschaft und an den Wohnsitz ihrer erwachsenen Kinder die Familienbindungen in der Zeit der größten Bedürftigkeit der alten Leute wieder festigen.

Drittens können wir heute schon sehen, welches die Auswirkungen von Ehescheidung, Familien mit alleinerziehenden Elternteilen und sich verändernden Familienmodellen auf die Betreuung älterer Menschen sein werden. Wenn auch Gesellschaftswissenschaftler schon ein Abnehmen des Engagements der Generationen füreinander voraussagen, so können sie bisher doch nur eine gewisse Abschwächung der ausdrücklichen Bereitschaftserklärungen zu einem solchen Engagement referieren. Solche ausdrücklichen Bereitschaftserklärungen zu einem künftigen Engagement sind aber schon immer weit hinter dem späteren tatsächlichen Verhalten

zurückgeblieben, und das derzeitige Verhalten deutet eher auf eine stärkere Beteiligung von Familienmitgliedern hin, als sie in der Zeit nach dem Zweiten Weltkrieg üblich war. So ist es durchaus nicht erwiesen, daß ungeachtet der dramatisch angewachsenen Belastungen der Mehrgenerationenfamilie dadurch die Betreuung der älteren Leute innerhalb der Familie in Gefahr sei.

Die Auswirkungen des demographischen Drucks auf die in der Betreuung innerhalb der Familie Tätigen sind noch verschärft worden durch politische Entscheidungen der zuständigen Stellen. Seit den späten siebziger Jahren hat der Eindruck einer «Ungleichbehandlung der Generationen», der durch die verbesserte Wohlfahrtspolitik für die älteren Menschen geweckt wurde (und zwar zu einer Zeit, als andere — jüngere — gesellschaftliche Gruppen nur noch kleinere Zuwendungen aus öffentlichen Mitteln erwarten konnten), dazu geführt, daß in den USA und in Skandinavien die Bereitschaft, für Hilfsprogramme für ältere Menschen zu zahlen, stark abgenommen hat. In den USA und in Großbritannien haben Kürzungen der Mittel für öffentliche Dienste es schwieriger gemacht, den Bedürfnissen gebrechlicher alter Menschen gerecht zu werden. In den USA haben Einschränkungen bei der öffentlichen Gesundheitsfürsorge für ältere Bürger zu einer partiellen Privatisierung der Leistungen der Gesundheitsfürsorge geführt, darunter auch gewisser Arten der ärztlichen Behandlung und der Langzeitpflege, die damit für die Armen und die Angehörigen der Mittelklasse nicht mehr zugänglich sind. Ein Großteil der Zunahme der Betreuung innerhalb der Familie in den USA ist allem Anschein nach zurückzuführen auf das nach statistischen Kriterien verfahrende Management der Krankenhäuser, das von staatlichen Aufsichtsbeamten durchgesetzt wird und das zu vorzeitigen Entlassungen alter Patienten geführt hat.

Ein Vorschlag des renommierten amerikanischen Ethikers Daniel Callahan für die Handhabung der in Zukunft knapper werdenden öffentlichen Mittel für die Gesundheitsfürsorge geht dahin, die kostenlose Behandlung älterer Menschen auf Fälle chronischer Krankheiten und auf die Anwendung von Palliativmaßnahmen zu begrenzen. Eine andere Lösungsmöglichkeit wäre, die Gewährung öffentlicher Mittel für Gesundheitsfürsorge von einem Bedürftigkeitsnachweis abhängig zu machen, was vermögende ältere Leute zwingen würde, für ärztliche Behandlung zu zahlen, so daß Altsein allein kein Grund mehr für ein Anrecht auf kostenlose Behandlung wäre.

Die positive Seite der Debatten über Rationalisierungsmaßnahmen in der Altenfürsorge ist eine Verlagerung des Interesses von der ärztlichen Behandlung in akuten Fällen hin zur Altenfürsorge als solcher und von Institutionen des Gesundheitswesens hin zur Familie als Brennpunkt der politischen Maßnahmen. Callahan und andere verteidigen diese Verlagerung mit dem Argument, das, was alte Menschen am meisten brauchten, sei Zuwendung, und die kostspielige Anwendung intensiv wirkender medizinischer Mittel führe nur dazu, die Leiden Hochbetagter übermäßig zu verlängern.

Während in der Vergangenheit Modelle der Altenfürsorge, die sich am Konzept des Wohlfahrtsstaates orientierten, weithin auf eine direkte Versorgung der alten Leute abgestellt waren, hat das Zusammenkommen verschiedener Formen gesellschaftlichen Drucks dazu geführt, daß neue Methoden der Altenfürsorge experimentiert werden, wie z.B. die Bereitstellung von Tagespflege und einer zeitweiligen Pflege von etwas längerer Dauer, wodurch den Familienmitgliedern notwendige Hilfen sowie zeitweilige Entlastung von ihren Betreuungspflichten gegeben werden.

Andere Experimente umfassen begleitende und stützende Gruppen für Betreuerinnen und Betreuer, Beratungsdienste für Betreuerinnen und Betreuer und Hospize für Kranke im letzten Lebensstadium. Diese neuen Entwicklungen sind sehr verheißungsvoll, weil sie jenem System der Altenpflege Hilfen bieten, das nicht nur ohnehin den Löwenanteil direkter Pflege leistet, sondern das auch, wie ich noch zeigen möchte, das angemessenste Mittel der Altenpflege darstellt.

Zusammenfassend können wir sagen: Während gewisse von Soziologen beobachtete Trends darauf hinzudeuten scheinen, daß es Gründe für die Voraussage gibt, daß die Bindungen zwischen den Generationen schwächer werden, zeigt das tatsächliche Verhalten — das durch die Einschränkung gewisser Formen der staatlichen Sozialleistungen für alte Menschen mit beeinflußt ist — ein größeres Engagement in der Altenpflege seitens der Familienmitglieder, als wir es in

der Zeit seit dem Ende des Zweiten Weltkriegs jemals erlebt haben.

Die Bedürfnisse älterer Menschen und die rechte Gestaltung der Altenbetreuung

Altenbetreuung innerhalb der Familie ist die Form von Betreuung mit der längsten Tradition. In den biblischen Religionen legte das Vierte Gebot — «Du sollst Vater und Mutter ehren» — den erwachsenen Kindern die Pflicht auf, für ihre Eltern in deren Alter zu sorgen und sie vor Ungemach und Schande zu bewahren, wenn sie dann gebrechlich oder senil sein sollten.

Der Grad des Engagements der Familie für ältere Verwandte unterscheidet sich von Kultur zu Kultur. Für etliche Jahre jedoch neigte die Mythenbildung durch selbsternannte «Modernisierer», welche für Individualismus und die sogenannte »Kernfamilie» warben, dazu, den hohen Grad, in dem die traditionelle Wertvorstellung von der Altenfürsorge in heutigen westlichen Gesellschaften weiterhin in Ehren stand, zu verdunkeln. In den Vereinigten Staaten von Amerika z.B. haben Vertreter der Sozialgerontologie gezeigt, daß für mehr als dreißig Jahre (1945-1980) Familienmitglieder für zwei Drittel der invaliden alten Menschen des Landes gesorgt haben. Trotz gegenläufiger Tendenzen, die wir oben geschildert haben, die Sozialwissenschaftler dazu führen, daß sie fortfahren, einen Abbau der Beteiligung von Familienmitgliedern an der Betreuung vorauszusagen, ist der Anteil der Familienbeteiligung an der Betreuung von 1980 bis 1985 sogar noch auf 80 Prozent gestiegen. Nach einer Schätzung sorgen derzeit «informelle Netzwerke» für nicht weniger als 90 Prozent der Betreuung von invaliden und chronisch kranken älteren Menschen in den Vereinigten Staaten von Amerika.

Wenn auch die Zunahme der Betreuung innerhalb der Familie noch der Erklärung bedarf, und wenn auch die Überlegung begründet erscheint, daß manche Angehörige, welche diese Last zu anderen Zeiten nicht auf sich genommen hätten, sich heute genötigt fühlen, dies zu tun, so bietet doch die zunehmende Anerkennung des Beitrags zur Altenbetreuung, den die Familien als Alternative zu den ins Unermeßliche gewachsenen Ausgaben für die Altenfürsorge aus öffentlichen Mitteln leisten, die Gelegenheit, ganz neue Überlegungen zur besonderen Angemessenheit der innerhalb der Familie geleisteten Sorge für die Bedürfnisse betagter Menschen anzustellen.

Würdiges Altwerden: Die sittliche Vernünftigkeit des Angewiesenseins auf die Familie

Invalide und chronisch kranke alte Menschen haben mehrere Bedürfnisse: (1.) Hilfen für das tägliche Leben, (2.) persönliche Betreuung, (3.) Gefährtenschaft und (4.) Achtung vor ihrer Autonomie in wichtigen Lebensentscheidungen.

Mit *«Hilfen»* ist gemeint, daß man ihnen bei Tätigkeiten zur Hand geht, die zu den routinemäßigen Dingen des Alltagslebens gehören: Einkaufen, Kochen, Waschen und Putzen, Gänge zur Bank usw. Bei «Betreuung» ist an Hilfen beim Baden und bei der Körperpflege und bei der Einnahme von Medikamenten gedacht.

«Gefährtenschaft» bewährt sich in der Beteiligung an gesellschaftlichen Aktivitäten, wie z.B. Besuche machen, im Zuhören, wenn der alte Mensch erzählen will, in der Anteilnahme an seinen Gefühlen usw.

«Autonomie» meint die Autorität, die kompetenten Erwachsenen in bezug auf die grundlegenden Bereiche ihres Lebens zukommt. Im Falle des gebrechlichen Alters umfaßt dies die Entscheidungen über die konkreten Lebensverhältnisse, über Gesundheitsfürsorge, Behandlung in der letzten Phase des Lebens. Wenn alte Menschen Invaliden sind, ist ihr Interesse an Autonomie über das ganze Spektrum ihrer Lebensentscheidungen reduziert in Anbetracht ihres Bedürfnisses nach Hilfe, Betreuung und Kameradschaft. Insofern Familien dafür sorgen, daß ihren alten Angehörigen all diese Wohltaten zuteil werden, leisten sie einen wesentlichen Beitrag zur Würde dieser geliebten alten Menschen.

Wenn ihre Schwachheit und Invalidität zunehmen, müssen ältere Menschen sich auf andere verlassen können, die sich nun um Angelegenheiten kümmern, mit denen sie früher einmal selbst fertig geworden sind. Für die meisten ist diese Art von sozialer Abhängigkeit den schwerwiegenderen Alternativen vorzuziehen, nämlich dem isolierten Leben und der Einweisung in eine soziale Einrichtung. Wenn auch staatliche Programme es alten Menschen ermöglichen, länger unabhängig zu bleiben, als dies früheren Generationen möglich war, so erschwert doch ein isoliertes Leben für gewöhnlich die Härten des

Alters, weil isoliert Lebende in wachsendem Maße Tätigkeiten hinter sich lassen müssen, die sie früher in ihrem täglichen Leben mühelos meisterten. Unvermeidlicherweise führt es zu Gefühlen des Verlustes und zu Härten, wenn man solche Tätigkeiten aufgeben muß.

Die Statistik zeigt, daß isoliert lebende alte Menschen innerhalb ihrer Altersgruppe die am meisten Angefochtenen sind. Sie erkranken am häufigsten, sie neigen dazu, geistig verwirrt zu werden, und sie leben am häufigsten in einer demütigenden Umgebung. Demzufolge ist es für invalide oder kränkliche alte Menschen vernünftig, eher auf Familienmitglieder zu bauen als es darauf ankommen zu lassen, daß sie sich schlechteren Lebensbedingungen aussetzen.

Einweisung in ein Altenheim hat auch viele Nachteile, wenn sie auch für die Bedürfnisse der alten Leute, besonders hinsichtlich ärztlicher und pflegerischer Betreuung, Vorteile bietet. Für gewöhnlich betrachten ältere Menschen den Umzug in ein Altenheim als den allerletzten Ausweg. Altenheimbewohner sind überwiegend «ohne Familie», also ohne nahe Angehörige, die für sie sorgen könnten, oder auch sehr alte Leute, deren Kinder selbst aufgrund ihres Alters schon zu wenig kräftig sind, um sich um ihre Eltern kümmern zu können.

Wenn viele auch großes Widerstreben zeigen, ihre erwachsenen Kinder und anderen Familienmitglieder vorzeitig zu belasten, und es deswegen vorziehen, so lange wie möglich unabhängig zu bleiben, so ziehen sie doch die Betreuung in der Familie der langfristigen Unterbringung in Altenheimen vor, sobald sie gebrechliche und invalide alte Menschen geworden sind. Bezeichnenderweise söhnen sie sich erst dann mit einer Betreuung im Altenheim aus, nachdem ihre Familienangehörigen mit ihren Möglichkeiten, sie zu betreuen, an eine unüberwindliche Grenze gelangt sind.

Es ist leicht zu erkennen, warum Einweisung in ein Altenheim eine weniger wünschenswerte Alternative darstellt. Wenn auch einige wenige ältere Leute diese als eine Möglichkeit, unabhängig von ihren Angehörigen zu bleiben, vorziehen, so bedeutet sie für die meisten von ihnen einen Zwang, viel mehr von ihrer persönlichen Freiheit aufzugeben, und zwar viel mehr, als alle nötigen Kompromisse, wie sie bei einer Betreuung innerhalb der Familie geschlossen werden müssen, dies von ihnen verlangen.

Im Altenheim muß der alte Mensch sich an ein viel größeres Maß von Reglements anpassen, die nicht seiner eigenen Wahl entsprechen. Die Betreuung wird daher auch viel weniger persönlich geprägt sein. Das Personal hat nur selten die Gelegenheit, langdauernde Beziehungen zu seinen Patienten aufzubauen; und es muß seine Zeit auf viele Patienten verteilen. Weil Patienten, die der langfristigen Pflege bedürfen, das Personal häufig nötigen, ihren körperlichen Bedürfnissen mehr Aufmerksamkeit zu widmen, hat dieses nur wenig Gelegenheiten, dem geselligen Umgang mit den Patienten viel Zeit zu widmen. Selbst eine hochqualifizierte Pflege wird dann dazu neigen, weniger persönlich zu sein, und sie wird nur sehr wenig Nachsicht haben mit den kleinen Wünschen oder den Äußerungen von Unwillen seitens der Patienten.

Man braucht überdies nur noch das Stigma hinzuzunehmen, das die Einweisung in ein Heim dadurch bekommt, daß man diese gern als eine Art von «Abschiebung» versteht — ein Vorurteil, das auch durch eine über lange Zeit hin bewiesene Solidarität der Familie mit Langzeitpatienten nicht ausgeräumt werden kann —, um zu erkennen, warum ältere Menschen eine Betreuung innerhalb der Familie einer institutionell arrangierten Betreuung vorziehen.

Einige Jahre lang haben Ethiker sich Sorgen gemacht wegen des Paternalismus, der möglicherweise der Abhängigkeit älterer Menschen von ihrer Familie innewohnt, und Gesellschaftskritiker und Umfragen machende Journalisten redeten mit der Allüre der Unfehlbarkeit von der Gefahr, daß ältere Menschen mißbraucht und ausgebeutet werden könnten. Wie sich herausgestellt hat, gründeten die Ethiker ihre Kritik auf eine übermäßige Einschätzung des Wertes der Freiheit im Leben einer Person. Diese Wertung erwies sich besonders unangemessen im Blick auf gebrechliche und invalide ältere Menschen, da ihr Bedürfnis nach Hilfe und Betreuung (um so ihr leibliches Wohlbefinden zu erhalten) und nach Gefährtenschaft (um sie seelisch zu stärken) mehr Gewicht hatte als ihr Verlangen nach Freiheit.

Die übertriebene Betonung, welche angloamerikanische, aber auch deutsche Bioethiker auf das Individuum setzten, war für jede Lebensphase verfehlt, aber sie war besonders unangemessen im Blick auf geschwächte ältere Menschen und ihre Familienmitglieder. Wie die Ge-

rontologin Margaret Blenkner gezeigt hat, ist Abhängigkeit oder Aufeinander-Angewiesensein eine normale Entwicklungsstufe für Familien in den späten Jahren ihres Lebens. Für den älteren Menschen stellt diese eine vernünftige Bevorzugung von Wohlbefinden und Kameradschaft vor einer abstrakten Freiheit dar, und für die Familienmitglieder ist es als ein Bemühen zu werten, einem geliebten alten Menschen die Unannehmlichkeiten des Alters zu erleichtern und damit die Würde des alten Menschen trotz allem körperlichen und geistigen Abbau zu wahren.

Das sittliche Grundprinzip für die Betreuung innerhalb der Familie liegt daher in dem ganzen komplexen Gefüge der Werte, welche die menschliche Würde ausmachen. Im Gegensatz zu der liberalen Ansicht, daß die menschliche Würde ausschließlich in der Ausübung individueller Freiheit bestehe, wird der Wert der Person hier in einer verschiedenartigen Vielfalt von Betrachtungsweisen entfaltet, die auch ihre leibliche Betreuung und die Pflege ihrer sozialen Beziehungen einschließen. Im fortgeschrittenen Alter, wenn Invalidität und Krankheit die Möglichkeiten eines unabhängigen Lebens bedrohen, ist die Betreuung innerhalb der Familie vor anderen Arrangements zu bevorzugen, weil sie am besten dem vielfältigen Gefüge grundlegender Werte, welche die menschliche Würde konstituieren, gerecht wird. Im Rahmen der Familie finden alte Menschen leibliche Hilfe und Betreuung, die Möglichkeit zu sozialer Interaktion und einen weitergespannten Spielraum zur Entfaltung ihrer Freiheit als anderswo.

Freundschaft zwischen Menschen verschiedener Generationen: Ein vernachlässigtes Bedürfnis

Die Intimität des Familiengefüges ist einer der Gründe, warum ältere Menschen die Betreuung innerhalb der Familie vor der Einweisung in ein Altenheim und vor Programmen zur Hilfe im Alltagsleben bevorzugen. Seltsamerweise ist aber einer der Themenbereiche, zu welchem ältere Menschen die meiste Unzufriedenheit äußern, die Quantität und Qualität der gemeinsamen Zeit, die sie mit ihren Kindern und anderen Familienmitgliedern verbringen. Das Versagen der Familie in dieser Beziehung kann daraus erklärt werden, was die Betreuung an Zeitaufwand und psychischen und physischen Leistungen fordert, ferner aus der Vielfalt verschiedenartiger Rollen, welcher die von der Hauptlast der Betreuung betroffene Person gerecht werden muß, schließlich auch aus den Schwierigkeiten, die sich für beide Generationen aus der Umkehr der früheren Rollen ergeben. Trotz alledem bleibt das Bedürfnis des geschwächten alten Menschen nach Gefährtenschaft, und dieser Aufgabe könnten die Familien noch besser gerecht werden, als es bisher geschehen ist.

Der Verlust von Altersgenossen durch deren Tod, Gebrechlichkeit und Unbeweglichkeit bedeutet, daß alte Menschen nur wenige enge Vertraute haben, mit denen sie gerade in einer Zeit, in der sie dramatische und desorientierende Veränderungen in ihren Lebensverhältnissen erdulden müssen, ihre Erfahrungen teilen können. Infolgedessen stellen die Betreuerinnen oder Betreuer aus dem Familienkreis und andere Familienmitglieder in den meisten Fällen die ganze soziale Welt von ans Haus gebundenen und bettlägerigen alten Menschen dar. Wenn sie mit den schmerzlichen Veränderungen, die sich jetzt in ihrem Leben vollziehen, fertig werden sollen, dann müssen sie dies im bergenden Raum der Familie schaffen.

Mit drei geistig-geistlichen Aufgaben werden die gebrechlichen alten Menschen konfrontiert:

Erstens müssen sie *ihr Leben integrieren.* Psychologen sagen uns, daß dies die Funktion des immer von neuem wiederholten Erzählens alter Geschichten, wie wir es von alten Männern und Frauen kennen, sei. Dieses Erzählen hilft dem alten Menschen, Bedeutung und Sinn in den Ereignissen ihres Lebens zu finden, und es dient dazu, sie mit ihrer eigenen Endlichkeit zu versöhnen. Wenn Familienmitglieder dem Erzählen dieser Geschichten zuhören, wenn sie Fragen stellen und zeigen, daß sie sich dafür interessieren und es zu würdigen wissen, helfen sie den alten Menschen bei ihrem prüfenden Rückblick auf ihr Leben.

Zweitens müssen alte Leute *sich dem Phänomen des Verlustes und der Minderung stellen.* Verluste zu akzeptieren, ist zu jeder Zeit des Lebens nicht leicht, aber im hohen Alter ist es besonders hart. In der meisten Zeit des Lebens kann der Mensch Verluste kompensieren. Dann aber kommt — auch bei den heutigen medizinischen Fortschritten und technischen Erleichterungen der Mühsale des Alters — eine Zeit, in der alte Menschen sich keine Kompensationen mehr für ihre Defizite schaffen können.

Überdies ist das Alter eine Zeit besonders vieler und vielfältiger Verluste. Erscheinungen körperlichen Abbaus häufen sich, Behinderungen nehmen zu, andere Grenzerfahrungen vervielfältigen sich, und mehr und mehr Freunde und Angehörige sterben. So ist im hohen Alter viel Schmerz zu verarbeiten, und nur wenige Menschen sind da, die mittrauern könnten. Dadurch, daß sie ihre Klagen anhören, sie in ihren Ängsten beruhigen und sie durch ihre bloße Gegenwart trösten, helfen Familienmitglieder den alten Menschen, mit den immer neuen Verlusten fertig zu werden, die sie so leicht entmutigen können.

Manche Verluste des fortgeschrittenen Alters untergraben überdies das Selbstbewußtsein alter Menschen. Verlust der Beweglichkeit, Verlust der Kontrolle über Körperfunktionen, Sprechbehinderungen, Verlust des Gedächtnisses: All diese Beeinträchtigungen untergraben das Empfinden eines Menschen, als Handelnder, der Herr über sich und die ihn umgebende Welt ist, er selbst zu sein. Die innere Erfahrung einer solchen Minderung fordert neue Selbstvergewisserung darüber, daß man noch einen bleibenden Wert hat, und diese Vergewisserung kommt am ehesten zustande durch geliebte Menschen, die unser Leben geteilt haben.

Drittens und letztens müssen sehr alte Menschen *sich der letzten Herausforderung durch ihren eigenen Tod stellen.* Wenn dieses Widerfahrnis auch notwendigerweise derart ist, daß ein Mensch es allein bestehen muß, so können doch die Anwesenheit und die betende Anteilnahme von Familienmitgliedern die Todesangst erleichtern und dem alten Menschen helfen, das Sterben als ein vollmenschliches Geschehen und als eine Tat des Glaubens zu bestehen.

Die Familienmitglieder sind für gewöhnlich nicht darauf vorbereitet, sich dieser geistlichen Aufgabe der Gefährtenschaft mit dem alten Menschen zu stellen. Vielen fällt es schwer, über letzte Dinge zu sprechen. Viele haben selbst noch nicht die Bedeutung von Endlichkeit, Minderung und Tod in ihrem eigenen Leben überdacht. Wenn jedoch die Hauptbetreuer sich nicht bereit finden, mit ihnen über diese Themen zu sprechen, werden die alten Menschen niemanden haben, der sie auf diesem letzten Weg begleitet. Deswegen ist die Kirche in den Personen des Klerus sowie der Mitarbeiterinnen und Mitarbeiter in der Seelsorge verpflichtet, die Betreuerinnen und Betreuer und ihre Familien anzuleiten, wie sie über die existentiellen Geheimnisse des Alterns und Sterbens mit den alten Leuten reden können und wie sie ihnen ganz allgemein bei ihrem Hinübergehen dienen können.

Altenbetreuung innerhalb der Familie und Politik

Die starken Möglichkeiten der Entfaltung geistiger Freundschaft zwischen Menschen verschiedener Generationen in einer Familie sind einer von mehreren Gründen dafür, daß man die Familie in ihrer Funktion als natürliche Heimat der Altenbetreuung unterstützen sollte. Zu den anderen Gründen gehört, daß die Alternativen nicht wünschenswert sind, sodann die besondere Eignung von Familienmitgliedern, sich den sich verlagernden Ebenen der zu leistenden Hilfe und Pflege anzupassen, die für die Pflege von Kranken und Invaliden erforderliche Intimität und die Tatsache, daß Familien eine Geschichte miteinander gemeinsam haben. Überdies gilt selbst dort, wo es eine Menge vielfältiger Programme für eine unabhängige Altenpflege gibt, daß Familienmitglieder mehr an Leistungen in der Betreuung invalider und chronisch kranker alter Leute erbringen als die übrigen Träger der Altenfürsorge. Angesichts der Belastungen, die die heutige Familie zu tragen hat, ist es daher sinnvoll, vom Staat Hilfen für Familien zu erwarten, die alte Menschen betreuen. Das wäre eine bedeutsame Weise, wie der Staat alten Menschen helfen und die überschwere Last der Familien, die heute Pflegedienste leisten, erleichtern könnte.

In den letzten Jahren hat es eine Anzahl von schöpferischen Initiativen gegeben, die Familien helfen sollen, mit ihrem Betreuungsdienst zurecht zu kommen. Drei davon sind Tagespflege, zeitweilige Übernahme der Pflege für einen etwas längeren Zeitraum und schließlich Sterbehospize.

Wenn auch einige europäische Länder und Kanada direkte Zuschüsse an Familien auszahlen, die bedürftige ältere Angehörige pflegen, so ziehen die Betreuerinnen und Betreuer offensichtlich konkrete Dienstleistungsangebote der finanziellen Entlastung vor. Unmittelbare Formen von Hilfe werden entweder deswegen vorgezogen, weil sie irgendeine Leistung anbieten, welche die Familie selbst nicht erbringen kann,

wie z.B. eine bestimmte Form von Physiotherapie oder professionelle Krankenpflege, oder auch weil ihnen damit Entlastung von der Bürde der ständigen Pflegearbeit geboten wird.

Die sogen. *Tagespflege* bietet beide Arten von Hilfe: Dem alten Menschen bietet sie professionelle Pflege, und zugleich schafft sie dem betreuenden Familienmitglied Entlastung.

Zeitweilige Pflege für einen etwas längeren Zeitraum zielt in erster Linie — wenn sie auch das Angebot professioneller Pflege mit einschließen kann — darauf ab, den Betreuerinnen oder Betreuern Zeit zu geben, sich etwa von einer Krankheit zu erholen, sich anderen Bedürfnissen der Familie zu widmen oder auch einfach nur von ihren Mühen auszuruhen.

Schließlich sichern *Hospize* eine spezialisierte körperliche und geistliche Betreuung der Sterbenden und ihrer Familien.

Staatliche Maßnahmen, die solche Dienste für Familien unterstützten, würden mehr als alles andere die Hoffnung stärken, daß die langfristige Betreuung alter Menschen auch in Zukunft gewährleistet ist.

Noch etwas brauchen Betreuerinnen oder Betreuer von alten Menschen innerhalb der Familie dringend: eine Ausbildung für diesen Dienst. Diese könnte von freiwilligen nichtstaatlichen Organisationen wie Krankenhäusern oder Institutionen des Bildungswesens oder aber auch vom Staat geleistet werden. Denn die Betreuerinnen oder Betreuer müßten lernen, wie sie unterscheiden können zwischen normalen Alterserscheinungen und schwerwiegenderen Störungen. Sie sollten fähig sein, die wichtigeren Veränderungen im Befinden des alten Menschen vorauszuahnen und dann zu wissen, wie sie auf solche Veränderungen reagieren sollen und wo sie Hilfe von Fachleuten bekommen können. Sie müssen auch die Belastungen voraussehen können, welche sie und ihre Familien empfinden werden, und sie sollten über die Möglichkeiten informiert sein, wie sie mit solchen Belastungen fertig werden können. Eine staatliche Politik, die darauf abzielt, ein Höchstmaß an Fürsorge für invalide ältere Menschen zu sichern, würde klug daran tun, in eine entsprechende Ausbildung von Familien insgesamt und von innerfamiliär tätigen Betreuerinnen und Betreuern zu investieren.

Literatur zum Thema

Carmen Barros, Catholicism, Lifestyles, and the Wellbeing of the Elderly: Journal of Religion and Aging 4 (3/4, Summer/Fall 1988) 109-118.

Daniel Callahan, Setting Limits. Medical Goals in an Aging Society (Simon and Schuster, New York 1987).

James F. Childress, Ensuring Care, Respect, and Fairness for the Elderly: Hastings Center Report (October 1984) 27-31.

Drew Christiansen, When my Strength Is Spent. A Theological Ethics of Caregiving to the Elderly (erscheint demnächst).

Raymond Collins, The Fourth Commandment: For Children or Adults: Christian Morality. Biblical Foundations (University of Notre Dame Press, 1986) 82-100.

Charles E. Curran, Filial Responsibility for an Elderly Parent: Social Thought 11 (2, Summer 1985) 40-52.

Generations, Fall 1985. (Dieses ganze Heft ist dem Thema der nichtprofessionellen Altenpflege gewidmet).

J. Gordon Harris, Biblical Perspectives on Aging: God and the Elderly (Fortress Press, Philadelphia 1987).

Nancy R. Hooyman/Wendy Lastbader, Taking Cares. Supporting Older People and Their Families (Free Press, New York, N.Y., 1986).

Rosalie A. Kane, A Family Caregiving Policy. Should We Have One?: Generations, Fall 1985, 14-18.

Mark Siegler, Should Age Be a Criterion in Health Care?: Hastings Center Report (October 1984) 24-27.

Robert M. Veatch, Autonomy's Temporary Triumph: Hastings Center Report (October 1984) 38-40.

Alan Wolfe, Whose Keeper? Social Science and Moral Obligation (University of California Press, Berkeley 1989).

Aus dem Englischen übersetzt von Astrid Dehé

DREW CHRISTIANSEN

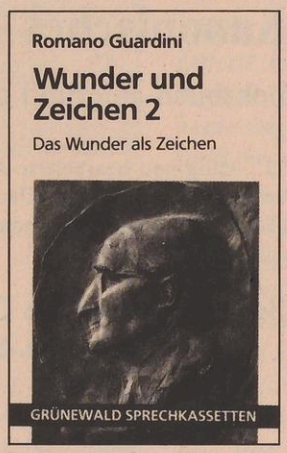
Mitglied des Jesuitenordens. Inhaber der Bannan-Forschungs-Professur an der Santa Clara University in Santa Clara, Ca. Früher war er Associate Professor für Theologie an der University of Notre Dame (Notre Dame, In.) und lehrte an der Theologischen Ordenshochschule der Jesuiten in Berkeley. Ebendort war er auch Direktor des Graduate Theological Union's Center for Ethics and Social Policy. Veröffentlichungen u.a.: Viele Arbeiten über geriatrische Ethik. Aufsätze zu diesem Themenkreis sind in Zeitschriften erschienen, u.a. in: Hastings Center Report; Journal of Humanistic Psychology; America. Außerdem Artikel zum gleichen Thema in: Encyclopedia of Bioethics; The Westminster Dictionary of Christian Ethics; New Dictionary of Catholic Social Thought. Anschrift: Prof. Dr. Drew Christiansen SJ, Jesuit Community, Santa Clara University, Santa Clara, CA 95053-2999, USA.

Worte werden lebendig



Hans-Eckehard Bahr
Einsamkeit
Krise zum Leben
Sprecher:
Hans-Eckehard Bahr
Grünewald-Sprechkassetten
Laufzeit: 2 x 30 Minuten
1991. Unverbindliche Preisempfehlung:
DM 19,80
ISBN 3-7867-1543-2

Einsamkeit bedroht uns, wenn wir das Gefühl haben, von niemandem mehr gebraucht zu werden. Sie ist begleitet von einer großen Sehnsucht nach menschlicher Nähe, aber es fehlt die Kraft, auf andere zuzugehen.
Hans-Eckehard Bahr zeigt mit dieser ermutigenden und einfühlsamen Meditation, daß der Weg, diesen existenzbedrohenden Rückzug in sich selbst zu überwinden, darin besteht, sich anderen Menschen liebend zu öffnen, um so auch zum Geliebten zu werden, denn die Liebe ist die stärkste Gegenkraft gegen die Einsamkeit.



Romano Guardini
Wunder und Zeichen 2
Das Wunder als Zeichen
Sprecher: Romano Guardini
Grünewald-Sprechkassetten
Laufzeit: 2 x 25 Minuten
1991. Unverbindliche Preisempfehlung: DM 19,80
ISBN 3-7867-1544-0

Romano Guardini weist darauf hin, daß es bei den berichteten Wundern der Heiligen Schrift nicht um die neuzeitliche Frage geht, ob Naturgesetze „aufgehoben" worden sind, sondern darum, ob innerhalb bestehender naturgesetzlicher Abläufe etwas qualitativ anderes geschehen kann, als wir es aus der Beobachtung natürlicher Abläufe erwarten würden. Das Wunder im biblischen Sinn ist ein Zeichen, in dem Gott gegenwärtig und wirkend wird. Die Erfahrung solcher Zeichen ist auch uns heute möglich, die wir Wunder im naturphilosophischen Sinn nicht mehr zu sehen vermögen.



Franziskus Eisenbach
Tod, wo ist dein Sieg?
Sprecher:
Franziskus Eisenbach
Grünewald-Sprechkassetten
Laufzeit: 2 x 25 Minuten
1991. Unverbindliche Preisempfehlung: DM 19,80
ISBN 3-7867-1553-X

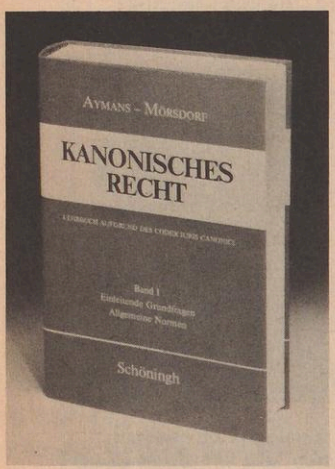
Wie geht es mir mit dem Gedanken an mein Sterben und meinen Tod? Der Mainzer Weihbischof stellt zu dieser Frage, die jeden Menschen zu irgendeinem Zeitpunkt seines Lebens beschäftigen, seine persönlichen Überlegungen an und reflektiert sie aus seiner christlichen Überzeugung heraus.
„Jesus Christus, der Herr meines Lebens, lebt."
Auf dieser Voraussetzung aufbauend bedenkt er vier Punkte, die in der christlichen Tradition unter dem Titel „Die letzten Dinge" besprochen werden: Das Sterben des Menschen, sein Tod und das Gericht vor Gott, Weltende, Weltvollendung und endgültiges Gericht, Himmel und Hölle.

MATTHIAS-GRÜNEWALD-VERLAG · MAINZ

Schöningh Wissenschaft

Neuerscheinungen

Jetzt zur Subskription:



Winfried Aymans, Klaus Mörsdorf

Kanonisches Recht

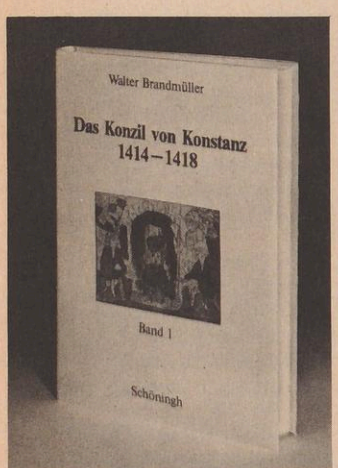
Lehrbuch aufgrund des Codex Iuris Canonici

13., völlig neu bearbeitete Auflage des von Eduard Eichmann begründeten und von Klaus Mörsdorf fortgeführten Werkes „Lehrbuch des Kirchenrechts"

Bd. 1: Einleitende Grundfragen und Allgemeine Normen

XIX + 513 Seiten, Leinen mit Schutzumschlag, DM 128,–, (Subskriptionspreis DM 108,–)
Das Gesamtwerk ist auf 4 Bände konzipiert. Die Subskriptionsfrist endet mit Erscheinen des letzten Bandes. ISBN 3-506-70481-8

Textgleiche Studienausgabe, kartoniert, DM 78,–, ISBN 3-506-70491-5



Walter Brandmüller

Das Konzil von Konstanz 1414–1418

In zwei Bänden

Bd. 1: Die erste Periode bis zur Abreise Kaiser Sigismunds nach Narbonne

456 Seiten, Leinen mit Schutzumschlag, DM 112,–
Subskriptionspreis DM 98,– bei Subskription auf Band 2
ISBN 3-506-74690-1

Der Scheiterhaufen, auf dem der Prager Magister Jan Hus verbrannte, und die Absetzung und Flucht von Papst Johannes XXIII. – das waren die beiden spektakulärsten Ereignisse in der ersten Periode des Konstanzer Konzils. Brandmüller unternimmt es erstmals nach 250 Jahren, eine umfassende, aus den Quellen erarbeitete Geschichte dieses größten Kongresses des mittelalterlichen Europa zu schreiben, die Geschichte eines Großereignisses, das nicht nur für die Kirche, sondern für den gesamten deutschen und europäischen Raum von zentraler Bedeutung war.

Schöningh

Ferdinand Schöningh GmbH, Postfach 2540, 4790 Paderborn

CONCILIUM aktuell

John A. Coleman

Die Enzyklika «Centesimus annus»:

Wem wurde die größere Buße auferlegt?

Ein Cartoon in der US-amerikanischen Zeitung «The National Catholic Reporter» hat versucht, den Kerngehalt der neuen Enzyklika «Centesimus annus» vom 1. Mai 1991 in einem anschaulichen Bild auszusagen. Der Cartoon zeigt den Papst, der in einem Beichtstuhl sitzt und die Beichten von zwei Pönitenten hört, die links und rechts in seinem Beichtstuhl knien. Der eine der beiden ist als «Kapitalismus», der andere als «Sozialismus» gekennzeichnet. Zweifellos verkündet die Enzyklika «Centesimus annus» die Sünden (und nicht bloß «Sündlein») beider Wirtschaftssysteme.

Der Sozialismus wird verurteilt wegen seines grundlegenden anthropologischen Irrtums. «Der Mensch wird... zu einem Bündel gesellschaftlicher Beziehungen verkürzt, es verschwindet der Begriff der Person als autonomes Subjekt moralischer Entscheidung» (§ 13). Verurteilt wird der Sozialismus auch wegen seiner Lehre vom Klassenkampf (§ 14) und wegen seiner Untauglichkeit seines Wirtschaftssystems als einer Konsequenz «der Verletzung der menschlichen Rechte auf wirtschaftliche Initiative, auf Eigentum und auf Freiheit im Bereich der Wirtschaft» (§ 24). Etwas merkwürdig mutet es aber an, daß die Enzyklika die beiden Begriffe «Sozialismus» und das, was man den «real existierenden Sozialismus» nennt, also den Staatskapitalismus der Länder des Ostblocks, unterscheidungslos miteinander vermengt. «Als Alternativmodell (sc. zur absoluten Vorherrschaft des Kapitals) eignet sich nicht das sozialistische System, das tatsächlich nichts anderes als einen Staatskapitalismus darstellt. Es geht vielmehr um eine Gesellschaftsordnung der freien Arbeit, der Unternehmen und der Beteiligung» (§ 35). Tatsächlich aber gibt es doch verschiedene Formen eines martwirtschaftlich orientierten Sozialismus.

Was den Kapitalismus betrifft, so bemerkt der Papst, daß die Anklagen von «Rerum novarum» gegen den Kapitalismus der Gründerzeit weithin auch heute noch zutreffend klingen. «Trotz der großen Veränderungen, die in den fortgeschrittenen Ländern stattgefunden haben, ist das menschliche Defizit des Kapitalismus mit der daraus sich ergebenden Herrschaft der Dinge über die Menschen keineswegs überwunden» (§ 33). Tatsache ist, daß im Rahmen eines kapitalistischen Weltmarktes vor allem in der Dritten Welt «viele Menschen, vielleicht die große Mehrheit, heute nicht über die Mittel verfügen, die ihnen tatsächlich und auf menschenwürdige Weise den Eintritt in ein Betriebssystem erlauben, in dem die Arbeit eine wahrhaft zentrale Stellung einnimmt» (§ 33).

Der Kapitalismus muß auch eine Rüge einstecken wegen des von ihm geförderten Konsumismus und wegen der ihm latent innewohnenden «Gefahr einer Vergötzung des Marktes, einer Vergötzung, welche die Existenz von Gütern ignoriert, die ihrer Natur nach weder bloße Waren sind noch sein können» (§ 40). Der real existierende Kapitalismus bedeutet Entfremdung, Entfremdung gegenüber echter Arbeit und Verlust des tiefsten Lebenssinnes (§ 41). Dann folgert der Papst: «Man sieht daraus, wie unhaltbar die Behauptung ist, die Niederlage des sogenannten ‹real existierenden Sozialismus› lasse den Kapitalismus als einziges Modell wirtschaftlicher Organisation übrig» (§ 35).

Wie bei jeder Sozialenzyklika so war auch bei diesem neuen Lehrschreiben die Aufnahme durch die Öffentlichkeit sehr unterschiedlich. «Le Monde» reagierte mit der Unterstreichung seiner antikapitalistischen Töne. «The Wall Street Journal» und «The Washington Post» setzten den Akzent mehr auf prokapitalistische Motive. Aber welchem der beiden Pönitenten wurde denn tatsächlich die größere Buße auferlegt?

Wir können drei Fragen an diese neue Enzyklika stellen: 1. Was ist neu an dieser Enzyklika? 2. Was fehlt oder was enttäuscht in der Enzyklika? 3. Was an der Enzyklika verlangt nach Weiterentwicklung?

Was ist neu an der Enzyklika?

Fraglos betont diese Enzyklika die positive Funktion des Marktes, und dies geschieht im Rahmen der katholischen Soziallehre zum ersten Mal. Das

Fehlen jeder ausdrücklichen Behandlung des Marktes als solchen ist lange Zeit eine empfindliche Lücke in der katholischen Soziallehre gewesen. Nun kann der Papst rundheraus sagen: «Sowohl auf nationaler Ebene der einzelnen Nationen wie auch auf jener der internationalen Beziehungen scheint der freie Markt das wirksamste Instrument für die Anlage der Ressourcen und für die beste Befriedigung der Bedürfnisse zu sein» (§ 34).

Ferner werden sowohl das Motiv des Gewinns als auch die Berechtigung eines begrenzten Eigeninteresses bejaht. «Die Kirche anerkennt die berechtigte Funktion des Gewinnes als Indikator für den guten Zustand und Betrieb des Unternehmens. Wenn ein Unternehmen mit Gewinn produziert, bedeutet das, daß die Produktionsfaktoren sachgemäß eingesetzt und die menschlichen Bedürfnisse gebührend erfüllt wurden» (§ 35). Über das Eigeninteresse sagt der Papst: «Wo das Interesse des einzelnen gewaltsam unterdrückt wird, wird es durch ein erdrückendes System bürokratischer Kontrolle ersetzt, das die Quellen der Initiative und Kreativität versiegen läßt» (§ 25). Anwälte des Kapitalismus wie Michael Novak werden aus solchen Passagen Bestätigung heraushören.

Allerdings wird jede Art von Überlegenheit, die dem Markt und der von Gewinnstreben geleiteten Wirtschaft zuerkannt wird, schnell wieder mit eng umschriebenen Nuancen versehen. So besteht die Enzyklika nachdrücklich darauf, daß es neue Grenzen für die Logik des Marktes gibt: «Es gibt gemeinsame und qualitative Bedürfnisse, die mit Hilfe seiner (sc. des Marktes) Mechanismen nicht befriedigt werden können. Es gibt wichtige menschliche Erfordernisse, die sich seiner Logik entziehen. Es gibt Güter, die aufgrund ihrer Natur nicht verkauft und gekauft werden können» (§ 40). Es wäre hilfreich gewesen, wenn der Papst einige dieser Güter aufgezählt hätte. Gehören dazu auch die Kontrolle der Massenmedien, das Recht auf Gesundheitsfürsorge und der freie Zugang zu Wahlämtern?

Diese Enzyklika legt erstmals in der katholischen Soziallehre detaillierte kritische Einwände gegen die Auswirkungen der Bürokratie im sozialen Wohlfahrtsstaat vor: «Der Wohlfahrtsstaat, der direkt eingreift und die Gesellschaft ihrer Verantwortung beraubt, löst den Verlust an menschlicher Energie und das Aufblähen der Staatsapparate aus, die mehr von bürokratischer Logik als von dem Bemühen beherrscht werden, den Empfängern zu dienen; Hand in Hand damit geht eine ungeheure Ausgabensteigerung. Wie es scheint, kennt tatsächlich derjenige die Not besser und vermag die anstehenden Bedürfnisse besser zu befriedigen, der ihr am nächsten ist und sich zum Nächsten des Notleidenden macht» (§ 48).

Was fehlt in dieser Enzyklika?

Ich habe in dieser neuen Äußerung der Soziallehre eine kraftvolle Darstellung der neuen katholischen Betonung der Gerechtigkeit als Partizipation, als aktiver Beteiligung, vermißt. Allerdings wird der Demokratie und demokratischen Verhaltensweisen Lob gespendet, so etwa, wenn die Rede ist von den «vielfältigen Bemühungen, an denen Christen einen wesentlichen Anteil hatten . . ., in den verschiedenen Versuchen der Mitbeteiligung am Betrieb und ganz allgemein am Leben der Gesellschaft» (§ 16). Außerdem sieht die Enzyklika dort, wo sie über die Gewerkschaften spricht, diese als Medien für das Aushandeln von Verträgen und ebenfalls als wichtige Orte, an denen die Arbeiter sich selbst in ihrer eigenen Arbeitskultur darstellen können (§ 15). Ich habe aber einen nachdrücklichen Hinweis auf die Mitbestimmung der Arbeitnehmer und auf ihre Vertretung in Unternehmensgremien, wie er in «Laborem exercens» zu finden war, vermißt.

Schließlich bemängele ich das Fehlen einer tiefer greifenden Gesellschaftsanalyse in dieser Enzyklika. So behauptet der Papst in § 39: «Diese Kritik richtet sich nicht so sehr gegen ein Wirtschaftssystem als gegen ein ethisch-kulturelles System. Die Wirtschaft ist ja nur ein Aspekt und eine Dimension der Vielfalt des menschlichen Handelns. Wenn sie verabsolutiert wird, wenn die Produktion und der Konsum der Waren schließlich die Mitte des gesellschaftlichen Lebens einnehmen und zum einzigen Wert der Gesellschaft werden, der keinem anderen mehr untergeordnet wird, so ist die Ursache dafür nicht allein und nicht so sehr im Wirtschaftssystem selbst als in der Tatsache zu suchen, daß das ganze sozio-kulturelle System mit der Vernachlässigung der sittlichen und religiösen Dimension versagt hat und sich nunmehr allein auf die Produktion von Gütern und Dienstleistungen beschränkt». So sehr dies auch — oberflächlich betrachtet — stimmen mag, so verschleiert es doch die konkrete Art und Weise, wie die Logik des Marktes eine eingebaute Tendenz zu einem Marktimperialismus hat, eine Tendenz, die Marktlogik auf Gebiete auszudehnen, wohin sie nicht gehört.

Was Jürgen Habermas die «Kolonisierung» der Zivilgesellschaft durch die Logik des Marktes und die Logik des Staates nennt, ist viel systembedingter als die Enzyklika einzuräumen bereit ist. Überdies leben ethische und kulturelle Systeme niemals als bloße Abstraktionen. Sie müssen vielmehr institutionalisierte Gestalt annehmen. Die Privatisierung der Ethik und der Religion ist dort, wo sie mit der Wirtschaft konfrontiert wird, kein bloß moralisches Versagen. Sie hat systematische Wurzeln.

Plädoyer für eine weitere Entwicklung

Für die Zukunft werden wir eine Weiterentwicklung der Aussage in § 49 nötig haben: «Der einzelne wird heute oft zwischen den beiden Polen Staat und Markt erdrückt. Es hat manchmal den Anschein, als existierte er nur als Produzent und Konsument von Waren oder als Objekt der staatlichen Verwaltung. Es wird vergessen, daß das Zusammenleben der Menschen weder den Markt noch den Staat zum Endziel hat. Es besitzt in sich selber einen einzigartigen Wert, dem Staat und Markt dienen sollen.» Hierin liegt sicherlich der Keim für eine ausgearbeitete katholische Theorie der zivilen Gesellschaft, die noch entwickelt werden muß. Hier erkennen wir auch, daß beide Pönitenten ernste Bußauflagen verdient haben: Der Sozialismus, weil er die Logik des Staates in einen Staatsimperialismus verkehrt hat; der Kapitalismus, weil er dasselbe mit dem Marktimperialismus tut. Und schließlich und endlich wird der eigene Beitrag der Kirche nicht bloß nach ihrer Lehre *über die sozialen Probleme beurteilt werden, sondern auch nach «ihrem konkreten Einsatz und ihrer Hilfe für den Kampf gegen die Ausgrenzung und das Leiden» (§ 26).*

' Aus dem Engl. übers. v. Dr. Erika Ahlbrecht-Meditz

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

Vorwort

Edward Schillebeeckx / Johann Baptist Metz

Kein Himmel ohne Erde

Das vorliegende Heft kreist um das Thema «Theologie und Ökologie». Die Hauptintention des Heftes ist, die substantielle theologische und ekklesiologische Bedeutung dieses Themas herauszuarbeiten. Es geht also nicht um Futurologie, es geht nicht um kulturelle, nicht um naturwissenschaftliche oder sozialwissenschaftliche Analysen, sondern um *Theologie,* Theologie freilich, die sich der nichttheologischen wissenschaftlichen Standards dieser Frage zu vergewissern sucht. Der Brennpunkt des Heftes ist die Ökologie — sowohl als naturbezogene Ökologie wie auch als soziale Ökologie. Die einzelnen Beiträge suchen einen Zugang zur ganzen Bandbreite dieser Problematik unter den Gesichtspunkten der «Krisis» und des «Kairos».

Häufig wird ja gesagt, daß die mit diesem Thema zusammenhängenden Probleme nichts mit dem Kern des Evangeliums und der Vision vom Reich Gottes zu tun haben. Dieses Heft möchte deutlich herausstellen, daß es sich bei der Beschäftigung mit diesen Fragen nicht nur um eine nachträgliche ethische Verpflichtung der Kirche handelt, sondern daß sie sich aus den Grundlagen ihres Auftrags ergibt, aus dem, was sie sich selbst als Kirche Jesu Christi schuldet. Das Engagement für Gerechtigkeit, Frieden und Bewahrung der Schöpfung reicht in die Fundamente kirchlicher Identität. «Kein Himmel ohne Erde!» Deshalb auch ist das kirchliche Leben untrennbar mit den Prozessen dieses irdischen Lebens verbunden. Einmal mehr soll deutlich werden, daß der Glaube und die kirchliche Gemeinschaft nicht etwa jenseits dieser Welt existieren, sondern daß sie Ausdruck sind für diese Welt in ihrer Herkunft von Gott und in ihrer Hinwendung und Umkehr zu ihm.

Leider mußten wir bereits beim ersten großen Themenabschnitt — Gott bewirkt Erlösung durch kosmische und geschichtliche Vermittlungen — den Ausfall eines Artikels über «Schöpfung und Verheißung» beklagen; er sollte die Bedeutung der Erde in schöpfungstheologischer und eschatologischer Sicht beleuchten. Dankenswerterweise behandelt Johan de Tavernier im ersten Artikel das Problem der Vermittlung zwischen dem eschatologischen Reich Gottes und unserer gegenwärtigen Welt, zwischen eschatologischer Hoffnung und unserem Handeln in der Welt. In diesem Zusammenhang stellt der Beitrag auch Kriterien heraus, die die Deutung des «profanen» Geschichtslaufs als Heilsgeschichte oder Unheilsgeschichte erlauben.

Der zweite Themenbereich, ausdrücklich um den «Konziliaren Prozeß» konzentriert, bietet eine ausführliche kritische Information von René Coste über die ökumenischen Versammlungen in Basel (1989) und Seoul (1990) — vor allem im Blick auf die für unser Thema einschlägigen Fragestellungen. Anton van Harskamp beschäftigt sich mit dem umstrittenen Terminus «konziliar» bzw. «Konziliarer Prozeß» und sucht den damit angezeigten Sachgehalt eines autoritativen Sprechens der Kirchengemeinschaften im Blick auf die Einheit der Menschheit herauszuarbeiten und zu retten.

In einer dritten Themengruppe kommen zentrale Einzelfragen zum Thema «Theologie und Ökologie» zur Sprache. Alexandre Ganoczys Anliegen ist es, im Durchgang durch die christliche Tradition — biblische und patristische Theologie, mittelalterliche Frömmigkeit, Zweites Vatikanum — Ansätze für eine ökologische Ethik (wieder) zu entdecken und für die heutige Diskussion fruchtbar zu machen. Von einem umfassenden Schöpfungsverständnis her begreift Günter Altner den Menschen als Verantwortungsinstanz einer Ethik, die auch die nichtmenschliche Schöpfung einbezieht; er formuliert Grundsätze und Regeln für verantwortungsbewußtes menschliches Handeln und fordert die Kodifizierung von Rechten der Natur und der künftigen Generationen. Johan van

Klinken beschäftigt sich mit ökologischen Fragestellungen im Grenzbereich zwischen Theologie und Naturwissenschaften, insbesondere mit einem nicht-anthropozentrischen Schöpfungsverständnis, in dem der Mensch als die Schöpfung schonender, mit der Schöpfung im Bunde stehender «Verwalter» begriffen wird. In Auseinandersetzung mit dem «Prinzip Verantwortung» (Hans Jonas) und dem sog. diskursethischen Ansatz entfaltet der Beitrag von Werner Kroh zentrale Inhalte und Grenzen dieser beiden Positionen, die für die Diskussion um eine fundamentale «ökologische Ethik» großen Einfluß gewonnen haben; er zeigt dabei die Bedeutung der anamnetischen Vernunft für eine kommunikative Ethik, in der sich die Verantwortung für die Zukunft der Menschheit formuliert. Bei seinem Plädoyer für «ökologische Weisheit» im Christentum versucht John Carmody die im biblischen Monotheismus verwurzelten Vorbehalte gegenüber einer Mythologisierung von Natur und Geschichte auf ein neues «mythisches Naturverhältnis» zu überfragen.

In seinem abschließenden Beitrag stützt sich Roger Burggraeve auf die biblische Vision vom neuen Himmel und von der neuen Erde; er betont, daß der Umgang mit der Welt als «Geschenk Gottes» zu den Prämissen und nicht etwa zu den Resultaten menschlicher Freiheit gehört, so daß die Welt als Schöpfung nicht zur Disposition für eine herrscherliche Anthropologie steht. Alle Beiträge dieses Heftes zielen schließlich darauf ab, das weltliche Engagement und die prophetische Kritik des Glaubens so miteinander zu verbinden, daß unsere Welt nicht unter das Niveau der Schöpfung Gottes gedrückt wird.

Gott bewirkt Erlösung durch kosmische und geschichtliche Vermittlung

Johan de Tavernier

Menschliche, sogenannte «profane» Geschichte als Medium von Heils- und Unheilsgeschichte: «Außerhalb der Welt kein Heil»

Hat die menschliche, sogen. «profane» Geschichte eine heilsgeschichtliche und eschatologische Dimension? Dieser Frage ist nach Wolfhart Pannenberg in der Vergangenheit nie die ihr gebührende Aufmerksamkeit geschenkt worden[1]. Für an Gott glaubende Menschen steht die Geschichte immer in Beziehung zu einem Gott, den wir als den Grund und die Dynamik von Schöpfung und Heil erkennen. *«Extra mundum nulla salus»:* Außerhalb der Welt gibt es kein Heil. Die gewöhnliche, alltägliche Geschichte ist das Feld von Gottes befreiendem Handeln.

Für an Gott glaubende Menschen ist es sinnvoll, nach der soteriologischen Bedeutung alles dessen zu fragen, was sich in der menschlichen Geschichte zu Wort meldet. Hat es eine Sinnperspektive oder nicht? Ist es heilsbedeutsam oder nicht? Gläubige Menschen können sich nicht zufrieden geben mit einer Erörterung der politisch-sozialen Wirklichkeit, die allein die politischen oder sozialen Komponenten zur Sprache bringt. Darum können Theologen nicht schweigen zu nichttheologischen Problemen. Die Aufforderung «sileat theologus in munere alieno» gilt nur in Fällen, in denen der Theologe die autonome Wirklichkeitsinterpretation des Vertreters einer anderen Wissenschaft in Frage stellen würde. Das bedeutet aber nicht, daß ein Theologe nicht auch selbst etwas darüber zu sagen hätte. Es steht hier ja viel mehr auf dem Spiel.

Über Heilsgeschichte oder Unheilsgeschichte können wir nur aus der interpretativen Erfahrung unserer weltlichen Geschichte etwas sagen. Wie aber sollen wir etwas als Heilsgeschichte oder Unheilsgeschichte erkennen, oder anders formuliert: als etwas, das auf der Linie des Reiches Gottes liegt oder im Widerspruch zu ihm steht? Es geht also um die Frage nach der Vollzugsweise theologischen Legitimierens oder «Deligitimierens». Das ist nicht ohne Bedeutung für die sinnvolle Anwendung des Begriffs «Gottesherrschaft». Wenn die Rede vom Reich Gottes die Grundlage, von der sie getragen wird, bewahren soll, ist es für Christen eine absolut notwendige Aufgabe, heilvolle oder heillose Entwicklungen oder Taten als etwas Heilvolles oder Unheilvolles zu analysieren, das auf der Linie des Reiches Gottes liegt oder nicht. Die Rede vom eschatologischen Heil verliert schließlich ihre redliche Grundlage, wenn keine positive Beziehung besteht zwischen diesem Heilsanspruch und dem, was von Menschen als heilmachend erfahren wird[2].

Dies ist keine leichte Aufgabe. Es gibt ja allerlei Gründe für Unbehagen über das, was von manchen als unberechtigte theologische Legitimation oder «Delegitimation» empfunden wird. Dieser Verdruß ist aber zum Teil zu erklären durch die Art und Weise, wie Theologen bisweilen zu Werk gehen oder in vergangenen Zeiten zu Werk gegangen sind. Manche Theologen tragen nämlich einer Reihe von Vorbedingungen und zu beachtenden Kriterien zu wenig Rechnung.

I. Vorbedingungen und Kriterien einer theologischen Legitimation oder «Delegitimation»

Was die Vorbedingungen betrifft, wollen wir zunächst auf die absolute Notwendigkeit verwei-

sen, daß Theologen und Theologinnen sich der eigenen Rationalität und Gesetzmäßigkeit des Problemfeldes bewußt sein müssen, das sie zur Sprache bringen wollen. Nehmen wir als Beispiel zur Illustration das Gebiet der Probleme um Frieden und Krieg. Wenn der Theologe oder die Theologin einen guten Überblick über die aktuelle Friedensproblematik entwickeln will, ist es erforderlich, daß er oder sie u.a. gründlich Kenntnis nimmt von der Polemologie oder der Friedenswissenschaft. Polemologen erforschen empirisch-analytisch, inwiefern und zu welchem Preis Konflikte in großem Maßstab verhindert werden können und wie Friede in dem einen oder anderen Sinn im Spannungsfeld der internationalen Beziehungen erreicht werden kann. Ferner ist es interessant, sich bewußt zu machen, wie Polemologen die Voraussetzungen für Konfliktverhinderung oder Konfliktbeherrschung umschreiben, sowohl solche langfristiger als auch solche kurzfristiger Art.

Der Theologe oder die Theologin ist also vornehmlich auf nichttheologische Kompetenz und Vorkenntnisse angewiesen, wenn es dabei auch nicht ohne einen eigenen kritischen Beitrag bleiben mag, und zwar noch bevor er oder sie die Friedensproblematik im eigenen theologischen Sprachfeld behandelt. Das theologische Reden über Frieden beginnt dort, wo der Theologe oder die Theologin gesellschaftliche Entwicklungen theologisch und ethisch befragt, dies aber nicht ohne gut zu wissen, welche Fragen hier rational zu stellen und zu beantworten sind.

Die zweite Vorbedingung besagt, daß man gelten lassen muß, daß für gläubige Menschen bestimmte Tatbestände und ein bestimmtes politisches Handeln sich gegenüber dem Jenseitsaspekt des Reiches Gottes niemals neutral verhalten. Es geht immer um ein positives oder ein negatives Verhalten: Entweder ist es «heilsbedeutsam», oder es ist es nicht. Überdies stehen Christen in einer verschärften Situation des Werten- und Taxierenmüssens in der Wirklichkeit, weil ihr Gottesglaube kein Vorwand für politische oder gesellschaftliche Neutralität sein kann noch darf. Christlicher Glaube impliziert ja immer eine Ethik, die auf das gute und menschenwürdige Zusammenleben in der Gesellschaft ausgerichtet ist. Theologen und Theologinnen sollten sich also bemühen, alle Tatbestände von der Frage her ausgehend zu bewerten, was für den Menschen Sinn und Unsinn, Heil oder Unheil ist, immer gesehen aus dem Blickwinkel von Gottes Verheißungen.

Diese Vorgehensweise wird von H. W. Vijver ein theologisches Vorgehen der Entschlüsselung (oder Decodierung) und der Legitimation genannt[3]. Dies ist eine Vorgehensweise, bei der sowohl historischen Entwicklungen als auch gesellschaftlich-politischem Handeln ein eschatologischer Mehrwert oder Minderwert zugesprochen wird. Wohlgemerkt: Wir sprechen hier bewußt nicht von einer theologischen Begründung eines bestimmten gesellschaftlichen oder politischen Handelns, sondern von einer Legitimierung. Den Unterschied zwischen Legitimierung und Begründung kann man auch so umschreiben: Es ist Christen nicht möglich, ein nur ihnen eigentümliches politisches Handeln oder eine christliche Politik zu begründen. Es gibt keinen dritten Weg, weil es unmöglich ist, eine spezifisch christliche Politik auszuarbeiten. Man kann aber wohl eine bestimmte politische Maßnahme als christlich erfahren. Der Kirche kommt also keine normative Rolle bei der Lösung von Problemen politischer Art zu[4].

Damit erheben sich wichtige Fragen: Was ist die Eigenart einer theologischen Entschlüsselung und Legitimierung, und wie läuft dieser Legitimierungsvorgang ab? Beide Fragen ordnen wir ein unter die Frage nach den Kriterien einer theologischen Legitimierung.

Welche Kriterien sind erforderlich, um etwas mit Recht als in der Richtung von gottgewirktem Heil liegend zu erkennen oder um etwas als (mehr oder minder) dem Willen Gottes widersprechend ansehen zu können? Theologen oder Theologinnen können erst dann etwas legitimieren, nachdem die Heilsamkeit einer bestimmten politischen oder gesellschaftlichen Entwicklung ausreichend deutlich sichtbar geworden ist. Die Prüfung der Heilsamkeit von etwas ist tatsächlich eine typisch ethisch-hermeneutische und keine theologische Angelegenheit. Methodisch gesprochen muß man unterscheiden zwischen einer theologischen Interpretation der Wirklichkeit und einer ethischen Interpretation, die mit Hilfe anderer Gesellschaftswissenschaften zustande kommt.

Damit stoßen wir auf eine erste Schwierigkeit: Die berechtigte theologische Frage, ob wir in einem bestimmten Geschehen ein Näherkommen des Reiches Gottes oder aber ein ihm gegenüber ablehnendes Verhalten sehen müssen, ist als sol-

che eine komplexe Frage, weil die Theologie auf andere Wissenschaften angewiesen ist, um ausmachen zu können, ob das eine oder das andere der Fall ist. Bevor noch von einer theologischen Annäherung an das Thema die Rede sein kann, bedarf es zunächst einer gesellschaftsanalytischen und einer ethischen Annäherung. Das Urteil darüber, ob etwas mit Recht als Heilsgeschichte erkannt werden kann, ist also keine bloße Sache einer Glaubensentscheidung, denn sie muß der historischen Überprüfung zugänglich sein. Einer offenbarungspositivistischen Auffassung von dem, was Heilsgeschichte sei, können wir uns also nicht anschließen.

Es mag befremdlich klingen, aber Christen wissen eben nicht besser als andere Menschen, was als Heilsgeschichte betrachtet werden kann und was nicht. Es ist nicht schwierig, über eine Diktatur oder ein Apartheidssystem zu urteilen. Viele andere Tatbestände sind schwieriger zu beurteilen: Hat das tatsächliche Verhalten eines Pazifisten oder eines Verweigerers aus Gewissensgründen den größten Anspruch darauf, als ein in ethischer Hinsicht richtiges Handeln gewertet zu werden, d.h. als ein Handeln, das als ein mit dem Reich Gottes konformes Handeln erkannt werden kann? Oder ist das Verhalten eines Nichtpazifisten ein ethisch richtigeres Handeln, und kann dieses Anspruch auf einen eschatologischen Mehrwert erheben? Es ist nicht so einfach, in dieser Sache ein gutes Urteil zu fällen, selbst wenn wir davon ausgehen, daß jeder zu einem redlichen argumentativen Gespräch bereit und von einer guten ethischen Grundeinstellung beseelt ist. Mit von der Situation abhängig besagt dies, daß eine begrenzte Pluralität von Handlungsmöglichkeiten als möglicherweise heilvoll auf der Linie des Reiches Gottes von Gerechtigkeit und Friede in Betracht kommt.

In dieser Hinsicht sind folgende Überlegungen von Belang:

1) Je differenzierter nach ethischer Abwägung die Meinungen über den Wert oder den Unwert bestimmter Tatbestände oder Handlungsstrategien sind, umso zögernder wird man zu dem Entschluß kommen, etwas theologisch als Heilsgeschichte zu benennen. Persönlich möchte ich das abhängig machen von einem Dialog innerhalb einer Kirchengemeinschaft. Wenn es heftig widerstreitende Meinungen über bestimmte Tatbestände gibt, besteht immer die Neigung, die eigene Auffassung als die einzig christliche darzustellen. Man nehme z.B. das Legitimieren eines Krieges dadurch, daß man diesen als einen von Gott gewollten oder von ihm gebilligten Krieg hinstellt. So etwas ist aber eindeutigerweise nicht möglich. Man unterließe damit das, was in diesem Augenblick das Notwendigste wäre, nämlich ein sachliches ethisches Gespräch. Je mehr die Auffassungen über bestimmte Tatbestände polarisiert sind, umso bescheidener wird man bei der theologischen Legitimierung vorgehen müssen, und umso gründlicher wird man sachlich argumentierend und auch sachlich *theologisch* argumentierend sprechen müssen[5]. Dies gilt überhaupt immer dann, wenn Christen vor der schwierigen Aufgabe stehen, sich für eine bestimmte politische Strategie entscheiden zu müssen. Unseres Erachtens sind politische Ideologien in Theorie und Praxis zu ambivalent, um sie theologisch legitimieren zu können.

2) Gesellschaftliches und politisches Heil ist immer nur in geringerem oder größerem Maße Heil, das heißt: heilsam bis zu einem gewissen Grad. Überdies ist solches Heil überaus verletzbar und bisweilen nur vorläufiger Art. Man sollte also in diesem Zusammenhang nie vom Kommen des Reiches Gottes reden, sondern nur vom Kommen oder Näherrücken von etwas, das auf der Linie des Reiches Gottes liegt.

3) Schließlich sind wir der Meinung, daß der geeignetste Weg zum theologischen Interpretieren der Wirklichkeit bei dem verläuft, was man ein negatives Legitimierungsverfahren nennen könnte. Es scheint uns der Theologie angemessener, von ihrer eigentümlichen «memoria passionis» her darauf hinzuweisen, wie heillose politische Praktiken und gesellschaftliche Entwicklungen dem Reich Gottes widerstreiten, statt auf das hinzuweisen, was tatsächlich mit dem Willen Gottes im Einklang steht oder als ein Näherkommen des Reiches Gottes identifiziert werden kann. Auch theologisch spricht etwas für dieses Verfahren. Wie unsympathisch auch der Begriff «Herrschaft» klingen mag, so können wir doch nicht umhin zuzugeben, daß auch für Jesus die Erfahrungswirklichkeit der «Herrschaft Gottes» ein Urteil über die Geschichte enthält. Urteile über die Geschichte von der Gottesherrschaft her nennt P. Ricœur die typische Aufgabe des Propheten[6].

Bekanntlich bringt Ricœur das Thema «Prophet» zur Sprache in einem Kommentar zu einer Äußerung von M. Merleau-Ponty bezüglich einer These von A. Koestler, wonach der Marxismus den Menschen zwingt, zwischen der Ethik des Yogi und der Ethik des Kommissars zu wählen (Der Yogi und der Kommissar. Essays, deutsch 1950). Der Yogi strebt auf dem Weg über innere Veränderung nach einer kompromißlosen Gesinnungsethik, während der Kommissar durch äußeren Druck Menschen verändern will und nicht zurückscheut vor einem Handeln nach der Devise «Der Zweck heiligt die Mittel». Anstelle dieser ausschließlichen Wahl zwischen Engagement und Dégagement behauptet Ricœur, daß es einer neuen Gestalt bedürfe, nämlich des Propheten, der nach Levinas das «Dégagement» inmitten des Engagements lebt. Das typische Kennzeichen des Propheten ist, daß er den transhistorischen Aspekt, also in diesem Falle die ethischen Forderungen in der ganzen Fülle des menschlich Wünschbaren (d.h. auch des durch Gott Gewünschten) in der Geschichte zu Wort bringt. Durch seinen ethischen Protest, in dem die Gleichzeitigkeit zwischen Distanzierung und Betroffenheit deutlich sichtbar wird (was Levinas als eine «schwierige Freiheit» charakterisiert), hält der Prophet die Spannung in der Geschichte aufrecht.

Der Grad der Schwierigkeit, theologisch etwas als der Verbesserung fähig und bedürftig zu erkennen, d.h. als noch nicht dem entsprechend, was Gott will und was daher auch menschlich wünschenswert ist, ist geringer als bei der Zielsetzung, etwas theologisch-positiv zu legitimieren. Bei der Bestimmung des Grades, in dem etwas im Widerspruch zum Reich Gottes steht, macht sich übrigens dieselbe Schwierigkeit bemerkbar wie beim positiven Legitimierungsverfahren. Auch hier bedarf es eines Rückgriffs auf nichttheologische Kompetenz, in diesem Fall auf eine gesellschaftsethische Analyse.

Es klingt vielleicht ein wenig befremdlich, aber es ist doch tatsächlich so, daß auf dem Gebiet der Gesellschaftswissenschaften Christen nicht besser als andere Menschen wissen, was «Sünde» ist und was nicht. Je eindeutiger die Ergebnisse einer sozialethischen Analyse der Wirklichkeit sind, um so leichter und um so berechtigter können Christen auch das Wort «Sünde» gebrauchen. Insofern es um unverkennbare Ausbeutung von Menschen der Länder der südlichen Hemisphäre durch Menschen der nördlichen Hemisphäre geht, die sich in einem Zustand «institutionalisierter Gewalt» äußert, kann man mit Recht die Qualifikation «soziale Sünde» verwenden.

Gleichwohl muß man auch dies gut begreifen: Das Reden von «sozialer Sünde» impliziert ein Reden über soziale Schuld. Diese Rede unterscheidet sich von dem, was P. Ricœur subjektive Sündigkeit oder Schuld nennt (vorsätzliches Fehlverhalten gegenüber Dritten)[7]. Subjektive Sündigkeit gehört ja zu der Ordnung von Beziehungen, in denen es um zwischenpersönliche Vergebung geht. Subjektive Schuld kann nach einer Gewissensprüfung über die Beziehung zwischen Intention und tatsächlichem Handeln Gegenstand des Bekenntnisses werden. Bei der sozialen Schuld, wo der Akzent auf dem objektiven Charakter der Sündigkeit liegt, ist das anders. Es geht hier um ein Böses, das nicht mehr zu der Ordnung gehört, in der es um Vergebung geht, weil der Inhalt einer bestimmten Handlung nicht mehr zusammenfällt mit meiner Intention. Nach Levinas ist es die soziale Wirklichkeit der abwesenden Dritten in den weitreichenden gesellschaftlich-politischen Strukturen, die es möglich macht, daß ich als an etwas schuldig befunden werden kann, ohne daß ich dies vorsätzlich so intendiert habe[8].

Mit anderen Worten: Soziale Schuld ist eigentlich objektive Schuld, die dem subjektiven Schuldbewußtsein entzogen ist. Eine Gewissenserforschung oder eine Analyse meiner Absichten ist hier nicht mehr sinnvoll. Man kann hier nur das anderen angetane Unrecht und das Zutreffen der Beschuldigungen zugeben und in seinem Handeln so gut wie möglich versuchen, dieses soziale Fehlverhalten zu vermeiden oder wiedergutzumachen. Der Begriff soziale Sünde unterstellt also, daß unsere Verantwortlichkeit weiter reicht als der Aktionsradius unserer Absichten.

Wenn wir die vorausgehenden Überlegungen auf die Rede von «sozialer Sünde» anwenden, dann können wir folgenden Schluß ziehen: Je größer an Umfang negative Kontrast- oder Unheilserfahrungen sind und wenn und insofern Menschen dafür verantwortlich gemacht werden können, mit um so größerem Gewicht und um so eindeutiger kann man von objektiver Sündigkeit reden.

II. Die Bedeutung einer theologischen Legitimierung des Geschichtlichen

Bisher haben wir nur eine Reihe von Vorbedingungen und Kriterien für eine theologische Legitimierung behandelt. Nun wollen wir uns die Frage stellen nach der Art und Weise, wie wir die soteriologische Bedeutung des Handelns zur Sprache bringen können und was der Wert von so etwas sein kann.

Gesellschaftliches und politisches Heil ist immer nur Heil in einem gewissen Grade und daher relativ und vorläufig. Nichtsdestoweniger ist diese Art von relativem politischem und gesellschaftlichem Heil auch immer eschatologisch qualifiziert. Wenn wir etwas als heilsam entschlüsseln, dann können wir dies auch als eine «Erstlingsfrucht» des endzeitlichen Heils (H. Kuitert) bezeichnen, als «Vorschuß» auf das wahre Heil (E. Schillebeeckx) oder als «Aperitif» zum endgültigen und vollkommenen Heil, das Gott bereitet (R. Alves)[9]. Es geht hier nicht nur um ein analoges Heil, sondern wirklich um einen Vorgeschmack des vollkommenen Heils. Die Ausdrücke «Erstlingsfrucht», «Vorschuß» und «Aperitif» sind auch deswegen glücklich zu nennen, weil sie darüber hinaus das Verlangen nach vollkommenem Heilsein zum Ausdruck bringen. Andere Autoren drücken dies auf ihre eigene Weise aus. So spricht P. Tillich von «fragmentarischen Siegen des Reiches Gottes in der Geschichte». Die Vollendung des Reiches ist der Augenblick, in dem Gott all diese Fragmente zu einem Ganzen zusammenfügt[10]. W. Pannenberg verwendet den Begriff «Antizipation des eschatologischen Heils», um die Heilsbedeutung von Ereignissen und Handlungen zu deuten[11].

Die Ausdrücke «Erstlingsfrucht», «Vorschuß», «Aperitif», «Fragment» und «Antizipation» weisen darauf hin, daß es um ein punktuelles Aufleuchten der Gottesherrschaft, ein Näherrücken des Gottesreiches und noch nicht um seinen endgültigen Anbruch geht. Der eschatologische Vorbehalt bleibt immer noch in Kraft: Nichts oder niemand kann sich als das endgültige Heil ausgeben. Das Reich Gottes darf nicht mit einem bestimmten sozialen Programm verwechselt werden. Die nötige Distanz bleibt in Kraft. W. Pannenberg sagt treffend: «Es bleibt Zukunft gegenüber jeder Gegenwart, auch gegenüber einer künftigen, besseren Gesellschaft.»[12]

Aber die Zukünftigkeit des Reiches Gottes bedeutet nicht, daß es hier um eine machtlose «Jenseitigkeit» ginge, sondern vielmehr, daß es um eine anbrechende Zukunft geht. Dennoch darf der Vorbehalt uns nicht davon abhalten, heilvolle Momente mit dem Reich Gottes in Verbindung zu bringen, da es für Christen ebenso unannehmbar ist, Gottes Namen nicht mit heilvollen Ereignissen in Verbindung zu bringen, wie es unannehmbar wäre, ihn fälschlicherweise mit unheilvollen Dingen in Verbindung zu bringen. Über Heilsgeschichte zu sprechen, hätte keinerlei Wert, wenn es keinen Erfahrungshintergrund dafür gäbe.

Was ist der Wert der Verleihung einer eschatologischen Qualifikation an die Wirklichkeit des Historischen? Aus Erfahrung wissen wir, daß das Handeln des Menschen zum Teil bestimmt wird durch Erwartungen, die er hegt. Im selben Sinne kann man die wachsende, aber nicht linear sich entwickelnde Herrschaft Gottes (als eine sich realisierende Eschatologie) eine wohlbegründete Erwartung nennen, die das Handeln beeinflussen kann. Wie sehen wir diese Beeinflussung? Was bedeutet es, daß wir die Geschichte als ein Gemenge von Heils- und Unheilsgeschichte sehen?

Der Wert dessen, daß wir etwas als Heil von Gott her oder als Widerspruch zum ethisch qualifizierten Willen Gottes bezeichnen, liegt nach F. Furger in der Tatsache, daß dadurch die menschliche Geschichte in eine heilsgeschichtliche Dynamik hineingenommen wird[13]. Daß wir in einer geschichtlichen Wirklichkeit das Heilsgeschichtliche zur Sprache bringen, impliziert, daß man immer hellwach bereit ist für eine konkrete Verbesserung des tatsächlich Vorfindlichen. Tatsächlich sind es vor allem kollektive Unheilserfahrungen oder Leidenserfahrungen, die das Bewußtsein des menschlich Wünschenswerten wachrufen und das Stimulans schlechthin sind, das zu einem realisierbaren leidenüberwindenden Handeln antreibt. Was sich in diesem Zusammenhang als menschlich machbar anbietet, wird man aus heilsgeschichtlicher Perspektive auch zu verwirklichen suchen. Das als ethisch gut oder ethisch richtig erkannte Handeln wird für Christen um ihrer eigentümlichen Betroffenheit durch die geschichtliche Wirklichkeit willen auch als absolut verpflichtend gelten. Gleichzeitig soll man sich aber angesichts der Tatsache wappnen, daß das menschlich Wün-

schenswerte nicht so funktioniert, daß es auch schon dazu aufriefe, das menschliche Machbare zu realisieren. Andererseits kann man sich angesichts der kurzsichtigen Vorstellungen von menschlich Machbarem auch nicht untätig zur Ruhe setzen und dadurch das Wünschenswerte aus dem Auge verlieren.

Das ethische Handeln von Christinnen und Christen gewinnt damit eine durch das Eschaton qualifizierte und stimulierende Funktion. Diese Funktion ist gekennzeichnet durch ein Streben nach der größtmöglichen Vermenschlichung *(«une justice toujours meilleure»)* und damit auch durch eine Anzahl biblisch-ethischer Modelle, die dabei eine bedeutende Rolle spielen können, z.B. die Feindesliebe und der Verzicht auf Vergeltung, die kritische Bereitschaft, vom Vertreten des eigenen Rechtsstandpunktes Abstand zu nehmen, das Ablegen kurzsichtiger Vorurteile, die Fähigkeit, sich solidarisch dem anderen zuzuwenden, oder die wache Sorge für die Schwachen, die Benachteiligten und Wehrlosen, die keine gesicherte Rechtsposition ihr eigen nennen können.

Schließlich wollen wir noch kurz hinweisen auf die Implikationen, welche die heilsgeschichtliche Interpretation der Wirklichkeit für die Ekklesiologie hat. Es ist deutlich erkennbar, daß die Förderung eines Prozesses der Unterscheidung zwischen Heils- und Unheilsgeschichte eine wichtige Aufgabe der Kirche ist. Allein schon von der grundlegenden Gegebenheit her, daß die Geschichte und die Heilsgeschichte parallel verlaufen, daß Heil und Befreiung, Unheil und Übel sich in dieser Welt vollziehen und nirgends sonst, geht hervor, daß die Kirche ein viel größeres Interesse aufbringen muß für das, was sich tatsächlich in der Geschichte abspielt. Die Kirche mißversteht sich selbst, wenn sie zu sehr auf sich selbst zentriert lebt und sich nicht aufs intensivste vom erfahrbaren Weltgeschehen betroffen versteht.

Hier gilt voll und ganz, was Schillebeeckx sagt: «Die Kultur des ‹gemeinsamen Dritten›.»[14] Die Kirche kann nur dann sinnvoll über die Gottesherrschaft sprechen, wenn sie ihren praktisch-hermeneutischen Auftrag in Verbindung mit dem Zur-Sprache-Bringen der heilsgeschichtlichen Dynamik sehr ernst nimmt. Auch die Kirchengemeinschaft macht einen Teil dieser Dynamik aus. Darum ist es wichtig, daß die Kirche begreift, daß ihre Zukunft abhängt von der Qualität ihres Dabeiseins bei der Zukunft der Welt und von der Art und Weise, wie sie Gottes Heilshandeln in der Geschichte oder sein Urteil über die Geschichte tatsächlich zur Sprache bringt. Nur wenn ihr die Erfüllung dieser Aufgabe gelingt, kann die Kirche sich selbst mit Recht als ein glaubwürdiges Sakrament des Heils betrachten, das Gott in seiner Schöpfungswirklichkeit vollzieht.

III. Die Bedeutung des Motivs der Zukunftseschatologie

Die Bedeutung der Verheißung und Erwartung des Reiches Gottes geht noch hinaus über die bereits angedeutete sinnvolle Funktion in der theologischen Legitimation oder «Delegitimation» des Geschichtlichen. Das Heil ist nicht beschränkt auf das innergeschichtliche Heil. Das gesellschaftliche Heil ist nicht das einzige Heil, das Menschen erwarten können. Das Reich Gottes geht weder in aktuellen noch künftigen heilvollen Erfahrungen auf. Es ist mehr als eine fortschreitende Vergrößerung und Ausweitung der heilsgeschichtlichen Dynamik. Es geht ja dabei auch um ein Geschehen jenseits von hier und jetzt.

Es wird immer ein Abstand bestehen zwischen dem Reich Gottes und der jetzt und dann realisierten Heilsamkeit für die Menschen. Das soll heißen, daß für Christen der gute Ablauf der Geschichte nicht allein aus dieser Geschichte selbst garantiert ist. Das Gute und Wünschenswerte können nicht mit der größten Sicherheit erwartet werden, denn es bleibt eben doch das nicht zu unterschätzende Übermaß an Leiden und Bosheit in der Geschichte. Von uns selbst her gesehen gibt es keinen zureichenden Grund, um erwarten zu können, daß Norm und tatsächliche Wirklichkeit einmal in eins zusammenfallen werden.

Aufgrund dieser Bruchlinie zwischen einerseits einer schon erreichten und noch zu erreichenden heilsamen Welt und andererseits dem Reich Gottes kann Gott Gott bleiben, das heißt: eine Wirklichkeit, die sich nicht auf unsere menschlichen Heilsbegriffe festnageln läßt. Eben dadurch erlangt der Mensch auch die Freiheit, Mensch zu sein, das heißt, selbst definieren zu können, was als Heil oder Befreiung gelten kann und was nicht[15]. Nichtsdestoweniger ist christliches Heil mindestens «irdisches» Heil. Es

ist dort zu finden, wo das Herz der Geschichte schlägt. In ihrer Verantwortlichkeit haben alle Christen und Christinnen teil an der Vollendung von Gottes Plan einer endgültigen Sinngebung für das Leben der Menschen, oder mit anderen Worten: an der Universalität des Befreiungsprozesses. Aber die Vollendung der endgültigen Zukunft des Menschen als solche bleibt das Vorrecht Gottes allein.

Der Mensch kann die Verheißung seines eigenen Wesens nur aus Gnade verwirklichen. Der tragende Grund dafür liegt in der Tatsache beschlossen, daß gläubige Menschen jedes kleine bißchen Heil als einen Vorgeschmack des verheißenen vollkommenen Heils erleben, das Gott uns irgendwann schenken wird. Sehnsucht nach Befreiung bekommt letztendlich auch die Nebenbedeutung von Befreit- oder Erlöstwerden von Leiden und Ungerechtigkeit. Wie oder auf welche Weise dieses göttliche Zurechtrichten geschehen wird, wissen wir nicht, da niemand ganz ausloten kann, was Gott will.

Um diese positive Unbestimmbarkeit oder Undefinierbarkeit einigermaßen mit Worten zum Ausdruck zu bringen, werden im Neuen Testament drei Metaphern gebraucht, die als Symbole stehen für menschliches Heilsein und menschliche Unversehrtheit: a) das Reich Gottes als endgültiges Heil oder als das Herrschen eines geschwisterlichen Zusammenlebens ohne knechtende Verhaltensweisen; b) die Auferstehung des Fleisches oder das vollkommene Glück der einzelnen leibhaftig lebenden Person; c) der neue Himmel und die neue Erde oder die Vollendung des für den Menschen notwendigen «ökologischen Milieus».

Was ist die Bedeutung des Motivs der Zukunftseschatologie für das geschichtliche Handeln? Als utopische Vorstellungsbilder, die für gläubige Menschen nicht ohne Grund sind, verhindern diese anschaulichen Visionen von Heilsein und Vollkommenheit, daß wir die bestehende geschichtliche Ordnung als eine ideale Ordnung betrachten. Jede gesellschaftliche, soziale und ökonomische Ordnung ist der Verbesserung fähig. Das menschlich Wünschenswerte (Gerechtigkeit, Friede und Integrität der Schöpfung) hält die Aufmerksamkeit für das menschlich Kritisierbare wach. Aus dem Abstand zwischen dem Wünschenswerten und dem Kritisierbaren, mit anderen Worten: aus der Entfremdung zwischen Gott und Welt entsteht die kritische Kraft zu christlich inspirierter ethischer Empörung und der Aufruf zur Befreiung. Dies verstärkt in nicht geringem Maß den Aufgabencharakter der Befreiung und die Sehnsucht nach der endgültigen Gabe der Befreiung.

Die Beziehung zwischen Befreiung als Aufgabe und Befreiung als Gabe Gottes ist derartig, daß sie bedeutungslos ist für die epistemologische Frage, nämlich welchen Handlungsnormen wir folgen sollen. Das metahistorische Reich bietet kein Kriterium für das gute Handeln, weil diese zukünftige Wirklichkeit keinen bereits heute genau beschreibbaren Inhalt hat. Die Bedeutung dieser Beziehung liegt auf der Ebene der Motivation: Das schon erreichte Heil wird interpretierend als ein Vorgeschmack von Gottes verheißenem Heil erfahren. Die Motivation liegt also im Sinnrettenden des Sinngebenden. A. Biesinger sagt dazu, dies habe Folgen für die Aktivierung, die Intensität, die Dauerhaftigkeit und die Ausrichtung des menschlichen Verhaltens[16].

Vom Sinnhorizont der kommenden Gottesherrschaft her gesehen, bedeutet dies, daß die eschatologische Verheißung und ihre Antizipation den Willen aktivieren, wirksam zu handeln, und zwar auf dem Hintergrund des durch den Sinnhorizont geschärften Bewußtseins der Diskrepanz zwischen dem Tatsächlichen und dem Wünschenswerten. Der Sinnhorizont ist eine «Bewegungsursache»; sie treibt zum Handeln an. Zweitens intensiviert der Sinnhorizont das menschliche Handeln, weil hier eine gewisse Dringlichkeit angemeldet wird. Drittens verliert dieses ethisch inspirierte Handeln innerhalb des christlichen Sinnhorizontes niemals seine Bedeutung. Es bleibt dauerhaft, unter welchen Umständen auch immer, gültig, weil es immer Bestätigung und Bestärkung findet. Von irgend einer Resignation kann daher niemals die Rede sein. Schließlich gibt die christliche Motivierung dem Handeln auch eine Ausrichtung, insofern nämlich der christliche Sinnhorizont eine qualifizierte Gottesvorstellung und daher auch ein qualifiziertes Ziel, für das sich einzusetzen es sich lohnt, einschließt.

Dadurch wird der Sinn des menschlichen Handelns zum Guten «gerettet». Dieses erhält damit eine absolut motivierende Begründung. Darum können wir den christlichen Sinnhorizont auch ein «Überzeugungs-Werte-System» nennen. Wenn diese Motivation persönlich integriert wird, kann das eschatologische Motiv die «Seele»

des Denkens und Handelns von Christen und Christinnen werden. Das Reich Gottes wird dann zu einem Handlungsprinzip, mit dessen Hilfe man beginnt, den tatsächlichen Gang der Ereignisse in der Welt mit anderen Augen anzusehen. Eine bequeme Lebensauffassung paßt einfach nicht in die Vorstellung, in einer heilsgeschichtlichen Dynamik und in der Erwartung des Reiches Gottes zu leben. Da sie mit einer wohlbegründeten Hoffnung «bekleidet» sind, stehen Christen und Christinnen mit einem starken existentiellen Vertrauen in der Weltwirklichkeit. Die Erwartung des Reiches Gottes hält nicht allein diese Hoffnung am Leben, sondern sie ist darüber hinaus auch Trost, Barmherzigkeit und Ermutigung.

IV. Schlußüberlegungen

Christen und Christinnen leisten für gewöhnlich in ethischer Hinsicht nicht mehr als Nichtgläubige. Was sie tun, tun sie jedoch aus einer besonderen, nur ihnen eigenen Überzeugung und Erwartung. Das Ethische erhält dadurch eine eschatologische Dimension, wodurch es als ein Mitwirken mit der Gnade Gottes erfahren wird[17]. Christen und Christinnen stehen deswegen der geschichtlichen Wirklichkeit nicht gleichgültig gegenüber. Sie stehen in einer Haltung verschärften Wertens in der Wirklichkeit.

Unterstützung guter Ziele, tatkräftiger Widerstand gegen Verhältnisse, die ihren eschatologischen Erwartungen zuwider sind, können aber nie auf eine unvermittelte Weise geschehen. Die Verbindung zwischen der Heilsgeschichte und der menschlichen, «profanen» Geschichte verläuft immer über das Relais der ethischen Argumentation und die im Dialog entwickelte theologische Hermeneutik *(theologisch-ethische Qualifikation).* So werden Christen und Christinnen immer — bevor sie noch bei einer theologischen Entschlüsselung und Legitimierung/«Delegitimierung» ankommen— zunächst erkennen, daß z.B. schon aus rein menschlichen Gründen Arbeitslosigkeit oder Apartheid eigentlich nicht sein darf, weil Apartheid Menschen aufgrund ihrer Hautfarbe und ihrer Abstammung diskriminiert, und weil Arbeitslosigkeit gegen das Recht jedes Menschen auf Arbeit verstößt. Erst in einem zweiten Schritt werden Christen und Christinnen sagen, daß eine Gesellschaft, die diese Mißstände weiterbestehen läßt, nicht übereinstimmt mit Gottes ethisch zu qualifizierendem Willen *(eschatologische Qualifikation).*

Ein derartiger Praxistest der Wirkung von Heil oder Unheil ist übrigens unverzichtbar. Man kann ja nicht bloß immer wieder rein theoretisch bekennen, daß Gott ein Gott des Heiles ist, ohne zu testen, wie z.B. die Heilswirksamkeit von Glaubensaussagen sich konkret verwirklicht. Weil es in der Theologie um eine Reflexion auf die Erfahrung des (Kommens des) Heiles Gottes geht, ist die Theologie es auch sich selbst schuldig, die Geschichte eschatologisch zu qualifizieren, wenn auch nicht ohne zunächst ethische Qualifikationen einzubringen.

Christen und Christinnen leben in der Spannung zwischen einer transzendenten Gnadenerfahrung, nämlich der bereits realisierten Eschatologie in Christus, und einer transaszendenten Gnadenerfahrung, nämlich der Zusage künftigen Heiles. Die christliche Zukunftserwartung ist zwar eine «projizierte» Erwartung, aber doch keine bloße «Projektion», da es einen guten Grund für sie gibt.

Durch diese Spannung wird das menschliche und geschichtliche Handeln in eine heilsgeschichtliche Dynamik aufgenommen, die von zwei Akzenten bestimmt ist. Einerseits wird dem «Sollen» ein unerhörtes Gewicht zugesprochen: Was sich als Möglichkeit zur Humanisierung anbietet, muß wirksam realisiert werden. Andererseits wird das Vermögen, ethisch handeln zu können, so sehr von einem zwanghaften «Sollen» entlastet und befreit, daß es auch tatsächlich in den Stand gesetzt wird, zu tun, was getan werden soll. Nicht von ungefähr weist J. Gustafson darauf hin, daß in der Behauptung *«ought implies can»* («Sollen schließt ein Können ein») durch das Einbringen des eschatologischen Motivs in die Kategorie des Ethischen die Aufmerksamkeit vorrangig auf das «can» («Können») ausgeht[18]. Gott setzt uns ja tatsächlich in den Stand, unsere ethische Pflicht zu erfüllen.

[1] W. Pannenberg, Can Christianity Do without an Eschatology?: G. B. Caird/W. Pannenberg/I. T. Ramsey u.a., The Christian Hope (Theological Collections 13, London 1970) 25ff.

[2] E. Schillebeeckx, Mensen als verhaal van God (Baarn 1989) 26-29.

[3] Die Begriffe «entschlüsseln» (oder «decodieren») und «legitimieren» sind übernommen von: H. W. Vijver, Theo-

logie en bevrijding. En onderzoek naar de relatie tussen eschatologie en ethiek in de theologie van G. Gutiérrez, J. C. Scannone en R. Alves (Amsterdam 1985) 167.

[4] H. W. Vijver, Uitdagingen voor de theologie in Latijns Amerika: K. U. Gabler, G. Manenschijn u. a. (Hgg.), Geloof dat te denken geeft. Opstellen aangeboden aan Prof. Dr. H. M. Kuitert (Baarn 1989) 286.

[5] G. Manenschijn, Eigenbelang en christelijke ethiek. Rechtvaardigheid in een door belangen bepaalde samenleving (Baarn 1982) 145.

[6] P. Ricœur, Le Yogi, le Commissaire, le Prolétaire et le Prophète. A propos de ‹Humanisme et terreur› de Maurice Merleau-Ponty: Christianisme social 57 (1949) 41-54.

[7] Vgl. P. Ricœur, Symbolen van het kwaad. Deel 1: De primair symbolen: smet, zonde, schuldigheid (Rotterdam 1970) 25-41 und 81-120. Französ. Original: La Symbolique du Mal (Paris 1960).

[8] Vgl. E. Levinas, Le Moi et la Totalité: Revue de Métaphysique et de Morale 59 (1954) 353, 373. Siehe dazu die Rezension: R. Burggraeve, From Self-Development to Solidarity. An Ethical Reading of Human Desire in its Political Relevance according to Emmanuel Levinas (Löwen 1985) 101-102.

[9] H. Kuitert, Hoe messiaans kan politiek zijn?: Gereformeerd Weekblad (1982) 236-243; E. Schillebeeckx, Gerechtigheid en liefde, genade en bevrijding (Bloemendaal 1977) 119-131. 151. 155.

[10] P. Tillich, Systematic Theology, Vol. III (Chicago 1963; [2]1964) 394.

[11] W. Pannenberg, Das Problem einer Begründung der Ethik und die Gottesherrschaft: Ds., Theologie und Reich Gottes (Gütersloh 1971) 75.

[12] AaO. 73.

[13] F. Furger, Sozialethik in heilsgeschichtlicher Dynamik: H. Rotter (Hg.), Heilsgeschichte und ethische Normen (Quaestiones disputatae 99, Herder Verlag, Freiburg i.B./Basel/Wien 1984) 128f.

[14] E. Schillebeeckx, Spreken over God in een context van bevrijding: Tijdschrift voor Geestelijk Leven 40 (1984) 23.

[15] H. Kuitert, De vrede van God en de vrede van de wereld: A. van den Beld/E. Schroten (Hgg.), Kerk en vrede (Baarn 1984) 23.

[16] A. Biesinger, Der christliche Sinnhorizont als Motivation für ethisches Handeln?: H. Weber/D. Mieth (Hgg.), Anspruch der Wirklichkeit und christlicher Glaube. Probleme und Wege theologischer Ethik heute (Düsseldorf 1980) 285.

[17] D. Mieth, Quellen und normierende Instanzen in der christlichen Ethik: J. Blank/G. Hasenhüttl (Hgg.), Erfahrung, Glaube und Moral (Düsseldorf 1982) 46.

[18] J. Gustafson, Theology and Christian Ethics (Philadelphia 1974) 55f.

Aus dem Niederländ. übersetzt von Dr. Ansgar Ahlbrecht

JOHAN DE TAVERNIER

1957 geboren. Verheiratet. Zum Doktor der Theologie (Fachrichtung Moraltheologie) promoviert mit einer Dissertation über «Humane ervaringswerkelijkheid en christelijke werkelijkheidservaring. Ethisch relevante ervaringen en de theologische grondslagen voor een christelijk geïnspireerde sociale ethiek» (1988). Seit 1990 Außerordentlicher Dozent für Moraltheologie und Erster Assistent an der Theologischen Fakultät der Katholischen Universität Löwen. Außerdem Wissenschaftlicher Mitarbeiter am «Centrum voor Vredestheologie». Veröffentlichungen auf den Gebieten Glaube und Ethik und Sozialethik. Anschrift: Dr. Johan de Tavernier, Wilselsesteenweg 72, B-3010 Kessel-Lo, Belgien.

Gerechtigkeit, Friede, Bewahrung der Schöpfung: Der «Konziliare Prozeß»

René Coste

Die ökumenische Dynamik «Gerechtigkeit, Friede, Bewahrung der Schöpfung»

Mit dem Titel schon ergreife ich Partei. Mit Begeisterung habe ich die Einladung angenommen, die die 6. Vollversammlung des Ökumenischen Rates der Kirchen an alle Kirchen gerichtet hat, eine «gegenseitige Verpflichtung (Bund) für Gerechtigkeit, Frieden und die Bewahrung der ganzen Schöpfung» einzugehen. Aber diese Versammlung als «konziliaren Prozeß» zu verstehen, weigere ich mich. Und zwar deshalb, weil nach katholischem (wie auch orthodoxem) Verständnis ein Konzil eine Versammlung von Bischöfen ist. Sicher hoffen auch wir, daß sich die verschiedenen Kirchen eines Tages zu einem wahren Konzil versammeln können. In diesem Sinne haben wir alle den Heiligen Geist — den «Herrn des Unmöglichen» — anzuflehen und selbst auch mit ganzem Herzen dahin zu wirken. Aber dieser gesegnete Tag ist noch nicht gekommen.

Ich gebe mich allerdings auch nicht mit dem bei den Katholiken gebräuchlichen Ausdruck «ökumenischer Prozeß» zufrieden. Ich nenne das lieber «ökumenische Dynamik». Damit will ich meine Überzeugung verdeutlichen, daß die Einladung des Ökumenischen Rates der Kirchen eine weit ausgreifende Bewegung ökumenischen Dialogs und ökumenischer Zusammenarbeit ausgelöst hat, die normalerweise immer reicher wird und sich mehr und mehr entfaltet zum besten der Kirchen und der Menschheit.

Nach der jetzt im französischsprachigen Raum vorherrschenden Gewohnheit übernehme ich den dritten Begriff in der Trilogie («Integrity») nicht wörtlich, während ihn die englische Sprache so stehen läßt. Der offiziellen französischen Übersetzung der Dokumente entsprechend übertrage ich mit «sauvegarde», was ja auch das deutsche Wort «Bewahrung» (der Schöpfung) erkennen läßt. Meiner Meinung nach sollte man sogar eher von *Verwaltung der Schöpfung* reden. Das brächte den tiefen Sinn der biblischen Aussagen noch besser ins Wort[1]. Hätte dieser Ausdruck nicht tatsächlich den doppelten Vorteil, einerseits deutlich die Grenzen der Macht des Menschen über die Schöpfung zu zeigen, da er hier als Verwalter gesehen wird, verantwortlich vor Gott, dem Schöpfer der Welt, und vor seinen Brüdern und Schwestern auf dieser Erde, und andererseits doch auch der menschlichen Freiheit und Schöpferkraft weiten Raum zu lassen, da ja der Verwalter immer ein offenes Feld zu eigener Initiative besitzt? Man könnte auch von «Intendanz» (Aufsicht, Leitung usw.) sprechen, wie das bei gewissen englischsprachigen Theologen geschieht *(«stewardship»);* man braucht nur an manche Gleichnisse in den Evangelien zu denken.

Im vorliegenden Beitrag spreche ich als Historiker, Theologe und Mitwirkender. Ich war ja selbst Mitglied der internationalen Vorbereitungskommissionen für die ökumenischen Versammlungen von Basel und Seoul. In Basel gehörte ich zum Vorbereitungsausschuß für das «Schlußdokument», in Seoul zur päpstlichen ökumenischen Arbeitsgruppe.

I.
Friede und Gerechtigkeit für die ganze Schöpfung (Die Europäische Ökumenische Versammlung in Basel, 15.-21. Mai 1990)

Verschiedene ökumenische Versammlungen auf nationaler, regionaler und Weltebene über die Fragen GFBS (so kürzen wir die Trilogie «Ge-

rechtigkeit, Friede, Bewahrung der Schöpfung» ab) haben nicht nur die weltumfassende Dimension der Dynamik unterstrichen, sondern auch ihre vielfältige Ausfächerung. Was die nationalen Versammlungen angeht, so haben nach dem gegenwärtigen Stand der Dokumentation die west- und ostdeutschen Zusammenkünfte (Erfurt, Königstein/Stuttgart, Magdeburg, Dresden 1988 und 1989) die wichtigsten Texte geschaffen. Von den großen regionalen Treffen nennen wir die Konferenzen oder Versammlungen im Pazifik (September 1988), in Europa (Mai 1989) und in Lateinamerika (Dezember 1989). Es fanden auch mehrere regionale Zusammenkünfte von Frauen statt. Die theologischen Perspektiven zahlreicher konfessioneller Zusammenkünfte haben die Dynamik GFBS stark vertieft: orthodoxe (Sofia 1987 und Minsk 1989) und römisch-katholische (päpstliche Kommission *Justitia et Pax*, Vatikan 1989) Stellungnahmen sowie Überlegungen des Reformierten Weltbundes (Seoul 1989). Ich muß mich im engen Rahmen dieses Beitrags mit einer gedrängten Darstellung der wichtigsten regionalen Versammlungen zufriedengeben, mit der Europäischen Ökumenischen Versammlung in Basel (15.-21. Mai 1989) mit ihrem Leitwort «Frieden in Gerechtigkeit für die ganze Schöpfung» und mit der Weltversammlung in Seoul.

Im September 1986 beschloß die Neunte Vollversammlung der Konferenz Europäischer Kirchen (KEK), eine Europäische Versammlung für Gerechtigkeit, Frieden und Bewahrung der Schöpfung zu veranstalten und dazu den Rat der Europäischen Bischofskonferenzen *(Concilium Conferenciarum Episcopalium Europae:* CCEE) einzuladen. Die 17. Vollversammlung des CCEE entschied sich nach zehnmonatiger Überlegung Ende August 1987 zur Annahme der Einladung der KEK. Die Sekretariate waren im September 1987 aufgestellt, und im Dezember desselben Jahres versammelte sich die von der KEK und dem CCEE gemeinsam ernannte vorbereitende Gruppe vollzählig. Es wurde beschlossen, die Versammlung solle den Titel «Friede in Gerechtigkeit für die ganze Schöpfung» bekommen. Ungefähr siebenhundert, zur Hälfte aus der KEK, zur anderen Hälfte aus dem Bereich der CCEE stammende, von den Kirchen und den Organisatoren bestimmte Delegierte sollten dazugehören. Als Versammlungsort war Basel vorgesehen, und zwar in der Pfingstwoche 1989 (die Wahl fiel auf Basel wegen der von der Stadt und ihrem Kanton angebotenen hohen finanziellen Zuschüsse, aber auch wegen der sehr reichen religiösen Geschichte Basels und seiner geographischen Lage am Schnittpunkt dreier Länder sowie des französischsprachigen und deutschsprachigen Kulturraums). Es sollte ein Treffen zu gemeinsamem Gebet, Gespräch und Denken in gegenseitiger geschwisterlicher Teilnahme sein. Man würde alles tun, damit neben der offiziellen Versammlung auch die Ortsbevölkerung teilnehmen könne sowie jene ökumenischen Vereinigungen, die «ein europäisches Netz für Gerechtigkeit, Friedens und Bewahrung der Schöpfung» geschaffen hatten. Die gewaltige und komplexe Organisation hat großartig funktioniert. Das war der Begeisterung und der Hingabe der Organisatoren, aber auch ihren Mitarbeitern auf allen Ebenen zu verdanken[2].

Ich möchte an erster Stelle die Wichtigkeit des Gebets in dieser Versammlung betonen. Nach dem Willen der Organisatoren wurde ihm der erste Platz zugewiesen. Einerseits deshalb, weil das Unternehmen dieser Versammlung im Grunde ein Werk des Glaubens der Vertreter der europäischen Kirchen war; andererseits deswegen, weil die Organisatoren die Auffassung vertraten, die überaus wünschenswerte Teilnahme einer möglichst großen Zahl von Christen lasse sich am leichtesten in den Versammlungen zum gemeinsamen Gebet verwirklichen. Das Ergebnis übertraf alle Erwartungen. Die Eröffnungsfeier und die morgendlichen Gottesdienste im protestantischen Münster und auch die Schlußfeier auf dem Münsterplatz waren große Stunden ökumenischer Liturgie und gemeinsamer Glaubensfreude. Ich denke, daß dieser Erfolg zum größten Teil der Arbeit und den glücklichen Initiativen der Unterkommission zu verdanken war, die im Rahmen der vorbereitenden Gruppe die Gebetsversammlungen zu organisieren hatte. Für zahlreiche Delegierte und Besucher waren, wie Prälat Nikolaus Wyrwol bemerkt hat, die Gebetsgottesdienste in Basel bedeutsamer als die Erklärungen des «Schlußdokuments». Und er fügte hinzu: «Die völlig gleichberechtigte Teilnahme der Frauen an den Gottesdiensten war ein unübersehbares Zeichen, vor allem darum, weil diese Teilnahme so ganz selbstverständlich schien.»

Die Vorträge und Ansprachen waren insgesamt ein Beitrag von hohem Niveau zur gemeinsamen

Reflexion. Wir geben hier die Namen der Autoren und die Titel ihrer Beiträge wieder: Der russisch-orthodoxe Erzbischof Kyrill von Smolensk sprach über das Thema *Zur Ökologie des Geistes;* David Steel (britischer Unterhausabgeordneter) über *Versöhnung in Europa, Erbe und Vision;* Kardinal Roger Etchegaray über *Die Verantwortung der Christen in einer Zeit der Krise;* Aruna Gnanadason (Indien) über das Thema *Die Herausforderung Europas durch den Süden;* Maria Lourdes de Pintasilgo (Portugal) über *Die Gerechtigkeit;* Prof. Mario Pavan (Italien) über *Die Rolle der Christen in der weltweiten Ökologie: die Bewahrung der Schöpfung;* Pfarrerin Annemarie Schönherr (DDR) über *Der Friede.* Nicht zu vergessen die kurzen Vorträge von zwei Jugendlichen, Sylvia Raulo (Finnland) und Isabella Nespoli (Italien). Man hätte es auch zu schätzen gewußt wenn C. F. von Weizsäcker ausführlich zu Wort gekommen wäre; er war zweifellos einer der großen Förderer der Dynamik GFBS[3].

Die zwanzig *Arbeitskreise* hatten die Aufgabe, die aktive Teilnahme aller Delegierten an den gemeinsamen Überlegungen zu erleichtern. Dazu trugen auch — obwohl außerhalb des offiziellen Treffens — die *Hearings* bei, d.h. die im ganzen 33 Konferenzen und Diskussionen an den Abenden vom 16. bis zum 19. Mai, an denen insgesamt mehr als zwanzigtausend Personen teilnahmen (organisiert von 27 zu einem «Netz» zusammengeschlossenen Institutionen und Bewegungen). Ein anderer Beitrag zur Basler Versammlung kam von Seiten der *«Zukunftswerkstatt Europa»* (dazu gehörten 118 Gruppen aus 14 europäischen Ländern).

Die *Jugend* hat unbestreitbar zu dem offenen und herzlichen Klima der Basler Tage beigetragen; ihre Einsatzwilligkeit und ihr wahrhaft ökumenischer Geist prägten diese Tage mit. Allerdings beklagten es die Jugendlichen, nicht stärker unter den offiziellen Delegierten vertreten zu sein. Es war auch ein bedauernswerter Mißgriff, zahlreiche Jugendliche (die Stewards) in den Luftschutzbunkern unterzubringen. Das hat viele vor den Kopf gestoßen. Es gelang nach Protesten, sie in Familien zu beherbergen. Die Leiter der KEK haben sich bei den Jugendlichen entschuldigt.

Die Organisatoren hatten vorgesehen, daß die Versammlung eine kurze *Botschaft* und ein ausführliches «Schlußdokument» abfassen solle. Normalerweise mußte die Ausarbeitung des ersten Textes keine Schwierigkeiten bereiten. Das hat sich als richtig erwiesen. Der Text wurde praktisch einstimmig angenommen (502 Stimmberechtigte, 489 Ja-Stimmen, 3 Nein-Stimmen, 10 Enthaltungen). Zur Abfassung des *Schlußdokuments* bedurfte es mehrerer Monate (zwei Entwürfe waren vor der Versammlung nacheinander den Delegierten zugeschickt worden). Während der Versammlung selbst wurde bis zuletzt intensiv daran gearbeitet. Der außerordentlich wache Sinn für ökumenischen Dialog und gegenseitige Offenheit für die Meinung der anderen hatte die Arbeit der Redaktion und der Versammlung charakterisiert; das Ergebnis war eindrucksvoll: ein inhaltlich gedrängtes und umfangreiches Dokument (33 dichtbeschriebene Schreibmaschinenseiten) über sehr verwickelte Gesellschaftsprobleme. Es wurde von fast allen Delegierten der Versammlung (95 Prozent) angenommen.

Die sechs Kapitel des Dokuments sind zuinnerst miteinander verbunden. *Kapitel I* gibt an, in welcher Eigenschaft und in welchem Geist sich die Unterzeichner äußern», als Delegierte der europäischen Kirchen und im Hören auf das, «was der Heilige Geist den Kirchen heute zu sagen hat» vom Gott des Lebens, der uns auffordert, «den Weg der Ungerechtigkeit, der Gewalt und der Ausbeutung zu verlassen» und der uns «zur Umkehr» ruft (Nr. 1).

Kapitel II spricht von den *Herausforderungen* in den drei Bereichen Frieden, Gerechtigkeit und Umwelt. Ihr enger Zusammenhang wird mit Recht betont. Hierzu nennt das Dokument zwei Beispiele: die Urwaldrodung im Amazonasgebiet und die Flüchtlingskrise in Afrika. Erwähnt werden auch der sprunghafte Bevölkerungszuwachs, die Unterdrückung der Frau und die Verletzung ihrer Rechte, die Technologie, deren falscher Einsatz «für die immer belastendere Ausnutzung der Natur verantwortlich (ist), die — wenn sich nichts ändert — schließlich zu deren Zerstörung führen wird» (Nr. 18).

Im Sinn der Verfasser des Dokuments ist das *Kapitel III (Unser gemeinsamer Glaube)* grundlegend. Alle anschließenden Kapitel richten sich nach ihm. Es ging den Verfassern darum, kraftvoll einige von allen angenommene wesentliche Richtpunkte des christlichen Glaubens auszusagen. An erster Stelle steht der Glaube an Gott den Schöpfer, an Gott den Dreifaltigen, «der sich in seiner Barmherzigkeit in Jesus Christus der Menschheit offenbart hat» (Nr. 21). Zu Unrecht

hat man diesem Kapitel einen Mangel an Christologie vorgeworfen. Gewiß, man wollte den trinitarischen Ansatz bevorzugen; die Christologie ist aber darum nicht vergessen. Die fundamentale christliche Anthropologie wird in den Nummern 22 und 23 gemäß der orthodoxen Theologie formuliert, und zwar auf einen (leicht veränderten) Verbesserungsvorschlag einer Gruppe orthodoxer Christen hin. Die drei folgenden Abschnitte behandeln «Das Evangelium des Friedens», «Unsere gemeinsame Hoffnung» und «Die Kirche — Volk Gottes und Leib Christi in der Kraft des Heiligen Geistes». Wir machen den Leser auf die sorgfältig und treffend formulierte Lehre von der *Gewaltlosigkeit* im Geist des Evangeliums aufmerksam, die sich in Nr. 32 findet. Diese Aussage steht so recht in den Spuren der in der Kirche von heute außerordentlich glücklichen Aufwertung der Gewaltlosigkeit unbeschadet des Rechts der «Selbstverteidigung». Eine sehr schwache christliche Minderheit ausgenommen kann man diesbezüglich von einer wahren ökumenischen Übereinstimmung reden. Ich selbst zögere nicht, im Evangelium ein wirkliches Gebot der Gewaltlosigkeit zu erkennen, möchte aber hinzufügen, daß dieses Gebot wie die ganze Ethik des Evangeliums dem Gebot der Liebe als oberster Instanz untergeordnet bleibt.

Kapitel IV («Sündenbekenntnis und Umkehr zu Gott») empfiehlt einen Weg zur Buße. *Kapitel V («Auf dem Weg zum Europa von morgen»)* übernimmt den durch Gorbatschow volkstümlich gemachten Ausdruck «Das gemeinsame europäische Haus». Manche fürchteten, das ließe vermuten, man wolle für den Kremlchef Partei ergreifen, oder der Ausdruck lasse jedenfalls ein doppeldeutiges Verständnis zu. Die Redaktionsgruppe hat lange darüber nachgedacht. Schließlich kam sie zu dem Schluß, der Ausdruck sei nicht Gorbatschows Eigentum, und man könne ihm durchaus einen Sinn geben, der nicht davon abhängt, wie Gorbatschow ihn meint. Und übrigens verdiene der Ausdruck, wegen seiner suggestiven Kraft festgehalten zu werden. Meiner Ansicht nach läßt er sich so, wie er im Dokument verwendet wird, schwerlich bestreiten. Er erinnert zwingend an den Ausdruck Toynbees vom «planetarischen Dorf».

Das lange und wichtige *Kapitel VI («Grundsätzliche Aussagen, praktische Verpflichtungen, Empfehlungen und Ausblicke auf die Zukunft»)* beginnt tatsächlich mit Aussagen und Verpflichtungen. Es folgen einzelne Empfehlungen: über die Trilogie «Gerechtigkeit, Frieden und Bewahrung der Schöpfung», über den «Dialog mit [...] Menschen in anderen Erdteilen» und schließlich über die «Fortführung des ökumenischen Prozesses in Europa». Ich unterstreiche besonders Nr. 79: «Wir halten es für wesentlich, daß die lebenswichtigen Anliegen von Gerechtigkeit, Frieden und der Bewahrung der Schöpfung nicht vom Auftrag der Kirche zur Verkündigung des Evangeliums getrennt werden.» Es wäre sogar wünschenswert gewesen, ohne Umschweife zu sagen, daß die Förderung des Friedens, der Gerechtigkeit und der Bewahrung der Schöpfung ein integrierender Bestandteil der evangelischen Mission ist, die der Kirche aufgetragen wurde. *Die neue Wertschätzung der sozialen Dimension in der Ausbreitung des Evangeliums ist einer der großen Neugewinne der Theologie und Pastoral unserer Zeit.* Die diesbezügliche Stellungnahme des Basler Dokuments offenbart einen wahren ökumenischen Konsens. Diese neue Dimension der Evangelisierung muß energisch unterstrichen werden, denn sie ist einerseits eine allzu lang vernachlässigte Forderung des Wortes Gottes und andererseits in gewissen theologischen und pastoralen Kreisen noch lange nicht deutlich genug erkannt, und wenn, dann oft verzerrt.

Wie soll man die besprochene Versammlung einschätzen? Im allgemeinen waren die Reaktionen auf dieses Basler Ereignis sehr positiv. Kardinal Carlo Maria Martini hat als hervorragender Historiker nicht gezögert zu schreiben, daß es ein geschichtliches und pfingstliches Ereignis war, gekennzeichnet von einem starken ethischen Einsatz, und auch ein positives Beispiel gegenseitiger Annäherung der Kirchen[4]. Ich selbst bin der Meinung, daß es «eine bedeutsame Versammlung des Gottesvolkes» war. Denn auf die eine oder andere Weise vertraten alle teilnehmenden Christen das gesamte Europa (Albanien ausgenommen, das immer noch in ein totalitäres Regime unnachgiebiger Diktatur eingeschlossen ist). Ich habe gezeigt, daß diese Versammung in einem hohen Grad eine Versammlung zum Gebet wie auch der geschwisterlichen Gemeinschaft und gemeinsamer Reflexion im Licht des Glaubens war. Was das «Schlußdokument» angeht, so kann man nicht umhin, es als eine zwar sicher unvollkommene, aber doch wirkliche

Verdichtung einer großen ökumenischen Denkarbeit anzuerkennen, die alle Kirchen Europas aufruft, sich der schweren Gesellschaftsprobleme ihres Kontinents mit Mut und Klarsicht anzunehmen.

II.
Die Weltversammlung für Gerechtigkeit, Frieden und Bewahrung der Schöpfung (Seoul, 5.-12. März 1990)

Die mit der Vorbereitung der Weltversammlung GFBS beauftragte Gruppe wurde 1988 aufgestellt. Dazu gehörte auch die Mitarbeit der katholischen Kirche, die sich damals freilich die Freiheit vorbehielt, zu dieser Versammlung mit einzuladen oder nicht. Es wurde beschlossen, die Versammlung solle vom 5. bis 12. März 1990 in Seoul stattfinden. Neben der Organisation des ganzen Treffens widmete sich die Gruppe lange Zeit der Abfassung eines Arbeitsdokuments; zu diesem Zweck wurden den Kirchen und den Delegierten nacheinander zwei Entwürfe zugesandt. Der zweite Entwurf trug den sehr bildhaften Titel: *«Zwischen Sintflut und Regenbogen»;* als Untertitel wurde vorgeschlagen: *«Bundesschluß für Gerechtigkeit, Frieden und Bewahrung der Schöpfung.».* Der erste und längste Teil (31 Schreibmaschinenseiten in der französischen Ausgabe) betraf «die Realitäten, mit denen wir konfrontiert sind» (Sektion A) und «das Bekenntnis der Bundesgemeinschaft» (Sektion B). Der zweite Teil (7 Seiten) enthielt die acht «Affirmationen». Der dritte (9 Seiten) schlug drei «Bundesschlüsse» vor. Zahlreiche Delegierte hatten diesen zweiten Entwurf offenbar nicht rechtzeitig bekommen.

Ungefähr tausend Personen (791 Teilnehmer und 267 Journalisten) fanden sich für die erste große Zusammenkunft der Weltversammlung am Abend des 5. März auf dem Seouler Olympiagelände im Pavillon für Gewichtheben ein. 36% der 404 stimmberechtigten Delegierten waren Frauen, weniger als 10% Jugendliche. Nach Kontinenten teilten sich die 404 Delegierten folgendermaßen auf: Afrika 17%, Lateinamerika 8%, Nordamerika 19%, Asien 18%, Karibik 4%, Europa 30%, Mittlerer Osten 1% und Pazifik 3%. Zu den 791 Teilnehmern gehörten außer den 404 Delegierten noch 60 Berater, 39 Gäste, 114 Besucher, 34 Stewards, 118 Stabsmitglieder und 22 Mitglieder des Ortskomitees. Katholiken waren es im ganzen 105. Das Budget der Versammlung belief sich auf 1 Million Schweizer Franken. Ein Zehntel dieses Budgets wurde trotz der beschränkten Teilnahme von Vatikan getragen.

Der weite Raum, den man uns zur Verfügung gestellt hatte, war für eine Versammlung des Gebets und der Arbeit wie die unsrige schwerlich geeignet. Aber wir fühlten uns hier dennoch wohl. Den Sonntag ausgenommen (jeder nahm entsprechend seiner Konfession an einem Gottesdienst in einer der katholischen oder protestantischen Kirchen von Seoul teil) begann jeder Tag mit einer Zeit des Gebets, unterbrochen durch Zeugnisgeben und Homilien. Daran schlossen sich die Vollversammlungen oder die Arbeit in Gruppen an.

Im Unterschied zu den Organisatoren von Basel, die für eine reiche Palette von gehaltvollen Vorträgen gewesen waren, hatten sich die Organisatoren von Seoul zu Homilien und Zeugnissen entschlossen. Das einzige Hauptreferat wurde dem Generalsekretär des Südafrikanischen Kirchenrates (SACC), Frank Chikane, übertragen. Er vibrierte geradezu vor Begeisterung und wandte sich vor allem an das Gemüt der Zuhörer. Ganz besonders durchschlagend wirkten die vier Zeugnisse am 7. März. Als erste gab Anne Pattel-Gray Zeugnis von dem Drama der Ureinwohner und Insulaner Australiens, denen man ihr Land geraubt hat; das zweite Zeugnis gab Zonra Azirou, eine Algerierin, die mit sechs Jahren nach Frankreich gekommen war und dort den Schock des antinordafrikanischen Rassismus erlebt hatte; Nasko Iyori zeugte als dritte vom Drama der philippinischen Frauen, die wegen der äußersten Armut ihrer Familie, denen sie helfen wollen zu überleben, zur Prostitution gezwungen sind; das vierte Zeugnis gab Felix Sugirtharaj von den unmenschlichen Lebensbedingungen der 200 Millionen Parias in Indien. Das Forum vom 7. März überließ das Wort dem Theologen Jorge Peixoto (Uruguay), dann Carl Friedrich von Weizsäcker und schließlich dem Gouverneur von Ohio, Richard Celesta, die alle über die Bedrohungen des Lebens sprachen. Am selben Tag war es wegen der Predigt der anglikanischen Bischöfin Barbara Harris (USA) zu einem Zwischenfall gekommen: Die Orthodoxen hatten den Saal verlassen, um ihrem Mißfallen darüber Ausdruck zu geben, daß man der Frau in einem Gottesdienst das Wort gegeben hatte.

Die anderen Redner möchte ich nur erwähnen: Bischof Simon Sungsoo Kim, Kardinal Kim, Marga Bührig, Emilio Castro. Alle Interventionen waren von Bedeutung als Zeugnis und Bekenntnis. Doch aufs Ganze gesehen halfen sie wenig, die Analyse der sozialen Wirklichkeiten und die theologische Reflexion zu vertiefen (was sich dann als der große Mangel auf dieser Versammlung herausstellen sollte).

Ich habe oben vom zweiten Arbeitsentwurf gesprochen. Die Organisatoren hatten bestimmt, der erste Teil solle von der Versammlung studiert und frei kommentiert werden, solle aber bleiben, wie er ist. Man werde ihn entweder «annehmen» oder «ablehnen», neu geschrieben werde er nicht mehr. Er bleibe also lediglich ein Arbeitsdokument. Die Versammlung fühlte sich durch ein solches Vorgehen zweifellos frustriert. Sie hatte den Eindruck, das Dokument entziehe sich ihrer Kompetenz. Im übrigen machten viele, mindestens in den Arbeitskreisen oder in Privatgesprächen, ernsthafte Einwände im Bereich der Theologie oder hinsichtlich der Analysen der menschlichen Verhältnisse. Die Vollversammlung hat diese starke Unzufriedenheit eines bedeutenden Teils ihrer Mitglieder klar ausgesprochen. Die schärfste Kritik kam von seiten der Vertreter der orthodoxen Kirchen, obwohl das von ihnen verfaßte und von zwei Metropoliten unterzeichnete Dokument (vier Schreibmaschinenseiten) bei dieser Gelegenheit nicht veröffentlicht wurde. Das Ergebnis war, daß man den vielen mißliebigen Text aufgab. Er war nur eine alsbald vollkommen überwundene Etappe in der gemeinsamen Reflexion.

Da die beiden anderen Teile des Arbeitsdokuments in den vollen Zuständigkeitsbereich der Versammlung gehörten, reagierte diese bedeutend günstiger, auch wenn beide Teile dann tiefgehend umgearbeitet wurden. Die *Affirmationen* (bestätigte Grundaussagen) wurden auf zehn vermehrt. Im einzelnen: Alle Ausübung von Macht muß vor Gott verantwortet werden (I); Gott steht auf der Seite der Armen (II); alle Rassen und Völker sind gleichwertig (III); Mann und Frau sind nach dem Bilde Gottes geschaffen (IV); Wahrheit gehört zur Grundlage einer Gemeinschaft freier Menschen (V); der Friede Jesu Christi (VI); Gott liebt die Schöpfung (VII); die Erde gehört Gott (VIII); die Würde und das Engagement der jüngeren Generation (IX); die Menschenrechte sind von Gott gegeben (X). Alle diese Punkte wurden so entfaltet, daß sie zu weiterem Nachdenken anregen (ein Dokument von 8 Schreibmaschinenseiten).

Der von der Versammlung angenommene *«Bundesschluß»* hat einen vierfachen Einsatz im Blick. I: Für eine gerechte Wirtschaftsordnung auf lokaler, Landes-, regionaler und internationaler Ebene für alle Menschen; für die Befreiung von der Last der Auslandsschulden. II: Für die wirkliche Sicherheit aller Staaten und Völker; für die Entmilitarisierung der internationalen Beziehungen; gegen Militarisierung und Doktrinen und Systeme der nationalen Sicherheit; für eine Kultur der Gewaltlosigkeit als der Kraft, die zu Veränderung und Befreiung führt III: Für die Entwicklung einer Kultur, die die Schöpfung achtet; für die Erhaltung der Erdatmosphäre und damit für die Überlebensfähigkeit der Welt; für die Bekämpfung der Ursachen der gefährlichen Veränderungen der Atmosphäre, die das klimatische Gleichgewicht der Erde zu zerstören drohen und viel Leid mit sich bringen werden. IV: Für die Abschaffung von Rassismus und Diskriminierung für alle Menschen; für das Niederreißen von Mauern, die Menschen aufgrund ihrer ethnischen Herkunft trennen; für den Abbau wirtschaftlicher, politischer und sozialer Verhaltensmuster, die die Sünde des Rassismus fortbestehen lassen oder die es einzelnen erlauben, sie bewußt fortbestehen zu lassen. Das Dokument umfaßt 11 Schreibmaschinenseiten. Die Versammlung hat sich lediglich die Einleitung und die wesentlichen Aussagen zu eigen gemacht; sie hatte nicht mehr die Zeit, sich zu den erklärenden Abschnitten, die übrigens zum Teil bedeutende Änderungen erforderlich gemacht hätten, zu äußern.

Bekanntlich hatte der *Vatikan* eine Zeit lang eine stärker engagierte Teilnahme beabsichtigt (in den Beziehungen zu den durch den Ökumenischen Rat der Kirchen veranstalteten Versammlungen wäre das eine Neuheit gewesen); letzten Endes hat sich Rom aber für den Grundsatz einer zurückhaltenderen Teilnahme entschieden (für eine offizielle Delegation von zwanzig «Konsultoren», die von der Versammlung in Seoul unter die Kategorie der «beratenden Mitglieder» eingestuft wurde). Bekannt ist auch, daß diese römische Entscheidung sehr enttäuscht hat, nicht nur in den ökumenischen Instanzen, sondern auch innerhalb der katholischen Kirche selbst. Viele haben darin nämlich

ein Anzeichen dafür gesehen, daß man sich aus dem ökumenischen Gespräch heraushalten wolle (einige zögerten nicht, Johannes Paul II. selbst dafür verantwortlich zu machen). Man sah darin auch ein mangelndes Interesse an den brennenden Problemen der heutigen Gesellschaft.

Wenn man die Soziallehre des gegenwärtigen Pontifikats kennt (zum Beispiel das in ökumenischen Kreisen so hochgeschätzte Rundschreiben *Sollicitudo rei socialis),* kann man sich über die zuletzt genannte Interpretation nur wundern. Auch die Hypothese des Mangels an Einsatzwilligkeit für den Ökumenismus hält einer ernsten Prüfung nicht stand.

Nein, die katholische Kirche ist der ökumenischen Dynamik GFBS gegenüber nicht gleichgültig. Was der Vatikan will, ist dies: diese Dynamik muß (entsprechend der durch Christus seiner Kirche anvertrauten Sendung) immer echt kirchlich bleiben, fest gegründet auf eine solide Theologie und eine ernsthafte, objektive Analyse der Gegebenheiten des Gesellschaftslebens. Natürlich ist das eine anspruchsvolle Einstellung. Doch ist sie auf lange Sicht nicht heilbringend für die ökumenische Bewegung selbst? Mehrere unserer Gesprächspartner in Seoul (sowohl Reformierte und Lutheraner als auch Orthodoxe) haben das ohne weiteres zugegeben. Mit vollem Recht hat darum Bischof Basil Meeking, der Leiter der päpstlichen Delegation, öffentlich das hohe Interesse zum Ausdruck gebracht, das die katholische Kirche an der Versammlung von Seoul und an der ganzen Dynamik hat, für die diese Weltversammlung eine geschichtliche Etappe war. Die Erklärung des Bischofs wurde von der ganzen Versammlung wärmstens begrüßt.

Alle jene, die die ergreifende ökumenische Erfahrung von Basel miterlebt hatten, mußte die von Seoul einigermaßen enttäuschen. Einige haben diese Enttäuschung sehr schmerzhaft empfunden. Da ich persönlich wußte, wie die Dinge vorbereitet wurden, habe ich kaum anderes erwartet. In unseren Gesprächen waren wir uns aber alle darin einig, daß man sich nicht mit einem bloßen Vergleich beider Versammlungen begnügen darf. Die in Seoul auf Weltebene zu überwindenden Schwierigkeiten waren ja von ganz anderen Ausmaßen als jene, die wir in Basel auf europäischer Ebene zu bewältigen hatten. Die berechtigte Enttäuschung darf uns nicht ungerecht machen gegenüber dem, was wir in dieser denkwürdigen Märzwoche 1990 erlebten.

Was kann man *Positives* nennen? Zuerst, daß es sich lohnte, wenn Christen aus der ganzen Welt zusammenkamen, um zu beten, um ihren Glauben an das Wort Gottes gemeinsam zu stärken, wenn sie gemeinsam über die schweren Probleme der gegenwärtigen Menschheit nachdachten (die Trilogie GFBS erfaßt sie praktisch alle) und sich gegenseitig zu ihrer Übernahme im Licht des Evangeliums ermutigten. Trotz der kulturellen und ideologischen Meinungsverschiedenheiten herrschte doch ein geschwisterlicher Geist, und der christliche Glaube war der gemeinsame Nenner aller. Was wir da erlebt haben, war trotz der Unvollkommenheiten, die unvermeidlich waren, eine «Weltpremiere». Die meisten Zeugnisse trafen. Sie brachten die schrecklichen Ungerechtigkeiten und entsetzlichen Leiden ans Licht, die Hunderte und aber Hunderte Millionen Menschen erdulden müssen — unsere Brüder und Schwestern im Menschsein! Auch wenn die in solchen Zeugnissen eingeschlossenen Analysen im allgemeinen eher summarisch, ja sogar diskussionsbedürftig waren, so sind die angeprangerten Mißstände doch nicht weniger wirklich. Ihre bedrückende Realität zu kennen ist eine absolute Notwendigkeit; man muß mutig an ihre Überwindung herangehen — und zwar so bald wie möglich.

Was kann man *Negatives* nennen? Die theologische Fragestellung des ersten Teils des Arbeitsdokuments war anfechtbar (das war anscheinend die Ansicht aller wirklich kompetenten Theologen). Insbesondere war dieser Teil eher alt- als neutestamentlich. Und übrigens fehlte es ihm meistens an einer ausführlichen und sicheren Analyse der untersuchten Wirklichkeiten (die Aufrichtigkeit der Zeugnisse genügte hier nicht). Und was noch dazu kommt: Man verstand es nicht genug, zwischen der den Kirchen eigenen Sendung hinsichtlich der menschlichen Gesellschaft (Seoul hatte keine UNO Nr. 2 zu sein!) und dem Vorgehen einer politischen Versammlung oder eines Kulturvereins zu unterscheiden. Und auch die Kritik der Ideologien war alles andere als befriedigend. Vor allem, was den Begriff Bund angeht, teilen wir folgenden Standpunkt der orthodoxen Teilnehmer: «Wir glauben, daß der Bund Gottes mit der Menschheit, der im Leib und Blut Jesu Christi, unseres Herrn und Erlösers, geschlossen worden ist, nicht gebro-

chen werden kann und daß er ewig dauert. Wir lehnen daher jede Möglichkeit für die Menschen ab, diesen Bund mit Gott zu brechen und folglich wieder zu erneuern und aufzurichten.»

Wenn wir nun das Pro und das Contra gegeneinander abwägen, fällt doch die Bilanz der Weltversammlung von Seoul positiv aus, auch wenn wir mehr gewünscht hätten (das wäre möglich gewesen, hätte sich die Vorbereitungsgruppe — in der es immerhin sehr freundschaftlich zuging — mit derselben Sorge um gegenseitiges ökumenisches Anhören bemüht wie ihre Vorgängerin in Basel). Als Theologe hatte ich die Pflicht, diese Kritik anzumelden, so wie ich es verstehe. Aber ich meine, was wir in Seoul erlebt haben, war ein Schritt nach vorn, wenn berichtigt wird, was berichtigt werden muß.

Der Zentralausschuß des Ökumenischen Rates der Kirchen hat seither beschlossen, daß der Rat seinen langfristigen Einsatz für die Dynamik GFBS neu festigen und bestätigen sollte. Vor allem wurde erklärt: «Strukturelle Änderungen der laufenden Arbeit im Rat werden unternommen werden müssen. Finanzielle Mittel sind notwendig, um für die Kirchen und Bewegungen ein anregendes Gesprächs- und Informationszentrum zu schaffen.» Auf europäischer Ebene wurde eine neue internationale Arbeitsgruppe aufgestellt; sie wird den verantwortlichen Leitern der KEK und des CCEE Vorschläge unterbreiten.

Es ist von höchster Wichtigkeit, daß sich die Christen trotz der in Seoul aufgetretenen Schwierigkeiten vereinen, um mit Eifer und Hingabe im Licht des Gotteswortes die Gerechtigkeit, den Frieden und die Bewahrung der Schöpfung zu fördern. Dieser Weg muß beharrlich weitergegangen werden. Aus den Mängeln ist die entsprechende Lehre zu ziehen. Die notwendigen Berichtigungen sind auszuführen.

Das Grundproblem ist methodologischer Art. Wir brauchen eine genügend tief begründete Theologie, die allen großen christlichen Traditionen annehmbar erscheinen kann (die Basler Erfahrung hat gezeigt, daß das möglich ist). Wir brauchen auch eine objektive Analyse der Wirklichkeiten, die von allen gut informierten Beobachtern anerkannt wird. Weiter ist noch ein Einverständnis herzustellen über die zu schaffenden Beziehungen zu den Sozialwissenschaften, zu den Ideologien, zur Ethik, zur Theologie und zum Engagement der Kirchen und der Christen überhaupt. Wie soll dieses Engagement mit dem Wort Gottes verbunden werden? Mit dem Gotteswort, das uns im wesentlichen erleuchtet, uns aber auch vor die eigene Verantwortung stellt? Und welches ist die eigentliche Sendung der Kirchen im Hinblick auf das Leben in der menschlichen Gesellschaft? Eine kirchliche Versammlung (wie das eine ökumenische Versammlung zu sein hat) darf ja nicht zu einer politischen Versammlung ausarten, auch wenn sie einen Einfluß auf die Politik haben möchte.

In dieser Sicht erscheint es mir insbesondere wünschenswert, ein ökumenisches Weltgespräch wissenschaftlichen Charakters zu organisieren, das sich bemüht, diese grundlegenden methodologischen Fragen mit großem Ernst anzugehen (und sich übrigens dabei auf vorhergehende Untersuchungen der Kirchen und des Ökumenischen Rates zu stützen). Schon seine Vorbereitung selbst müßte im vollen Sinne ökumenisch sein, denn die rechte Auswahl der Themen und der Redner wäre entscheidend.

Die christlichen Gemeinschaften auf der ganzen Welt müssen für die Dynamik der Trilogie Gerechtigkeit, Frieden und Bewahrung der Schöpfung wachgerüttelt werden. Wenn diese Dynamik nur Sache spärlich besetzter Generalstäbe bliebe, würde sie ihre notwendige Sendung nicht erfüllen. Nationale und regionale Versammlungen scheinen höchst erwünscht, freilich unter der Bedingung, daß sie nach der hier vorgelegten Methode arbeiten. Dann ließe sich eine durch einen wahrhaft repräsentativen internationalen Ausschuß vorbereitete neue Weltversammlung (in sieben Jahren?) anzielen. Die Probleme erwachen immer wieder aufs neue. Sogar ein «Friedenskonzil» wäre nur ein Schritt auf dem Weg. Es braucht eine ständige und weltweite ökumenische Dynamik für die Gerechtigkeit, für den Frieden und für die Bewahrung der Schöpfung.

[1] Vgl. mein Buch: Paix, justice, gérance de la création (Nouvelle Cité, Paris 1989).

[2] Vgl. meinen Beitrag: Paix et justice pour la création entière. Le Rassemblement oecuménique européen de Bâle (15-21 mai 1989): Documents-Episcopat (französische Bischofskonferenz), Januar 1990; vgl. Frieden in Gerechtigkeit. Dokumente der Europäischen Versammlung. Herausgegeben im Auftrag der Konferenz Europäischer Kirchen und des Rates der Europäischen Bischofskonferenzen (Friedrich Reinhard Verlag, Basel/Benziger Verlag. Zürich 1989).

[3] C. F. von Weizsäcker, Die Zeit drängt (München/Wien 1986).
[4] La Civiltà Cattolica, 16. Sept. 1989, 462-471.

Aus dem Französischen übers. von Arthur Himmelsbach

RENÉ COSTE

1922 geboren. Priester der Gemeinschaft von Saint-Sulpice. Professor der Sozialtheologie an der Theologischen Fakultät des Institut Catholique in Toulouse und kirchlicher Generaldelegierter für die französische Sektion der katholischen Friedensbewegung «Pax Christi». Tätigkeit als Vortragsredner und Prediger. Hat an verschiedenen Universitäten in Europa und Kanada gelehrt. Veröffentlichungen: 28 Bücher, u. a.: Le problème du droit de guerre dans la pensée de Pie XII (1962); Morale internationale (1964); Théologie de la liberté religieuse (1969); Analyse marxiste et foi chrétienne (1976); Le devenir de l'homme. Projet marxiste, projet chrétien (1979); Le grand secret des béatitudes (1985); L'Eglise et les défis du monde (1989); Mehr als 100 Artikel in Zeitschriften und Sammelwerken. Ungefähr 1500 Zeitungsartikel. R. Coste ist außerdem Konsultor des Päpstlichen Rates für den Dialog mit den Nichtglaubenden. Anschrift: Prof. Dr. René Coste, Institut Catholique, Faculté de Théologie, 31, rue de la Fonderie, F-31068 Toulouse-Cedex, Frankreich.

Anton van Harskamp

«Konziliarer Prozeß»: Analyse eines Begriffs

Der «Konziliare Prozeß» verfolgt das Ziel, Menschen innerhalb der Kirchen zu mobilisieren. Sein Beginn war der Aufruf, den die Vollversammlung des Ökumenischen Rates der Kirchen 1983 in Vancouver an alle Kirchen richtete. Es war dies ein Appell, sich auf allen Ebenen des kirchlichen Lebens zur Teilnahme am Kampf gegen die weltweiten Bedrohungen des Lebens zusammenzuschließen. Dies geschah in dem Bewußtsein, daß die Menschheit sich bereits in negativem Sinn in einer völlig neuen Situation befindet. Dies ist die Situation, die durch die neue Fähigkeit zum Begehen des größten Unrechts, nämlich der Vernichtung allen Lebens auf der Erde, entstanden ist. Und eben diese Situation einer Menschheit, die sich der Apotheose der Selbstvernichtung nähert und diese schon heute tagtäglich vorwegnimmt im Leiden der Armen, macht eine neue Form konziliaren Zusammenkommens notwendig. Man war daher überzeugt, daß diese Situation eine *«necessitas concilii»* sei. Denn der Gott des Lebens scheint verdrängt zu werden durch sich selbst vergötternde menschliche Systeme. Der Aufruf bestand in der dringenden Bitte, man solle sich in einer von unten her aufzubauenden Solidarität durch Gebet, Beratung und Beschlußfassung für Friede, Gerechtigkeit und Integrität der Schöpfung einsetzen.

Inzwischen ist unklar geworden, ob der Begriff «Konziliarer Prozeß» in der Ökumenischen Bewegung noch in großem Maßstab gebraucht werden wird. Auf dem vorläufigen Höhepunkt des «Prozesses», der Weltversammlung, die im März 1990 in Seoul gehalten wurde, mußte der Begriff aus theologischen Gründen aufgegeben werden. Man kann daher annehmen, daß dieser Begriff zwar nicht direkt verschwinden wird — denn in einer Anzahl von Kirchen hat dieser Begriff einen vertrauten Klang bekommen —, wohl aber daß er sich auf die Dauer nicht halten lassen wird.

In dieser Betrachtung will ich nachdenken über die Plausibilität der Einwände gegen den Begriff «Konziliarer Prozeß» (1); danach über die Nachteile, die seinem Verschwinden anhaften (2). Und schließen möchte ich mit einigen Überlegungen zu der theologischen Arbeit, die zu leisten ist, wenn die Kirchen wirklich die Zielsetzung des Konziliaren Prozesses honorieren wollen. Das bedeutet: Wenn aus dem Handeln der

Kirchen ersichtlich werden soll, daß sie wirklich auf den Schrei nach gerechten Verhältnissen hören, der aus der Schöpfung laut wird (3).

I. Spannungen im Begriff «Konziliarer Prozeß»

Der Begriff «Konziliarer Prozeß» ist in der Ökumenischen Bewegung nicht erst 1983 aufgekommen. Er ist ja unmittelbar verwandt mit dem Begriff «Konziliarität». Und dieser letztere Begriff ist das Ergebnis einer Denkarbeit über die Bedeutung von Konzilien für das Leben der Kirche. Um den Begriff «Konziliarer Prozeß» begreifen zu können, ist es daher nötig, auf ein paar historische Daten hinzuweisen, welche diese Entwicklung kennzeichnen. Und dann wollen wir den theologischen Begriff «Konziliarität» betrachten.

Zunächst müssen wir dann noch wissen, daß das Interesse für Konzilien und für Formen konziliaren Lebens und Handelns zu Beginn, d.h. seit den sechziger Jahren, vornehmlich im Blick auf die hermeneutische Frage nach der Einheit zwischen Kirchen aufkam. Und diese Frage wurde in erster Linie als eine Frage betrachtet, die zunächst einer theologisch-dogmatischen Lösung bedurfte. Die Ökumenische Bewegung ist zwar aus einer christlichen Friedensbewegung erwachsen; und namentlich in den sechziger Jahren gab die durch Gewalt und Rassismus zerrissene Welt den Impuls zu neuer dogmatisch-theologischer Besinnung auf die Einheit der Kirche, aber sicherlich blieb bis zu Beginn der siebziger Jahre die Aufmerksamkeit für alle Begriffe, die mit dem Wort «Konzil» zusammenhängen, zunächst einmal innerhalb des Kontextes einer dogmatisch-theologischen Abhandlung über das Wesen der Kirche stehen. Ob man wollte oder nicht, dadurch blieb man der alten Idee verpflichtet, daß die dogmatisch-theologische Vollendung der Einheit der Kirche das Fundament abgebe für die Ethik und das Handeln der Kirche. Wir werden sehen, daß dieser hermeneutische Blick auf das spezifisch theologische Wesen der Kirche, gerade auch in bezug zum Begriff «Konziliarität», eine beträchtliche Spannung mit sich bringt.

Die Vollversammlung des Ökumenischen Rates der Kirchen in Neu-Delhi (1961) beschrieb das Wesen der geforderten kirchlichen Einheit als «*one fully committed fellowship*» («eine einzige vollkommen verpflichtete Gemeinschaft»). Diese besteht an jedem Ort, wo die Kirche ist, und sie umfaßt gleichzeitig alle Orte auf Erden. Vor allem angeregt durch die Ankündigung und den Verlauf des Zweiten Vatikanischen Konzils wandte man sich danach dem Studium der Frage zu, auf welche Weise in der Alten Kirche sichtbare Formen konziliarer Beratung zur Aufrechterhaltung der altkirchlichen Einheit beigetragen haben. Man fragte sich, welches die theologischen Voraussetzungen dafür waren, daß die Kirche auf Konzilien als *eine* Kirche mit Autorität nach außen und nach innen auftrat. Die Fragen, die dabei anfänglich im Hintergrund standen, lauteten: Könnte der Ökumenische Rat der Kirchen vielleicht selbst eine Plattform sein, von der aus man ein Konzil organisieren kann? Und: Ist eines der Hauptziele des Verlangens nach christlicher Ökumene ein wirklich universales Konzil?

Auf einer Konferenz der Kommission für «Glauben und Kirchenverfassung» 1967 in Bristol wurde dann ein Bericht behandelt, der von «*the conciliar process*» (!) in der Alten Kirche spricht. Im Rückblick auf die Reaktionen auf diesen Bericht kann man sich nicht des Gefühls erwehren, daß da schon die Rede von einer gewissen Doppeldeutigkeit war. Denn einerseits hieß es in dem Bericht, daß die heutige Situation der Kirchen nicht zu vergleichen sei mit der der Alten Kirche, weil damals eine wirkliche Gemeinschaft *(«fellowship»)* bestand, heute dagegen eine Konfrontation vielfältiger kirchlicher Gemeinschaften gegeben sei. Andererseits behauptete der Bericht jedoch, daß Konziliarität zum Wesen der Kirche gehöre — und daher offensichtlich auch zum Wesen aller bestehenden christlichen Kirchen, so daß innerhalb der voneinander getrennten Kirchen der konziliare Prozeß weitergehe. Und aufgrund dieser letzten Annahme wird dann optimistisch gefolgert, daß der Ökumenische Rat der Kirchen ein Instrument *(«tool»)* sein könne bei der Vorbereitung eines allgemeinen Konzils.

Der letztgenannte Gedanke wird dann etwas später durch die Vollversammlung des Ökumenischen Rates in Uppsala (1968) aufgenommen mit der Einladung zu einer weiteren Diskussion dieses Themas. Auf einer anregenden Konferenz der Kommission für Glauben und Kirchenverfassung in Löwen (1971) ist die Stimmung etwas pessimistischer geworden. Der vorläufige Endpunkt des Nachdenkens über Konzilien und

Konziliarität ist erreicht. Dabei wird der konkrete Gedanke an ein einmal abzuhaltendes Konzil, das durch die Kirchen vorbereitet werden soll, stark relativiert. Und es wird unterschieden zwischen dem Konzil als Ereignis, das möglicherweise in einer noch unbekannten Zukunft die Einheit der Christenheit zum Ausdruck bringen soll, und Konziliarität als einer Wesensstruktur im Leben der Kirche.

Um nun den heutigen «Konziliaren Prozeß» in den Blick zu bekommen, müssen wir den seinerzeit entwickelten Begriff «Konziliarität» aufmerksamer betrachten. Dies ist ein äußerst komplexer Begriff. Oft wird er bloß als eine beschreibende Kennzeichnung der Tatsache gebraucht, daß durch Jahrhunderte hin Christen auf allen Ebenen innerhalb der Kirche zusammengekommen sind. Aber das ist doch nicht die tiefstgreifende Bedeutung. Dieser Begriff — den wir übrigens nicht mit der historischen, vor allem kirchenrechtlich orientierten Bewegung des Konziliarismus verwechseln dürfen — muß unterschieden werden von dem Begriff *«conciliar fellowship»* («konziliare Gemeinschaft»). Denn bei diesem letztgenannten Begriff geht es um ein praktikables Modell für ein Verhältnis zwischen Kirchengemeinschaften. Dagegen ist der Begriff «Konziliarität» in erster Linie ein theologisch-normativer Begriff, der, wie man so sagt, die transzendentale Tiefe von Kirchesein andeutet. Es ist dies ein Existential von Kirchesein, und als solches wird es erst in einem Verhalten einzelner Gläubiger greifbar. Es ist dies ein Verhalten, das dann zu einem strukturellen Kennzeichen der Ortsgemeinde wird, in welcher Verschiedenheiten und selbst Konflikte innerhalb der Gemeinde als etwas erkannt und ertragen werden, das in der Einheit des Heiligen Geistes Platz hat.

Letzteres ist von herausragender Bedeutung für diesen Begriff. Konziliarität hat ihre tiefsten Wurzeln im liturgischen Leben. Und die Erfahrung der geheimnisvollen eucharistischen *communio* mit Gott wird als die Quelle betrachtet, die es den einzelnen Christen möglich macht, Verschiedenheiten und Konflikte in der *communio* untereinander anzunehmen und zu ertragen.

Nun ist aber der heutige «Konziliare Prozeß» ein regelrechtes Erbstück dieser Auffassung von Konziliarität, die gegen Ende der sechziger und Anfang der siebziger Jahre in der Ökumenischen Bewegung gepflegt wurde. Jetzt aber ist das Wort «Prozeß» zum bestimmenden Substantiv geworden. Dieses Wort scheint zumindest zwei wichtige Funktionen zu haben. Eine dieser Funktionen ist es, zu betonen, daß hier kein Konzept gegenseitiger Verpflichtung von Kirchen vorgestellt wird, sondern daß in einem Prozeß mit noch offenem Ende die Verschiedenheit aller Beteiligten respektiert wird. Eine andere Funktion liegt darin, anzudeuten, daß nun die auf Bewegung gerichtete Wesensstruktur der Konziliarität in allerlei konkreten, aber veränderbaren und sich tatsächlich verändernden Formen der Beratung zum Ausdruck gebracht wird.

Wenn wir nun auf diesem Hintergrund den Konziliaren Prozeß einordnen, dann gewahren wir ein Spannungsverhältnis. Um dies zu sehen, müssen wir uns daran erinnern, daß man, als man den Begriff «Konziliarität» entwickelte, auf der Suche war nach der theologischen Voraussetzung, welche ein autoritatives und zu Entscheidungen führendes Sprechen auf einem Konzil ermöglichen sollten. Man fand diese theologische Voraussetzung in dem Umstand, daß Christen einander in der Alten Kirche geschwisterlich beistanden, daß man in anderen Ortskirchen an der Feier des Gottesdienstes teilnehmen konnte, daß Kirchen ihre Amtsträger austauschten, daß man einander auf der Grundlage der Gleichwertigkeit vermahnte, kurzum: daß in der Gemeinde eine offene Kommunikation bestand.

Es besteht aber unverkennbarerweise ein Widerspruch zwischen dieser idyllisch-theologisch geschilderten Konziliarität als einem sauberen — wahrscheinlich allzu sauberen — theologischen Begriff einerseits und der tatsächlichen Praxis konziliarer Zusammenkünfte andererseits. Diese letzteren waren vielmehr Zusammenkünfte, auf denen autoritativ gesprochen wurde und bei denen der Verschiedenheit und dem Konflikt eben gerade Grenzen gesetzt wurden. Angewandt auf den heutigen Konziliaren Prozeß würde das bedeuten: Der Gedanke, in einem Prozeß die unterschiedlichen Gestalten von Kirchesein schrittweise durch wechselseitige Bundesschlüsse miteinander zu verbinden, steht im Widerspruch zur klassischen Idee von einem Konzil, während doch ebendiese Idee eines Konzils als richtunggebender Vision des Ausdrucks von Einheit den ursprünglichen Impuls gegeben hatte.

Unmittelbar im Zusammenhang damit ist noch auf eine andere Spannung hinzuweisen. Und diese hat mit der Tatsache zu tun, daß der

Ausgangspunkt des Begriffs «Konziliarer Prozeß», nämlich der Begriff «Konziliarität», inhaltlich so formuliert ist, daß deren Verwirklichung keinen Aufschub und auch keinen bloß schrittweise sich vollziehenden Prozeß duldet. Es geht dabei vielmehr um ein radikales Postulat, das nach der wesentlich notwendigen Verwirklichung sowohl der Vereinigung der zerrissenen Kirche als auch der zerrisssenen Welt schreit. Daher rührt auch die während der Vollversammlung in Vancouver und danach immer wieder sich zeigende Affinität zur Idee eines Konzils, das ein autoritatives und verpflichtendes Wort an die Kirche und an die Welt richtet.

Worum es hier geht, ist dies: Das vorausgesetzte, unsichtbare Existential «Konziliarität» ist im Licht der Wirklichkeit ein Postulat. Aber es ist kein bloß menschliches Postulat, nicht etwas bloß Kontingentes. Es verweist vielmehr auf einen göttlichen Grund, es hat eine nichtkontingente Legitimation. Diese könnte man umschreiben als «das Gegenüber» Gottes, das im «Gegenüber» der leidenden und zerrissenen Menschheit aufleuchtet. Dadurch qualifiziert Konziliarität die heutige Zeit als eine beinahe endzeitliche Zeit: Die Konziliarität muß jetzt in Welt und Kirche Gestalt annehmen. Andernfalls würde die Behauptung, daß diese Konziliarität im Mysterium, welches die Kirche ist, anwesend sei, zuschanden gemacht. Bei alledem aber bleibt gleichzeitig wahr, daß dieses Postulat tatsächlich nicht zu verwirklichen ist. Denn «der Prozeß» will bewußt kein Modell liefern für ein radikal entscheidendes und autoritatives Wort.

Hier stoßen wir tatsächlich wieder auf eine Variante eines schmerzlichen und immer von neuem auftauchenden ökumenischen Dilemmas, eines Dilemmas, das in erster Linie spezifisch ist für eine Sicht, nach der Kirchen auf das Wesen «der» Kirche blicken und dieses als im Kontrast zur Wirklichkeit stehend erkennen, daß sie also auf solche Weise normativ sprechen, daß die damit angegebene Verpflichtung keinen Aufschub zuläßt. Gleichzeitig aber ist deutlich erkennbar, daß eine Verwirklichung nicht möglich ist. Dadurch kann es dazu kommen, daß dieses Sprechen, in diesem Fall das Sprechen über Konziliarität, lähmend wirkt, so daß der Verlust der Hoffnung und das Aufkommen von Gleichgültigkeit zum (psycho)logischen Ausweg aus diesem Dilemma werden können.

Sind die vorausgehenden Überlegungen nun ein Grund, den Begriff «Konziliarer Prozeß» nicht mehr zu verwenden? Vielleicht spielt dieser Gedanke bei der katholischen Kirche und bei den Kirchen orthodoxer Prägung eine Rolle. Da müssen wir nun wissen, daß sich vor allem durch das Zutun orthodoxer Theologen in der Ökumenischen Bewegung die Einsicht durchgesetzt hat, daß Konziliarität in der eucharistischen Gemeinschaft wurzelt. In der katholischen und orthodoxen Sakramentsauffassung ist aber der Gedanke enthalten, daß das unsichtbare, vorausgesetzte Element von Konziliarität eingebettet ist in die sichtbaren Handlungen und Zeichen von Priester und Gläubigen. Was auf einfachste Weise formuliert bedeutet, daß jedes Sprechen über «Konziliarität» und «Konziliaren Prozeß» unter anderem sichtbare eucharistische Gemeinschaft voraussetzt. Jede Rede, in der Ableitungen des Wortes «Konzil» anzutreffen sind, verweist also schon auf eine deutlich wahrnehmbare Form von vollendeter Einheit.

Es muß gesagt werden: Diese Auffassung hat eine gewisse Selbstverständlichkeit für sich. Denn sie schließt die richtige Intuition ein, daß das Reden in einer rein idealen Sprache — wie es beim Reden über Konziliarität der Fall ist — entweder sinnlos ist oder aber sich auf etwas, das wenigstens zum Teil schon Wirklichkeit ist, beziehen muß. Überdies aber hat diese Auffassung den großen Vorteil, daß der tatsächlich ablaufende Prozeß befreit wird von der Tyrannei des alles fordernden Postulats und von der Lähmung des gläubigen Handelns, auf die das immer wieder hinausläuft.

II. Den Begriff «Konziliarer Prozeß» aufgeben?

Wenn aber das Verschwinden des Begriffs «Konziliarer Prozeß» auch das Verschwinden seines Inhalts bedeutete, dann hätte das größere Nachteile. Es wäre ein schwerer Schlag gegen das Nachdenken über die Gestalt der Kirche in einer durch Unrecht, Gewalt und Umweltzerstörung verunstalteten Welt. Es wäre vor allem, soweit es die westlichen Kirchen betrifft, eine weitere Bekräftigung des Verlustes wirklicher christlicher Relevanz. Das kann illustriert werden durch eine echt «römisch»-katholische Reaktion auf den Konziliaren Prozeß.

Im Oktober 1989 veröffentlichte «The Ecumenical Review», das theologische Hausorgan des

Weltkirchenrates, eine Reihe von Artikeln, die als Hilfen bei der Vorbereitung der Weltversammlung in Seoul dienen sollten. Einer dieser Beiträge trägt den Titel: «The JPIC Process: A Catholic Contribution»[1]. Die Lektüre dieses Textes wirft aber die Frage auf, ob es mit diesem Titel seine Richtigkeit hat. Denn wenn man das Kirchenbild, das sich in diesem Artikel bietet, zur Thematik des Konziliaren Prozesses in Beziehung setzt, wird deutlich erkennbar, daß ein ansehnlicher Widerspruch zwischen diesem Kirchenbild und den Zielsetzungen des Konziliaren Prozesses besteht.

Das erste, was auffällt, ist, daß die Worte, welche sich auf die Gesamtthematik des Konziliaren Prozesses beziehen, hier «Friede» und «Harmonie» lauten. Nicht von ungefähr setzt dieses Dokument denn auch den Begriff «Frieden» und nicht den Begriff «Gerechtigkeit» an die Spitze. Das Schema des Textes wird ferner bestimmt durch die Vorstellung, daß Friede und Harmonie der Welt bereits gegeben sind, nämlich durch die ausschließliche Initiative des drei-einen Gottes (namentlich in den Textnummern 1, 9, 11 und 12). Die konkrete Bedeutung dessen ist, daß wir Menschen den Frieden nicht erst schaffen müssen, sondern daß wir bloß aus der bereits vorgegebenen und allzeit strömenden Quelle schöpfen zu brauchen (12, 13, 15, 18). Wenn wir an diesem Frieden teilhaben, werden auch Gerechtigkeit und Bewahrung der Schöpfung möglich.

Die Kirche ist nach diesem Dokument das Sakrament dieses vorgegebenen Friedens, «das Sakrament der engen Verbindung des Menschen mit Gott und der Einheit der ganzen Menschheit» (1). Der Text hinterläßt daher den Eindruck, daß, so wie der Friede durch den drei-einen Gott vorgegeben ist, auch die Kirche ihrerseits den Frieden als eine statische Gegebenheit verwalte und der Welt anbiete.

Der Erfahrungshorizont, innerhalb dessen dieser Text lebt, ist daher die Glaubensüberzeugung, daß dasjenige, nach dem die Welt eigentlich strebe, nämlich der versöhnte Zustand eines allumfassenden Friedens, eigentlich in Gestalt der Kirche in einer sakramental-objektivierten Form schon gegenwärtig sei. So geht das Dokument aus von einer Kirche, die zunächst einmal von der Welt unterschieden ist und sich sodann an diese Welt richtet.

Dies wird auch bestätigt durch die Art und Weise, wie die Sünde gesehen wird. Die Welt, die theologisch als Schöpfung qualifiziert wird, ist der Sünde unterworfen (15). Diese Sünde — deren tiefste Wurzel die Sünde von Personen ist, aus der dann die strukturelle Sünde hervorgeht — tastet aber die Kirche nicht an. Denn der Kirche wird die Fähigkeit zugeschrieben, die Menschheit an ihre Berufung zum Frieden zu erinnern (2). Die Kirche, diese (wie es in Textnummer 31 heißt) «*expert in humanity*» (deutsch also wörtlich = «Expertin in Humanität», wenngleich die vom Sprachendienst des ÖRK angefertigte deutsche Übersetzung aus dem Französischen bescheidener formuliert: «die die Menschen kennt» — Anm. des Übers.), bringt also jedem Menschen die eigene Verantwortung und die Pflicht zu universaler Solidarität zu Bewußtsein.

Die Krise, in der die Welt sich befindet, ist denn auch zutiefst eine religiöse und ethische Krise der Gesinnung der einzelnen Menschen. Daher muß die Kirche gegenüber dem Haß, der Mißachtung, der Gewalt und der Diskriminierung die Geister der Menschen mit neuen Gefühlen erfüllen, mit Gefühlen, die Frieden stiften und die vom Evangelium des Friedens inspiriert sind (20). Der Appell geht also einbahnig von der Kirche aus an die Welt. Nur ein einziges Mal enthält der Text einen Aufruf zur Erneuerung der Kirche, aber bei näherem Zusehen zeigt sich, daß es dabei offensichtlich nur um eine Wiederholung des Aufrufs zur Bekehrung geht (18), augenscheinlich, weil die Sünde der Menschheit immer wieder neue Gestalten annimmt.

Diese Sicht ist uns so vertraut, daß wir leicht übersehen könnten, daß sie für die ursprüngliche Zielsetzung des Konziliaren Prozesses verheerend ist. Wir wollen nur einige wenige Punkte dazu nennen:

Da ist z. B. der Aufruf zur Solidarität von oben herab. Dieser Aufruf kann nicht anders als frustrierend ausfallen. Denn Solidarität kann niemals von oben herab als Pflicht auferlegt werden. Auch nicht, wenn diese Solidarität als die eigentliche Berufung von Menschen dargestellt wird. Und gewiß nicht, wenn dies durch eine Institution geschieht, die selbst hierarchisch strukturiert ist.

Weiter ist da zu nennen die Art und Weise, wie die Pflichten der einzelnen Christinnen und Christen gesehen werden. Der Text spricht im Übermaß über die Pflicht zum «*commitment*»,

zum «Engagement» einzelner Christinnen und Christen und von Organisationen zum Einsatz für einen — religiös qualifizierten — Frieden (und danach auch über konkreten Kampf für Gerechtigkeit und Naturschutz). Diese Pflicht erwächst aus dem Wesen des in der Kirche lebenden Glaubens. Aber gerade weil eine solch strikte Scheidung zwischen Kirche und Welt angebracht wird, kann diese Pflicht auf einem Gebiet, wo Christen und Kirchen immer auch schon selbst Teile dieser zerrissenen Welt ausmachen, für sie nicht wesentlich genannt werden. Aus der Sicht der «Welt» geht es hier bloß um eine rein äußere Verpflichtung. Der Wesensbegriff «Kirche» hat den Begriff «Welt» *a priori* usurpiert und von vornherein als negativ qualifiziert. Dadurch kann aus der zerrissenen Welt niemals ein Signal kommen, das nicht *a priori* schon in das Selbstbild der Kirche integriert wäre.

Daher kann dieses Dokument den Geschmack der absoluten Sicherheit der jetzt schon bestehenden *«ecclesia triumphans»* hinterlassen und auch die Vermutung, daß es von dem Gedanken bestimmt ist, daß, wenn der Christ oder die Christin sich in der Welt engagiert, dies mit dem Gedanken geschieht, daß in letzter Instanz Versöhnung ja bereits in der Kirche verwirklicht sei; und daß auch dann, wenn die Welt den ihr angebotenen Frieden nicht annimmt, kein Grund für eine letztgültige Enttäuschung vorhanden sei, da es ja immer noch die Kirche als Refugium, als letzte Zuflucht gebe. Die ethische Problematik ist daher in sich selbst nicht wirklich theologisch dringlich, wovon aber der Konziliare Prozeß ausgegangen war. Dieser typisch «römisch»-katholische Text kennt keine *«necessitas concilii»*, die im Blick auf die zerrissene Welt gefordert wäre.

Und wie steht es mit dem Aufruf zum Bundesschluß der Kirchen? Auch in diesem Punkt ist das Dokument ebenso enttäuschend. Man beruft sich auf den bekannten Artikel 12 aus dem Dekret «Unitatis redintegratio» des Zweiten Vatikanischen Konzils und legt diesen Artikel so aus, daß die *Möglichkeit* der Zusammenarbeit von Kirchen bestehe (1). Aber das Dokument schweigt sich tatsächlich aus über die aus der Not der Weltsituation erwachsene *Notwendigkeit*, daß die Kirchen sich gegenseitig verpflichten. Letzten Endes bleibt doch der Eindruck zurück, daß die Not der Welt in sich selbst keine Bedeutung hat für die Notwendigkeit zu einer echten christlichen Ökumene der Kirchen, obwohl letzteres doch ein wichtiges Element des Aufrufs zu einem Konziliaren Prozeß gewesen war. Dieser Aufruf hatte ja tatsächlich eine Verbindung von Konziliarität, also der Tradition des Strebens nach kirchlicher Einheit, und von Dienst an der Welt im Auge gehabt.

IV. Unterwegs zu einer lebendigen Ekklesiologie?

Eines der positiven Ergebnisse der Diskussion um den Konziliaren Prozeß ist es, daß nahezu alle Kirchen sich darin einig geworden sind, daß der christliche Glaube an den einen Schöpfergott und das christliche Vertrauen in die durch den Geist Christi geschaffene menschliche Gemeinschaft es zur Selbstverständlichkeit machen, daß die Kirche sich wider die Bedrohungen von Frieden, Gerechtigkeit und Integrität der Schöpfung wenden muß. Über diese grundlegende Annahme muß eigentlich nicht mehr gesprochen werden. Es ist allgemein einsichtig, daß die Kirche ihre Sendung und ihre Aufgabe nicht verrät, wenn sie sich mit den Themen des Konziliaren Prozesses befaßt.

Aber es bleibt nach dieser gemeinsamen Erkenntnis natürlich noch eine Fülle von Problemen. Nach meinem Eindruck ist eines der weitestreichenden die Frage, ob wirklich die Rede sein kann von einer *«necessitas concilii»*, die sich aus der Situation der zerrissenen Welt ergibt: Kann die Rede sein von einer wirklich entscheidenden Krise, so daß der Kairós für die Abhaltung einer neuen Form konziliarer Beratung angebrochen ist? Aber diese Frage, oder besser: dieser Komplex von Fragen ist von der Beantwortung der in der Ökumenischen Bewegung oft gestellten Frage nach dem Verhältnis zwischen der Einheit der Kirche und der Einheit der Menschheit abhängig.

Um dies kurz und bündig zu verdeutlichen, müssen wir gehörig vereinfachen und die vielen bestehenden Ekklesiologien groß in zwei Typen einteilen: (a) diejenigen, die zu der Vorstellung von einer sakral-objektivierenden Gegenwart Jesu Christi in der Kirche neigen und von dieser reich fließenden Quelle her sich für die Einheit der zerrissenen Welt einsetzen (siehe oben, Kapitel II, die vertraute katholische Sicht); und (b) der Typ, der dazu neigt, das Wesen der Kirche in einer eschatologischen Versammlung zu sehen,

aus der die Aufgabe prophetischer Kritik hervorgeht.

Nun ist es wichtig zu sehen, daß nicht allein der erste Typ, sondern bei Licht besehen beide Typen nicht imstande sind, eine besondere historisch-kontextgebundene Krise und einen besonderen historisch-kontextgebundenen Kairós zu erkennen. Beiden fehlt die Fähigkeit dazu. Beim ersten Typ ist das überdeutlich sichtbar. Denn letztendlich verweist dieser Typ auf das immer schon und von Ewigkeit her geschenkte Heil, das nicht wesentlich durch das Los der Welt angetastet werden kann. Beim zweiten Typ liegt das anders. Entscheidend ist dabei, daß, weil hier das Wesen der Kirche a priori als eschatologisch gedeutet wird, die Kirche allzeit den Auftrag zu prophetischer Kritik hat. In dieser Sicht ist die Welt immer in der Krise, sodaß jeder Augenblick ein Augenblick des Kairós ist. Und die Kirche wird von vornherein als prophetische Instanz ausgerufen. Dadurch kann es auch hier keinen besonderen in der Geschichte lokalisierbaren Augenblick geben, in dem man von einer *«necessitas concilii»* reden könnte. Dieser Typ ist vor allem dort wahrzunehmen, wo der Begriff «Konziliarität» als ein Existential der Kirche aufgefaßt wird (siehe oben, Kapitel I!).

Bei allen großen Unterschieden zwischen diesen zwei Typen von Ekklesiologien haben diese doch eines gemeinsam: Der Ort der Erfahrung, von dem her sie über ihre Sendung und Aufgabe hinsichtlich der Einheit der Welt, also hinsichtlich Gerechtigkeit, Friede und Integrität der Schöpfung nachdenken, liegt zunächst ausschließlich in einem von der Welt getrennten christlichen Raum; im ersten Fall mehr in der eucharistischen Erfahrung innerhalb der Kirche; im zweiten Fall mehr in der eschatologischen Erfahrung, die eröffnet wird von dem durch die Kirche verkündigten prophetischen Wort Gottes[2].

Aber eben diese Scheidung zwischen einerseits der Kirche oder der christlichen Verkündigung des Wortes (beide verstanden als etwas, das wesentlich ist) und andererseits «der Welt» ist äußerst problematisch[3]. Diese Scheidung — die übrigens vermutlich mehr mit dem gesellschaftlichen Differenzierungsprozeß der sich modernisierenden westlichen Gesellschaft zu tun hat als mit sogen. spezifisch theologischen Gründen — ist von einer großen Zahl von Theologen bereits erkannt und kritisiert worden. Bekannt ist auch das Wort von Ernst Lange, wonach das, was die Welt zerteilt, auch die Kirche zerteilt. Die Konflikte, welche die Welt beherrschen, sind damit auch in den fernsten und geistlichsten Winkeln der Kirchen zu finden. Das bedeutet, daß allein eine theologische und religiöse Sensibilität, die um die Wechselwirkung zwischen der geheimnisvollen Vorwegnahme des Heils einerseits in Sakrament und Wort und andererseits im konkreten Kampf und konkreten Konflikten weiß, die Fähigkeit vermitteln kann, Krise und Kairós mit Unterscheidungskraft zu erkennen und also in einem begrenzten historischen Augenblick sagen zu können, daß die Situation in der Welt eine *«necessitas concilii»* darstellt.

Es geht hier um eine religiöse und theologische Sensibilität, die einerseits nicht schon vorweg die Konflikte, den Kampf und das Leiden kirchlich oder mittels der Verkündigung auch theologisch gedeutet hat, die aber andererseits doch fähig ist, für diese Konflikte, diesen Streit und dieses Leiden eine theologische Sinngebung zu finden. Dabei kann eine Ekklesiologie hilfreich sein, die deutlich erkennbar macht, daß Vorwegnahme von Heil, geschehe sie nun in der Eucharistie oder aber in der Verkündigung des Wortes, niemals eine wirkliche Vorwegnahme sein kann, wenn es dabei keine Nachfolge Jesu und damit keine Parteinahme in Konflikten gibt; eine Ekklesiologie, die vermutlich einen stärkeren Akzent auf das Wirken des Geistes Gottes setzen wird als auf das christologische Fundament der Kirche, weil es eben gerade durch das Wirken des Geistes mehr Möglichkeiten gibt, Gottes Gegenwart in der Welt sichtbar zu machen; aber vor allem eine Ekklesiologie, in der das Bewußtsein lebt, daß die Freude über die Wirklichkeit des auferstandenen Christus niemals ein statisch-irenischer Besitz der Kirche ist, sondern allein dann möglich ist, wenn die Kirche teilnimmt am Kampf derer, die unter den Verwüstungen leiden, welche Ungerechte, Gewalttäter und Ausbeuter anrichten. Denn nur dann eröffnet sich die Möglichkeit, den Kairós zu erkennen, der entsteht, wenn der Gott des Lebens durch den Tod, von Unrecht, Gewalt und Vernichtung in seinem Wesen bedroht wird.

[1] The Ecumenical Review 41 (1989) 591-602. Deutsch: Ein katholischer Beitrag zum konziliaren Prozeß für Gerechtigkeit, Frieden und Bewahrung der Schöpfung. Als Typoskript veröffentlicht in der Reihe «Justice, Peace, and the Integrity of Creation. Convocation Resource Materials». Hg. Ökumenischer Rat der Kirchen, Genf 1989. — Die Verweiszahlen in unserem Beitrag geben die Nummerierung der Abschnitte an, wie das Dokument selbst sie enthält.

[2] Hier muß darauf hingewiesen werden, daß der Begriff «Konziliarität» in der Ökumenischen Bewegung zu Beginn der siebziger Jahre eben darum eine Hochkonjunktur erlebte, weil die Gegensätze und Konflikte in der Welt eine größere Rolle in den bestehenden Kirchen spielten als die theologische Wesensdefinition der Kirche wahrhaben will. (Vgl. dazu: Ernst Lange, Die ökumenische Utopie oder Was bewegt die ökumenische Bewegung? Am Beispiel Löwen 1971: Menscheneinheit-Kircheneinheit. Kreuz-Verlag, Stuttgart/Berlin 1972, 177ff.) Worum es mir hier aber geht, ist zu zeigen, daß der Begriff «Konziliarität» doch zu einer ekklesiologischen Verengung neigt, weil am Anfang des Nachdenkens über diesen Begriff die Einheit in Verschiedenheit steht, von der man dachte, sie sei der Kirche als etwas zu ihrem Wesen Gehöriges gegeben.

[3] Für das folgende habe ich mich vor allem durch die Arbeiten von Konrad Raiser inspirieren lassen. Vgl.: K. Raiser, Einheit der Kirche und Einheit der Menschheit. Überlegungen zum Thema ökumenischer Theologie: Ökumenische Rundschau 35 (1986) 18-34.

Aus dem Niederländ. übersetzt von Dr. Ansgar Ahlbrecht

ANTON VAN HARSKAMP

1946 in Oosterbeek, Niederlande, geboren. Zum Dr. theol. promoviert an der Katholischen Universität Nijmegen. Derzeit arbeitet er mit bei «The Interdisciplinary Centre for the Study of Science, Society and Religion» der Freien Universität Amsterdam. Veröffentlichungen über Ideologiekritik in der Theologie, katholische Theologie im 19. Jahrhundert und das Verhältnis von Theologie und Gesellschaftswissenschaften. Anschrift: Dr. Anton van Harskamp Bezinningscentrum, de Boelelaan 1115, NL-1081 HV Amsterdam, Niederlande.

Gerechtigkeit, Friede, Bewahrung der Schöpfung: Theologische, naturbezogene und soziale Ökologie

Alexandre Ganoczy

Ökologische Perspektiven in der christlichen Schöpfungslehre

Die Umweltkrise, wie sie von unserem planetarischen Kollektiv heute erfahren wird, ist ein spezifisch modernes und postmodernes Phänomen. Die christliche Schöpfungstheologie ist erst seit einigen Jahren in der Lage, darauf wissenschaftlich zu reagieren[1] und ökologisch-theologische Aussagen[2] von ethischer Bedeutsamkeit zu versuchen.

Sie muß dabei nicht alles erfinden. Denn die Tradition, die sie auszulegen hat, beinhaltet nicht wenige Ansätze einer Umwelt-Theologie, die es nunmehr zu entdecken und zu aktualisieren gilt.

Einige von diesen Ansätzen sollen hier exemplarisch dargelegt und systematisch reflektiert werden.

I. Schöpfungssoteriologie

Es scheint notwendig, bei jener *Rettungslehre* (Soteriologie) anzusetzen, in welche die Rede von der Schöpfung in Zeiten ihrer Krisen münden muß. Besonders heute reicht es nicht mehr, Natur, Pflanze, Tier und Mensch zum Gegenstand ästhetischer, auch nicht rein «urgeschichtlicher» Betrachtung, zu machen. Dringend ist es geworden, ihre gemeinsame Rettung unter dem Zeichen des Glaubens ins Auge zu fassen und Möglichkeiten ihres Über- und Zusammenlebens theologisch zu bedenken.

Deshalb will ich den etwas ungewöhnlichen Weg des Zurückfragens von neutestamentlichen Texten her auf alttestamentliche hin gehen. Eine spezifisch christliche «Schöpfungssoteriologie» läßt sich zunächst aus *Röm 8* herleiten. Hier wird die Schöpfung *(ktísis)* mehrmals in kosmologischem Sinn angesprochen (8,19.20f.22.39; vgl. 1,20.25); das Wort besagt «primär» die *außermenschliche* Geschöpfegemeinschaft[3]. Diese leidet, sofern sie der «Nichtigkeit» bzw. Gehaltlosigkeit *(mataióteti)* «unterworfen ist» (V. 20), anders gesagt, «der Sklaverei der Vergänglichkeit» (V. 21).

Wer hat sie versklavt? Wer hat sie, die ja zum Dienst des Menschen erschaffen wurde, als dessen «Garten», derart «untertan gemacht», daß sie nun befreiungsbedürftig ist? Wir Menschen haben es getan. So antworten unter anderem Luther und Calvin. Luther meint, der «Eitelkeit» und dem «perversen Genießen» des Menschen sei die Schöpfung ausgeliefert[4]. Und Calvin erklärt: «Alle unschuldigen Kreaturen» müssen «die Strafe für unsere Sünden mittragen»[5]. Wahrscheinlich meint Paulus selbst, daß menschliches Verhalten und Schicksal die Mitgeschöpfe in Mitleidenschaft zieht, so daß zwischen Mensch und außermenschlicher Natur eine Schicksalsgemeinschaft entsteht, wobei die «Natur» recht wohl zum schwächeren Teil werden kann. Modern gewendet: Die Menschengattung wird ihrer Um- und Mitwelt zum Verhängnis.

Nun gilt aber diese Gemeinschaft der Ungleichen auch im positiven Sinn der *Hoffnung*. Wir selbst sind «auf Hoffnung hin errettet worden» (V. 24). Wir leiden zwar unter dem eschatologischen «Noch-Nicht» unseres Heiles, und wir «stöhnen in der Erwartung der Sohnschaft» (V. 23), die Gott uns zugedacht hat. Die «Offenbarung der Söhne Gottes» (V. 19) samt deren Vollendung steht noch aus. Nun warten darauf unsere Mitgeschöpfe ebenfalls in sehnsüchtigem «Harren» (ebd.). Denn es ist zu erwarten, daß der voll erlöste, geheilte, befreite Mensch auch für

den Kosmos — analog, aber real — «Heil» bedeutet.

Vielleicht könnten wir dies unter Zuhilfenahme des rabbinischen Gedankens an die *«Gottesnachfolge»* verdeutlichen. Der Mensch ist durch seinen Schöpfer in seine Nachfolge gerufen, zur «imitatio Dei». Daraus ergibt sich: Wie Gott sich seiner Schöpfung, Pflanze und Tier eingeschlossen, *barmherzig* zuwendet, ähnlich sollen es auch seine Adoptivkinder tun[6]. Demnach hätte dann vollendete Gotteskindschaft gottkonformes Verhalten der Gläubigen gegenüber der Umwelt beziehungsweise Mitwelt zur Folge.

Bis dahin aber gilt es: «Die ganze Schöpfung liegt insgesamt in *Wehen*» (V. 22)[7], wohl in «Geburtswehen»[8], da jene gottgewollte Symbiose aller Mitgeschöpfe sich noch im embryonalen Zustand, wenn auch für Paulus in einem fortgeschrittenen, befindet. Wie dem auch sei, die «Wehen» betreffen alle Geschöpfe, den herrschenden Menschen wie die versklavte Kreatur.

Aus diesem Grunde inszeniert Paulus eine ganze Gemeinschaft der Mitstöhnenden. Es seufzen: die ganze Schöpfung (V. 22), die noch nicht vollendeten Erlösten (V. 23) und — das gibt vermutlich den Ausschlag — der Geist Gottes (VV. 26f). Er tritt für die Menschen bei Gott, dem Vater, ein (V. 27) und sieht dabei sicherlich nicht von deren Umweltgebundenheit ab. So trägt die Stimme des Geistes auch einen kosmisch-kollektiven Ruf nach dem befreienden Schöpfer.

Freilich ist dieser Geist — mit dessen «ökologischen» Inspirationen heute besonders zu rechnen ist[9] — der Geist *Jesu Christi* (V. 9) ebenso wie «der Geist dessen, der Jesus von den Toten auferweckt hat» (V. 11). Die triadische Struktur des Textes ist unverkennbar. So stellt sie sich die göttliche Lebens- und Liebesgemeinschaft dem gesamtgeschöpflichen Kollektiv als Zielgröße vor.

Verhindert nun die strenge Christozentrik der hier geschilderten Rettungsökonomie die Rückbindung der Aussage auf die *alttestamentliche Schöpfungstheologie* und deren ökologische Implikationen? Keineswegs!

Wenn wir nur das Thema *«Gottebenbildlichkeit»* als Brücke betreten, dann liefert uns etwa Kol 3,9-10 einen Weg, der letztlich zu Gen 1,26-28 zurückführt: «Zieht den alten Menschen mit seinem Handeln aus und den neuen an, der (immer wieder) erneuert wird zur Erkenntnis *nach dem Bild seines Schöpfers*»[10]. Der neue Mensch, der wahrhaft nach dem Bild seines Schöpfers lebt und handelt, ist Jesus der Christus. Er ist «das Bild Gottes» schlechthin (Kol 1,15; cf. 2 Kor 4,4), das der Glaubende in der Taufe «anzieht». Die damit gemeinte, auch ethisch entscheidende Christusförmigkeit verweist also auf die Gottförmigkeit der menschlichen Kreatur, die der Schöpfer dem Menschen — laut Gen 1,26-28 — ebenfalls handlungs- und umweltbezogen zugedacht hat.

II. Der Doppelsinn von «Untertanmachen» und «Herrschen»

Das ergibt sich von der engen Verbindung zweier Genesis-Themen: *Gottebenbildlichkeit und Schöpfungsauftrag*[11]. Ersteres besagt: Das zweigeschlechtliche Gemeinschaftswesen Mensch ist zur tätigen Angleichung an sein Urbild Gott geschaffen. So soll auch sein Verhältnis zu den Kreaturen, die seine Mitkreaturen sind, dem göttlichen Verhalten entsprechen. Herrscht der Schöpfer segnend, sorgend, auf Eigengesetzlichkeit (vgl. Gen 1,11ff), Freiheit, Wohlergehen achtend, über seine Schöpfung, so darf sich sein Ebenbild, der Mensch, nicht anders verhalten.

Von daher wird eine theologische Ökologie folgende Ergebnisse der alttestamentlichen Exegese festhalten. Das Wort *«Untertanmachen» (kābaŝ)* hat zwar, je nach Kontext, mehrere Bedeutungen, von denen einige Gewalttätiges, Brutales meinen[12]: zum Beispiel Feinde niederwerfen, vergewaltigen. Seine Grundbedeutung ist aber neutraler: den «Fuß auf einen Gegenstand oder auf ein Lebewesen» setzen[13]. Diese Geste symbolisiert aber oft einfach Inbesitznahme, oder gar Schutz, Obhut und Fürsorge (vgl. Ps 8,7; Jos 18,1). Da der Mensch im Auftrag des friedfertigen Schöpfers der Priesterschrift den Fuß auf die Erde zu setzen hat, liegt letztere Bedeutungsnuance viel eher als jene gewaltsame, mit der willkürliche Ausbeutung assoziiert werden kann, nahe[14].

Ähnliches gilt wohl auch vom Wort *«Herrschen (rādāh)»*. Angesichts der rein pflanzlichen Ernährungsweise (Gen 1,29f), die die Priesterschrift dem Menschen vor der Sintflut (vgl. Gen 9,1-3) zuteilt, mehr noch aber in Anbetracht des fürsorglichen Herrschens des göttlichen Urbildes über alle Lebewesen, müßte wohl eine tyrannische Herrschaftsweise außerhalb der Textintention liegen. Eher leuchtet das altorientali-

sche Herrscherideal des guten und gerechten *Hirten* durch. Und dies um so wahrscheinlicher, als «*rādāh*» auch «das Umherziehen des Hirten mit seiner Herde», der diese «auf gute Weide führt», schützt, gegen Raubtiere verteidigt[15], bedeutet.

Ein solches «Untertanmachen» der Erde und ein solches «Herrschen» über die Tierwelt sind also dem zweigeschlechtlichen Ebenbild des Schöpfers aufgetragen. Daß dieses Ideal eigentlich nur in Jesus dem «Christus, dem neuen und «letzten», das heißt eschatologischen Adam, dem Bild Gottes schlechthin, verwirklicht werden konnte, hebt nur die Notwendigkeit, theologische Ökologie *christologisch* zu denken, nochmals hervor. (Hierbei könnte man auf das johanneische Jesuswort verweisen: «Ich bin der gute Hirt. Der gute Hirt gibt sein Leben für die Schafe» (Joh 10,11), wo ein Kontrast zum «Tagelöhner» aufgebaut wird. Zwar ist es kein explizit ökologisches, sondern «nur» ein soteriologisches Logion. Aber bei der oben aufgezeigten Umweltrelevanz christlicher Soteriologie dürfte meine ausgeweitete Interpretation nicht ganz fehl am Platze sein.)

Hinzuzufügen wären noch die in synoptischen Texten wie Mt 5,43-45, 6,25-35 und Mt 10,29-31 direkt oder indirekt bezeugte Natur-Liebe des fürsorgenden Vaters, die Pflanze, Tier und Mensch zusammenschließt, ferner die Gleichnisreden Jesu, die die Natur zur «Predigerin der Gottesherrschaft«[16] erheben, und schließlich der Geist Gottes, in dessen Kraft Jesus Dämonen austreibt (Mt 12,28), um die ökologisch relevante Schöpfungstriade auch auf der «jesuanischen» Ebene anzudeuten.

III. Patristische Zeugnisse

Es ließe sich nun fragen, ob die nachbiblische Tradition, etwa die der Väter und mittelalterlichen Theologen, diesen Befund abgeändert oder gar verstellt hat.

Was die Väter anbelangt, so zeigt die Forschung, daß sie *grosso modo* zwei Thesen vertraten: (a) der Mensch habe das «*dominium terrae*» durch den Sündenfall verspielt, (b) er besitze es trotz des Falls weiterhin[17]. Infolge der ersten These wird die ökologische Tragweite von Gen 1,28 stark reduziert und durch eine individualethische, asketische Perspektive ersetzt: «Der Mensch soll sich durch Selbstzucht, seinem Verstand folgend, über die Ebene der Tiere erheben»[18] bzw. wieder erheben. Die zweite These bleibt «ökologisch» offen: Auch der gefallene Mensch kann und soll im Sinne des Schöpfungsauftrags herrschen.

Als eine Konstante läßt sich bei Vätern verschiedenster philosophischer Prägung die Hervorhebung einer *Weisheit*, die mit *Wissen* verbunden ist, feststellen.

Der Mensch erweist sich dadurch als Herr über alle außermenschlichen Geschöpfe, daß er die Weisheit empfangen hat. Diese erlaubt ihm nicht nur, das rechte Gottesverhältnis zu haben, sondern zugleich den Lauf der Sterne zu beobachten, Städte zu bauen, Gesetze und Medizin erfinderisch zu gestalten[19], wodurch ein ganz bestimmtes, festes, aktives Weltverhältnis entsteht.

Gewiß ist, so Lactantius, die Welt von Gott zu dem Zweck gemacht worden, daß der Mensch entstehe, um seinen Schöpfer zu erkennen und dessen Güte zu kosten[20]. Dabei erforscht und nutzt er aber Feuer, Wasser, Erde, Berge, Meere — lauter Dinge, die er braucht, um wirtschaftlich tätig sein zu können[21]. So erweist er sich, wie Eusebius schreibt, als «Sprößling der göttlichen Vernunft» und als das «allein vernünftige und der Gottesliebe fähige Geschlecht» unter allen Mitgeschöpfen[22]. Zumindest insofern läßt sich der Mensch als nach dem Bild des Schöpfers lebendes Wesen erkennen, als er Wissen mit Weisheit zu verbinden vermag[23].

Die göttliche Vorsehung sorgt gewiß für ihn an erster Stelle. Aber Origenes hebt gegen den Gnostiker Celsus hervor, daß dieselbe Vorsehung «folgerichtig auch dem vernunftlosen Wesen zugute» kommen soll[24]. Damit holt er die jesuanische Rede, die Mensch, Tier und Pflanze unter der einen Fürsorge des Vaters zusammenfaßt, mit neuen Akzenten ein. Die «Umwelt» kann dem Ebenbild Gottes genausowenig wie Gott selbst gleichgültig sein.

Mit Augustinus bereichert sich diese theologisch-ökologische Sehweise um eine *soteriologische* Tragweite. Zunächst betont der Bischof von Hippo, daß die außermenschliche Schöpfung, sie sei leblos oder lebend, mehr als nur «Gebrauchswert» besitze. Sie ist nicht ausschließlich zur Befriedigung menschlicher Bedürfnisse da. Vielmehr erkennt ihr die Vernunft einen «objektiv gegebenen Rang» in der Hierarchie der Seienden zu. Ganz im Sinne von Röm 8, wo die außermenschlichen Geschöpfe mitseufzen, sieht Au-

gustinus bei diesen auch «*Gebrechen*». Nur sind sie dafür, anders als der Mensch, nicht «straffällig». Sie behalten auch nach dem Sündenfall «die Güte ihrer Naturen»[26].

Letztere Güte hat gerade der *Sünder* immer wieder zu beherzigen und das Gute zu sehen, das der Schöpfer in der Tiefe der menschlichen Kreatur selber «gewährt hat und bis jetzt gewährt». Der Sünder soll den «Gottesfunken» Vernunft in sich derart entfachen, daß Erfindungen, Naturwissen, Erd- und Himmelskunde, Technik, Maschinenbau, Kunst und jederlei Arbeit trotz der Ambivalenz und der Gefährlichkeit, die ihnen wegen der Sündhaftigkeit anhaften, nicht nur etwa in den Dienst der *Heilung*, sondern auch in den des *Heiles* gestellt werden[27]. In diesem Zusammenhang führt Augustinus bezeichnenderweise Röm 8,32 an: Gott hat «seinen eigenen Sohn nicht geschont, sondern ihn für uns alle preisgegeben, wie sollte er uns zusammen mit ihm nicht alles schenken?» Die so angesprochene Rettungstat des Schöpfers betrifft zwar vor allen Dingen das Menschenheil, sie holt aber bereits in unserem Leib, der einst ein «*geistiger*» sein wird, auch die materielle Natur ein. Heilung und Heil werden, christologisch und implizit trinitarisch, mit der «Umwelt» in Verbindung gebracht, wobei die *ratio* als wirksame Gottesgabe zur Tat gerufen wird.

Meine kurze Übersicht über patristische Zeugnisse zeigt hinreichend, daß hierin die *Arbeit* zu einer theologischen Größe erhoben wurde. Arbeit macht irgendwie gottähnlich. Es besteht etwas wie eine «*analogia laboris*» zwischen dem Schöpfer und seinem kreativen Abbild.

Dahinter läßt sich mitunter stoischer Einfluß spüren nebst rabbinischem Gedankengut, nach dem die Arbeit ebenso wie der Sabbat ein Gebot Jahwes ist[28]. Freilich liegt auch das paulinische Arbeitsethos nicht fern: Der wahre Christ schätzt nicht bloß das Handwerk hoch (vgl. 2 Thess 3,10), sondern er weiß sich, sofern apostolisch tätig, auch als «*Mitarbeiter*» *Gottes* (1 Kor 3,9; Kor 6,1).

Es wäre gewiß verfehlt und anachronistisch, aus der patristischen Tradition eine regelrechte ökologische Schöpfungs- und Heilslehre zu erheben. Ihre *Anthropozentrik*[29] ist unbestreitbar. Noch keine säkulare Naturwissenschaft gesellt sich zu ihr, um die evolutive und sonstige Eingebundenheit des *homo sapiens et faber* in die Materie neben die theologische Anthropologie zu stellen. Dennoch lassen sich in ihr gewisse Neuinterpretationen des biblischen Schöpfungsauftrags und des in Christus begründeten Kosmosverständnisses nachweisen.

IV. Ökologische Weisheit im Mittelalter

Diese Spuren gehen auch in der *mittelalterlichen* Schöpfungstheologie weder in Theorie noch in Praxis verloren.

Es sei zunächst auf das benediktinische und zisterziensische Arbeitsethos als gelebten Schöpfungsglauben hingewiesen. Die Regel des Benedikt von Nursia steht unter dem Zeichen der berühmten Losung «*ora et labora*». Sie befindet (Kap. 48), daß «Müßiggang der Feind der Seele ist», und macht aus Landwirtschaft und Handwerk eine zum liturgisch-kontemplativen Gottesdienst korrelative Größe. Nicht Ausbeutung der Natur, noch weniger Gewinnsucht, sondern Kulturschaffen macht die Arbeit sinnvoll. Dazu kommt noch jene *soziale* Gesinnung, die in der Gastfreundschaft der Klöster einen besonderen Ausdruck findet[30], und von daher etwas, was wir heute «gesellschaftliche Ökologie» nennen könnten. Dementsprechend gestaltet sich ein damals relativ neues Heiligkeitsideal, das neben Gottes- und Nächstenliebe sowie der Askese auch etwa die «Kultivierung des Landes»[31] zu den ausschlaggebenden Tugenden rechnet. So konnten Landwirtschaft, Handwerk und Technik noch einmal auf das sie kontrollierende Glaubensleben zurückgebunden werden.

Vorreiter technischer Neuerungen wurden dann die Zisterzienser, die im 12. Jahrhundert die Regel Benedikts neu belebten. Exemplarisch sei nur eine zeitgenössische Beschreibung des Klosters von Clairvaux zitiert, worin der durch sein Gelände strömende Fluß gleichsam personifiziert wird. Er hält «überall Ausschau», wie er seine «Dienste» zu irgendwelchen Zwecken anbieten könne, «sei es zum Kochen, Drehen, Zermahlen, Bewässern, Waschen oder Schleifen». Er «verweigert» keine Aufgabe[32]. Durchaus liebevoll wird hier ein Bestandteil der Umwelt in den großen Kulturgottesdienst einbezogen. Und das geschieht in einem Geist, für den menschliches Schaffen den Wert der *verantwortlichen Fortführung* des göttlichen Schöpfungswerkes innehaben kann und soll[33]. Diese Auffassung besitzt mitunter eine eschatologische Note, etwa nach dem mittelalterlichen Motto «renovatio in meli-

us». Der umweltgerechte Kultur schaffende Christ leistet Dienst an der kommenden Gottesherrschaft[34].

Mit Hugo von St. Victor haben wir einen bedeutsamen Zeugen jenes mittelalterlichen Naturverständnisses, das sowohl das Tier wie die Maschine zum Gegenstand von Glaubensverantwortung zu machen vermochte. Gott will, daß der Mensch die Tierwelt nicht nur beherrsche und benutze, sondern auch versorge und dazu die nötigen Kenntnisse erwerbe: «Gott überläßt doch dem Menschen die Sorge für Ochsen und andere Tiere, damit sie seiner Herrschaft unterworfen sind und beherrscht werden durch seine Vernunft, so daß für die, von denen er Gehorsam empfängt, er auch wissen kann, wie das, was notwendig ist, zu beschaffen ist.»[35]

Derselbe Hugo plädiert andererseits dafür, daß die *Mechanik* als vierte *«ars»* in das Philosophiestudium aufgenommen werde. Diese Disziplin hat aber in der Naturwelt und in deren von Gott erschaffenen *«machina»* ihr *Vorbild.* Nach dieser soll sie sich richten. Die vom Menschen erfundenen Geräte müssen der göttlichen Erfindung folgen, also als Instrumente zur Erfüllung des Schöpfungsauftrags eingesetzt werden[36]. Der Gedanke einer ökologisch normierten Technik liegt nahe.

V. Kein «Zurück zur Natur» in der Moderne

Der enge Rahmen dieses Artikels macht es unmöglich, auf die schwierige Frage einzugehen, ab wann Christen damit begonnen haben, Gen 1,28 als Freibrief zur Um- und Mitweltausbeutung zu verstehen. Vieles deutet auf eine zunächst lyrisch besungene, dann schonungslos durchgesetzte Anthropozentrik im Bereich des Renaissance-Humanismus hin, wo die eigentlich theo-logische und christo-logische Verwurzelung des Schöpfungsglaubens, wie sie in Röm 8 und Kol 3 vorlag, stark verdrängt wurde. Aus *Descartes* den Sündenbock für eine eiskalt-mathematische Objektivierung von Pflanze, Tier und Materie unter der Tyrannei der *«res cogitans»* zu machen, scheint mir eine in den Texten des Philosophen kaum fundierte Unternehmung. Um ihm gerecht zu werden, dürfte man nicht nur und immer wieder jene Texte, aus ihrem Kontext herausgerissen, anführen, wo er die Menschen *«maîtres et possesseurs de la nature»* (Discours VI, 62) nennt und die Organismen mit Maschinen vergleicht (Meditationes VI, 33). Man müßte auch jene Belege mit zitieren, wo Descartes die innigste *Korrelation* zwischen Subjekt- und Objektwelt verdeutlicht, etwa am Beispiel des Körpers, dem «ich nicht nur in der Weise [. . .] gegenwärtig bin wie der Schiffer seinem Fahrzeug» (Med. VI, 26).

Auf jeden Fall kann keine moderne ökologische Ethik hinter das naturwissenschaftliche Denken zurück, wie es Descartes maßgeblich mitprägte. Es kann kein «Zurück zur Natur» in romantischem oder animistischem Sinn stattfinden. Vielmehr hat der Christ alle Errungenschaften der modernen Naturwissenschaft und Technik dem Schöpfungsauftrag und der damit verbundenen «Hirtenherrschaft» gemäß immer wieder zu benutzen, damit sein soteriologischer Dienst nicht an der Wirklichkeit vorbeigehe.

Das ist zwar eine persönliche Stellungnahme[37], aber sie erhebt darauf Anspruch, die schöpfungstheologischen Ansätze des II. Vatikanums, wo, zugegeben, das ökologische Bewußtsein noch fast gänzlich fehlt, in eine zeitgerechte Theorie und Praxis umzumünzen.

Es ist gar nicht einfach, in der konziliaren Schöpfungstheologie ökologische Ansätze zu entdecken. Die *Pastoralkonstitution,* in der solche von der Sache her zu erwarten wären, enttäuscht zunächst weitgehend. Die Problematik der Umweltzerstörung, der Ausrottung ganzer Tierarten, der mehr und mehr unbewohnbar werdenden Erde findet nirgends eine Erwähnung. Es scheint nur zwei Sätze zu geben, die eine Verantwortung des Menschen für die außermenschliche Schöpfung nahelegen.

Der erste gilt der «Autonomie der irdischen Wirklichkeiten», die mit der Glaubenserkenntnis verbunden ist, daß die «Einzelwirklichkeiten» durch den «Willen des Schöpfers» ihre *«eigene Gutheit»* sowie ihre Eigengesetzlichkeit und ihre eigenen Ordnungen besitzen (36/2).

Der zweite bringt eine soteriologische Note ein: «Als von Christus erlöst und im Heiligen Geist zu einem neuen Geschöpf gemacht, kann und muß der Mensch die von Gott geschaffenen *Dinge lieben.»* (37/4)

Einige Zeilen vor dieser Stelle wird auch die *«ungeordnete Selbstliebe»* als Gefährdung des «menschlichen Schaffens» angesprochen. Wäre es nicht angemessen gewesen, diese Selbstliebe in ihren auch um- und mitweltzerstörenden Wirkungen zu brandmarken? Statt dessen redet die

Konstitution einer in unsren Ohren mitunter schon naiv klingenden Anthropozentrik das Wort. So wird auch ohne jegliche Warnung in Gen 1,26-28 nur die Unterwerfung der Erde «mit allem, was zu ihr gehört», hervorgehoben (34/1; cf. 63/2; 65/1). Hinzugefügt wird noch, daß «die Siege der Menschheit ein Zeichen der Größe Gottes» sind, ohne über den katastrophalen Preis, den die Natur für Menschensiege etwa im wirtschaftlichen Bereich zahlen muß, nur ein Wort zu verlieren.

Eine implizit ökologische Theologie ergibt sich eigentlich nur aus den *dogmatischen* Grundaussagen in «Gaudium et spes». Bereits die Nummer 22 bringt die Botschaft von Röm 8 und Kol 1-3, wie ich sie eingangs ausgelegt habe, ein. Nur in Christus als dem einen wahren Ebenbild Gottes wird das «Mysterium des Menschen» offenbar. Nur er kann in uns das Abbild des Schöpfers dank seinem Geist so wiederherstellen, daß der Mensch sich «durch seine Gott dargebrachte Arbeit» mit «dem *Erlösungswerk* Jesu Christi selbst» verbindet (67/2).

Das paulinisch-mittelalterliche Arbeitsethos wird somit in einen angemessenen Zusammenhang gebracht. Jesus hat «mit Menschenhänden gearbeitet» (22/2; cf. 43/1; 67/2) und damit bereits den Weg angedeutet, auf dem auch unser Schaffen das Werk des Schöpfers «weiterentwickeln *(evolvere)*» (34/2), ja zur «Vollendung» bringen kann (57/2; 67/2). Sonst entartet es leicht in «Werkzeug der Sünde» (37/3); ich füge hinzu: auch der täglichen Umweltsünde.

VI. Schlußbemerkung

Zum Schluß sei folgendes Urteil gewagt: Zwar holt das II. Vatikanum alle ökologischen Implikationen der christlichen Glaubenstradition bei weitem nicht ein. Dennoch bringt es Wesentliches davon, indem es seine Rede vom menschlichen Schaffen im Rahmen einer sowohl christozentrischen wie trinitarisch dimensionierten, handlungsbezogenen Soteriologie entfaltet.

Hierbei wird *eine* Konstante der Tradition auf jeden Fall greifbar. Die Überwindung der Krise kann nach christlichem Glaubensverständnis nicht unter dem Motto: «Zurück zur Natur» erfolgen; vielmehr nur durch eine rettende Indienstnahme *aller* Errungenschaften von Wissenschaft und Technik. Der Christ soll in der Nachfolge Gottes als des guten und erfinderischen Hirten der Natur wandeln. Möge man darüber das sogenannte Baseler Dokument der Europäischen Ökumenischen Versammlung «Frieden in Gerechtigkeit» lesen[38].

[1] Sie wird dabei angeregt im deutschen Sprachraum durch Denker wie C. F. von Weizsäcker, G. Picht, A. M. Klaus Müller, G. Altner, J. Moltmann u.a.

[2] Siehe A. Ganoczy, Art. Ökologie: Lexikon der katholischen Dogmatik (Freiburg u.a. 1987) 395f.

[3] Vgl. U. Wilckens, Der Brief an die Römer (EKK VI/2), (Zürich u.a. 1980) 153.

[4] Vgl. Vorlesung über den Römerbrief von 1515/16. Lat.-Dt. Ausgabe, Bd. II (Darmstadt 1960) 98-102.

[5] Comm. in Ep. ad Rom 8,21; OC 48-49, 153; vgl. Institutio III 25,2.

[6] Vgl. A. Nissen, Gott und der Nächste im antiken Judentum. Untersuchungen zum Doppelgebot der Liebe (Tübingen 1974) 70-75; siehe auch 278-286.

[7] Siehe W. Bauer, Wörterbuch zum Neuen Testament (Berlin ^{5}1963) 1571: *synodíno.*

[8] Ebd. und L. Schottroff, Schöpfung im Neuen Testament: G. Altner (Hg.), Ökologische Theologie. Perspektiven zur Orientierung (Stuttgart 1989) 130-148.

[9] Vgl. Wilckens, aaO. 136. Verweis auf Gal 5,18: der Geist «führt» (eher als: «treibt»).

[10] E. Schweizer, Der Brief an die Kolosser (EKK), (Zürich u.a. 1976) 137.

[11] Vgl. O. H. Steck, Der Schöpfungsbericht der Priesterschrift (Göttlingen 1975) 152; A. Ganoczy, Schöpfungslehre (Düsseldorf ^{2}1987) 28-31.

[12] G. Liedke, Von der Ausbeutung zur Kooperation. Theologisch-philosophische Überlegungen zum Problem des Umweltschutzes: E. v. Weizsäcker (Hg.), Humanökologie und Umweltschutz (Stuttgart/München 1972) 36-65, hier 44.

[13] E. Zenger, Der Gott der Bibel (Stuttgart ^{2}1981) 148.

[14] Siehe zum Ganzen: N. Lohfink, «Macht euch die Erde untertan»?: Orientierung 38 (1974) 137-142.

[15] Zenger, aaO. 149.

[16] G. Bornkamm, Jesus von Nazareth (Stuttgart u.a. ^{9}1971) 108.

[17] U. Krolzik, Umweltkrise — Folge des Christentums? (Stuttgart/Berlin 1979) 73; Belege 109.

[18] AaO. 73f.

[19] So zum Beispiel die pseudoklementinischen Homilien III, 36; GCS 42, 69f.

[20] Epitome div. institutionum 63-65; CSEL 19, 750-75.

[21] De ira dei 13, 1-2 [Hgg.: H. Kraft und A. Wlosok] (Darmstadt 1957) 42-43.

[22] Theophania I, 44-47; GCS 11,1-2, 61-62.

[23] Ebd.

[24] Contra Celsum IV, 74; PG 11, 1143-1146.

[25] De civitate Dei XI, 16; PL 41, 336

[26] AaO. XII, 4; PL 41, 351s.

[27] AaO. XXII, 24; PL 41, 788-792.

[28] Vgl. Krolzik, aaO. 63.

[29] Zu diesem Thema: A. Auer, Umweltethik. Ein theologischer Beitrag zur ökologischen Diskussion (Düsseldorf 1984) 54-64 und 203-222.

[30] Vgl. A. Blazovich, Soziologie des Mönchtums und der Benediktinerregel (Wien 1954).

[31] Vgl. K. Weber, Kulturgeschichtliche Probleme der Merowingerzeit im Spiegel frühmittelalterlicher Heiligenleben: Studien und Mitteilungen zur Geschichte des Benediktinerordens, Bd. 48 (1930) 349-351.

[32] Descriptio positionis seu situationis monasterii Clarae-Vallensis, PL 185, 570s; Übersetzung bei Krolzik, 68.

[33] Vgl. J. Leclercq, L'amour des lettres et le désir de Dieu. Initiation aux auteurs monastiques du Moyen Age (Paris 1957).

[34] Krolzik, 69.

[35] De sacramentis I 6,13; PL 176, 271; zitiert bei Krolzik, 77.

[36] De arca Noe morali IV, 6; PL 176, 672; zitiert bei Krolzik, 79.

[37] Vgl. A. Ganoczy, Theologie der Natur (Zürich u.a. 1982).

[38] Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz Hg.), Europäische Ökumenische Versammlung Frieden in Gerechtigkeit. Basel, 15.-21. Mai 1989. Das Dokument (Arbeitshilfen 70, Bonn 1989).

ALEXANDRE GANOCZY

1928 in Budapest geboren. Studierte an der Universität Pazmany zu Budapest, am Institut Catholique in Paris und an der Päpstlichen Universität Gregoriana. Ist Doktor der Theologie und Philosophie, Dr. h. c. (Univ. Genf), Professor für Systematische Theologie an der Universität Würzburg. Er veröffentlichte verschiedene Aufsätze und mehrere Bücher, u.a.: Le jeune Calvin (Wiesbaden 1966); Ecclesia ministrans (Freiburg i. Br. 1968); Sprechen von Gott in heutiger Gesellschaft (Freiburg i. Br. 1974); Der schöpferische Mensch und die Schöpfung Gottes (Mainz 1976); Einführung in die Dogmatik (Darmstadt 1983); Einführung in die katholische Sakramentenlehre (Darmstadt ^{2}1984); Dieu grâce pour le monde (Paris 1986); Schöpfungslehre (Düsseldorf ^{2}1987); Aus seiner Fülle haben wir alle empfangen. Grundriß der Gnadenlehre (Düsseldorf 1989). Anschrift: Prof. Dr. Alexandre Ganoczy, Simon-Breu-Str. 11 b, D-8700 Würzburg

Günter Altner

Schöpfungsgemeinschaft als Rechtsgemeinschaft: Der neue Generationenvertrag

Mitkreatürlichkeit

Der durch die biblische Tradition angeregte Schöpfungsglaube und die mit ihm in Zusammenhang stehende Schöpfungsverantwortung sind nicht ontologisch strukturiert. Hier gibt es keine Hierarchie der Pflichten, die im hierarchischen Bau der unbelebten und belebten Wirklichkeit einfach ihre Entsprechung hätte. Schöpfung ist Geschehen in der Zeit, Dynamik des Werdens, in die sich der Mensch — aus ihr hervorgehend — hineingestellt findet. Er ist also Kreatur unter Kreaturen. Seine besondere Stellung beruht darauf, daß er ein Mitwisser Gottes ist. In ihm kommt die Schöpfung zum Bewußtsein, und in diesem Bewußtsein spiegelt sich das Geheimnis ihres Ursprungs, dessen die Schöpfung in jedem Augenblick ihres Werdens bedarf. Insofern ist der Mensch als ein Mitwisser tiefer und radikaler in das Geschehen der Schöpfung einbezogen, als das von jedem anderen Geschöpf gelten kann. Er ist sich der Liebe, die aller Kreatur gilt und von der alle Kreatur lebt, bewußt, und aus diesem Bewußtsein erwächst ihm die Fähigkeit und Verpflichtung zur Mitmenschlichkeit und Mitkreatürlichkeit.

Sieht man es so, dann ist man zunächst ganz frei von dem heute so hochstilisierten Dualismus zwischen Menschenschutz und Schutz der Kreatur. Dann ist man auch von allen Selbstdefinitionen (der Mensch als Mängelwesen, als selbstbewußtes Wesen . . .) und allen daraus abzuleitenden Werthierarchien gegenüber dem Tier- und Pflanzenreich frei. Nicht das Vorhandensein von Selbstbewußtsein, Schmerzempfinden und welchen humanen Sonderleistungen auch immer verpflichtet primär zur Mitkreatürlichkeit, sondern die Erkenntnis der sich durch den Schöpfungsprozeß vermittelnden Güte aller Kreatur. Kurz: Natur ist wertpflichtig, weil sie Schöpfung ist. Zu dieser Erkenntnis gehört auch

die Einsicht in die Vielfalt der Kreaturen und die Anerkennung künftiger Generationen im Ablauf des allgemeinen Schöpfungswerdeprozesses.

Menschenschutz versus Tierschutz?

H. Ruh hat im Blick auf den Konflikt zwischen Lebensinteressen (bzw. -rechten) von Mensch und Tier der biblischen Position eine relativ pragmatische Sicht zugesprochen: «Bei aller Betonung der Minimierung des Leidens der Tiere wird man davon ausgehen können, daß im Konflikt zwischen schwerem Leid von Mensch und Tier dem Menschen von Fall zu Fall der Vorrang zukommen kann, weil der biblische Befund insgesamt eben doch so etwas wie eine Selbstverständlichkeit — innerhalb restriktiver Grenzen — menschlichen Eingriffes in die Tierwelt voraussetzt. Ein Forscher, der die Notwendigkeit von Tierversuchen mit der Verantwortung gegenüber dem göttlichen Gebot begründet, hat von daher gesehen die guten Gründe auf seiner Seite.»[1]

Wenn es das tiefe Nachdenken über einen Urzustand der Schöpfung ohne Fleischnahrung für den Menschen in der Bibel nicht gäbe und ebenso auch nicht jene Ansagen eines zukünftigen Friedens, der Mensch und Kreatur umgreift, und wenn schließlich auch nicht jene radikale Botschaft von der gewaltlosen Preisgabe der Liebe an die Welt im Neuen Testament bezeugt würde, dann müßte man H. Ruh wohl recht geben. Aber so ist es ja nicht. Die biblische Tradition bietet uns die Schilderung einer Welt, der die Ehrfurcht vor dem Leben den Griffel geführt hat und die darum transparent ist für die tiefere Güte aller Kreatur. Das Primäre ist der Lobpreis der Schöpfung und ihres Schöpfers und nicht die Selbstdefinition des Menschen gegenüber der Schöpfung.

Die heute so intensiv geführte philosophische Diskussion über Tier- und Menschenschutz geht da ganz anders vor. In ihr drehen sich die Argumente im wesentlichen um die Frage, inwiefern von der Gleichheit der Interessen bei Mensch und Tier die Rede sein könne. Am differenziertesten ist H. F. Kaplan vorgegangen, der aus einer umfassenden Zusammenstellung von Gemeinsamkeiten im tierischen und menschlichen Erleben auf das Vorhandensein ähnlicher Interessen schließt. Dieser Befund ist dann Grundlage für die Formulierung des Gleichheitsprinzips: «Die ähnlichen Interessen der Lebewesen, deren Erlebnisse von unseren Handlungen direkt oder prinzipiell kausal beeinflußt werden, sollen in den moralischen Überlegungen, die unseren Handlungen zugrundeliegen, die gleiche Rolle spielen, d.h. unsere Handlungen in gleichem Maße mitbestimmen.»[2] Hier ist das Wohlergehen der Mitkreatur nur insofern ethisch relevant, als sie mit den Lebensinteressen des Menschen vergleichbar bzw. daraus ableitbar ist. Dies steht im Widerspruch zu der aus dem Schöpfungsgedanken abgeleiteten allgemeinen Qualität der Kreaturwelt

Aus der Gruppe der anthropozentrisch argumentierenden Philosophen fällt die Position von Klaus M. Meyer-Abich besonders deutlich heraus. Er nennt im wesentlichen zwei Kriterien für die Schutzwürdigkeit nichtmenschlicher Lebewesen: ihre Gleichheit mit dem Menschen hinsichtlich ihrer Zugehörigkeit zur allgemeinen Naturgeschichte und hinsichtlich ihres Interesses, Leben haben zu wollen. Obwohl auch hier von der Vergleichbarkeit mit dem Menschen ausgegangen wird, ist doch der Mensch nicht der Drehpunkt der Argumentation, sondern die Teilhabe aller Kreaturen (unter Einschluß des Menschen) an der Naturgeschichte und an der Intentionalität alles Lebens. Weil Leben etwas ist, was allen Kreaturen zukommt, wird es auf je verschiedene Weise als etwas Festhaltenswertes erfahren.

Meyer-Abich geht in diesem Zusammenhang sogar über die belebte Natur hinaus: «Die Menschheit ist mit den Tieren und Pflanzen, mit Erde, Wasser, Luft und Feuer aus der Naturgeschichte hervorgegangen als eine unter Millionen Gattungen am Baum des Lebens insgesamt... Mit dieser Verwandtschaft aber sind Übereinstimmungen verbunden, nach denen das Gleichheitsprinzip auf das Verhältnis zwischen der Menschheit und unserer natürlichen Mitwelt grundsätzlich anwendbar wird.»[3] Meyer-Abichs Argumentation beginnt nicht mit der geordneten Begriffswelt eines wie immer definierten menschlichen Subjektes, sondern mit dem weichen Wissen um das Bedingtsein alles Lebens durch die Geschichte der Natur.

«Ehrfurcht vor dem Leben»

Dieser Standpunkt berührt sich mit den von uns entwickelten Grundsätzen einer umfassenden

Schöpfungsverantwortung. Der den Menschen tragende und ihm zukommende Lebenszusammenhang enthüllt sich als etwas Sinnvolles und Schützenswertes ungeachtet der Höhe und Komplexität existierender Naturformen. Die Wahrnehmung einer tieferen Unverfügbarkeit des Lebendigen und des dadurch bedingten Reichtums an Lebensgeschichte, Lebensformen und Lebensgleichgewichten überschreitet die Definitionsmöglichkeiten einer sich selbst begründenwollenden Rationalität. Das menschliche Ich als die Verantwortungsinstanz einer die nichtmenschliche Schöpfung einbeziehenden Ethik sieht sich im Kontext eines Werdezusammenhangs, den es nicht selber hergestellt hat, der ihm anvertraut ist, den es aber — je nach seiner Einstellung — so oder so gestalten und verändern kann. Unter Einschluß aller Stadien der Naturgeschichte, aller Erscheinungen des menschlichen Lebens, aber auch unter Berücksichtigung der Lebensrechte kommender Generationen heißt das: Es gibt kein lebensunwertes Leben. Jede Grenzziehung zwischen lebenswertem und lebensunwertem Leben entspringt letztlich der Willkür eines Anspruchs, der sich unter Absehung vom allgemeinen Lebenszusammenhang selber definieren möchte.

Wenn sich das menschliche Bewußtsein als Teil eines weiteren Zusammenhangs verstehen kann — so hatte es ja auch Albert Schweitzer gemeint —, beginnt sich der durch die wissenschaftlich-technische Rationalität in die Gegenwart transportierte Mensch-Natur-Dualismus zugunsten komplexerer Diskurs- und Umgangssformen aufzulösen. Die dadurch möglich werdenden Diskurs- und Kommunikationsformen sind Ausdruck eines langsam bewußt werdenden Generationenvertrages.

«Optimaler Kompromiß»

Wenn es heute so ist, daß eine wachsende Anzahl von Menschen — im Gegensatz zu der anthropozentrischen Abtrennung des Menschen von der Natur — den Menschen als Teil eines weiteren naturgeschichtlichen Zusammenhangs versteht und darin so etwas wie eine Sinngarantie für die menschliche Existenz, aber auch für die Naturgeschichte insgesamt wahrnimmt, so berührt sich das unmittelbar mit dem von uns herausgestellten Verständnis der Schöpfung als Werdeprozeß in der Zeit. Schöpfung ist aus dieser Sicht Geschehen in der Zeit, Dynamik des Werdens, Abfolge von Generationen, in die sich der Mensch hineingestellt findet. Er ist also Kreatur unter Kreaturen, endlich, sterblich und vergänglich wie alles Leben auch.

Aber der Mensch weiß, daß er sterben muß, und dieses Wissen macht ihn zu einem Mitwisser des Schöpfers. Darauf beruht seine besondere Stellung. Er fragt nach dem Ursprung und nach der Bestimmung der Dinge. In ihm kommt die Schöpfung zum Bewußtsein ihres Werdens. Im menschlichen Bewußtsein spiegelt sich so das Geheimnis ihres Ursprungs, dessen die Schöpfung in jedem Augenblick ihres Werdens bedarf. Insofern ist der Mensch als ein Mitwisser tiefer und radikaler in das Geschehen der Schöpfung einbezogen, als das von jedem anderen Geschöpf gelten kann. Und damit hängt schließlich auch seine Fähigkeit zur Ver-Antwortung zusammen, mit der er auf die Sinnzusage, die ihm in seinem Bewußtsein begegnet, zu antworten versucht.

Will man auf dem aktuellen Stand des heutigen evolutionären Weltbildes die generelle Tendenz dieser Verantwortung kennzeichnen, so könnte man mit dem Biologen G. Strey sagen: «Ein rücksichtsloser Kampf aller gegen alle ist nicht denkbar, ein reiner Altruismus ebensowenig ... Das bedeutet aber wiederum nichts anderes, als daß wir es mit einem Netzwerk von Beziehungen, gegenseitigen Abhängigkeiten zu tun haben, die sich nur durch wechselseitiges Stützen und Tragen zu eben diesem Netzwerk verbinden. Mir scheint daher der Begriff des optimalen Kompromisses auch hier als derjenige, der die Situation am besten zu beschreiben vermag.»[4]

Das leitende Stichwort ist hier der Begriff des «optimalen Kompromisses», den Strey einerseits in der Stammesgeschichte vor dem Menschen partiell verwirklicht sieht, andererseits perspektivisch in die Zukunft gesehen als «die» Aufgabe gegenüber kommenden Generationen auffaßt. In der Einbeziehung des stammesgeschichtlichen Zusammenhangs in die ethische Abwägung berührt sich unsere Auffassung mit der von Strey, und auch darin gibt es Übereinstimmung, daß Schöpfungsverantwortung eine genuine nicht an der Natur abzulesende Aufgabe des Menschen ist, die heute auf den Gesamtzusammenhang des Lebens auf der Erde (Biosphäre) zu beziehen ist.

Konkretionen

Will man die zuvor allgemein skizzierten Maßstäbe des Handelns konkretisieren und auf entsprechende Handlungsfelder beziehen, so ergibt sich eine breite Palette an Grundsätzen und Regeln:

1. Alles Leben ist Geschehen in der Zeit, vorläufig, endlich und einmalig. Alles menschliche Bemühen hat darauf gerichtet zu sein, Leben zu erhalten. Dabei ist zu unterscheiden zwischen dem Lebensrecht der Arten (Pflanzen, Tiere, Menschen) und dem dafür notwendigen Lebensraum und dem Lebensrecht von Individuen (Menschen und Tiere).

2. Die Anerkennung von Rechten der nichtmenschlichen Natur darf nicht die Relativierung und Entrechtung irgendeines Stadiums der menschlichen Existenz zur Folge haben. Die Ausweitung der Rechtsgarantien für nichtmenschliche Lebensformen bedeutet richtig verstanden auch eine Vertiefung der Rechtsgarantien für jede Facette des menschlichen Lebens (werdendes menschliches Leben, krankes menschliches Leben, sterbendes menschliches Leben).

3. Menschengeschichte und Naturgeschichte sind Teil eines umfassenden Prozeßgeschehens. Die schnelle Dynamik der Menschengeschichte droht die unerläßlichen Verbindungen zu der langsamer laufenden Naturgeschichte zu zerreißen. Aus diesem Grunde sind Moratorien (Denkpausen) zur Überprüfung unübersehbarer Wissenschafts-, Technik- und Fortschrittsfolgen unerläßlich. Zur Regelung einer solchen Moratorienpraxis bedarf es demokratisch legitimierter Einsetzungs- und Kontrollverfahren unter partizipativer Beteiligung der kritischen Öffentlichkeit.

4. Aktuelle Bestandsgarantie für die zukünftige Geschichte des Lebens ist die gewachsene Vielfalt der Arten und ihr biotopisches Zusammenspiel. Eine Schöpfungsfrömmigkeit, die keine Arten kennt, ist Augenwischerei. Es gibt keine überflüssigen Arten. Ohne die Kenntnis der Arten und ihres Zusammenspiels keine Achtung vor dem Leben und keine Bestandsgarantie für zukünftige Generationen. Alle Maßnahmen, die die Artendichte reduzieren (u.a. Überbevölkerung, Infrastrukturverdichtung, Ausweitung der Anbaugebiete, Übernutzung, Vergiftung) bedürfen der Überprüfung, der Kontrolle und gegebenenfalls der Reduzierung. Die bisherigen Methoden des Arten-, Natur- und Biotopschutzes sind absolut unzureichend und müssen in Zukunft gegen die Interessen der Verkehrs-, Landwirtschafts-, Industrialisierungs- und Kommunalpolitik entschieden gestärkt werden.

5. Ein besonderes Problem stellen die Eingriffsmöglichkeiten der modernen Biotechnologie, insbesondere der Gentechnik und der Fortpflanzungsbiologie, dar. Wenn Lebewesen ein Recht auf artgerechtes Leben und artgerechte Fortpflanzung haben, sind Eingriffe ins Erbgut und dadurch bewirkte Umprogrammierungen äußerst problematisch.

6. Die einzufordernden Rechte der Natur machen es unumgänglich, den ganzen Bereich der Nutzorganismen (Tiere und Pflanzen) einer kritischen Sichtung zu unterziehen. Hier ergibt sich einerseits die Frage nach der artgerechten Haltung und Fortpflanzung. Andererseits muß hier gerade auch die Funktion der Nutztiere als Nahrungsquelle und als Experimentierpotential für Medizin und andere Nutzungsbereiche (u.a. Kosmetik) zur Diskussion gestellt werden.

7. Die Anmahnung der Rechte der Natur bleibt wirkungslos und peripher, wenn sie nicht gleichzeitig auch als Herausforderung für jeden Technologieansatz und für jede Technologiepolitik verstanden wird. Die ethische und die rechtliche Reflexion setzen zu spät ein, wenn sich die Prüfung der Umweltverträglichkeit nur auf vorhandene bzw. entwickelte Technologien bezieht.

8. Die Unterbewertung der Natur als mehr oder weniger frei verfügbarer Ressource im theoretischen und praktischen Kalkül der Wachstumswirtschaft muß aufgehoben werden. Die Rechte der Natur müssen so gestaltet werden, daß die Natur neben Arbeit und Kapital als der «dritte Partner» in der Wirtschaft ernstgenommen ist.

9. Durch die Biosphäre als den äußersten Handlungsrahmen menschheitlicher Existenz ist eine Grenze gesetzt. Freilich bleibt diese Grenze variabel, je nachdem welcher Anspruch an sie gestellt wird. Bekanntlich schätzte Hermann Kahn den menschheitlichen Besiedlungsraum sehr optimistisch ein, indem er u.a. davon ausging, daß man auch Teile der Ozeane mit Terrassen überdachen könnte! Die Verleihung von Rechten an die Natur kann nur gelingen, wenn diese Absicht alle Rechtsbereiche und Struktur-

ebenen innerhalb der Biosphäre durchdringt und verändert: Vom kommunalen Recht über das Verfassungsrecht der Staaten bis hin zum internationalen Recht.

Die Rechte künftiger Generationen

Gerade im Blick auf die letzten Argumente ist der «Berner Resolutionsentwurf», der die Rechte künftiger Generationen und die Rechte der Natur festzuschreiben versucht, hilfreich und weiterführend[5]. Unter den Rechten künftiger Generationen werden unter anderem aufgeführt:

«1. Künftige Generationen haben ein Recht auf Leben.
2. Künftige Generationen haben ein Recht auf nichtmanipuliertes, d.h. nicht durch den Menschen künstlich verändertes menschliches Erbgut.
3. Künftige Generationen haben ein Recht auf eine vielfältige Pflanzen- und Tierwelt, damit auf Leben in einer reichen Natur und auf Wahrung vielfältiger genetischer Ressourcen.
4. Künftige Generationen haben ein Recht auf gesunde Luft, auf eine intakte Ozonschicht und auf hinreichenden Wärmeaustausch zwischen Erde und Weltraum...»[1]

Im Blick auf die von der Berner Resolution kodifizierten «Rechte der Natur» heißt es unter anderem:

«1. Die Natur — belebt oder unbelebt — hat ein Recht auf Existenz, d.h. auf Erhaltung und Entfaltung.
2. Die Natur hat ein Recht auf Schutz ihrer Ökosysteme, Arten und Populationen in ihrer Vernetztheit.
3. Die belebte Natur hat ein Recht auf Erhaltung und Entfaltung ihres genetischen Erbes.
4. Lebewesen haben ein Recht auf artgerechtes Leben, einschließlich Fortpflanzung, in den ihnen angemessenen Ökosystemen.
5. Eingriffe in die Natur bedürfen einer Rechtfertigung...»[7]

Der Jurist Jörg Leimbacher unterstreicht, daß es bei den an die Natur zu verleihenden Rechten um besondere Rechte geht, die vor allem ihr «Da-Sein» und «So-Sein», ihren Bestand (Arten, Populationen, Ökosysteme) und ihre «Entwicklungsmöglichkeiten» betreffen: «Die Natur braucht Rechte nur, weil es den Menschen, weil es menschliche Gesellschaften, weil es Rechtsordnungen gibt. Die Natur braucht lediglich bestimmte Rechte. Sie kann auf eine Pressefreiheit für Affenbrotbäume ebenso verzichten wie auf eine Glaubensfreiheit für Schildkröten... Bedroht der Mensch aber die Existenz der Natur, so wäre an ein Existenzrecht der Natur zu denken...»[8] In eben diesem Sinne sind die zitierten Bestandsgarantien (Dasein, Sosein und Entwicklungsmöglichkeiten) zu verstehen.

Natur als Rechtssubjekt

Auf seiten des Menschen kann unter dieser Voraussetzung kein Eingriff in die Natur mehr selbstverständlich sein. Hier ergibt sich die Notwendigkeit zur Rechtfertigung menschlichen Eingriffshandelns gegenüber der Natur. Die Eingriffsfolgen müssen hinsichtlich ihrer Verantwortbarkeit gegenüber der Natur nachgewiesen werden. Die bis heute geltenden Grenzwerte stellen vor allem Kompromißwerte zwischen Nutzungs- und Gesundheitsinteressen dar. Jetzt kommt es darauf an, die Bestands- und Entwicklungsinteressen (Überlebensinteressen) der Natur ebenfalls in das Bewertungskalkül Eingang finden zu lassen. Dabei stellen sich sehr schwer zu beantwortende Fragen: Kann menschliches Nutzungsinteresse höher stehen als das Existenzrecht einer sehr seltenen Art, die nur noch an einer Stelle auf der Erde vorkommt und durch menschliche Besiedlung vernichtet würde? Ist es beispielsweise hinnehmbar, daß Zugvögel durch menschliche Verbauung ihre Flugrastplätze und damit auch ihre Existenzmöglichkeiten verlieren?

Diese und unendlich viele andere Fragen werden nur dann zu entscheiden sein, wenn das Recht zugunsten der Natur im Sinne ihres Mitkreaturseins eindeutig ist. Es führt kein Weg daran vorbei, der Natur — abweichend von der gängigen Praxis — den Charakter eines Rechtssubjektes zuzusprechen. Das hat nichts mit der Spekulation über Tier- und Pflanzenseelen zu tun, sondern lediglich mit der Bereitschaft, die Natur aus dem Sachenrecht — auch das war ja wohl eine Setzung im Geiste eines bestimmten Natur- und Wirklichkeitsverständnisses — herauszunehmen und ihr — gemäß ihrem Geschöpfsein — den uns als Menschen geläufigen Charakter des Rechtssubjektes zugänglich zu machen.

Leimbacher hat darauf aufmerksam gemacht, «daß es in unseren Rechtsordnungen möglich ist,

selbst einen Haufen Geld, eine Stiftung, mit Rechten auszustatten, oder andere sogenannte juristische Personen zu schaffen, wie Aktiengesellschaften und Vereine etc.,» die als Rechtssubjekte eigene Rechte haben[9]. Warum sollte ein solches Vorgehen gegenüber der Natur nicht ebenso geboten und vernünftig sein!? Das Neue an diesem Vorgehen läge also nicht in der Revolutionierung des Rechts, sondern darin, daß der Natur in unserem Rechtssystem endlich der Charakter des Mitgeschöpfs zuerkannt würde, der ihr bislang aus Gründen des anthropozentrischen Vorurteils vorenthalten wurde. Die Bedeutung des hier erörterten Berner Resolutionsentwurfs liegt nicht zuletzt darin, daß er dieses klar und bündig zum Ausdruck bringt.

Eine Veränderung der Rechtskultur in dem beschriebenen Sinne würde eine gute Startmöglichkeit bieten, um den durch lange Jahre vergeblich beschworenen Tugenden der Mitkreatürlichkeit zu einem verbindlichen Vollzug zu verhelfen. Schöpfungsverantwortung in diesem Sinne wäre dann nicht die zum wievielten Male erfolgende Zitation biblischer Texte, sondern die unmittelbare Einbeziehung von Mensch und Natur in ein juristisch und gesellschaftlich verbindliches Wechselverhältnis, das von der technokratischen Dominanz des neuzeitlichen Menschen wegführen könnte. Das Schöpfungszeugnis der jüdisch-christlichen Tradition ist — wie auch das Schöpfungszeugnis anderer Religionen — nur dann von Relevanz in der gegenwärtigen Überlebenskrise, wenn es das menschliche Bewußtsein durch eine tiefgehende Erinnerung veranlaßt, sein Stehen in der Geschichte des Lebens hinsichtlich der auf ihr liegenden Verheißung im Blick auf kommende Generationen zu begreifen.

Schöpfungsglaube ist — und dazu leiten die alten Texte der Bibel in der Begegnung mit der Überlebenskrise heute an — Wissen um die Vielfalt des Lebens, Wissen um die gemeinsame Geschichte des Lebens, Wissen auch um ihren unendlichen Wert und gleichzeitig Gestaltenkönnen dieses Wissens im Sinn eines neuen — auch rechtlich verbindlichen — Miteinanders von Mensch und Natur. Gegenüber der Möglichkeit, daß die Natur in einer veränderten Rechtskultur der Menschheit Anteil am Menschen und der Mensch Anteil an ihr bekommt und so die Geschichte des Lebens Ausdruck einer neuen Dimension von Frieden und Gerechtigkeit würde — gegenüber dieser Hoffnung bleibt der Anthropozentrik nur die alte und gefährliche Möglichkeit, sich selbst im Gegenüber zur Natur zu definieren. Das theologisch und philosophisch Bewegende an der gegenwärtigen Situation besteht vor allem darin, daß sich systemtheoretische, evolutionstheoretische, ökologische, ethische, juristische und schöpfungstheologische Überlegungen in der Erfahrung begegnen, in eine Offenheit zwischen Mensch und Natur hineingestellt zu sein, die Abbruch und Untergang alles Bisherigen, aber auch Fortsetzung auf der Ebene einer neuen Integration sein könnte.

Hindernisse für die Rechtsgemeinschaft

Auf dem gegenwärtigen Stand der Menschheitsentwicklung stehen der Verwirklichung der Schöpfungsgemeinschaft als Rechtsgemeinschaft insbesondere zwei Hindernisse entgegen. Da ist einmal das vor allem in christlichen Traditionen genährte humanistische Vorurteil gegenüber allen ökologischen Öffnungen der Ethik. Und da ist zum anderen die fehlende Verbindlichkeit bei der praktischen Umsetzung. Abschließend soll auf beide Hemmnisse eingegangen werden:

1. Die Auseinandersetzung zwischen der anthropozentrischen und der bio- bzw. schöpfungszentrierten Ethik ist durch alle jene Schwierigkeiten gekennzeichnet, die immer dann auftreten, wenn ein tiefgreifender Paradigmenwechsel stattfindet. Die einen, die noch an dem alten — in diesem Falle humanistischen — Paradigma festhalten, vermögen die neue Einstellung nur als Gefährdung und Relativierung ihres Standpunktes zu verstehen. Man sollte in diesem Zusammenhang darauf hinweisen, daß die Verwirklichung der Rechtsgemeinschaft mit der Schöpfung eine genuin menschliche Herausforderung ist, die eben nicht zu fragwürdigen Mustern der Angleichung an den kreatürlichen Gesamtzusammenhang führt.

Um der Natur in ihrer Mitkreatürlichkeit Recht widerfahren zu lassen, bedarf es in der Ausweitung humanistischer Kategorien einer zutiefst menschlichen Leistung. Eben diese findet ja ihren Ausdruck in der Forderung nach einer Rechtskultur, in der der Mensch anwaltschaftlich die Rechte der Mitkreatur wahrnimmt und einklagbar macht. Das Neue an der gegenwärtigen Menschheitssituation in der

Überlebensksrise ist das Durchlässigwerden humaner Kategorien für die Schöpfungsgemeinschaft. Das bedeutet Verunsicherung und Befreiung zugleich. Die Gewährleistung von Rechten für die nichtmenschliche Schöpfung macht die Einbeziehung der Natur in den demokratischen Rechtsstaat unumgänglich. So wie die Menschenrechtsdiskussion schließlich — nach quälend langsamen Umdenkprozessen — zur Einbeziehung benachteiligter Menschengruppen in die rechtsstaatliche Garantie führte, so steht heute die Schöpfung *ante portas* und wartet auf Einlaß in den demokratischen Rechtsstaat. Damit stehen wir vor der zweiten Problembarriere, nämlich vor der Frage, wie dieser Prozeß möglichst bald und möglichst umfassend verbindlich gemacht werden kann.

2. Da es sich bei der Überlebenskrise um ein globales Problem handelt, ist zur Lösung internationale Kooperation von seiten der Kirchen (und Religionen) und von seiten der Staaten gefordert. Ein gemeinsames Friedensgebet in Assisi ist zu wenig. Hier geht es um mehr. Die weiter oben zitierte Berner Resolution weist in die richtige Richtung. Die Berner Resolution wurde inzwischen vom Exekutivausschuß des Reformierten Weltbundes gutgeheißen. Bei der Verankerung der Rechte künftiger Generationen und der Rechte der Natur im menschheitlichen Bewußtsein müssen die Konfessionen, die Kirchen und die Religionen Wege des gemeinsamen Nachdenkens gehen. Darüber hinaus bedarf es verbindlicher Erklärungen durch die Vereinten Nationen. Es ist fast völlig unbekannt, daß die Generalversammlung der Vereinten Nationen schon im Jahr 1982 eine «Weltcharta für die Natur» verabschiedet hat. Diese Charta ist geschrieben im Bewußtsein, «daß jede Lebensform einzigartig ist und unabhängig von ihrem Wert für den Menschen Anspruch auf Achtung hat und sich der Mensch, um anderen Organismen diese Anerkennung auch zu gewähren, sich von einem moralischen Verhaltenscodex leiten zu lassen hat»[12].

Aus dieser Feststellung müssen in den kommenden Jahren internationale Verbindlichkeiten abgeleitet werden. Ohne solche Schritte bleibt die Rede von der Rechtsgemeinschaft mit der Schöpfung ein zynisches Alibigeschwätz.

[1] H. Ruh, Tierrechte — Neue Folgen der Tierethik: Zeitschrift für Evangelische Ethik 33/1989, 67.

[2] H. F. Kaplan, Philosophie des Vegetarismus. Kritische Würdigung und Weiterführung von Peter Singers Ansatz (Frankfurt 1988), 94.

[3] Kl. M. Meyer-Abich, Wege zum Frieden mit der Natur (München/Wien 1984) 174.

[4] G. Strey, Umweltethik und Evolution (Göttingen 1989) 81.

[5] Evangelische Theologie 5/1990, 434ff.

[6] AaO. 435.

[7] AaO. 436.

[8] J. Leimbacher, Die Rechte der Natur. Evangelische Theologie 5/1990, 451.

[9] J. Leimbacher, aaO., 456f.

[10] Evangelische Theologie 5/1990, 472ff.

GÜNTER ALTNER

1936 geboren. Dr. rer. nat., Dr. theol. 1971–1973 Professor für Humanbiologie an der Pädagogischen Hochschule Schwäbisch Gmünd, seit 1977 Professor für Theologie an der Universität Koblenz-Landau; Vorstandsmitglied des Öko-Instituts Freiburg i. Br. Zahlreiche Veröffentlichungen zu Grenzfragen von Naturwissenschaft und Theologie und zu Problemen der Technologiefolgebewertung, zuletzt: Die Überlebenskrise in der Gegenwart — Ansätze zum Dialog mit der Natur in Naturwissenschaft und Theologie (Darmstadt 1987). Anschrift: Prof. Dr. Günter Altner, Weinbrennerstraße 61, D-6900 Heidelberg.

Johan van Klinken

Der dritte Punkt des konziliaren Prozesses: Ökologie zwischen Theologie und Erfahrungswissenschaft

Wenn beim dritten Punkt des Konziliaren Prozesses von der Bewahrung der Schöpfung die Rede ist, wird damit auch implizit ein anderes, respektvolleres Verhalten dem Pflanzen- und Tierreich gegenüber gefordert. Heute, Anfang der neunziger Jahre, bedeutet dies, daß die Theologie und die Ethik auch dringend eine starke nichtanthropologische Komponente brauchen. Es handelt sich hierbei keineswegs um eine mit Gewalt herbeigezogene Aufgabe. Es handelt sich um unseren Planeten, um seine Gegenwart und um seine Zukunft für die Zeitspanne der nächsten zweihundert Jahre (s. die Kapitel I und VIII zusammen mit der Abb. 1). Sowohl die Religion als auch die Wissenschaft können uns zu einem solchen Respekt gegenüber allem, was lebt, führen. Dazu muß sich das Bibelverständnis an der zentralen Idee des Gottesbundes[1] orientieren, und die Wissenschaft (s. Kapitel III) muß wieder zum Staunen und Sichwundern finden. In der Geschichte der Wissenschaft haben die Schöpfung und die Natur immer neu, auf allen Ebenen große Ehrfurcht und Bewunderung hervorgerufen. Auch waren sie eine fruchtbare Inspirationsquelle der Psalmen: «Wunderbar sind deine Taten, sehr wohl weiß dies meine Seele.»

Solche Gefühle bewegen uns auch noch heute, wenn wir kraft eines gesteigerten Umweltbewußtseins und durch die Entdeckungen der modernen Wissenschaft deutlicher denn je in der Vergangenheit spüren, wie wunderbar die Schöpfung in ihrer Gesamtheit ist, aber zugleich auch um ihre Bedrohung wissen (s. Kapitel VII).

Das Existenzrecht der einzelnen Pflanzen- oder Tierarten ist hier höher einzuschätzen als bestimmte angebliche Rechte einzelner Menschen oder Gruppen von Menschen. Die Verteidigung allen Lebens (Kapitel VI) hat Vorrang vor einem ungebremsten Bevölkerungswachstum und dem Hunger nach immer neuem Land. Dies ist eine schwierige Botschaft (s. Kapitel VIII–IX) für eine Menschheit, die sich nur allzu gern die Segnungen der Technik zu eigen macht, die sich aber, wenn sich diese Technik zum Maß aller Dinge hochgespielt hat, den wirtschaftlichen und religiösen Konsequenzen gegenüber blind zeigt.

I. Ein vertikales Ereignis

Die Integrität der Schöpfung ist vor allem etwas Vertikales. Für manche mag der Einsatz für die Bewahrung der Natur eine Art Sozialarbeit sein, die sich auf die Umwelt und die natürlichen Formen des Lebens bezieht — eine Art Horizontalismus, der viel mit der Erde unter uns, aber wohl zu wenig mit dem Himmel über uns zu tun hat. Diese Einstellung ist aber falsch: Es ist wichtig und dringend, daß die Kirchen und die Religionen diesen dritten Punkt der Bewahrung bzw. Integrität der Schöpfung als ein wichtiges Element eines vertikalen Bundes anerkennen: als konstituierenden Teil eines intimen Verhältnisses zwischen Schöpfer und Geschöpf. In zweiter Instanz hat das Bemühen um die Bewahrung der Schöpfung allerdings auch horizontale Folgen, indem sie die Einschränkung unbegrenzten Fortschritts, unbegrenzten menschlichen Wachstums und unbeschränkten Konsums fordert.

Innerhalb und außerhalb der Kirchen verspüren viele Menschen in ihren Herzen, daß die verschiedenen Pflanzen- und Tierarten eigene, wesentlichere Rechte haben, als man aufgrund der Eigeninteressen wahrhaben will. Diese Einsicht in ein eigenes, unveräußerliches Recht der verschiedenen Arten findet sich in den Formulierungen der meisten politischen Berichte[2] und Energiediskussionen[3] kaum wieder. Wir freuen uns darüber, daß es neuerdings ein größeres Interesse für solche Berichte und Diskussionen gibt. Sie leiden aber an einem wesentlichen Fehler: Sie gehen selten über das rein Anthropologi-

sche hinaus. Hier haben die Kirchen eine deutliche, authentische Botschaft zu verkünden: Wir sollten der Fauna und Flora auf unserer Welt nicht nur wegen ihrer eventuellen wirtschaftlichen Bedeutung und ihres sonstigen Nutzens mit Ehrfurcht gegenübertreten, sondern weil sie Teil eines höheren Planes, nämlich Teil eines Bundes sind, dessen Symbole die Arche und der Regenbogen sind.

Unsere Zeit ist eine Zeit einer andauernden Massenzerstörung. Es verschwinden mehr Pflanzen- und Tierarten endgültig vom Erdboden als je zuvor in der Geschichte des Lebens auf unserem Planeten. Wir können nicht sagen, daß wir davon nichts erfahren haben, auch wenn wir dies alles zum Teil nur vom Hörensagen wissen. So geschieht diese Zerstörung der Schöpfung zu einem nicht geringen Teil in der Tiefe des Meeres oder in weit entfernten, uns unbekannten Regenwäldern. Genaue Zahlen gibt es kaum — vorausgesetzt eine solche Exaktheit wäre wichtig —, aber sollten die Schätzungen einigermaßen richtig liegen, stehen wir vor einer schrecklichen Entwicklung. Ein Notschrei: Zwischen 1500 und 1850 verschwand alle zehn Jahre eine Art; zwischen 1850 und 1950 reichte dazu ein Jahr. Etwa 1990 ... sind es zehn Arten am Tag. Um 2000 ... wird es eine Art pro Stunde sein. Zwischen 1975 und 2000 verschwinden ungefähr 20% aller Arten. Wie es um 2100 ... sein wird, daran wagen wir nicht zu denken.

Die Zusammenhänge scheinen hier genauso einfach wie auch diabolisch: Je mehr Technologie, je mehr Menschen es auf unserer Welt gibt, desto weniger Arten bleiben übrig und ein desto größerer Teil der Schöpfung geht verloren. Dieses Sterben, diese Zerstörung und diese Vernichtung sind nicht natürlich. Sie geschehen nicht von selbst, nicht durch eine Änderung des Klimas und noch weniger etwa durch den Einfall von Meteoriten. Sie sind anthropogen: von uns Menschen verursacht, von uns allen zusammen! Sie klagen uns alle als Menschheit an. Vielleicht wollen wir auf diese Klage nicht hören, aber wir wissen darum. Und dann müssen wir uns auch noch damit auseinandersetzen, was in jenem unvorstellbaren Fall passiert, wenn die Menschheit ihr Verhalten nicht ändert. Ohne den Schutz der Biosphäre wird die Zerstörung schon kurz nach dem Jahr 2000 die Hälfte oder gar 90% und mehr aller Spezies umfassen. Der Holokaust wird faktisch vollkommen sein.

II. Der Bund gegen die Zerstörung

Die Pflanzen und Tiere kommen in den ältesten uns bekannten religiösen Zeugnissen der Menschheit vor: die Arche und der Regenbogen im Buch Genesis; die geistlich inspirierte Ehrfurcht vor Pflanze und Tier, wie sie in den noch älteren Felsengemälden in verschiedenen Teilen der Welt zum Ausdruck kommt. Immer und überall bezeugten und bezeugen die Menschen eine tiefe Ehrfurcht vor der Natur, wenn ihr Leben sich wenigstens nicht durch die Umstände bedingt auf einen nackten Kampf ums Überleben reduziert hatte oder sie sich nicht in die Sklaverei der Technologie oder des Konsums begeben hatten. Die Jäger der Steinzeit, die Erbauer der Megalithe im prähistorischen Europa, die Massai in Afrika, die Bewohner der Städte nach der industriellen Revolution lebten bzw. leben zwar in grundsätzlich verschiedenen Welten. Aber sie müssen beim Beobachten eines Sonnenuntergangs oder etwa des Fluges schnatternder Gänse im Winter oder beim Anhören des Summens der Bienen im Sommer wohl alle sehr ähnlich empfunden haben bzw. empfinden. Man kann nicht sagen, daß den Herzen der Christen jede ökologische Spiritualität fehlt. Sie scheint aber ihre Nahrung mehr von außerhalb der Kirchen als innerhalb zu finden.

Es sind in der Vergangenheit viele, viele theologische Werke geschrieben und Untersuchungen durchgeführt worden, in denen die Erhaltung der Flora und Fauna kaum eine Rolle spielte. Heute stehen wir hier aber vor einer sehr dringlichen Aufgabe. Allerdings hat die Kirche, Gott sei Dank, nie ganz geschwiegen, wenn es sich um die Notwendigkeit eines ehrfürchtigen Verhaltens des Menschen der Natur gegenüber als Teil des Bundes handelte. Der heilige Franziskus hat gesprochen[4], die Confessio Belgica (1561)[5] hat gesprochen, Albert Schweitzer hat gesprochen[6]. Aber ihre so kostbaren Worte scheinen heute keine Bedeutung mehr zu haben angesichts einer Situation, die immer mehr aus der Hand läuft. Angesichts der fortschreitenden Verschandelung und Zerstörung unserer Welt schämen wir uns, wenn das Apostolische Glaubensbekenntnis Gott Vater den Schöpfer von Himmel und Erde nennt.

Wir kennen das Wort Herr bzw. Meister *(master)*, und wir reden auch von einem verantwortungsvollen Umgang mit der Schöpfung bzw.

Verwaltung *(stewardship)* der Schöpfung, zu der der Mensch verpflichtet ist. Am inhaltsvollsten und am tiefsten ist aber das Wort BUND *(covenant)*. Wenn davon die Rede ist, daß der Mensch «Herr» der Schöpfung sei, wird damit ein gefährliches, oft mißbrauchtes Wort der jüdischen/christlichen/islamischen Tradition verwendet. Das Wort «Herr» erinnert ja an Sklaverei und Unterdrückung, und es suggeriert, daß der Mensch über der Natur stehe und sich somit als Richter über sie aufspielen könne und so z. B. bestimmen dürfe, welche Arten nützlich sind und welche ausgerottet werden dürfen. Als Kind seiner Zeit sprach René Descartes die verhängnisvollen Worte: «Ich denke, und *sie*, die Tiere und die Pflanzen, tun dies nicht. Wir sind die Herren, und wir können uns ihrer bedienen, wie es uns paßt.» Noch drei Jahrhunderte später ist die Arroganz dieser Worte unverkennbar. So hat sich das Wort «Herr» durch den Mißbrauch, der damit getrieben wurde, sozusagen disqualifiziert.

Besser und sinnvoller ist es, vom Menschen als von einem zur Verantwortung verpflichteten «Verwalter» der Erde zu reden. Von diesem Wort her läßt sich eine Ethik entwickeln, in der das Leben im Mittelpunkt steht. Allerdings ist diese Ethik nur allzu oft zu sehr und zu ausschließlich auf den Menschen zugeschnitten und bezieht sich dann auch noch oft nur auf den Bereich des Ökonomischen.

Wenn der Mensch Verwalter ist, schließt dies jede Grausamkeit den Tieren gegenüber aus und verpflichtet ihn zu ihrem Schutz. McDaniel formuliert dies sehr sympathisch: «Die Anerkennung unserer Abhängigkeit von der Erde kann uns dazu befähigen, daß wir zu jenem freundlichen Umgang finden mit der Schöpfung, zu jener Übernahme unserer Verantwortung ihr gegenüber als Verwalter und nicht als Herrscher, zu der wir von den biblischen Traditionen aufgerufen werden.»[7] Demgegenüber geht das Wort Bund noch weiter: Es besagt, daß wir als Teil der Schöpfung eng mit allem, was lebt, verbunden sind. Um einen Gedanken Albert Schweitzers aufzugreifen — wir zitieren sinngemäß —: Wir wollen zusammenleben mit allem Leben, das leben will. Diese edlen Worte sind ein würdiges Pendant zu den zitierten Worten von Descartes. Verbietet die Verpflichtung, verantwortliche Verwalter zu sein, die Grausamkeit, dann fügt die Idee des Bundes das Verbot der Zerstörung der Pflanzen- und Tierarten hinzu.

III. Fenster, die uns die Wissenschaft öffnet

Die Wissenschaft bietet uns heute atemberaubende Einsichten in die Entstehung der Materie und des organischen Lebens. Sie erzählt uns die Geschichte einer Entwicklung, die schon Milliarden von Jahren alt ist und die auf sehr verschlungenen, geheimnisvollen Pfaden, durch sehr enge Tore, mit plötzlichen Kehrtwendungen, mit tödlichen Katastrophen, aber auch mit wunderbaren Geburten vorangeschritten ist. Bringen wir hier sechs Beispiele unter anderen, die ich anderswo aufgeführt habe[8]:

► Die Materie unserer Körper sowie der physischen Welt um uns herum besteht aus chemischen Elementen, die sich zum größten Teil in der Zeit des Entstehens und Vergehens der ersten Sterne vor Milliarden von Jahren, noch bevor es die Sonne und die Erde gab, herausgebildet haben. Ohne dieses Entstehen und Vergehen der ersten Sterne hätte es auch die Erde nicht gegeben. Später machte das organische Leben sich die gegebenen materiellen Voraussetzungen in verschiedenster Weise positiv zunutze: Die elektromagnetischen Wellen ermöglichten das Sehen und die Schallwellen das Hören; Wasser, Luft und Boden waren die Voraussetzung für eine große Vielzahl an Biotopen; hinzu kam der Rhythmus von Tag und Nacht, von Sommer und Winter; der Erdmagnetismus erlaubte den Zugvögeln die Orientierung.

► Das Leben ist nur bei einer gewissen Mischung und Konzentration von Ozon, Kohlendioxid (CO_2)[9] und Sauerstoff möglich. Wenn es zu wenig Ozon gibt, töten die ultravioletten Sonnenstrahlen die Organismen, aber zuviel Ozon ist giftig und daher ebenfalls tödlich. CO_2 erlaubt den lebenden Organismen die Aufnahme von Kohlenstoff und trägt zur Stabilisierung der Erdatmosphäre bei. Der Sauerstoff in der Luft ist gerade ein Produkt des Lebens, und es würde ihn ohne die Aufnahme von Kohlenstoff durch die Lebewesen nicht geben.

► Die fossilen Reste der Vergangenheit bezeugen, daß es Millionen von Arten gegeben hat, die in einem langen Prozeß des Werdens und Vergehens wieder verschwunden sind. Daneben haben auch einige wenige, seltene Katastrophen — in der Geschichte der Erde hat es davon zehn bis zwölf gegeben — sehr plötzlich zum Verschwinden mehrerer Arten geführt. So sind etwa die Dinosaurier vor 66 Millionen Jahren Opfer einer

solchen Katastrophe geworden. Die heute verschwundenen Arten wußten sich nicht mehr den Veränderungen der Umwelt anzupassen. So machten sie aber zugleich auch Platz für neue Ebenen tierischen Lebens wie z.B. die Entstehung der Säugetiere: Neues Leben als Folge der Katastrophe!

► Die genetische Differenzierung bedarf des Prozesses von Geburt und Tod. Ohne den Tod gäbe es überhaupt kein Leben. Die meisten Arten reproduzieren sich durch die eine oder andere Form der sexuellen Fortpflanzung. Ohne eine solche hätte die Evolution in der bisherigen Zeitspanne der Existenz der Sonne und der Erde niemals eine solche Höhe erreicht: Sie wäre zu langsam vorangegangen. Verschiedene Arten (inklusive des Homo sapiens) können nur durch eine zahlenmäßig große Nachkommenschaft überleben. Allerdings birgt dies auch die Gefahr der Überbevölkerung in sich, wenn die Sterblichkeit zurückgeht, ohne daß eine entsprechende Familienplanung in Angriff genommen wird.

► Die Umlaufbahn der Erde um die Sonne wird «zufällig» leicht von den anderen Planeten unseres Sonnensystems beeinflußt. Hierdurch kommt es zu den periodisch wiederkehrenden Eiszeiten mit nachfolgendem Artensterben in den nördlichen Hälften des eurasiatischen und des amerikanischen Kontinents. Zur gleichen Zeit aber waren diese Eiszeiten eine *conditio sine qua non* für die Evolution, wie sie bis heute stattgefunden hat.

► Die Menschheit stellt, zoologisch betrachtet, nur eine einzige, rassisch nur minimal differenzierte Art da. Das menschliche Kind braucht im Gegensatz zu den Jungen anderer Tierarten eine extrem lange Jugend als Lernzeit. Zudem durchlief die Menschheit eine Jahrtausende lange Vorbereitungszeit, bis ihr die Verantwortung, *cooperator Dei,* Mitarbeiter Gottes zu sein, anvertraut wurde.

Betrachtet man all diese Aspekte, fragt man bestürzt: *Warum?* Warum ist die Evolution solch wundersame Wege gegangen? Einerseits scheint alles eher zufällig verlaufen zu sein, während andererseits alles auf notwendigen, unabdingbaren Voraussetzungen zu beruhen scheint. Warum haben sich die Lösungen durchgesetzt, die sich durchgesetzt haben, und keine anderen?

Es ist sehr menschlich, sich solche Warum-Fragen zu stellen. Die meisten Wissenschaftler gehen aber bescheidener vor, indem sie fragen, *wie* es zu den verschiedenen Schritten der Evolution gekommen ist. Eine solche Bescheidenheit hat sich öfter als sehr fruchtbar erwiesen. Gerade dadurch, daß sie nicht auf die Frage nach dem Warum fixiert ist, stößt die Wissenschaft öfter auf Antworten, die sie nie vermutet, geschweige denn gesucht hätte. Zu viele irrelevante Warum-Exkursionen im Bereich der Philosophie und der Religion sind der Grund dafür, weshalb viele Wissenschaftler sie als trivial und bedeutungslos ablehnen, sie sozusagen mit «Ockhams Rasiermesser»[10] entfernen. Andere bemühen sich ausgehend von einem sog. «anthropischen Prinzip»[11] um partielle Antworten. Der konkrete Weg, den die Evolution genommen hat, setzt uns nur deshalb in Erstaunen, weil wir ihn vom Standpunkt des Endes einer langen kausalen Kette aus betrachten, die zu einem hohen Maß an intelligentem Leben, zur Kultur und Religion geführt hat. Indem wir die heutigen Gegebenheiten wahrnehmen, entdecken wir, was alles unabdingbar war, damit die Entwicklung verlief, wie sie verlaufen ist.

Bei meiner eigenen Forschung und in meinem eigenen auf Gerechtigkeit, Frieden und Bewahrung der Schöpfung gerichteten Denken stellte sich allerdings das Wie als bedeutungsvoller heraus als das Warum. Durch die Ausblicke, die uns von dieser Frage nach dem Wie ermöglicht werden, lernen wir Neues und Wesentliches über die Erde und das Leben, wobei uns allerdings das Warum verborgen bleibt. Dabei ist es wichtig, daß wir staunen können über die Wege, die zum vernünftigen Leben auf unserem einsamen und auch wohl einmaligen Planeten geführt haben. Denn hätten die Psalmisten mehr von diesem wunderbaren «Wie» erkannt, sie hätten neue Lieder gedichtet, die uns auf unserem sowohl wüsten und rauhen als auch so verletzbaren Planeten eine Orientierung gewesen wären. Wer über etwas zu staunen vermag, geht behutsamer damit um.

IV. Zufall? Glücksfall? Vorsehung?

Geschah dies alles durch Zufall? Im Gegensatz zum deterministischen Denken der vergangenen Jahrhunderte haben heute die Begriffe Zufall und Chance einen festen Platz in der Naturwissenschaft. So sind infolge unberechenbarer Schwankungen Wettervorhersagen, die über eine Woche hinausgehen, trotz aller Möglichkei-

ten, die uns die Computertechnik heute bietet, faktisch unmöglich. Die Naturwissenschaft kann uns mit erstaunlicher Genauigkeit sagen, wie die Natur funktioniert, sie lehrt uns aber zugleich, daß all ihre Genauigkeit letztendlich in eine grundsätzliche Unsicherheit mündet.

Geschah dies alles als reiner Glücksfall, durch serendipity? Der englische Begriff «serendipity» (sic!) weist darauf hin, daß sich oft unerwartete Antworten ergeben auf nie gestellte Fragen. Ein Beispiel dafür ist die Erfindung des Penizillins. Ein anderes Beispiel erinnert an das Heureka des Archimedes, ist aber noch subtiler: Newtons Vermutung, daß die Gesetze, denen er auf der Spur war, nicht nur beschrieben, *wie* die Planeten sich bewegten, sondern auch mit der nie zuvor gestellten Frage zu tun hatten, warum ein Apfel auf die Erde fällt. Durch dieses «serendipity» der Beobachtung eines fallenden Apfels verschiebt sich die Frage nach dem Wie in die Richtung der Frage nach dem Warum, zugleich verweist dies aber auch darauf, daß es mehrere Dinge gibt, von denen wir Sterbliche hier auf Erden keine Ahnung haben.

Geschah es alles durch die göttliche Vorsehung? Wer mit Gott kämpft, kämpft auch immer neu mit der Frage nach dem Warum. Wer glaubt, wird hier allerdings nicht immer eine rational befriedigende, endgültige Antwort erwarten. Wer glaubt, kann Fragen auch unbeantwortet lassen, weil er an Gottes Vorsehung glaubt und dort seine Wurzeln und seine ethische Kraft findet. Aber auch wer nicht über solche Wurzeln verfügt, spürt dennoch, daß das durch die Wissenschaften hervorgerufene Staunen gewisse grundlegende, religiöse Fundamente berührt. Dies ermöglicht uns, daß wir uns mit ihnen für ein gemeinsames Handeln im Sinne des auf Gerechtigkeit, Frieden und Bewahrung der Schöpfung gerichteten Prozesses engagieren.

V. Leben durch den Tod

Für den, der sehen will: Gott ist ein Gott einer überwältigenden Dynamik und enormer Verschiedenheit. Er ist der Gott der Schöpfung und der Evolution, ein Gott, der das Kommen und Vergehen der Gestirne, das Kommen und Vergehen der Arten, das Kommen und Vergehen eines jeden einzelnen in seiner Hand hat. Diese Dynamik hat dann auch zum *Homo sapiens* geführt. Der Satz, der Tod führe zum Leben, ist daher nicht nur Inhalt der biblischen Botschaft, sondern auch Gegenstand wissenschaftlicher Erkenntnis.

Alle einzelnen Individuen der höheren Tierarten, auch die Menschen, sterben[12]. Warum? Es wäre vorstellbar, daß die Zellen der verschiedenen Organismen sich *ad infinitum* erneuerten. In der Natur geschieht dies aber nicht. Die Bäume kommen einer solchen unendlichen Erneuerung noch am nächsten, indem sie jedes Jahr eine neue äußere Rinde bekommen, während der innere Holzkern dem Tod im Prinzip nicht unterliegt. Sind diese Bäume gegen Feuer und Krankheiten geschützt, können ihre Saftströme Jahr für Jahr, Jahrhundert für Jahrhundert weiterströmen. Letztendlich sterben aber auch die Methusalems unter den Bäumen, die Mammutbäume und die Bristle cones. Alle Einzelexemplare aller Arten sterben früher oder später. Warum? Die Menschen der verschiedenen Zeiten haben sich immer fast unwiderstehlich gewundert, wieso der Gott der Güte, nach dem sie selbst so dürsten, den Tod zulassen kann. Auch hier hilft eine indirekte Antwort mehr als eine direkte. Wenn wir beobachten, *wie* Gott das Leben gemacht hat, wissen wir auch, daß er den Tod nicht verhindern konnte, sollte es das Leben überhaupt geben. Gott liebt den Tod nicht, aber er braucht ihn als Instrument zur Erschaffung des Lebens.

Das Prinzip «Leben auf Kosten des Lebens: Die Tauglichsten überleben *(survival of the fittest)*» entspricht hier weder dem auf Gerechtigkeit, Frieden und Bewahrung der Schöpfung gerichteten Prozeß noch dem christlichen Glauben. Allerdings stehen wir hier auch vor unlösbaren Widersprüchen im Bereich der Ökologie in ihrer Ansiedlung im Spannungsfeld zwischen Wissenschaft und Theologie. Viele Arten, nicht zuletzt auch unsere eigene, verdanken ihre Entwicklung einer bestürzenden Grausamkeit. «Sollte Gott sehen, wie Spatzen hinunterfallen, dann tut er das gewiß von sehr weit weg», schreibt McDaniel[13]. Dieser Autor schreibt auch über die Pelikane und darüber, wie diese stattlichen Vögel im allgemeinen zwei Eier legen, von denen das zweite zwei Tage nach dem ersten gelegt wird. Die meisten Pelikane haben aber nur ausreichend Kraft und Energie für die Aufzucht eines einzigen Jungen, und das früher ausgebrütete Küken treibt das andere aus dem Nest, wobei es in neun von zehn Fällen vor Hunger und Elend

umkommt. Die Pelikaneltern können ihre kostbare elterliche Energie nicht an dieses zweite Küken verschwenden. Wie grausam dies aber auch sein mag, diese Art der Elternschaft erlaubt — aus der Sicht der Evolution betrachtet — das Überleben der Pelikane überhaupt. Das zweite Küken kommt sozusagen aus einem «Sicherungsei» *(backup-egg):* Dieses bietet eine Art Reserve für den Fall, daß mit dem ersten Ei etwas faul ist oder etwas passiert. Hier kann man weder die Eltern noch das erst geborene Küken verurteilen, denn ihr Tun ist genetisch bedingt. Was dem glücklosen Küken passiert, ist nur ein kleines Detail im großen Prozeß der Evolution. McDaniel formuliert dies sehr richtig: Gott kann für solches Leiden nicht zur Verantwortung gezogen werden, und er liebt es auch nicht. Aber er konnte und kann solches nicht verhindern, soll es überhaupt Leben geben. Auch Gottes Macht kennt Grenzen und Einschränkungen. Er ist dann auch nicht «allmächtig» in dem Sinne, daß ihm wirklich alles möglich wäre. So liebt er auch nicht den Tod oder das Leiden, aber er kann sie offensichtlich nicht verhindern, will er das Leben.

So empfinden wir oft Bestürzung angesichts der Natur, so wie sie ist. Vogelbeobachter lernen schnell, sich emotional zurückzuhalten, wenn es sich um unlösbare Gegensätze und Konflikte handelt. Nehmen wir den Habicht, einen hervorragenden Jäger. Dieser fängt, was er kann, um seine Jungen zu ernähren. Das kann auch eine Meise sein, die dann selbst nicht mehr zu ihrem Nest zurückkehrt. Bei einem solchen Drama wissen wir dann nicht mehr, wem unsere Sympathie am meisten gelten soll: den jungen Habichten, die sonst hungern müßten, oder den verlassenen jungen Meisen in unserem Garten. Nun sind sowohl die Habichte als auch die Meisen als Art Millionen von Jahren älter als wir Menschen, und beide Arten verfügen offensichtlich über eine große Überlebensfähigkeit.

VI. Der Mensch als cooperator Dei

Die Menschen sind als Art viel jünger als die meisten anderen Arten um sie herum. Sie haben sich erstaunlich schnell und auch auf einmalige Weise zu den einzigen Geschöpfen entwickelt, die über die intellektuelle und moralische Fähigkeit verfügen, politisch, ökonomisch und religiös zu handeln. Mehr noch: Die Menschen sind die einzigen Geschöpfe, die in ihrem Tun auch nicht artgerichtete, in diesem Falle: nicht anthropozentrische, Kompenenten berücksichtigen können. Mit diesen Eigenschaften sind sie dazu prädestiniert und berufen, *cooperatores Dei,* Mitarbeiter Gottes, zu sein. Sie können dieser Berufung entsprechen, indem sie sich um alles, was lebt, ernsthaft kümmern und indem sie sich und ihren Nachwuchs dazu erziehen, die vom Bund gesetzten ökologischen Grenzen zu respektieren. Im Kampf mit dem Gegenstück, dem *destructor diaboli,* dürfen sie nicht bereit sein, sich mit irgendeiner Form der Massenvernichtung der Arten sowie der sonstigen Zerstörung der Schöpfung abzufinden.

Wir wollen zusammenleben mit allem Leben, das leben will, hat Albert Schweitzer gesagt. Man kann sich schwer vorstellen, daß er oder irgendjemand sonst in seiner Zeit die Implikationen dieser Worte geahnt hat. Erst heute fangen wir an, ihre Tragweite zu verstehen: Wollen wir unseren Planeten mit allem, was lebt, teilen, müssen wir unsere Lebensgewohnheiten sowie unseren Verbrauch an Land, Luft, Wasser und Biomasse einschränken. Auf unserem Planeten gibt es unzählige Arten, die alle ihren jeweiligen spezifischen Lebensbereich (Biotop) haben — denken wir hier besonders an jene vielen kaum studierten Arten in den Regenwäldern und in den Tiefen des Meeres. Zusammen mit der Zunahme des ökologischen Bewußtseins wächst auch die Einsicht, daß wir Menschen diese Lebensbereiche respektieren müssen. Dies bedeutet, daß wir viele Landschaften für die Natur, so wie sie sind, bewahren und schützen müssen, und dies mit der größtmöglichen Zustimmung aller. Die Ziele des Konziliaren Prozesses für Gerechtigkeit, Frieden und Bewahrung der Schöpfung müssen einen Platz im Herzen aller Menschen finden. Die Bewahrung der Schöpfung muß allen Menschen als eine Herzensangelegenheit nahegebracht werden.

Für die etwa 20 Prozent aller Arten, die Ende dieses Jahrhunderts verschwunden sein werden, kommen unsere Bemühungen zu spät. Möge es noch nicht zu spät sein, ein noch größeres Artensterben im nächsten Jahrhundert zu verhindern. Jene 20 Prozent sind schon jetzt eine Herausforderung für die verschiedenen religiösen, wissenschaftlichen und politischen Organisationen, damit sie sich im Rahmen der schon existierenden internationalen Zusammenschlüsse und

Kontakte intensiv engagieren. Wo heute, Anfang der neunziger Jahre, die Engel des Himmels durch den heutigen Prozeß der Demilitarisierung der Menschheit eine Verschnaufpause bieten, dringt sich folgende Suggestion wie von selbst auf: Wir sollten den zweiten Punkt der Thematik des Konziliaren Prozesses in bezug auf den Frieden in einem nicht-anthropozentrischen Sinn verstehen, indem wir die «militärische Verteidigung des Menschen» in eine «Verteidigung des Lebens» umformulieren und dabei die bisherigen militärischen Mittel fortan für den Artenschutz verwenden. Vieles wird möglich sein, wenn zehn oder zwanzig Prozent der bisherigen militärischen Ausgaben statt für Waffen und Kriege nunmehr für dieses Ziel verwendet werden. «Now is the time»: «Die Zeit drängt»[14].

VII. Eine endliche Erde

Die Zielsetzung des Konziliaren Prozesses kann man auch mit anderen Worten und mit zusätzlichen Akzenten formulieren. So könnte man sagen, daß wir *nicht auf Kosten der künftigen Generationen* und *nicht auf Kosten der Dritten Welt* und auch *nicht auf Kosten der verschiedenen Tier- und Pflanzenarten* leben wollen. Welche dieser Formulierungen wir auch immer konkreter spezifizieren wollen, wir stoßen stets, ob wir dies wollen oder nicht, auf die Probleme, die von unserem Energieverbrauch verursacht werden, wie zum Beispiel den sog. Treibhauseffekt, der durch jene Gase verursacht wird, die bei der Verbrennung fossiler Brennstoffe freigesetzt werden. So nimmt die Konzentration des gefährlichsten dieser Gase, des Co_2[15], sehr schnell zu. Ohne ein an Gerechtigkeit, Frieden und Bewahrung der Schöpfung orientiertes Verhalten wird sich die Menge dieses Kohlendioxids in den nächsten 35 Jahren durch Zutun der Menschheit verdoppeln. Im Gegensatz zu dem, was man manchmal in der Presse liest, sind die Experten sich weitgehend einig, daß mit der Verdoppelung des CO_2-Gehaltes der Luft eine globale Alarmstufe erreicht ist. Wie groß die dann drohende Gefahr ist, ist noch nicht deutlich erkennbar, aber die Schätzungen über die Temperaturerhöhung der Erdatmosphäre nach einer Verdoppelung jener Gase bewegen sich inzwischen zwischen 2° C und 3° C: 2° C wären hier eine ernste Bedrohung für den Norden und eine Quasikatastrophe für den Süden, 3° C würden überall eine Katastrophe bedeuten. Während Zyniker die Bemerkung machen, daß die Ostsee die Riviera des 21. Jahrhunderts sein wird, denken diejenigen, die sich im Sinne des Konziliaren Prozesses engagieren wollen, mit Schrecken an den Tod und die Zerstörung, die dann in den Tropen und Subtropen zu erwarten sind. Zwar ist nicht alles hundertprozentig geklärt, aber sicher ist, daß der Treibhauseffekt 1. sehr schnell zunimmt, 2. vom Menschen verursacht wird und 3. vor allem der Norden hieran schuld ist[16]. Die mit dem Treibhauseffekt einhergehende Erwärmung der Erdatmosphäre führt 4. zur Ausbreitung der Wüsten im Süden, 5. zur Überschwemmung heute dicht bevölkerter Küstengebiete und 6. zur Zerstörung der verschiedensten Biotope überall auf unserer Erde verbunden mit einem fortschreitenden Artensterben und der sonstigen Verwüstung unserer Welt.

Wollen wir erreichen, daß die Atmosphäre zur Ruhe kommt, setzt dies voraus, daß wir strenge Obergrenzen für das Kohlendioxid und die anderen Gase, die den Treibhauseffekt hervorrufen, festlegen[17]. Wie hoch sollte diese Obergrenze etwa für CO_2 sein? Um 0,03% wie in der Zeit vor der Industrialisierung? Oder um etwa 0,036%, das Niveau von 1990? Denkt man hierüber nach, fühlt man sich bald gezwungen, weitgehende Konsequenzen zu ziehen. Denkt man nicht darüber nach, ist dies noch schlimmer, denn dann geht man blindlings der Katastrophe entgegen. Eine intakte Biosphäre ist nur dann gesichert, wenn wir Menschen sowohl unseren Konsum, sprich Energieverbrauch, *als auch* unsere eigene Anzahl einschränken. Aus dem Produkt des durchschnittlichen Energieverbrauches pro Person und der Anzahl von Personen ergibt sich der totale Energieverbrauch auf unserer Welt. 1990 waren das 2,6 Kilowatt pro Person, was für die gesamte Welt mit ihren 5,3 Milliarden Bewohnern 14 Terawatt ergibt[18]. Dabei steigen tendenziell sowohl der Verbrauch pro Person als auch die Gesamtzahl der Menschen auf unserer Welt[19], wobei hier auch noch die Beziehung dieser Entwicklung zum Artensterben zu bedenken ist.

Die Verlegung von Grenzen führte in der Geschichte der Menschheit jeweils zu neuen Zeiten des Wachstums: Als die Cromagnon-Menschen zu besseren Jagdmethoden fanden, fingen sie an, den eurasischen Kontinent zu beherrschen. Die Entstehung der Landwirtschaft sowie die Ent-

deckung der Prinzipien des Wirtschaftens und der Arbeitsteilung erlaubten die Entstehung von Kulturen und Städten. Die Entdeckung der Vorteile einer gezielten Gesetzgebung und einer effizient organisierten Verwaltung machte das römische Reich möglich. Nach Kolumbus boten zwei neuentdeckte, fast menschenleere Kontinente eine enorme Reserve an Land. Später hatten wir zuerst eine industrielle, dann eine grüne und neuerdings auch eine genetische Revolution, die alle wieder, wenn auch auf Kosten des Verbrauchs billiger fossiler Energie, neue Ernährungsmöglichkeiten für mehr Menschen erschlossen.

Die Überschreitung von Grenzen führte dagegen zu Zeiten des Hungers und des Elends: Die zu intensive Jagd führte dazu, daß der Wildbestand zurückging; Abholzung, zu intensive Weidewirtschaft und landwirtschaftlicher Raubbau führten zu einer Versteppung der Landschaft und zur Erosion; auf die Einführung unangemessener Technologien folgte jeweils der Kollaps; auf jede neue technologische Errungenschaft folgte Überbevölkerung. Auch in unseren Tagen fordern die grüne und die genetische Revolution ihren Preis: Sie gehen mit einer fraglichen Infrastruktur und mit einem zu schnellen Verbrauch endlicher Energiequellen für die Herstellung billiger Düngemittel einher. Und vor allem: Sie beschleunigen das Artensterben.

Mit anderen komme ich zur Schlußfolgerung, daß wir einige Grenzen in einem positiven Sinn verlegt haben, daß wir aber andere maßlos überschreiten mit enormen negativen Folgen. Der Respekt den verschiedenen Arten gegenüber und die Rücksichtnahme auf die Rechte der künftigen Generationen zwingen uns zu Einschränkungen: Wir sollten weltweit weniger Energie verbrauchen, als das heute der Fall ist, und wir sollten einen Rückgang der Weltbevölkerung anstreben. Verglichen mit dem, was wir vor einem viertel Jahrhundert dachten, ist unsere Situation ernster denn je:

► Vor 25 Jahren waren nur wenige sich dessen bewußt, daß gegen Ende dieses Jahrhunderts 20 Prozent der Arten auf unserer Welt nicht mehr existieren würden. Durch diese Ziffer wird das Ausmaß der Katastrophe und der Zerstörung sowie auch der akuten Bedrohung deutlich. Denn ein noch höherer Prozentsatz ist im kommenden einundzwanzigsten Jahrhundert von einem immensen und unermeßlichen Sterben bedroht.

► Vor 25 Jahren wurde die grüne wie später auch die genetische Revolution nur als Wohltat gesehen. Wir haben aber entdecken müssen, daß beide unverantwortlich viel billige Energie verbrauchen und zweifelhafte Infrastrukturen voraussetzen.

► Vor 25 Jahren träumte man noch von der Gewinnung «neuen» urbaren Landes in bis dahin nicht genutzten Gebieten, und dabei vergaß man die Zerstörung des Lebensraumes von Flora und Fauna.

► Vor 25 Jahren berichtete der «Club of Rome» von den Grenzen des Wachstums. Wer hat damals diesen Bericht nicht als «pessimistisch» eingestuft — und dabei wußte man kaum etwas von einem Ozonloch und einem Treibhauseffekt.

► Wenn wir uns vor 25 Jahren über eine eventuelle Weltbevölkerung von zehn Milliarden Menschen Sorgen machten, müssen wir uns jetzt schon bei fünf Milliarden sorgen. Wir sollten nicht nur von einer «Stabilisierung» der Einwohnerzahl unserer Welt, sondern auch von ihrer Reduzierung reden.

VIII. Energieverbrauch, Bevölkerungswachstum und Artensterben im wechselseitigen Zusammenhang

Gerechtigkeit, Friede und Bewahrung der Schöpfung stehen in einem engen Zusammenhang. Dasselbe gilt auch für die Zahl der (Welt-) Bevölkerung, für den Energieverbrauch und für die Respektierung der Arten durch den Menschen — oder für ihre negativen Kehrseiten: für Überbevölkerung, Überkonsum und Artensterben. In der öffentlichen Diskussion über diese Themen wird oft nur ein einzelnes herausgegriffen. So sagen die Konsumfanatiker, daß die Überbevölkerung das wichtigste Problem unserer Erde sei: Es gebe zu viele arme Menschen, und dabei verweisen sie mit kognitiver Dissonanz auf den Süden. Demgegenüber antwortet eine zu Gerechtigkeit, Frieden und Bewahrung der Schöpfung orientierte Stimme: «Der Konsum ist das größte Problem der Welt. Es gibt zu viele Reiche. Ein Baby der reichen industrialisierten Welt wird zehn oder hundert Mal mehr Umweltverschmutzung verursachen als ein Baby aus den Entwicklungsländern.» Und der Finger zeigt dabei auf den Norden. Dabei hat keiner aus beiden Gruppen etwas vom Artensterben gesagt.

Abbildung 1 will einen Überblick über den Zusammenhang von Überbevölkerung, Überkonsum und Artensterben geben. Jedes Einzelelement weist dabei schon an sich eine unlösbare Komplexität auf. Zusammen bilden sie eine Aufgabe, für die kein Einzelmensch, auch wenn er den besten Willen hat, seine Verantwortung als *Cooperator Dei* auf sich zu nehmen, alle Antworten fix und fertig hat.

Der Rahmen an der linken Seite der Abbildung zeigt die stetige Zunahme dieser drei Parameter in den letzten zweihundert Jahren. Diese zwei Jahrhunderte bilden auch den letzten Abschnitt der geologischen Periode, die wir das Holozän nennen. Es kann kein Zweifel daran bestehen, daß dieses Holozän heute durch Zutun der Menschheit seinem Ende entgegengeht, unabhängig von der Frage, ob wir dies positiv oder negativ werten sollen. Gehen wir nun in das Traumland der Utopie mit immer mehr Konsum hinein? Oder taucht vor uns das Zukunftsbild der «Dystopie» auf, der schwärzesten aller Zeiten, nachdem wir den kritischen Punkt, hinter dem keine Wende mehr möglich ist, erreicht haben? Oder sollte es dem Menschen doch möglich sein, sich auf seine einmaligen Fähigkeiten zu besinnen, um für ein realistisches, lebbares Postholozän zu kämpfen als einen Morgen, dem seine Kinder mit froher, gespannter Erwartung entgegenblicken können?

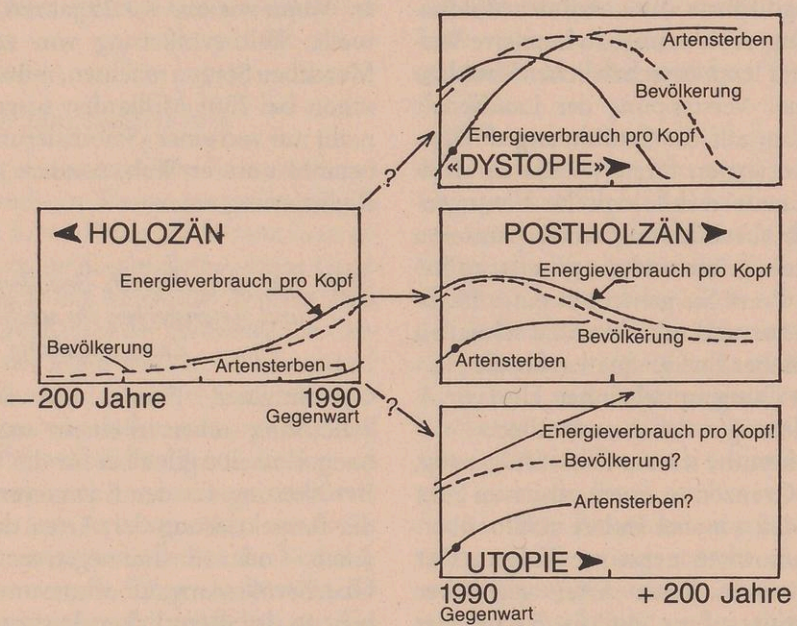


Abbildung 1

Die Abbildung stellt die Bevölkerungs- und Konsumentwicklung (Energieverbrauch pro Kopf) sowie das Artensterben in den vergangenen (links) sowie in den kommenden 200 Jahren (drei mögliche Entwicklungen rechts) dar. Bis zu den fünfziger Jahren nahm das Artensterben kein großes, auffälliges Ausmaß an, es nimmt aber seit jener Zeit rapide zu, und gegen Ende des Jahrhunderts werden schon 20% der Arten verschwunden sein. Wenigstens noch bis vor kurzem meinten viele Menschen, daß wir einer Art Utopie und damit auch immer mehr Konsum entgegengehen. Sie gingen dabei wohl davon aus, daß das Bevölkerungswachstum gestoppt werden könnte (wie?), und dachten nicht an das Artensterben. Eine solche Utopie gehört aber dem Bereich der unrealistischen Träumerei an. Viel realistischer dagegen ist die Möglichkeit, daß genau der entgegengesetzte Zustand, die Dystopie, eintritt, sollte die Menschheit ihr Verhalten nicht ändern: Das Verletzen der ökologischen Grenzen muß zum Kollaps führen. Wollen wir aber ein erträgliches Postholozän erreichen mit lebbaren, menschenwürdigen Gesellschaften, an denen alle sich beteiligen und in denen alle mitbestimmen können, müssen wir zum Kampf bereit sein.

Für die drei Kurven wurde ein annähernder, vertikaler Maßstab genommen. Das jeweilige Maximum ist bei der Bevölkerungsentwicklung eine Weltbevölkerung von 12 Milliarden Menschen, beim Verbrauch kommerziell vertriebener Energie bis zu 5 Kilowatt pro Kopf, beim Artensterben bis zu einem letztendlichen hundertprozentigen Sterben aller Arten, die es vor 200 Jahren noch gab.

Was wir hier als «Utopie» bezeichnen, ist mit der Annahme eines immer andauernden materiellen Wachstums ein Traumland. Wie sehr wir uns von einer solchen Utopie auch angezogen fühlen könnten, sie ist unerreichbar, und dennoch wird sie mit falscher Autorität von verschiedenen, letztendlich nur sehr kurzsichtigen Denkern proklamiert zur Verzweiflung derer, die für den Zeitraum der nächsten 200 Jahre an eine wirkliche Gerechtigkeit (vgl. Abb. 1) zu denken wagen. Wir leben auf einem endlichen Planeten, auf dem auch die Möglichkeiten des materiellen Wachstums begrenzt sind und der sich auch nur in beschränktem Maße von einem falschen Umgang mit seinen Ressourcen erholen kann.

Die «Dystopie» ist unverkennbar ein Abgrund, an dessen Rand die Menschheit entlangbalanciert. Wenn die Gesetzgeber und Politiker keinen Weg zu weltweiten Regelungen und Maßnahmen finden, wenn die Verantwortlichen der Industrie keine Beschränkungen dulden, wenn kaum jemand sich über die sterbende Natur Sorgen macht, dann sind wir auf dem besten Wege zu dieser «Dystopie», in der wir dann schließlich inmitten der Trümmer der Schöpfung, inmitten des vollständigen Zusammenbruches, zwischen Hunger, Elend und Tod leben müssen.

Dazwischen liegt das Ziel derjenigen, die sich im Sinne des Konziliaren Prozesses für ein *realistisches lebbares Postholozän* engagieren und dies erreichen wollen, welche Veränderungen dazu auch nötig sind. Aus der Geschichte, so wie sie sich schriftlich niedergeschlagen hat, lernen wir, daß die Propheten und Weisen, kurzfristig betrachtet, manchmal schlecht abgeschnitten und wenig Erfolg gehabt haben, wenn sie sich in die Politik einzumischen suchten. Es gibt auch keinen Grund, ihre konkreten Fähigkeiten in diesem Punkt zu überschätzen. Dieselbe Geschichte erzählt uns aber auch von großen Katastrophen, die eintrafen, als Könige und Präsidenten sich langfristig solchen weisen Mahnungen gegenüber taub stellten. Der Schöpfer muß diese Möglichkeit eines solchen Aus-dem-Ruder-Laufens der Schöpfung vorhergesehen haben, das eintritt, wenn die Menschheit infolge der zwiespältigen Segnungen der Technologie die Ressourcen dieser Erde in kurzer Zeit aufbraucht und wenn die Erdbevölkerung durch die zwiespältigen Segnungen der Medizin so sehr zunimmt, daß sie die Kapazitäten unserer Erde übersteigt. War es im Hinblick darauf, daß der Menschheit ihre Erkenntnis und Einsicht über das Gute und das Böse im Zusammenhang mit der Technologie des Jahres 1990 geschenkt wurde, damit sie so fähig werde, als *cooperator Dei* zu handeln?

IX. Bemerkungen zum Schluß

Auf gesellschaftlicher und politischer Ebene wird man sich heute — wenn auch spät und wenn auch weitgehend in anthropozentrischem Sinne — bewußt, daß die Menschheit ihre Grenzen erreicht hat. Meinungsumfragen zeigen eine größere Bereitschaft bei vielen zu weniger Konsum zum Schutz der Umwelt, wenn jeder sich daran beteiligt. Dieses «wenn» verweist auf die Notwendigkeit allgemeiner Regelungen: auf ein allgemeines Gesetz. Wer kann in Anspruch nehmen, daß die Luft ihm gehört? Wie kommt es dann, daß so wenige diese Luft so schwer belasten, daß dies andernorts zu Tod und Zerstörung führt?

Tausenderlei wäre hier zu berücksichtigen und zu berichtigen[20]. Wir haben nicht alles auflisten können. Auch sind die richtigen Worte noch nicht alle an der richtigen Stelle gesagt worden. Daneben haben wir bisher noch keine konsistente Ethik entwickelt. Wir sehen aber Grenzen, die wir respektieren wollen: Die Technologie darf nicht mehr maßgebend sein. Was «möglich» ist, ist nicht immer «erlaubt». Die Fähigkeit, etwas tun zu können, beinhaltet noch nicht das Recht, es tatsächlich zu tun. Die dringende Notwendigkeit des Handelns läßt uns kaum Zeit, auf weltweite Regelungen zu warten. Darum müssen Frauen und Männer aufstehen, die bereit sind, heute mit einem Leben in Übereinstimmung mit den Zielen des Konziliaren Prozesses für Gerechtigkeit, Frieden und Bewahrung der Schöpfung zu beginnen. Dieses Leben muß als solches erkennbar sein. Es muß realistisch, lebbar und zukunftsorientiert sein auf dem Weg zu einem akzeptablen Postholozän. Solches enthält

- eine sich auch in den Ziffern des jährlichen Energieverbrauchs ausdrückende Reduktion des eigenen privaten Konsums im Sinne einer Ökonomie des Recyclings;
- ein Eintreten für weltweite, nicht nur anthropozentrisch ausgerichtete Maßnahmen, zu denen auch folgendes gehören sollte:

► die Festlegung einer Obergrenze jener Emissionen, die den Treibhauseffekt hervorrufen;
► ein größerer geistiger Austausch, ohne daß dazu übermäßig gereist und eine Unmenge von Papier verbraucht wird;
► die Förderung einer fortgeschrittenen, vertieften Forschung über die Probleme von Gerechtigkeit, Frieden und Bewahrung der Schöpfung an einer oder mehreren großen Universitäten;

Kann die Bewegung für Gerechtigkeit, Frieden und Bewahrung der Schöpfung einen eigenen Beitrag liefern, indem sie einer Gruppe ihrer heutigen Anhänger, die dieses Anliegen auch in die Praxis umsetzen wollen, Orientierung bietet und ihnen eine Heimat ist?

Kosmologisch betrachtet sind die Sonne und die Erde gar nicht alt. Demnach leben wir eher am Morgen als am Abend des Kosmos. Der Mensch hat nicht das Recht, die nächsten 200 Jahre die «Dystopie», von der wir gesprochen haben, herbeizuführen. Wir haben gesagt, daß Gott in einem gewissen Sinne doch nicht allmächtig ist. Wir Menschen haben hier nicht mehr Möglichkeiten als Gott. Er hat aber unsere Geschichte erschaffen als eine offene, von unseren Taten in unserer Zeit abhängige Geschichte. Er ruft uns dazu auf, daß wir uns in dieser Geschichte auf unserem kleinen Planeten inmitten eines riesigen Universums auf der Grundlage unseres wachsenden Bewußtseins, unserer Einsicht und Kultur nicht als *destructores diaboli,* als Zerstörer im Dienst des Teufels, sondern als *cooperatores Dei* erweisen.

[1] Vgl. Ps 139; Dtn 30,11ff; Gen 9,8ff; Ijob 28; Röm 8,18ff.
[2] Vgl. z.B. den sog. «Brundtland Report», Our Common Future (Oxford University Press 1987).
[3] Vgl. Energy for Planet Earth (Scientific American, Sept. 1990).
[4] Vgl. dazu Johannes Paul II. 1990 anläßlich der Feier des Weltfriedentages.
[5] Siehe Art. 2 der Confessio Belgica (1561). Dort ist die Rede von allen lebendigen Geschöpfen, sowohl den kleinen als auch den großen, als Buchstaben in einem Buch der Schönheit.
[6] Vgl. World Council of Churches, Now is the Time. Final Document and Other Texts (Seoul 1990).
[7] J. B. McDaniel, Of God and Pelicans (Knox Press, Westminster 1989).
[8] J. van Klinken, Het derde punt (Kok, Kampen 1989).
[9] Zur Zeit bestehen 0,036% der Erdatmosphäre aus CO_2. Die Erwärmung der Atmosphäre geht zur Hälfte auf menschlich bedingte Kohlenstoffemissionen, zu 16% auf Methan, zu 14% auf Fluorchlorkohlenwasserstoffe und zu 20% auf andere Faktoren zurück. 1990 wurden insgesamt 5,6 Milliarden Tonnen Kohlenstoff in die Erdatmosphäre freigesetzt, davon 24% in Nordamerika (5,1 Tonnen pro Kopf), 19% in der UdSSR (3,5 Tonnen pro Kopf) und 24% in Europa (2,4 Tonnen pro Kopf).
[10] Wegschneiden mit Ockhams Rasiermesser ist ein Ausdruck, der im naturwissenschaftlichen Bereich öfter gebraucht wird für die Entfernung jener Elemente aus der formalen Theorie, die sich nicht experimentell verifizieren lassen.
[11] Das *anthropische Prinzip* sieht den Menschen faktisch als Mittelpunkt des Kosmos. Nach seiner «abgemilderten» Form nimmt man an, intelligentes Leben gebe es nur in einem Kosmos, der gewissen Minimalbedingungen entspricht, die die «Akzidenz» — den nicht notwendigen Verlauf - der Evolution erklären.
[12] Nicht ganz geklärt ist die Frage, ob tatsächlich alle Bakterien und einzelligen Wesen sterben.
[13] AaO. (Anm. 7).
[14] Vgl. Anm. 6.
[15] Vgl. Anm. 8.
[16] Vgl. hierzu Anm. 8.
[17] Vgl. Anm. 8.
[18] 1 Terawatt ist 10^{12} Watt. Es handelt sich um ein Maß zur Bestimmung des Energieverbrauchs.
[19] Eine Beschränkung des Energieverbrauches auf z.B. 7 Terawatt, die Hälfte des heutigen Verbrauchs, wäre noch auf verschiedene Weisen zu erreichen. In Abb. 1 ist bei der Darstellung der möglichen Entwicklungen im Postholozän auch eine mittlere Entwicklung dargestellt, bei der die Energieverbrauchskurve und Bevölkerungskurve letztendlich auf ein Drittel der vertikalen Skala zurückgehen. Dieselbe Obergrenze läßt sich auch mit einem höheren Konsum erreichen, vorausgesetzt die Bevölkerungszahl geht zurück (mit als Extremfall einer DINKI-Welt [*D*ouble *I*ncome and *N*o *K*ids: Verdoppeltes Einkommen ohne Kinder], oder umgekehrt auch mit einer höheren Bevölkerungszahl, vorausgesetzt deren Energieverbrauch geht zurück (mit als Extremfall periodisch wiederkehrenden Hungersnöten).
[20] Vgl. das in Anm. 7 zitierte Werk.

Aus dem Englischen übersetzt von Dr. Karel Hermans

JOHAN VAN KLINKEN

Arbeitet als Physiker an der niederländischen Stiftung für Grundlegende Erforschung der Materie (FOM). 1965 an der Universität Groningen mit einer Arbeit über Experimente mit polarisierten Elektronen zum Doktor der Philosophie promoviert. Seine Forschungen über «gebrochene Symmetrien» beziehen sich auf den Ursprung von Materie und Leben. Neben seiner Forschungstätigkeit beteiligt er sich an Maßnahmen zum Naturschutz, an ökologischen Studien und an Studien über Friedensfragen im Rahmen der Ökumenischen Bewegung und der Pugwash-Konferenzen. Dieser Beitrag entstand 1989/90 während eines Forschungsaufenthalts an der University of Michigan in Ann Arbor (USA) und am Europäischen Laune-Langevin-Institut in Grenoble (Frankreich). Verfasser eines Buches über den dritten Themenbereich des Konziliaren Prozesses für Gerechtigkeit, Frieden und Bewahrung der Schöpfung, gedacht als Beitrag zu diesem Prozeß von einem naturwissenschaftlichen Hintergrund her. Anschrift: Dr. Johan van Klinken, Scheperweg 26, NL-9751 RR Haren (Gr.), Niederlande.

Werner Kroh

Grundlagen und Perspektiven einer ökologischen Ethik

Das Problem der Zukunftsverantwortung als Herausforderung an die Theologie

Die Zunahme ökologischer Probleme in den letzten Jahrzehnten ist unbestritten. Ihr Gefahrenpotential verlangt nach ethischer Orientierung, ohne daß zunächst klar ist, worin sie bestehen könnte und welche Überzeugungskraft normative Aussagen über Maß und Grenzen der weiteren industriellen und wissenschaftlichen Anwendung der Technik haben. Auf konkrete Probleme zugeschnittene Gebote und Verbote allein greifen zu kurz, weil ihre Voraussetzungen durch die raschen Veränderungen in den Fähigkeiten ständig unterlaufen werden. Zudem verlieren ihre Maßstäbe, die auf die Resultate teilweise hochkomplexer technischer und wissenschaftlicher Forschung bezogen sind, leicht die ökologische Gesamtproblematik aus dem Blick. Darüber hinaus hat die Öffentlichkeit gegenüber den Trägern gesellschaftlicher Verantwortung (zum Beispiel bei Ethikkommissionen in Politik und Industrie) oft den Eindruck, daß diese selbst in Interessenkonflikten stehen und daß bei Entscheidungen andere als ethische Gesichtspunkte den Ausschlag geben. Gefragt ist aus all diesen Gründen nach einem einheitlichen, durchschaubaren und überprüfbaren Konzept, das die verschiedenen ethischen Einzelfragen erfaßt und eine Gesamtperspektive eröffnet.

Im folgenden Beitrag werden der verantwortungsethische Ansatz von Hans Jonas und der diskursethische Ansatz von Karl-Otto Apel dargestellt. Beide wollen den Anspruch eines solchen Konzeptes erfüllen. Ihre zunächst gegenseitige kritische Befragung führt dann über beide Positionen hinaus und deckt die Diskussionspunkte auf, die für eine theologische Beschäftigung mit den angesprochenen Problemen zentral sind: den Subjekt- und Vernunftbegriff, das Verhältnis von Wahrheit und Geschichte, schließlich das Problem der kollektiven Verantwortung für die Zukunft und deren Institutionalisierung. Doch vergegenwärtigen wir uns eingangs das Szenario, auf das sich die ethische Fragestellung beziehen muß.

I. Gemeinsame Probleme für Ökologie und Ethik

Die sogenannte Entspannungspolitik und die gesellschaftlichen Veränderungen in Osteuropa haben die Angst vor einem Atomkrieg in Europa gemindert. Gleichzeitig ist durch die Katastrophe im Atomkraftwerk von Tschernobyl und durch regelmäßige technische Defekte in vielen Anlagen zur Erzeugung von Atomenergie sowie zur Entsorgung oder Lagerung atomarer Brennelemente der Druck auf die Politiker gewachsen, stärker als bisher alternative Energiequellen nutzbar zu machen und so den Ausstieg aus der Atomindustrie einzuleiten. Zwar sind dadurch Fragen der militärischen und nichtmilitärischen Nutzung der Kernenergie, die noch vor einigen Jahren im Mittelpunkt auch der ökologischen Diskussion standen, in den Hintergrund getreten. Sie sind deshalb unter ethischer Rücksicht keineswegs gegenstandslos geworden, aber möglicherweise einer nüchterneren und unvoreingenommeneren Behandlung zugänglich. Anderseits werden (im Herbst 1990) Gefahren eines Krieges mit biologischen und chemischen Waffen, die längere Zeit aus dem Bewußtsein verdrängt worden sind, durch die Golfkrise wieder zunehmend diskutiert.

Zusammen mit den «neuen» ökologischen Problemen, deren Neuheit überwiegend in ihrer dramatischen Verschärfung und globalen Ausweitung besteht, drückt sich in der gegenwärtigen Problemkonstellation eine ambivalente Gesamtlage aus: Gefühle der Ohnmacht angesichts des Übermaßes möglicher Gefahren, zugleich das Bewußtsein für eine neue Dimension der Verantwortung; die Erkenntnis, daß es einen inneren Zusammenhang gibt zwischen der Schaffung weltweiter Gerechtigkeit, der Erhaltung

und Sicherung des Friedens und der Bewahrung der Schöpfung, bei gleichzeitig unveränderter Duchsetzung partieller Interessen und Wünsche; die Einsicht, daß die Welt mehr ist als die Umwelt des Menschen, daß aber die Erhaltung der Erde mit dem Schicksal der Menschheit untrennbar verbunden ist.

Mit all dem soll hier angezeigt werden, daß Fragen einer ökologischen Ethik nicht zu eng angegangen werden dürfen, wenn die Lösungen tragfähig sein sollen. Gesucht ist eine *Ethik der Verantwortung für die Zukunft,* die erst den Rahmen für die angemessene Behandlung der konkreten Probleme der Ökologie und deren Lösungsmöglichkeiten abgibt. Grundlagen und Perspektiven einer solchen Ethik sind Gegenstand dieses Beitrags wie der in ihm erörterten Positionen.

In einer Auseinandersetzung mit Hans Jonas[1] formuliert Karl-Otto Apel, die Aufgabe der philosophischen Ethik liege heutzutage weniger darin, situationsbezogene materiale Normen vorzuschlagen, «als in der Analyse der normativen Bedingungen der Organisation der kollektiven Verantwortung auf den verschiedenen möglichen Ebenen praktischer Diskurse»[2]. Denn es sei heute kaum noch möglich, aus allgemeinen Prinzipien, die alle Argumentierenden notwendigerweise anerkennen — wie z.B. das fundamentale Prinzip der kollektiven Verantwortung —, materiale Normen zu *deduzieren.* Anderseits könne nur eine Differenzierung und Vermittlung zwischen wissenschaftlicher, technischer, strategischer und ethischer Rationalität wirkungsvoll auf die Krise der Gegenwart reagieren sowie Ethik und Gesellschaft vor wohlmeinenden, aber letztlich naiven und irrationalen Kurzschlußreaktionen schützen[3]. In Verfolgung dieser Grundannahme charakterisiert Apel die Diskursethik im Vergleich mit der Begründung der Verantwortungsethik bei Jonas als eine *Zwei-Stufen-Ethik:* Zunächst soll eine erneuerte Transzendentalphilosophie das fundamentale Prinzip der kollektiven Verantwortung begründen; dann soll bei der Begründung der jeweils neu zu formulierenden, situationsbezogenen materialen Normen das Diskursprinzip der Organisation der kollektiven Verantwortung zur Geltung kommen. Und die Notwendigkeit solcher Begründung müsse — mit Jonas — aus der Beziehung der (gerade auch von uns je neu geschaffenen) Seinstatsachen auf das *Können,* die technologische und politische Macht, erwachsen[4].

Im folgenden soll nun versucht werden, Begründung und Grundanliegen einer ökologischen Ethik aus dem «Prinzip Verantwortung» von Hans Jonas herauszuarbeiten, diese mit der Diskursethik ins Gespräch zu bringen und Rückfragen an beide Positionen zu formulieren, aus denen der genuine theologische Ansatz zu einer ökologischen Ethik erkennbar wird. Dadurch wird auch deutlich werden, daß die Aufgabe der Theologie weder in einer bloßen Verdoppelung bereits vorhandener ethischer Theorien und Normen bestehen kann noch sich in gutgemeinten, aber rational unzulänglichen moralischen Appellen bezüglich Gerechtigkeit, Frieden und Bewahrung der Schöpfung erschöpfen darf.

II. Zukunftsverantwortung angesichts der ökologischen Gegenwartsprobleme

Seit der Veröffentlichung der ersten Studie des Club of Rome (1972) über «Die Grenzen des Wachstums» haben sich nicht nur Menge und Ausmaß der ökologischen Probleme, sondern auch ihre «Qualität» und ihr Gefahrenpotential für die Zukunft der Erde und der Menschheit erhöht. Diese Zuspitzung ist bereits an dem Bericht an den Präsidenten (der USA) von 1980 «Global 2000» ablesbar und dürfte seitdem weiter fortgeschritten sein. Standen zunächst Bevölkerungsexplosion, Welternährungslage und Ressourcenknappheit im Vordergrund, so hat sich das Problemfeld inzwischen erweitert und verschärft: die Aufheizung der Erdatmosphäre, die Vergrößerung des Ozonlochs und die Abholzung der Regenwälder führen zur Erhöhung des Meerwasserspiegels und zur Verringerung der Sommerniederschläge, haben in der Form des sogenannten Treibhauseffekts Auswirkungen auf die Stabilität der Vegetation und die landwirtschaftliche Produktion und wirken so letztlich zurück auf die Ernährungslage der Weltbevölkerung und die Ausbeutung der begrenzten natürlichen Energiequellen. Und all dies wird überlagert durch ein exponentielles Bevölkerungswachstum, das die Einwirkungsmöglichkeiten mittels medizinischer sowie hygienischer Maßnahmen und den Erfolg von Bildungsbemühungen verringert, die krisenhafte Zuspitzung der ökologischen Gefahren und die Möglichkeit

militärischer Auseinandersetzungen aber verstärkt, zumal auch die Verteilungskämpfe um die knappen Güter und Ressourcen unter diesen Voraussetzungen weiter zunehmen werden.

Ausweitung des Verantwortungshorizontes

Zusammen mit der Tatsache, daß der Mensch selbst zum Objekt der Technik geworden ist, sieht Jonas in diesen erst durch die Möglichkeiten der modernen Technik heraufbeschworenen Gefahren das grundlegend Neue der heutigen Weltsituation, dem eine «Ethik der Zukunftsverantwortung» (157) zu entsprechen hat. Denn das Neue bezieht sich gleichermaßen auf die von den Menschen geschaffenen Tatsachen wie auf das geforderte ethische Handeln: «Die dem Menschenglück zugedachte Unterwerfung der Natur» ist selbst zur größten Herausforderung für die Existenz des Menschen geworden; und das «Neuland kollektiver Praxis, das wir mit der Hochtechnologie betreten haben, ist für die ethische Theorie noch ein Niemandsland» (7).

Sodann konnten alle bisherigen Ethiken, auch die Zukunftsethiken, bei der Frage nach der Verantwortung des Menschen von einem prinzipiell begrenzten Bereich menschlichen Handelns ausgehen; auf die Zukunft bezogen waren allenfalls noch die unmittelbaren Folgen für die nächste(n) Generation(en) ethisch gelangvoll. «Keine frühere Ethik hatte die globale Bedingung menschlichen Lebens und die ferne Zukunft, ja Existenz der Gattung zu berücksichtigen» (28).

Schließlich unterscheidet sich die Gegenwart durch ihren dynamischen und unter der Rücksicht des Wissens paradoxen Charakter von allen früheren Situationen. Denn einerseits wissen wir mehr als die früheren Generationen (auf der Ebene des analytisch-kausalen Wissens und seiner technisch-instrumentellen Anwendung); andererseits wissen wir weniger, weil wir in einer Epoche konstitutioneller *Veränderung* leben, was besagt, «daß wir mit immer Neuem rechnen müssen, ohne es errechnen zu können; daß Veränderung sicher ist, aber nicht, was das Andere sein wird» (216f).

Die Begründung der neuen Ethik muß nach Jonas, wenn sie nicht zu kurz greifen will, in die Metaphysik reichen, «aus der allein sich die Frage stellen läßt, warum überhaupt Menschen in der Welt sein sollen: warum also der unbedingte Imperativ gilt, ihre Existenz für die Zukunft zu sichern» (8). In diesem Zusammenhang wirft er insbesondere der hellenistisch-jüdisch-christlichen Ethik einen «rücksichtslosen Anthropozentrismus» (95) vor, dem das von ihm vertretene Prinzip der «Pflicht zum Menschen» nicht erliegt, weil — hinsichtlich der Alternative «Erhaltung oder Zerstörung» — das Interesse des Menschen mit dem des übrigen Lebens zusammenfällt und durch die ausgeweitete Macht des Menschen sich auch seine Verantwortung auf die Biosphäre erstreckt (245; 248).

In Anlehnung an Kants kategorischen Imperativ formuliert Jonas (zunächst ohne Begründung als Axiom): «Handle so, daß die Wirkungen deiner Handlung verträglich sind mit der Permanenz echten menschlichen Lebens auf Erden»; oder negativ ausgedrückt: «Handle so, daß die Wirkungen deiner Handlung nicht zerstörerisch sind für die künftige Möglichkeit solchen Lebens»; oder, wieder positiv gewendet: «Schließe in deine gegenwärtige Wahl die zukünftige Integrität des Menschen als Mit-Gegenstand deines Wollens ein» (36).

Jonas ist sich bewußt, daß die Begründung dieser Verpflichtung, auch im wohlverstandenen Interesse der jetzigen Generation die Existenz künftiger Generationen nicht aufs Spiel setzen zu dürfen, schwierig, ohne Religion vielleicht sogar unmöglich ist (36)[5]. Da aber sowohl die christliche Ethik der jenseitigen Vollendung wie auch die marxistische Politik der Utopie gescheitert seien, müsse der Versuch einer *nicht* eschatologischen und in bestimmtem Sinn anti-utopischen Zukunftsethik unternommen werden (46). Kennzeichnend für sie ist eine *«Heuristik der Furcht»* (8); gegenüber dem Fortschritt betont sie die Notwendigkeit des Bewahrens, gegenüber den Hoffnungen den Vorrang der (von bloßen Furchtphantasien freilich verschiedenen) Unheilsmöglichkeiten der modernen Technik. Denn die Beschleunigung technologisch gespeister Entwicklungen läßt immer weniger Zeit und Freiheitsspielräume für Selbstkorrekturen (72).

Zwischen Optimierung und Vernichtung des Lebens

Die Möglichkeiten der modernen Technik eröffnen letztlich zwei extreme Perspektiven: im Zeichen des Übermuts die weitere Verbesserung der Lebensbedingungen der Menschheit zu schaf-

fen, tendenziell bis hin zur Erreichung des höchsten Gutes; oder — als höchstes Übel — die Selbstvernichtung der Menschheit und der Erde. Bei der Abwägung beider Möglichkeiten ergibt sich nun, daß die Gefährdung der Lebensbedingungen ernster zu nehmen ist als die eventuelle Verbesserung dieser Bedingungen. Das heißt auch, daß die Vermeidung des höchsten Übels Vorrang hat vor der Erreichung des höchsten Gutes. «Denn man kann ohne das höchste Gut, aber nicht mit dem höchsten Übel leben... Dieser Vorbehalt aber — nämlich, daß es nur Abwehr größten Übels und nicht Herbeiführung größten Gutes ist, was unter Umständen den totalen Einsatz fremder Interessen in deren Interesse rechtfertigen kann — schließt die großen Wagnisse der Technologie von seiner Erlaubnis aus» (79). Es gibt eine «*unbedingte Pflicht* der Menschheit zum Dasein» (80), die bei Entscheidungen Unheilsprognosen den Ausschlag vor Heilsprognosen geben läßt. Sie äußert sich in dem ethischen Grundsatz: «Niemals darf Existenz oder Wesen des Menschen im Ganzen zum Einsatz in den Wetten des Handelns gemacht werden» (81). — Wie aber läßt sich die «unbedingte Pflicht der Menschheit zum Dasein» selbst noch einmal begründen?

Hier führen die Überlegungen in den Bereich der Metaphysik. Es gehört nach Jonas zur *ontologischen Idee* des Menschen, daß seine Existenz sein *soll* (91). Die Entscheidung über die Existenz der Menschheit an sich ist weniger eine Entscheidung über das *Recht* künftiger Generationen als über deren *Pflicht*, «nämlich ihre Pflicht zu wirklichem Menschentum: also über ihre *Fähigkeit* zu dieser Pflicht, die Fähigkeit, sie sich überhaupt zuzusprechen, deren wir sie mit der Alchimie unserer ‹utopischen› Technologie vielleicht berauben können. Hierüber zu wachen ist *unsere* Grundpflicht gegenüber der Zukunft der Menschheit, von der alle Pflichten gegen die künftigen Menschen sich erst ableiten» (89)[6].

Die Auszeichnung des Menschen, daß nur er Verantwortung haben kann, bedeutet zugleich, daß er für andere *seinesgleichen* haben *muß* (185). Wie auch immer die bisherige Geschichte der Menschheit zu beurteilen und die Frage, ob sie eine Fortsetzung verdient, zu beantworten ist: «Es ist die selbstverbindliche, immer transzendente *Möglichkeit*, die durch die Existenz offengehalten werden muß. Eben die Wahrung dieser Möglichkeit als kosmische Verantwortung bedeutet Pflicht zur Existenz.» (186)

Aber selbst wenn wir unterstellen (und wir kommen darauf im nächsten Teil zurück), daß der Mensch das größtmögliche Maß an Zukunftsverantwortung auch wahrnimmt, so ist doch die entscheidende Frage, wie sich die Natur zu dem intensivierten technischen und wirtschaftlichen Angriff verhält. «Die Frage ist also im Letzten gar nicht, wieviel der *Mensch* noch zu tun imstande sein wird..., sondern wieviel davon die *Natur* ertragen kann» (329). Es gibt «Toleranzgrenzen der Natur», die hinsichtlich der Grundprobleme (Versorgung mit Nahrungsmitteln, begrenzte Rohstoffreserven, Fragen der Energieversorgung und das Thermalproblem) bereits erkennbar sind, auch wenn sie nicht exakt festgelegt werden können. Hier müssen die Erkenntnisse der Biologen, Agronomen, Chemiker, Klimatologen, Ökonomen, Ingenieure usw. erst noch in einer «globalen Umweltwissenschaft» (330), auf deren Ergebnisse eine Ethik der Zukunftsverantwortung angewiesen ist, zusammengeführt werden. Bei aller Unsicherheit von Vorhersagen und Extrapolationen dürfte aber deutlich sein, daß nur bei einem «Veto gegen die Utopie» (337), also bei dem Verzicht auf die Steigerung globaler Produktion und aggressiver Technik, überhaupt noch die Möglichkeit besteht, die Vernichtung der Natur durch den Menschen und damit die Selbstauslöschung der Menschheit abzuwehren. Und eben die Verhinderung dieses Doppeleffekts war es ja, die mit dem Prinzip Verantwortung angezielt war.

III. Die Organisation kollektiver Verantwortung mittels des Diskursprinzips

Das Expertenwissen von gestern ist zu einem großen Teil zum kollektiven Bewußtsein der Gegenwart geworden. Ebenso muß heutiges, erweitertes Expertenwissen über den Zustand der Erde und die ökologischen Gefahren, die bei einer unveränderten Fortsetzung bisherigen Handelns hinsichtlich des Bestands der Erde und der Menschheit zu erwarten sind, in kollektives Zukunftswissen überführt werden. Gegenläufig dazu besteht die begründete Vermutung, daß die Kluft zwischen Wissen und Handeln noch nie so groß war wie heute und sich weiter vergrößert. Es bedarf deshalb zunehmend und dringlicher denn je einer Organisation kollektiver Verant-

wortung in Politik, Gesellschaft und Kultur, um bereits eingetretene Schäden noch in den Griff zu bekommen und drohende Gefahren abzuwenden.

Die Träger der Zukunftsverantwortung

Bei der Frage, wie diese kollektive Verantwortung für die Zukunft organisierbar ist, gerät Jonas nun in ein fundamentales Dilemma: Einerseits ist er sich bewußt, daß die Begrenzung der Macht «von der Gesellschaft ausgehen (muß), da keine private Einsicht, Verantwortung oder Angst an ihre Aufgabe heranreicht» (254) und «nur ein Höchstmaß politisch auferlegter gesellschaftlicher Disziplin die Unterordnung des Gegenwartsvorteils unter das langfristige Gebot der Zukunft zuwege bringen kann» (255). Es geht ja nicht mehr allein um Mäßigung im Gebrauch, sondern im *Erwerb* der Macht[7]. Andererseits glaubt er, daß die geforderte *neue* Macht (dritten Grades), die den Menschen nicht nur vor sich selbst, sondern auch die Natur vor dem Menschen schützt (253f.), nur noch von einer Elite ethisch und intellektuell übernommen werden kann (263); daß folglich «in der kommenden Härte einer Politik verantwortlicher Entsagung die Demokratie (bei der notwendig die Gegenwartsinteressen das Wort führen) mindestens zeitweise untauglich ist» und augenblicklich, wenn auch «widerstrebend», nur «zwischen verschiedenen Formen der ‹Tyrannis›» (269) abgewogen werden kann.

An diesem Punkt trifft sich und unterscheidet sich zugleich fundamental Jonas' Gedankengang vom diskursethischen Ansatz hinsichtlich der Frage nach den Trägern der Zukunftsverantwortung, wie sie im Eingangszitat von Karl-Otto Apel angeklungen ist. Zwar geht auch er von dem Dilemma aus, daß heutzutage die Notwendigkeit einer intersubjektiv verbindlichen Ethik solidarischer Verantwortung so dringend ist wie nie zuvor, andererseits die rationale Begründung einer solchen Ethik noch nie so schwierig gewesen ist wie in der Gegenwart[8]. Die Lösung erwartet Apel freilich allein von einer *«geschichtsbezogenen Anwendung der Kommunikationsethik aus Verantwortungsethik»*[9]. Und für sie ist Jonas' Elite in der Form der realen Kommunikationsgemeinschaft allenfalls ein Übergangsphänomen hin zur letztlich angezielten idealen Kommunikationsgemeinschaft, der «Ausweg» durch jede Form von «Tyrannis» aber völlig unannehmbar. Denn bereits für die *reale* Kommunikationsgemeinschaft gilt die solidarische Verantwortung für das Problemlösen, die Gleichberechtigung aller beim Problemlösen sowie das Prinzip, «daß alle *gültigen* Problemlösungen — gerade auch die ethisch relevanten — für alle Mitglieder der unbegrenzten idealen Kommunikationsgemeinschaft *konsensfähig* sein müßten, wenn sie mitdiskutieren könnten»[10].

Zu den Merkmalen der idealen Kommunikationsgemeinschaft, die in der realen auch kontrafaktisch bereits antizipiert wird, gehören neben der schon erwähnten solidarischen Verantwortung, der Gleichberechtigung und Konsensfähigkeit ferner die Aufhebung aller (auch der sozialen) Asymmetrien, die Freiheit vom Zwang, die Transparenz und Unverzerrtheit der Argumentation sowie die Bereitschaft jedes Diskursteilnehmers, in den Diskurs eingeführte Auffassungen auch zu begründen und sich durch Gründe widerlegen zu lassen[11].

Freilich stellt sich auch für Apel die Frage, wie diese Bedingungen in einer konkreten geschichtlichen Situation, die schon immer durch Interessenkonflikte geprägt ist, institutionalisierbar und mit den auch dann noch unter Zeitdruck notwendig zu fällenden Gewissensentscheidungen vereinbar sind[12]. Wir kommen anschließend darauf zurück. Zunächst müssen noch zwei weitere Einwände der Diskursethik gegen die Konzeption von Jonas besprochen werden. Sie verhelfen auch zu weiterer Klärung des diskursethischen Ansatzes hinsichtlich unseres Themas.

Erhaltung oder Fortschritt

Jonas geht von der These aus, daß die Fortschrittsidee und die darin implizierte Utopie in einen unlösbaren Konflikt mit der Idee der Erhaltung der Natur geraten sei und folglich zu allererst «eine Ethik der Erhaltung, der Bewahrung, der Verhütung und nicht des Fortschritts und der Vervollkommnung» (249) geboten sei. Dagegen wirft Apel die Frage auf, ob gerade unter der — im übrigen von ihm geteilten — Voraussetzung, daß es in der gegenwärtigen Situation darauf ankommt, Dasein, Überleben und Würde des Menschen zu retten, diese «durch *bloßes Bewahren des jetzigen Zustandes* überhaupt zu retten seien. Genauer: Ist die Natur des Men-

schen und seiner längst schon technisch und soziokulturell umgeformten Umwelt nicht so beschaffen, daß sie ohne eine *regulative Idee des technologischen und des sozialen Fortschritts* nicht *bewahrt* werden kann? Ist zumal die Möglichkeit einer *ethischen Bewahrung der Würde des Menschen nicht* a priori an die Bedingung geknüpft, daß sie auch immer noch erst *realisiert* werden muß — insbesondere im Sinne einer *weltweiten Herstellung menschenwürdiger sozialer Verhältnisse?*»[13] Insofern beinhaltet die Aufgabe der Realisierung einer idealen Kommunikationsgemeinschaft «auch die Aufhebung der Klassengesellschaft, kommunikationstheoretisch formuliert: die Beseitigung aller sozial bedingten Asymmetrien des interpersonalen Dialogs»[14].

Mit dem Schlagwort «Erhaltung oder Fortschritt» ist eine falsche Alternative gestellt, die im Sinne der «Erhaltung auch durch Fortschritt» aufgelöst werden muß: «*Die Überlebensstrategie erhält ihren Sinn durch eine langfristige Emanzipationsstrategie.*»[15] Sodann implizieren die Anerkennung der *prinzipiellen Gleichberechtigung aller potentiellen Diskurspartner* (als Voraussetzung jeder ernsthaften Argumentation und zugleich als kontrafaktische Antizipation der progressiv zu verwirklichenden idealen Kommunikationsgemeinschaft) und die Angewiesenheit auf *Kohärenz* und *Konsens-Fähigkeit* aller gültigen Problemlösungen auch, «*daß die jetzt existierende Kommunikationsgemeinschaft der Menschheit unter Bedingungen der Gleichberechtigung ihre kontinuierliche Fortsetzung in der Zukunft finden soll*»[16]. Im früheren Zusammenhang spricht Apel von zwei *grundlegenden regulativen Prinzipien* für die langfristige moralische Handlungsstrategie jedes Menschen: «Erstens muß es in allem Tun und Lassen darum gehen, das *Überleben* der menschlichen Gattung als der *realen* Kommunikationsgemeinschaft sicherzustellen, zweitens darum, in der realen die *ideale* Kommunikationsgemeinschaft zu verwirklichen.»[17] Die Letztbegründung der Diskursethik leistet somit zweierlei: Sie enthält — im Sinne von Jonas — eine rationale Begründung dafür, daß auch in Zukunft eine Menschheit sein soll; und sie beantwortet — in einem anderen Sinne als Jonas — die Frage, «ob es möglich ist, eine Ethik der *Bewahrung* des Daseins und der Würde des Menschen zu vertreten, ohne zugleich eine Ethik des *Fortschritts* in der Realisierung der Menschenwürde zu vertreten»[18].

Zwei Konzeptionen von Verantwortung

Der zweite Einwand bezieht sich auf den von Jonas behaupteten «Fortfall der Reziprozität in der Zukunftsethik» (84ff). Gemeint ist die Idee der Gegenseitigkeit von Rechten (des einen Menschen) und Pflichten (des anderen), die sich normalerweise entsprechen; eine Idee, die aber in bezug auf das Problem der Verantwortung versagt. Da Nichtexistierendes keine Ansprüche stellen kann, kann es auch nicht in seinen Rechten verletzt werden. Und dennoch behauptet die Ethik der Zukunftsverantwortung Pflichten der gegenwärtigen gegenüber den kommenden Generationen.

Während für Jonas die Berechtigung, ja Notwendigkeit dieser (einseitigen) Verpflichtung in der ontologischen Verantwortung für die Idee des Menschen begründet ist, bezweifelt Apel, ob es sich bei der Frage der Verantwortung überhaupt um einen Fortfall der Gegenseitigkeit handelt. Denn: «Jonas' Musterbeispiele, die Verantwortung der Eltern für die Kinder und die Verantwortung des Staatsmanns für das Wohl und Wehe der ihm anvertrauten Bürgerinnen und Bürger, zeigen m.E. nicht, daß Verantwortung kein Reziprozitätsverhältnis ist. Sie zeigen eher, daß die prinzipielle Verantwortung der Menschen füreinander ein *potentielles* Verhältnis ist, das nur nach Maßgabe eines faktischen Machtvorsprungs *aktuell* wird.»[19] Und eben eine solche solidarische Verantwortung will die Kommunikationsgemeinschaft aktualisieren. Insofern gilt der Satz von Jonas: «Du sollst, denn du kannst».

Die konkreten Pflichten des einzelnen und die sozial verbindlichen Normen ergeben sich freilich erst im Diskurs der Betroffenen darüber, welche Folgen und Nebenfolgen zu erwarten sind, wenn die vorgeschlagenen Normen befolgt werden. Ihre *Verbindlichkeit* und *Legitimierbarkeit* beziehen Normen aber aus einem tiefer liegenden Prinzip, demzufolge wir überhaupt zur Übernahme von Verantwortung verpflichtet sind. Und insofern wir dieses Sollen «als Vernunftwesen immer schon in Freiheit anerkannt haben»[20], bleibt auch Kants Satz gültig: «Du kannst, denn du sollst.» Damit löst sich für Apel auch diese Alternative von Jonas im Sinne eines komplementären Verhältnisses auf.

Greifen wir nun noch einmal die Frage auf, welche Konsequenzen die bisher entwickelten Grundlagen einer Ethik der Zukunftsverant-

wortung hinsichtlich ihrer Institutionalisierbarkeit haben. Es handelt sich dabei um Probleme, die beiden erörterten Ansätzen gemeinsam sind. Sie führen zugleich über diese Positionen hinaus und eröffnen deshalb die abschließende Reflexion über theologische Aspekte der Grundlagen und Perspektiven einer ökologischen Ethik.

IV. Rückfragen und Einsprüche: Theologische Aspekte einer Ethik der Zukunftsverantwortung

Die bisherige Komplementarität von scheinbar wertfreier Objektivität der Wissenschaft und moralischer Gewissensentscheidung des einzelnen hat sich nach beiden Seiten als ungenügend erwiesen.

Zum einen will der diskursethische Ansatz gerade sichtbar machen, daß jede rationale Argumentation und damit auch die «Objektivität» vermeintlich wertfreier Wissenschaft die Geltung universaler ethischer Normen voraussetzt. Und insbesondere gilt dies für die Humanwissenschaften, in denen es «um verstehende Rekonstruktion der menschlichen Handlungen, Werke und Institutionen, kurz: um das Selbstverständnis der menschlichen Lebenspraxis aus ihrer Geschichte» geht[21]. Schließlich setzt die instrumentelle und strategische Umsetzung wissenschaftlicher Erkenntnisse *Entscheidungen* über die Ziele menschlicher Praxis voraus, die selbst aber — gegen Apel — nur teilweise rational begründet, zu einem überwiegenden Teil jedoch aus Glaubensüberzeugungen und auch aus irrationalen, aufgrund langer Gewöhnung praktizierten Lebenseinstellungen abgeleitet sind.

Zum anderen stellt sich gerade hinsichtlich der moralischen Gewissensentscheidung des einzelnen die Frage, ob es zum *«Gespenst der Tyrannei»* nur die Alternative der Selbstdisziplin gibt und sich die Notwendigkeit der Tyrannei nur vermeiden läßt, *«indem wir uns in die Hand nehmen und wieder strenger mit uns selbst werden»*[22]. Mit anderen Worten: Nach welchen Kriterien können unterschiedliche Gewissensentscheidungen einzelner zur Übereinstimmung gebracht werden? Und führt gemeinsame Willensbildung auch zu verbindlichen Entscheidungen (über Konventionen hinaus), so daß wirklich eine *solidarische* Verantwortung für die gesellschaftliche Praxis möglich ist?

Grenzen einer Diskursethik

So sehr auch die Anliegen einer postkonventionellen Moral, einer Ethik der Kommunikation und der demokratischen Willensbildung zu unterstützen sind[23], sie führen aus einem Dilemma nicht heraus: Rationale Gründe können, aber müssen nicht die ausschlaggebenden Motive zum Handeln sein; und schon gar nicht die einzigen. Diese Differenz gilt aber nicht nur diesseits der idealen Kommunikationsgemeinschaft, wie Apel zu unterstellen scheint; zumindest kann nicht gezeigt werden, daß in ihr Gründe und Motive einfach zusammenfallen. Selbst wer bereit ist, «alle *Bedürfnisse* von Menschen — als virtuelle *Ansprüche* — zum Anliegen der Kommunikationsgemeinschaft zu machen»[24], muß noch nicht davon überzeugt sein, daß sie sich *auf dem Wege der Argumentation* in Einklang bringen lassen. Und erst recht vermag diese Forderung nicht das entsprechende Handeln zu garantieren. Der in diesem Sinn «durchrationalisierte Mensch» bleibt offensichtlich auch für Apel eine Fiktion: Selbst die Verpflichtung, an der «approximativen Beseitigung» der Differenz von realer und idealer Kommunikationsgemeinschaft mitzuarbeiten, kann deren *prinzipiellen* Charakter nicht aufheben[25]. Zusätzlich rechnet Apel zumindest damit, daß außerhalb institutionalisierter Kommunikation auch unter Zeitdruck Gewissensentscheidungen zu fällen bleiben und das Gewicht des Tragischen in menschlichen Grenzsituationen nicht unterschätzt werden darf[26].

Das banalere, gleichwohl verbreitetere Hindernis für eine universale Ethik der Kommunikation liegt in den Differenzen von Grund und Motiv, von Einsicht und Tat, von Diskursgemeinschaft und Handlungsgemeinschaft. Daß Menschen ihre kurzfristigen über langfristige Interessen stellen, daß sie die Anforderungen des Gemeinwohls, die aufs Ganze gesehen auch zu ihrem eigenen Nutzen sind, egoistischen Zielen unterordnen, daß sie faktisch tun, was sie eigentlich gar nicht wollen; all dies muß unter ethischer Rücksicht gerade dann als Ausdruck der Freiheit — theologisch gesprochen: der Schuldfähigkeit des Menschen — ernst genommen werden, wenn es im Diskurs nicht aufgelöst werden kann.

Ein Problem der Kommunikationsethik liegt in dem Überspringen der Differenz von theoretischen und praktischen Diskursen. Eine ethi-

sche Grundnorm, die jeden verpflichtet, bindende Übereinkünfte in der Praxis auch einzuhalten[27], stößt eben hier an ihre *äußere Grenze:* Ihre Geltung kann zwar rational begründet, ihre Befolgung aber ohne Preisgabe der kommunikationstheoretischen Voraussetzungen nicht durchgesetzt werden. Diese Grenze sieht auch Jürgen Habermas, wenn er feststellt, daß es keineswegs selbstverständlich ist, daß «Regeln, die *innerhalb* von Diskursen unausweichlich sind, auch *außerhalb* von Argumentationen Geltung beanspruchen können», und daß die Nötigung normativ gehaltvoller Diskursbedingungen nicht vom Diskurs auf das Handeln übertragbar ist[28]. Habermas spricht von Einbußen an konkreter Sittlichkeit, die jede universalistische Moral um des kognitiven Vorteils willen zunächst in Kauf nehmen und durch ihr entsprechende Lebensformen wettmachen muß, um praktisch wirksam zu sein[29].

Hier schließen sich unmittelbar zwei Fragen an: Setzt eine kommunikative Ethik also nicht nur die Einbettung theoretischer in praktische Diskurse voraus, sondern vor allem die Einbettung von Kommunikationsgemeinschaften in Lebensgemeinschaften, damit potentielle Ansprüche nicht nur anerkannt, sondern auch realisiert, und ethische Grundnormen nicht nur rational eingesehen werden, sondern ihre Geltung auch praktisch eingehalten wird? Solche Lebensgemeinschaften bedürfen aber umfassenderer Motivationen und Traditionen sowie einer tragfähigeren institutionellen Gestalt, um langfristig lebensfähig zu sein, als Diskursgemeinschaften sie liefern können. Sodann ist zu fragen: Scheitert der Versuch, ethische Grundnormen «rational» zu begründen, nicht an einer *inneren Grenze,* die eben in diesem Verständnis von Rationalität zum Ausdruck kommt, das schlaglichtartig bei Apel sichtbar wird, wenn er über die Funktion der metaphysischen (und auch mythischen oder spekulativ theologischen) (!) Darstellungsweise von Problemen spricht: «Die ‹analoge› Sprache der Metaphysik ist gewissermaßen solange berechtigt, wie eine adäquatere Formulierung des Problems noch nicht gelungen ist.»[30]

Die Bedeutung anamnetischer Vernunft für die Ethik

Erkennbar ist darin ein verkürztes Verständnis von Rationalität und zugleich ein «idealistischer» Subjektbegriff. Beides klingt auch in der nachdenklichen Frage von Habermas an, ob «wir als Europäer Begriffe wie Moralität und Sittlichkeit, Person und Individualität, Freiheit und Emanzipation... ernstlich verstehen können, ohne uns die Substanz des heilsgeschichtlichen Denkens jüdisch-christlicher Herkunft anzueignen»[31], und er spricht dabei von metaphysischen *und* religiösen Fragen. Ist die «adäquate Formulierung eines Problems« in jedem Fall identisch mit ihrer logisch stringenten Form, und läßt sich der Teilnehmer des praktischen Diskurses auf ein «Subjekt rational begründeter Argumentation» reduzieren? Wenn beide Bestimmungen auch notwendige Bedingungen *bestimmter Formen* von Diskurs und Kommunikationsgemeinschaft sind, so bilden sie doch keine *hinreichenden* Bedingungen für das Verständnis von Rationalität und Subjekt. Hieran wird deutlich, inwiefern der theologische Einspruch auf Dimensionen aufmerksam macht, die eine Kommunikationsgemeinschaft und die von ihr angezielte Diskursethik in zweifacher Hinsicht sprengen.

Zum einen bleibt in der (realen ebenso wie idealen) Kommunikationsgemeinschaft das Verhältnis von Wahrheitsfrage und demokratischem Diskursprinzip offen. Einerseits wird Demokratie als Verfahren zur Willensbildung und Entscheidungsfindung verstanden, andererseits ist damit eine umfassende Lebensform (im Sinne von Demokratisierung aller Lebensbereiche, der Gesellschaft usw.) gemeint. In beiden Fällen gehört zu ihr die Geltung des Mehrheitsprinzips, und es ist nicht klar, wie sich das Problem der Wahrheitsverpflichtung dazu verhält. Die diskursive Begründung ethischer Grundnormen impliziert ja selbst einen Wahrheitsanspruch, der mit demokratischer Willensbildung im Diskurs vermittelt werden müßte. Ist damit aber nicht eine unlösbare *coincidentia oppositorum* gefordert? Zugespitzt formuliert: Sind Wahrheits- und Mehrheitsfrage (zumindest: in *jedem* Fall) miteinander vereinbar?

Zum anderen sollte für eine Ethik der Zukunftsverantwortung die Einsicht fruchtbar gemacht werden, daß das Christentum primär keine Argumentationsgemeinschaft, sondern eine Erinnerungs- und Erzählgemeinschaft ist. Erst das Eingedenken schützt die Kommunikationsgemeinschaft vor einem geschichtslosen Rationalitätsbegriff und konkretes sittliches Handeln

vor seiner Auflösung in den Prozeß der Evolution. Kommunikative Vernunft ist nicht nur auf Erinnerungen angewiesen, um im Interesse menschlicher Freiheit wirksam zu sein. Nach Apels Auffassung gehört die «wertende Charakteristik» zur Gegenstandskonstitution der Humanwissenschaften. Insofern ermöglicht nicht die historische Rekonstruktion, sondern erst das Eingedenken der Leiden der Vergangenheit ein Verstehen menschlicher Lebenspraxis und ein Selbstverständnis des Menschen aus seiner Geschichte. So kann Aufklärung über die tatsächlichen geschichtlichen Aufklärungsprozesse und ihre Halbierungen geschehen und damit der Weg zu umfassenderer Freiheitsverwirklichung geebnet werden. Denn ohne konkrete Leidenserinnerung sind weder die Widersprüche der neuzeitlichen Freiheitsgeschichte greifbar, noch ist ihre Überwindung realisierbar. Aber es gilt nicht nur das! Kommunikative Vernunft muß sich selbst als anamnetische Vernunft begreifen, wenn sie als Freiheitsinteresse praktisch werden will[32]. Erst solches Eingedenken schützt auch kommunikative Vernunft vor der Zerstörung ihrer subjekthaften Basis und ermöglicht es ihr, sich selbst als Ausdruck des menschlichen Freiheits- und Gerechtigkeitsinteresses und als Widerstandskraft gegen jede Form von Ungerechtigkeit und Unfreiheit zu verstehen. Und wenn es schließlich im Zeitalter der globalen Wirkung menschlicher Handlungen «auf eine Mobilisierung der moralischen Phantasie im Sinne der *prima facie* abstrakten ‹Fernstenliebe›» ankommt[33], so ist dieser Gedanke ja nicht nur dem christlichen Glauben entnommen, sondern gerade und erst recht auf die Kraft der Erinnerung angewiesen, um die Zukunftsorientierung menschlichen Handelns zu gewährleisten.

Das Prinzip Verantwortung und die Diskursethik greifen — je auf ihre Weise — das Thema des Heftes «Kein Himmel ohne Erde» auf, um Grundlagen und Perspektiven einer Ethik der Verantwortung für die Zukunft zu erarbeiten. Woher aber der Mut und die Kraft zur *Selbstdisziplin* (Jonas)? Woher der lange Atem, in der realen die ideale Kommunikationsgemeinschaft immer wieder *kontrafaktisch* zu antizipieren (Apel)? Woher nehmen wir die Maßstäbe, um unsere Vorstellungen von Gerechtigkeit, Freiheit, Frieden und Bewahrung der Schöpfung weder zu eng zu fassen noch angesichts der Realität preiszugeben? Nicht eine abstrakte Berufung auf die jüdisch-christliche Tradition, sondern die konkrete Erinnerung an die Leiden der Vergangenheit, die in den geschichtlichen und gesellschaftlichen Kämpfen um Gerechtigkeit, Frieden und Freiheit ertragen werden mußten, und an die Hoffnungen, die aus diesen Leiden hervorgegangen sind, verweist auch auf die Umkehrung dieses Themas in der Gestalt eines Verheißungs- und Hoffnungssatzes, der selbst eine geschichtlich bestimmte Zeit und einen konkreten gesellschaftlichen Ort hat: «Keine Erde ohne Himmel!»

[1] H. Jonas, Das Prinzip Verantwortung. Versuch einer Ethik für die technologische Zivilisation (Frankfurt 1979), zitiert nach der Suhrkamp-Ausgabe von 1984. Seitenangaben im Text beziehen sich auf dieses Werk.

[2] K.-O. Apel, Diskurs und Verantwortung. Das Problem des Übergangs zur postkonventionellen Moral (Frankfurt 1990) 212. (Abkürzung: Diskurs.)

[3] AaO. 258, Anm. 8.

[4] AaO. 211f.

[5] Zum Zusammenhang von Gottesbegriff, Metaphysik und Ethik bei Jonas vgl. W. Oelmüller, Hans Jonas. Mythos — Gnosis — Prinzip Verantwortung: Stimmen der Zeit 206 (1988) 343-351.

[6] Eine vollständige Wiedergabe müßte an dieser Stelle Jonas' Gedankengänge über den «Vorzug des Seins vor der Werttheorie (vgl. 97ff) und die Umkehrung des Satzes «Du kannst, denn du sollst» (vgl. 230ff) verfolgen. Darauf wird in unserem Zusammenhang verzichtet.

[7] Vgl. H. Jonas, Technik, Medizin und Ethik. Zur Praxis des Prinzips Verantwortung (Frankfurt 1985), 70.

[8] Vgl. K.-O. Apel, Diskurs, 16.

[9] AaO. 10.

[10] AaO. 202 — Zur Begründung der Diskursethik vgl. ferner K.-O. Apel, Transformation der Philosophie (Frankfurt 1973) Bd. 2, 358-435 (Abkürzung: Transformation); J. Habermas, Moralbewußtsein und kommunikatives Handeln (Frankfurt 1983), 53-125.

[11] Zu dieser Zusammenstellung vgl. K.-O. Apel, Transformation, 402, Anm. 61; ders., Diskurs, 202f; J. Habermas, aaO. 97-99.

[12] Vgl. K.-O. Apel, Transformation, 426f.

[13] K.-O. Apel, Diskurs, 184.

[14] K.-O. Apel, Transformation, 432.

[15] Ebd.

[16] K.-O. Apel, Diskurs, 203.

[17] K.-O. Apel, Transformation, 431.

[18] K.-O. Apel, Diskurs, 203.

[19] AaO. 196f.

[20] AaO. 198.

[21] K.-O. Apel, Transformation, 380.

[22] So Jonas in: H. Jonas/D. Mieth, Was für morgen lebenswichtig ist. Unentdeckte Zukunftswerte (Freiburg i.B. 1983) 31.

[23] Vgl. K.-O. Apel, Diskurs, 365f; ders., Transformation, 426.

[24] K.-O. Apel, Transformation, 425.

[25] So Apel in: W. Kuhlmann (Hg.), Moralität und Sittlichkeit. Das Problem Hegels und die Diskursethik (Frankfurt 1986) 247; 249f.
[26] AaO. 427f.
[27] Vgl. aaO. 375.
[28] J. Habermas, Moralbewußtsein und kommunikatives Handeln, 96; vgl. 115f;
[29] Vgl. aaO. 119.
[30] K.-O. Apel, Transformation, 418.
[31] J. Habermas, Nachmetaphysisches Denken. Philosophische Aufsätze (Frankfurt 1988) 23.
[32] Vgl. J. B. Metz, Anamnetische Vernunft. Anmerkungen eines Theologen zur Krise der Geisteswissenschaften: A. Honneth u.a. (Hgg.), Zwischenbetrachtungen. Im Prozeß der Aufklärung (Frankfurt 1989) 733-738.
[33] K.-O. Apel, Transformation, 388.

WERNER KROH

1949 in Papenburg geboren. Kath. Priester, Studium ab 1967 in Frankfurt/St. Georgen und Münster. 1980-1984 Wissenschaftlicher Mitarbeiter bei J. B. Metz. 1982 Promotion zum Dr. theol. 1984-1987 Kaplan in Hannover. Z. Zt. im Habilitationsstudium in Münster. Veröffentlichungen u.a.: Kirche im gesellschaftlichen Widerspruch. Zur Verständigung zwischen katholischer Soziallehre und politischer Theologie (München 1982); «Laborem exercens» aus der Sicht politischer Theologie: W. Klein/W. Krämer (Hgg.), Sinn und Zukunft der Arbeit (Mainz 1982) 48-58; Potential für gesellschaftliche Veränderung? Aufgaben der KAB als Sozialbewegung heute: Orientierung 1984, 92-95; Katholische Soziallehre am Scheideweg: F. Furger (Hg.), Katholische Soziallehre in neuen Zusammenhängen (Zürich/Einsiedeln/Köln 1985) 139-163; Theologie und Gemeinde. Beobachtungen eines Grenzgängers: E. Schillebeeckx (Hg.), Mystik und Politik. Johann Baptist Metz zu Ehren (Mainz 1988) 345-354; Theologisch-politischer Fundamentalismus?: Jahrbuch für Christliche Sozialwissenschaften 1989, 221-225; Aufklärung und katholische Soziallehre. Kritische Anfragen an eine naturrechtlich argumentierende Sozialethik: M. Heimbach-Steins (Hg.), Naturrecht im ethischen Diskurs (Münster 1990) 47-66. Anschrift: Dr. Werner Kroh, Elbinger Str. 25, D-4400 Münster.

John Carmody

«Ökologische Weisheit» und die Tendenz zu einer Remythologisierung des Lebens

Wir wollen diese wichtige Frage in drei Etappen behandeln, indem wir zunächst von der «ökologischen Weisheit», sodann von der Tendenz zu einer Remythologisierung des Lebens und schließlich von den Folgerungen sprechen, die sich für die künftige christliche Praxis ergeben.

I. «Ökologische Weisheit»

Viele Autoren, die sich mit der Ökologie befassen, machen ausdrücklich oder implizit darauf aufmerksam, daß der Naturwelt eine Weisheit innewohnt, die vom Menschen nicht ungestraft außer acht gelassen werden kann. Die Umweltkrise — die Verschmutzung und somit Funktionsstörung von Natursystemen wie der Luft, des Bodens und des Wassers — ist der offensichtlichste Beweis dafür, daß dieser Hinweis stimmt. Durch unsere moderne Technologie haben wir Menschen in die Prozesse der Naturwelt so maßlos und unweise eingegriffen, daß wir der Schöpfung Wunden geschlagen haben. Abgesehen von den Gefahren, welche die Verschmutzung der Luft, des Erdbodens und des Wassers für die Menschen mit sich bringt, sind Anzeichen dafür vorhanden, daß wir daran sind, die natürliche Grundlage für das Leben selbst zu vernichten. Schädlicher Smog, saurer Regen, giftige Chemikalien, der Treibhauseffekt, das Schwinden der Ozonschicht und weitere unerwünschte Änderungen im Gesamtsystem des Planeten Erde machen uns fast allüberall darauf aufmerksam, daß wir unweise leben. Die Lebensweise und folglich die Wertordnung, welche die industrialisierten Nationen entwickelt haben, scheinen den Gesetzen, nach denen die Schöpfung abläuft, zuwiderzulaufen. «Ökologische Weisheit» ist die Botschaft, die in die Schöpfungsgesetze eingetragen ist, auf die der Zusammenbruch der Natur nun grelles Licht wirft. Für viele, die in Wort und Schrift über ökologische Fragen handeln, ist das erste, das die Menschen zu tun haben, wenn sie unseren Planeten und unsere Spezies retten wollen, dies, auf die Weisheit der Erde zu horchen[1].

Was vernimmt man, wenn man versucht, auf die Weisheit der Erde zu horchen? Erstens hört

man wahrscheinlich viele einschlägige Klagen. Emissionen von Autos und Fabriken verschmutzen die Luft. Giftige Chemikalien entsickern ihren Behältern und vergiften den Boden und die Gewässer, in denen sie sich ablagern. Hemmungslose Rodungen zerstören die Wohnräume vieler Tiere und lassen die Liste gefährdeter Tier- und Pflanzenarten enorm anwachsen. Die Luftverschmutzung und die Brandrodungen erhitzen den Globus, so daß die Polareiskappen zu schmelzen drohen. Die Entwaldung fördert auch die Erosion und macht weite Gebiete unfruchtbar. Viele Menschen leiden an Erkrankungen der Lunge und des Atmungssystems. Viele andere schweben in Gefahr, durch Blei, Quecksilber und andere tödliche Elemente vergiftet zu werden. Die Beschwerdeliste wächst von Tag zu Tag. Die Meere, die Flüsse, die Seen; die Bäume, die Tiere; die Luft der Städte und der Boden von herkömmlichen Ackerbaugebieten; die Körper der Berg- und Industriearbeiter und die Kleinkinder, die in Stadtvierteln spielen — eine Zeitungsnotiz nach der andern schreit oder raunt, daß die heute bestehenden Beziehungen zwischen den Menschen einerseits und den Tieren und der Umwelt andererseits aus der Harmonie geraten sind.

Zweitens äußert sich die Weisheit der Erde in den weitgehenden Funktionsstörungen, die nun in der Natur zu beobachten sind, und in den Fragen, die solche Funktionsstörungen in bezug auf unsere heutige Lebensweise in den entwickelten Ländern aufwerfen. Fragen wie die, wo die Menschen die erforderliche Kraft finden können, um während des einundzwanzigsten Jahrhunderts ihre Gesellschaften am Leben zu erhalten, und wo sie genügende Nahrung und die benötigten Schutzstoffe finden können; wie sie ihre wachsende Bevölkerungszahl und ihre natürlichen Ressourcen ins Gleichgewicht bringen können, und selbst wie sie eine gerechte Güterverteilung zustande bringen werden, verbinden sich mit Fragen nach den Gefahren der Kernenergie, der durch das Vieh verursachten Pollution, nach der Mitschuld der chemischen und elektromagnetischen Pollution am Auftreten des Krebses und nach zahlreichen anderen Gesellschaftsproblemen. Die Natur übermittelt uns somit allgemein die Botschaft, daß unsere jetzige Lebensweise in den entwickelten Ländern sich mit einer gesunden natürlichen Umgebung nicht vereinbaren läßt.

Bevor wir uns die Mythenbildung ansehen, welche die derartige Schilderung der ökologischen Weisheit zuweilen umgibt, wollen wir den Schluß festhalten, der sich aus jedem ehrlichen Horchen auf die Proteste der Schöpfung ergibt. Die Schlußfolgerung ist die, daß nun die Menschen zu den entscheidenden Faktoren der Gesundheit oder Krankheit, der künftigen Vitalität oder Mortalität des Planeten Erde geworden sind. Wir sind der entscheidende Faktor, und gegenwärtig ist unser Einfluß mehr todbringend als wohltuend. Während der Zehntausende von Jahren, da unsere technologische Macht noch relativ gering war, konnten wir die Natur als ein offenes Feld ansehen, auf dem wir nach Belieben arbeiten und spielen durften. Die natürlichen Ressourcen waren so groß, und unsere Zahl und unsere Kräfte waren so relativ gering, daß wir uns der Ressourcen der Natur bedienen konnten, ohne auf weiterreichende oder längerfristige Folgen achten zu müssen. Wenn wir einen Wohnraum beschmutzt hatten, konnten wir einfach uns aufmachen und weiterziehen. Unsere Einwirkung auf das Gesamtsystem der Ozeane war so gering, daß wir unseren Abfall hineinkippen, unseren Müll ablagern konnten, ohne befürchten zu müssen, daß wir die gesamte Gesundheit der Meere bedrohen. Wir konnten die Gewässer nicht zu stark ausfischen, und selbst dann, wenn wir gewisse Gebiete zu stark bejagten oder den Boden bis zu dessen Erschöpfung bebauten, blieb der von uns angerichtete Schaden in einem Rahmen, den die Natur als ein Ganzes zu verkraften vermochte. Wir waren nicht stark genug, um in erheblichem Ausmaß Versteppung oder Erosion oder Smog oder die Ausrottung einer großen Zahl von Pflanzen- und Tierarten herbeizuführen. Wir lebten in dem Mythos, daß die Naturwelt uns gehöre, um sie nach unserem Bedürfnis oder Gutdünken auszubeuten. All das hat sich nun geändert.

Die nüchterne Weisheit, die viele Fachleute jetzt aus dem Schreien einer verwundeten Natur heraushören, ist die, daß unser Menschengeschlecht zu einer immer größeren Bedrohung des Überlebens des Planeten geworden ist. Unsere gängige Lebensweise, die industrialisierte Prosperität, welche die Nationen der Ersten Welt noch zu steigern wünschen und Nationen der Dritten Welt oft nachzuahmen suchen, bringt unsere Natur zum Erliegen — einem Scharfrichter gleich, der eine Schlinge in der Hand hält.

Wenn wir so weiterfahren wie bis jetzt, werden wir der Natur so schlimme Wunden zufügen, daß sie sich nie mehr erholen wird. Die schlimmste dieser Verwundungen wäre natürlich die durch einen Atomkrieg. Doch selbst wenn es den Nationen gelingt, den Atomkrieg zu verhüten und ihre Riesenbestände an fürchterlichen Waffen zu zerstören, so wirkt doch die Art und Weise, wie wir jetzt uns befördern, uns ernähren, uns kleiden, unsere Häuser bauen und ausstatten und wie wir miteinander verkehren, zusammen, um den Tod der natürlichen Umwelt herbeizuführen. Die Chemikalien, von denen wir uns abhängig gemacht haben, vergiften den Erdboden, doch diese Chemikalien gehören nun einmal zu der Lebensweise, die jetzt von der Erdbevölkerung zumeist gewünscht wird.

Die andere Seite dieser letzten Botschaft, welche die Erde an uns ergehen läßt, ist die, daß wir zu einem globalen Lebensstil übergehen müssen, zu einem einvernehmlichen Zusammenspiel mit der Natur, um Nahrung und Behausung, Geld und Kultur zu gewinnen, zu einem Zusammenspiel, das weniger beeinträchtigend und somit wahrscheinlich einfacher und weniger konsumfreudig ist. Wir müssen der Natur Zeit geben, um sich von einem nahezu jahrhundertelangen unbekümmerten Werk des Angriffs auf sie zu erholen. Wir müssen diesen Systemen die Möglichkeit geben, sich wieder zu erholen, sich von unseren verunreinigenden Stoffen zu reinigen. Andernfalls wird die Natur nur weiterhin dahinwelken und dabei bald unheilbar todkrank werden. Wir haben die Produktion schädlicher Emissionen, wir haben Immissionen, Deponien, Erosionen und dergleichen zu stoppen, und zwar so ernergisch, daß die Natur wieder genesen kann. Kleinere Änderungen im Lebensstil der industrialisierten Länder werden dazu nicht hinreichen. Die ganze Reihe von Einwirkungen auf die Natur, welche die moderne Industrialisierung und Kommerzialisierung geschaffen haben, muß einer Überprüfung unterzogen werden. Indem wir den Einfluß, den jeder bedeutsame Teil unseres heutigen Lebensstils auf die Naturverschmutzung hat, zum Kriterium nehmen, müssen wir uns dazu entschließen, alles, was für die Lebenskraft der Natur eine ernstliche Bedrohung schafft, zu ändern. Und wir müssen auch an eine allseitige, nicht bloß fragmentarische Änderung in unserer Lebensweise denken, denn unsere verschiedenen negativen Einwirkungen haben das ganze System treffende Folgen.

Die Natur besteht aus einer Reihe zusammenhängender Systeme. Daran erinnert allein schon das Wort «Ökologie». Wenn wir daran sind, die Natur zu ermorden, haben wir davon abzulassen und Reformen von einer systematischen Wirksamkeit durchzuführen, die den systematischen Mißbräuchen, die wir verübt haben, gleichkommt. Das ist ein sehr verwickeltes und anspruchsvolles Unternehmen, das viel radikaler ist als das, wozu die meisten politischen Führer gewillt sind. Es erfordert nämlich eine neue Sicht dessen, wie die Menschen inskünftig mit der Natur umgehen und mit ihr zusammenleben müssen. Natürlich führt eine so entscheidende Frage von selbst zu Mythenbildung, und zwar auf schlechte und auf gute Weisen — und das bringt uns zu unserem zweiten Thema.

II. Die Tendenz zu einer Remythologisierung des Lebens

Wenn sie auf die ökologischen Veränderungen blicken, welche die Weisheit des verwundeten Planeten nahelegt, können einfühlsame Beobachter damit beginnen, daß sie nach besseren Modellen des menschlichen Umgangs mit der natürlichen Umwelt suchen. Sie können sich daran erinnern, daß Menschen neuerer oder prähistorischer kleinerer Gesellschaften freundlichere Beziehungen zur Natur gehabt zu haben scheinen. Gewiß haben diese Menschen sich vor der Macht der Natur gefürchtet, dergegenüber sie sich oft hilflos fühlten. Andererseits haben sie aber das Licht ihrer Augen und die Luft, die sie atmeten, die Sonne, die ihnen Wärme spendete, und die Erde, die ihnen Nahrung bot, gepriesen. Mit oder ohne Hang zu Romantik haben Beobachter, die dieser Reflexionslinie folgten, sich gefragt, ob nicht der Grund der ökologischen Krise in dem von der modernen industrialisierten Kultur verursachten Verlust der vertrauten Beziehung zur Natur liege. Die Bauern des Mittelalters fühlten sich an die Zyklen der Erde auf eine Weise gebunden, wie sie die heutige städtische Bevölkerung nicht nachzuvollziehen vermag. Wir brauchen nicht den Weg über alle düsteren Aspekte des Bauernlebens im Mittelalter zu gehen, um uns die Frage zu stellen, ob nicht in der festen Verwurzelung, die eine solche Kultur annahm, Lehren für uns liegen. Die Erde war das

Zuhause des Menschen. Sie war die «Mutter Erde», die Grundlage für das «Vaterland» oder «Mutterland», das die Kultur schuf. Und so viele Menschen älterer, kleinerer Gesellschaften gingen mit den Bäumen und Vögeln, den Tieren und Pflanzen ihres Wohnraumes relativ freundlich um. Selbst wenn sie zu jagen oder zu fischen, Land zu gewinnen und zu bebauen hatten, konnten sie sich zur Ehrfurcht vor ihren Mitgeschöpfen gedrängt fühlen. Die Erde bildete ein lebendiges Ganzes. Die Menschen waren nur eine Spezies unter anderen und nicht unbedingt die wichtigste. Das war das Gefühl, das die Uramerikaner, -inder, -afrikaner, -asiaten und selbst -europäer haben konnten.

Dieses Gefühl war oft und gern mit dem Gespür für das Göttliche gepaart. Die Mysterien des Lebens und Sterbens waren offenkundig genug, stark genug, um die Menschen zu zwingen, sich tief zu fragen, woher sie kämen und wohin sie gingen, warum das Leben manchmal so herrlich und manchmal so grausam sei. Die berühmten Höhlenmalereien in Frankreich und Spanien deuten auf Menschen hin, die vom Wunder des tierischen und des menschlichen Lebens fasziniert waren. Es war ihnen viel an Fruchtbarkeit, dem Hauptschutz vor dem Vergehen, gelegen. Wenn wir zu Völkern kommen, deren Kulturen uns besser bekannt sind, stellt sich oft heraus, daß Schöpfungsmythen für sie eine Art «Lünse» (= Achsnagel, der das Rad auf der Achse festhält), also etwas dem Zusammenhalt aller Dinge Dienendes bildeten. Wie die Welt entstand, ist das Grundmodell, nach dem sich alle folgenden menschlichen Schöpfungen richten — der Bau eines Dorfes, die Errichtung eines neuen Hauses, die Feier des neuen Jahres. Die mythische Mentalität solcher alter Völker brachte ihnen den Gedanken bei, daß die Welt ein lebendiges Ganzes sei. Die einzelnen Spezies sind mehr gleichen Wesens als voneinander verschieden. Alle Pflanzen und Tiere, selbst alle Felsen und Ströme haben am Wunder des Daseins teil. Alle sind irgendwie lebendig, und alle haben Rechte. Natürlich traten die Menschen diese Rechte oft mit Füßen, so wie sie auch oft andere Stämme niedermetzelten. Doch in dem, was wir den ältesten Schichten der menschlichen Kultur entnehmen können, liegt nahezu konstant ein Gespür dafür, daß die Welt eine ehrfurchtgebietende heilige Stätte ist — eine Stätte, die ehrfürchtig behandelt sein will, weil sie eine Unzahl wundersamer Mysterien in sich birgt.

Menschen von heute, die das menschliche Bewußtsein umbilden möchten, um es auf die Systeme des Planeten abzustimmen, die nach dem Zeugnis mancher Gegebenheiten heute zusammenzubrechen drohen, können in verschiedenen Reflexionsgraden irgendeine Version des uralten kosmologischen Mythos übernehmen[2]. Vielleicht ziehen sie Erzählungen greiser amerikanischer Indianer heran oder kombinieren feministische Tendenzen mit einer Mythologie der vorchristlichen europäischen Göttinnen oder gelangen anhand der indischen Gewaltlosigkeit *(ahimsa)* zu einem vedischen Sinn für den sakralen Charakter der Erde zurück.

Die Quellen zu einer Remythologisierung des Lebens sind zahlreich und viele von ihnen recht attraktiv. Unter Einklammerung der Frage, wie die Motoren der Technologie, die sich während der letzten Jahrhunderte entwickelt haben, zu demontieren sind, können Menschen, die von der ökologischen Weisheit überzeugt sind und sich einen radikalen Umbau der menschlichen Kultur vorzustellen wünschen, sich nach älteren Zeiten zurücksehnen, in denen die Heiligkeit des Daseins scheinbar mit Händen zu greifen schien. Sie können die Säkularisierung, die Erschlaffung der menschlichen Wertschätzung der Schöpfungsmysterien verdammen und so die technologische, wenn nicht wissenschaftliche Mentalität, die sie hinter der Säkularisierung am Werk sehen, schlecht machen. Ja, sie können selbst die Kirchen und Synagogen beschuldigen, sie hätten ihre geistigen Grundlagen vergessen: das Staunen über die Großtaten Gottes, der die Welt aus dem Nichts erschaffen und eine vernunftbegabte Spezies ins Leben gerufen hat, die imstande ist, sie wertzuschätzen.

Die Vorteile, die ein christlicher Glaube in einer solchen Bewegung zur Remythologisierung des Lebens wahrscheinlich findet, sind offensichtlich. Wenn neue Bilder, Geschichten, Rituale oder Werturteile den Sinn für das Schöpfungswunder und die Ehrfurcht vor der heiligen Schöpfungsquelle wiederherstellen, so kann das den Brennstoff zu bieten scheinen, um wieder zu einer leidenschaftlichen Wertschätzung des biblischen Gottes zu befeuern. Die Nachteile sind vielleicht ebenso klar. Der herkömmliche christliche Glaube hat dadurch, daß er in der Bibel vorhandene Samenkörner zur Entwicklung

brachte, die Natur irgendwie entmythologisiert, indem er darauf bestand, daß einzig der souveräne Herr, der Schöpfer des Himmels und der Erde, wahrhaft heilig ist und daß der Sakralität der Natur strenge Grenzen gezogen sind. Die biblische Polemik gegen die Gottheiten der Kanaaniter steht als eine typische Warnung da. Wenn sie zu einer eigennützigen Auslegung von Genesis 1,28 hinzukam, brachte sie die Menschen auf den Gedanken, daß die Natur ihnen feindlich oder zumindest ihre Sklavin sei, so daß sie die Naturwelt ganz nach ihrem Belieben nutzen könnten. Dies ist die negative Wirkung der Entmythologisierung der Natur, zu der die christliche Überlieferung sich oft berechtigt und verpflichtet fühlte. Das Evangelium bot den Menschen ein transzendentes Schicksal an, und falls man im kosmologischen Mythos befangen blieb, konnte man dieses Schicksals verlustig gehen. Gott bot nicht nur die Überwindung von Sünde und Tod an, sondern das Aufblühen wahrhaft göttlichen, ewigen Lebens. So konnte die Naturwelt ebenso wie die menschliche Geschichte von bloß begrenzter und vorübergehender Bedeutung erscheinen.

In einer solchen Sicht kann die Remythologisierung des Lebens als Rückschritt erscheinen in eine heidnische Haltung, die von der Tragweite der göttlichen Gnade keine Ahnung hatte. Was in Jesus, dem Christus, zutagegetreten ist, kann einem dermaßen tiefer und wertvoller als irgendetwas in den Naturzyklen Erreichbares vorkommen, daß beides wenig Gemeinsames zu haben scheint. Alles, was auch nur auf den Gedanken bringt, daß sie einander ebenbürtig seien, geschweige denn, daß Naturmythen dem christlichen Mythos überlegen seien, ist für das geistige Wohlergehen der Menschheit von tödlicher Gefahr. So ähnlich sind Theologen, die sich der «ökologischen Weisheit» widersetzen, wenigstens implizit zu denken geneigt.

Wir werden uns für einen Moment mit dem vollen Programm der christlichen Praxis beschäftigen, das zu einer angemessenen Antwort auf die Umweltkrise erfordert ist. Um unsere Überlegungen über die Remythologisierung zu vervollständigen, wollen wir vorderhand auf Keime zu einer Umarbeitung der christlichen Mythologie hinweisen, welche die Remythologisierung des Lebens für den rechtgläubigen Christen vielleicht akzeptabel macht.

Erstens ist es die Schöpfungsgeschichte, die klar stellt, daß alles im Universum von Gott kommt und in den Augen Gottes gut ist. Zweitens macht die christliche Auffassung, daß das ganze Schöpfungswerk im Logos geschehen ist, die Schöpfung zu einer Funktion der trinitarischen Hervorgänge und verbindet sie mit der Christologie. Drittens liegt die Liebe zur Materie sowohl in Gottes ursprünglichem Ja zu ihr als auch in der Inkarnation des Logos. Im Gegensatz zu anderen Mythologien, die in die christliche Kultur eindrangen, ist für den rechten Glauben die Materie nicht der Feind des Geistes, nicht der Widersacher Gottes oder der Menschen. Viertens gibt es die Versöhnung von Materie und Geist in der Sakramentalität. Das Gespür dafür, daß Wasser heilig genug ist, um mehr zu sein als Wasser, daß Brot und Wein in ähnlicher Weise über sich hinausdeuten können, beruht auf einem Glauben, daß die Materie ein geeigneter, ja herrlicher Sinnträger ist.

Der Sinn, der in seinen weitesten Reichweiten zu Offenbarung wird, hat Fleisch angenommen und unter uns geweilt. Er hat unsere Leiber und Wohnstätten gesegnet. Somit kann jede menschliche Behausung als Heiligtum, als heilige Stätte erscheinen. Somit kann jedes menschliche Tun — Arbeit, Spiel, Essen, Trinken, Lieben, Trauern — zu einer Bitte um Gottes Hilfe, zu einem Dank für Gottes Güte werden. Wir Menschen dürfen uns der Erde, auf der wir stehen und zu der wir zurückkehren, nicht entfremden, denn diese Erde läßt sich von unserem Leib nicht trennen. Die Geschichte, für die das christliche Evangelium zu sorgen hat, der Mythos, der allezeit, jedoch besonders heute stark vonnöten ist, besagt, daß die göttliche Liebe, die Schöpfungs- und Erlösungsquelle, uns von innen her erwärmt hat. Die Welt ist unser, um sie so zu gebrauchen, wie wir es für richtig ansehen, aber unter einer entscheidenden Bedingung. Die Welt ist unser, um sie zu gebrauchen, wie wir es für richtig ansehen, falls wir in der Weisheit des fleischgewordenen Gotteswortes leben. Dann nämlich werden wir inne, daß alles, was wir haben, gnadenhaft ist, und daß darin, daß wir es besitzen, eine Verantwortung liegt, es zu lieben und zum Gedeihen zu bringen.

III. Die künftige christliche Praxis

Wenn wir erwägen, wie ein im ursprünglichen Sinn verstandener christlicher Mythos die Auf-

gabe leisten kann, auf eine gesunde «ökologische Weisheit» zu achten und der menschlichen Existenz behilflich zu sein, sich in die Systeme der Erde besser zu integrieren, finden wir uns auf folgende Themen hingewiesen: eine erneuerte christliche Wertschätzung der Schöpfung; Anwendung des christlichen Erlösungsgedankens auf die Naturwelt; neue Ehrfurcht vor Gott inmitten der Schöpfungswelt und prophetischer Einsatz zur Verteidigung der natürlichen Umwelt. Besehen wir kurz diese vier Themen:

1. Eine erneuerte christliche Wertschätzung der Schöpfung könnte uns daran erinnern, daß die Schöpfung stets frisch geschieht in einem beständigen Entströmen des Daseins aus dem einzigen, heiligen, göttlichen Seinsquell. Für Gott läßt sich das Erschaffen nicht trennen vom ewigen Sein Gottes als einer Gemeinschaft des Erkennens und Liebens. Meister Eckhart wurde wegen seiner Spekulationen, die er in dieser Richtung anstellte, bestraft, doch sein Gespür war in vielen Hinsichten richtig: Die Schöpfung ruht im endlosen Mysterium des göttlichen Seins selbst. Wenn wir auf die Seen und Steppen blicken, sehen wir Schönheit, die von Ewigkeit her grundgelegt worden ist. Schönheit auch, die Gegenwart der Vollkommenheit ist, welche die göttliche Personengemeinschaft im «tota simul» ihrer ewigen Seligkeit ist und besitzt. Das «Jetzt», das unser Auge blendet und uns den Atem verschlägt, ist ein Angerührtwerden durch den Gott, der immerfort «Jetzt» ist.

Statt irgendwelche Schöpfung, ob die unserer selbst oder die von «niedrigeren» Kreaturen, zu verachten, sollten wir Christen unsere eigenen Variationen über das Wunder schreiben, das Leibniz und Heidegger zur Grundlage der Philosophie gemacht haben: Weshalb gibt es etwas und nicht nichts? Falls es etwas gibt — selbst das schlichte Sein eines bloßen Steins — stehen wir vor etwas, dem das Dasein gewährt ist als pure Gnade und das deshalb für den religiösen Geist ein großes Wunder sein sollte. Je mehr die Christen ihre Wertschätzung des außerordentlichen Charakters der Schöpfung erneuern, desto mehr werden sie die Grundlagen legen zu einer künftigen ökologischen Praxis, wie sie sich für die Welt gehört, die Gott in unsere Hand gegeben hat. Statt den Planeten, auf dem wir leben, als selbstverständlich anzunehmen, sollten unsere liebenden Blicke auf ihn uns frömmer machen, so wie unsere frommen Werke ihn sicherer und prosperierender machen sollten.

2. Die Christen würden gut daran tun, ihre Auffassungen über die von Christus gewirkte Erlösung auf die Naturwelt anzuwenden. Unter den durch die Sünde verwundeten Nächsten steht unser Planet als ein herausragendes Beispiel da. Und so wie menschliches Leid in einem echt christlichen Herzen tiefes Mitleid weckt im Gedanken daran, daß dieses Leiden mit der Passion Christi in Verbindung steht, so sollten die jetzigen Leiden der Natur Christen zu einem tiefen Mitleid bewegen. Was unter den von unserem geläufigen Lebensstil verursachten Verschmutzungen leidet, ist eine Mitkreatur — ein System von Mitkreaturen. Falls wir diesem System von Mitkreaturen nicht zum Nächsten werden, wird unser Herr uns wohl am Gerichtstag verleugnen.

Um Menschen, die sich um die Sache unglücklicher Tiere annehmen, die unter den Eingriffen menschlicher Wesen in ihre Wohnräume leiden oder unter den Essensgewohnheiten der Menschen oder unter den von Wissenschaftlern vorgenommenen Tierversuchen, um Menschen, welche die Verunstaltung von Naturdenkmälern oder die Verunreinigung von Bächen beklagen, wird sich bald ein großer Kreis von Sympathisanten scharen. Der Trieb, sich wegen der Verwüstungen des Planeten (seines menschlichen, tierischen oder pflanzlichen Bereichs) zu grämen, ist ein natürlicher Ausfluß des christlichen Instinkts, in allen leidenden Wesen den gekreuzigten Christus zu erblicken. Es gibt kein stärkeres Symbol für die Tiefen, bis zu welchen Gott sich mit unserem geschöpflichen Dasein identifiziert hat, als den Gekreuzigten. So gibt es auch keinen stärkeren Brennpunkt für unsere Hoffnung, daß die göttliche Liebe sich stets stärker als der Tod erweist. Wenn wir die düstere Zukunft eines Planeten, der offenbar in einen nicht wieder zu behebenden ökologischen Ruin getrieben wird, aufhellen, dehnen wir die christliche Hoffnung auf das volle Spektrum der Schöpfung Gottes aus im Vertrauen darauf, daß Gott allen Geschöpfen — Walen und seltenen Vögeln so gut wie verhungernden Kindern und an Aids Leidenden — verheißt, alles in allem zu sein.

3. Ein weiterer Ansatzpunkt zu einer künftigen christlichen Praxis, die den Herausforderungen entspricht, die Gott durch die Umweltkrise an uns ergehen läßt, ist eine neue Ehrfurcht vor der Gegenwart Gottes in der Schöpfung. Der

christliche Glaube hat mit Recht das Wunderbare der menschlichen Person hervorgehoben, die als ein Abbild Gottes erschaffen ist. Abgesehen von einzelnen außergewöhnlichen Heiligen wie Franz von Assisi war sich der christliche Glaube der göttlichen Gegenwart in der untermenschlichen Kreatur nicht so stark bewußt, wie das hätte der Fall sein können. Andere religiöse Traditionen — Hinduismus und Buddhismus, Taoismus und Schintoismus — hatten für den sakralen Charakter der Schöpfung ein stärkeres Gespür.

Wir Christen würden gut daran tun, auf den inneren Impuls von Geomantik, Astrologie, Verehrung der Buddhanatur und des Tao zu horchen. Wir könnten so lernen, besser darauf zu hören, wie Gott in nichtmenschlichen Stimmen spricht. Wir könnten lernen, in kräftigen negativen Tönen zu beten. Es ist eine These des christlichen Glaubens, daß wir nicht wissen, was Gott ist, und daß alles, was wir über Gott sagen, dem, was die Gottheit in sich selbst ist, mehr unähnlich als ähnlich ist. Wenn unsere Herzen sich weiten und wirklich katholisch werden, werden wir vielleicht sehen, daß andere uns im Lobpreis auf die Gottheit, die sich in der Kirschblüte oder in der Fruchtbarkeit der Kuh bekundet, schon lange vorausgegangen sind. Gewiß sollten wir diesen Lobpreis einer kritischen Prüfung unterziehen im Licht der interpersonalen Gemeinschaft, die nach unserem Glauben die göttlichen Personen durch die Gnade Christi hergestellt haben. Aber nichts braucht uns von der Liebe unseres Gottes in Jesus Christus zu trennen, gewiß nichts in der Schöpfungswelt, die unser Gott zu unserer Verwunderung und zu unserem Gebrauch entfaltet hat.

4. Schließlich stellen die Leiden, die im jetzigen Zustand der Erde zutage treten, eine energische Forderung an die prophetische Verantwortung des Volkes des biblischen Glaubens. Wenn Juden, Christen und Muslime ihre heiligen Texte kennen, können sie alle die jetzigen globalen Zeichen der Zeiten als einen Ruf zur Umkehr, Wiedergutmachung und radikalen Änderung deuten. Die «Armen des Herrn», die jetzt einer Verteidigung bedürfen, sind nicht nur die Witwen und Waisen, die von einer unbekümmert dahinlebenden Wohlstandsgesellschaft im Stich gelassen werden. Es sind auch und gerade die Systeme der Naturwelt, von Wattengebieten bis zu Roggengräsern. Falls nicht Menschen des Glaubens, Menschen, die unirdisch denken und lieben, vortreten, um die stimmlosesten aller Kreaturen Gottes zu verteidigen, wird eine Großzahl dieser Geschöpfe zugrundegehen und damit viel von der Schönheit der Schöpfung. Dies wäre dann eine weitreichende Profanierung von der Art, wie Propheten sie seit unvordenklichen Zeiten mit aller Kraft angeprangert haben. Wenn Christen eine genaue politische Agenda für das einundzwanzigste Jahrhundert wünschen, sollen sie gerade auf die Grundlagen des Lebens selbst achten. Diese Grundlagen zu verteidigen, wird wahrhaft ein gutes Werk sein — etwas, was unweigerlich sowohl die Bilderwelt als auch die Substanz des neuen Jerusalem ins Spiel bringen wird[3].

[1] Jedes grundlegende Werk über Ökologie bietet eine Fülle von Angaben zu aktuellen Problemen. Vgl. z.B. G. Tyler Miller, Living in the Environement (Belmont, Calif. — laufend auf den neuesten Stand gebracht). Vgl. auch die jährlichen Berichte State of the World, die im Auftrag des Worldwatch Institute (NY) von Lester R. Brown herausgegeben werden.

[2] Zum kosmologischen Mythos vgl. Eric Voegelin, Order and History, Bd. 1 (Baton Rouge, LA, 1957). Zur religiösen Mythologie vgl. Denise Lardner Carmody/John Carmody, The Story of World Religions (Mountain View, Calif., 1988). Ich bin meiner Kollegin Dr. Mary Ann Hinsdale für ihre Information über den Ökofeminismus zu Dank verpflichtet.

[3] Zur christlichen Sicht und Praxis vgl. Jürgen Moltmann, Gott in der Schöpfung (München 1985); H. Paul Santmire, The Travail of Nature (Philadelphia 1985); Charles Burch u.a. (Hgg.), Liberating Life (Maryknoll, NY, 1990).

Aus dem Englischen übersetzt von Dr. August Berz

JOHN CARMODY

1939 in Worcester, Ma., USA, geboren. Zum Ph. D. promoviert an der Stanford University. Derzeit Senior Research Fellow an der University of Tulsa, Tulsa, Ok., USA. Veröffentlichungen: Mehr als 40 Bücher, u.a.: Ecology and Religion (New York 1983; Übersetzungen ins Spanische und Japanische); Religion: The Greatest Questions (New York 1983); deutsch: Die großen Lebensfragen (Graz 1984). Anschrift: Dr. John Carmody, University of Tulsa, Faculty of Religion, Tulsa, OK 74104, USA.

Die Bedeutung der biblischen Vision «eines neuen Himmels und einer neuen Erde»

Roger Burggraeve

Verantwortlich für «einen neuen Himmel und eine neue Erde»

Wer von einem christlichen Standpunkt aus über die Ökologie nachdenken will, kann dies nicht tun, ohne der biblischen Kategorie eines neuen Himmels und einer neuen Erde, auf die wir sowohl im Alten (vgl. Jes 66,22) als auch im Neuen Testament stoßen, besondere Aufmerksamkeit zu widmen[1].

Die Verheißung Gottes und die Aufgabe der Menschen

Mit dem Ausdruck «Himmel und Erde», der überall, wo er vorkommt, letztendlich auf die erste Zeile der Bibel verweist (Gen 1,1), sind die Welt, der Kosmos, das Universum gemeint. Was Jesaja und Johannes als Vision skizzieren, könnten wir dann auch «die neue Welt» nennen. Dieser Begriff eröffnet die Perspektive einer messianischen bzw. eschatologischen Zukunft, in der der Kosmos erlöst und vollendet wird. Die Vollendung darf dabei nicht verstanden werden als eine reine Zurückversetzung der heute «gebrochenen Welt» in ihren ursprünglichen Zustand, sondern muß verstanden werden als eine Verwandlung der Welt, welche jede Vorstellung, die sich am Existierenden orientiert, übersteigt.

Man kann diese befreiende Neuerschaffung und Vollendung der Welt in sich zu verstehen suchen. Sinnlos ist dies sicherlich nicht. So wie dieser Kosmos heute ist, ist er nicht nur von Schönheit und Harmonie gekennzeichnet, sondern auch von Unvollkommenheit, und vor allem von Zerstörung und Gewalt. Allerdings wird in der Botschaft der Schrift im Alten wie auch im Neuen Testament von jenem neuen Himmel und jener neuen Erde meistens nur im Zusammenhang mit dem neuen Menschen, d.h. dem erlösten, vollendeten Menschen, gesprochen (vgl. Ez 36,26; Röm 5,14). Oder man denke an den Bericht von der Sintflut: Dort wird nicht nur der Mensch, sondern mit ihm werden auch die Tiere gerettet, und der Bund zwischen Jahwe und Noach umfaßt darüber hinaus die gesamte Natur. Auf diese Weise ist er nicht nur ein Bund zwischen Jahwe und dem Kosmos, sondern auch zwischen dem Menschen und der Natur (vgl. Gen 9,1-17). Und in Jesajas Vision des messianischen Friedens als einer Zeit, in der der Nachkomme Jesses den Schwachen zu ihrem Recht verhelfen und der Gewalt unter den Menschen ein Ende setzen wird, ist diese Zeit für den Propheten auch das Ende der Gewalt unter den Tieren (Jes 11,6ff) und in der gesamten Natur (Jes 55,12).

Auch sonstwo in der Bibel finden sich ähnliche Gedanken, z.B. Ez 34,24.26-28, Joël 4,18. Die gesamte Schöpfung harrt nach der Meinung der Propheten ihrer Erlösung vom Leiden. Diese steht aber immer zur Erlösung des Menschen in Beziehung (vgl. Jes 60,19-20), Dies gilt auch für das Neue Testament. So tröstet das Buch der Offenbarung das neue Volk Gottes in all seinem Leiden und bei all seiner Verfolgung, indem es ihm die Perspektive der Befreiung und der glorreichen Wiederherstellung eröffnet. Um dieser «heilsgeschichtlichen» Perspektive Kraft zu verleihen und umfassende Bedeutung zu geben, wird sie im Kontext eines neuen Himmels und einer neuen Erde situiert, und: «Der Tod wird nicht mehr sein, keine Trauer, keine Klage, keine Mühsal. Denn was früher war, ist vergangen» (Offb 21,4). Auch Paulus spricht über die Erlösung des Kosmos im Kontext der Erlösung des

Menschen: Die gesamte Schöpfung seufzt in Geburtswehen, um eines Tages teilzuhaben an der Freiheit der Kinder Gottes (Röm 8,18-23).

Dies alles heißt erstens, daß nirgendwo in der Bibel von einer Erlösung bzw. einer Vollendung der Schöpfung als einer isolierten, für sich allein stehenden Wirklichkeit die Rede ist. Zweitens ist dort auch umgekehrt nichts zu lesen von einer Befreiung und Vollendung des Menschen als Individuum oder in der Gemeinschaft (Auferstehung, Gemeinschaft der Heiligen), ohne daß gleichzeitig auch die Befreiung des Kosmos mit zur Sprache kommt. Dies erlaubt uns, von einem radikalen Antidualismus der biblischen Erlösungsidee zu reden.

Das intensive Band zwischen dem Heil des Menschen und dem des Kosmos zieht einige wichtige Folgen nach sich, will man die Kategorie der Neuen Welt richtig verstehen. So wird bei dieser Kategorie davon ausgegangen, daß die heutige Welt nicht ist, wie sie sein müßte. Aus biblischer Perspektive betrachtet, heißt dies nicht nur, daß sie endlich ist und Mängel aufweist, sondern auch, daß sie an der «Sündigkeit» des Menschen teilhat. Genauer formuliert: Ihre Unvollkommenheit und ihr bedrohlicher Charakter, ihre Aggressivität, werden mit der menschlichen Geschichte des Bösen und der Sünde in Zusammenhang gebracht. Der Kosmos teilt das menschliche Schicksal, er ist gezeichnet von den Folgen der Sünde, wie dies u.a. aus der Geschichte des menschlichen Sündenfalls hervorgeht. Dort kommt auch zum Ausdruck, daß die Harmonie zwischen dem arbeitenden Menschen und der Natur (vgl. Gen 2,15) infolge der Sünde grundsätzlich zerstört ist (Gen 3,17-19).

Demnach versteht die Bibel den aktuellen Zustand der Natur, in der es oft Gegnerschaft und Feindschaft zwischen den nichtmenschlichen Geschöpfen gibt und verbunden damit einen unerbittlichen «struggle for life», nicht ausschließlich als eine «natürliche» Gegebenheit, die mit der Begrenztheit des Erschaffenen als Erschaffenen zu tun hat: Sie ist auch und vor allem ein «heilsgeschichtlich» bedingter Zustand des Unerlöstseins.

Darüber hinaus werden in der Heiligen Schrift die künftige Vervollkommnung und die «neue Schöpfung» ausschließlich als Erlösung und Befreiung, d.h. als Sieg über die Sünde, interpretiert. Dies bedeutet, daß der biblische Begriff der Vollendung nicht nur ein theologisches Leitmotiv ist, das von Gottes Verheißung und Gnade spricht: Er weist zugleich auch eine wesentliche ethische Dimension auf. Das Bild einer neuen Welt besagt nicht nur, daß die heutige Welt nicht ist, wie sie sein müßte, sondern auch und vor allem, daß sie dies nicht ist infolge der Sünde des Menschen. Die Verheißung einer neuen Welt ist folglich nicht nur die Verheißung einer «fernen», absoluten Zukunft, die wir schließlich umsonst, infolge der überreichen Gnade Gottes empfangen «werden», sondern sie stellt zugleich schon heute unser Verhältnis zur Welt radikal in Frage.

So betrachtet enthält die Verheißung einer neuen Welt einen dringlichen ethischen Auftrag: Wir sollen uns unseres sündigen Verhältnisses zur Welt bewußt werden, uns bekehren und — kraft der Verheißung — schon heute an dieser neuen Welt arbeiten, so wie sie uns in Aussicht gestellt worden ist. Handelt der Mensch dementsprechend, ist er «Vermittler der Erlösung, ein unverzichtbares Bindeglied *(relais)* der Bewegung, die von Gott ausgeht»[2].

Um zu verstehen, wie wir heute schon diese «neue Schöpfung» vorbereiten können, müssen wir zur «ersten Schöpfung» zurückkehren, d.h. zu der Welt und zu der Beziehung der Menschen zu dieser Welt, wie diese ursprünglich von Gott beabsichtigt waren. Das biblische Reden von der Schöpfung hat nicht nur eine protologische, es hat auch eine eschatologische Bedeutung. Als Verweis auf den Ursprung öffnet es zugleich einen Ausblick auf das «wünschenswerte» Verhältnis zwischen dem Menschen und der Welt (sowie darauf, wie ein solches Verhältnis sicherlich nicht sein darf). Es verweist also auf ein Verhältnis zwischen Mensch und Welt, das der Vision der neuen Welt so nah wie nur möglich kommt.

Um von der «ersten» Schöpfung aus einige Einsicht darüber zu gewinnen, wie uns die «neue» Schöpfung eine ethische Orientierung sein kann, wollen wir das biblische Reden von der Schöpfung, vor allem wie es uns in Gen 1 vorliegt, einer tiefer gehenden philosophischen Analyse unterziehen[3]. Diese philosophische Lesung der Schrift geht davon aus, daß sich in ihr anthropologische, metaphysische, ontologische und ethische Ansichten und Einsichten entdecken lassen, mit denen wir uns so auseinandersetzen können, daß sie sich nicht nur nachvollziehen und weiterdenken lassen, sondern auch auf vermittelbare und tragfähige Weise inspirieren und motivieren[4].

Unsere kreatürliche Verantwortung für die Welt

Das Buch «Genesis», also das Buch der «Entstehung», des «Ursprungs», könnten wir auch das Buch über «den Ursprung vor dem Ursprung» nennen. Es redet ja von der Erschaffung des Menschen durch Gott, d.h. über den Ursprung, der dem Menschen als Ursprung und Anfang vorangeht. Die biblische Aussage, daß der Mensch erschaffen ist, besagt ja implizit, daß er nicht sein eigener Urspung ist. Er ist auf keine Art und Weise «*causa sui*» (Ursache seiner selbst). Bevor ich selber Geschehendes gestalten und mich selbst zum Geschehen machen kann, ist schon etwas geschehen mit mir. In dieser «Urpassivität» offenbart sich meine kreatürliche Verfassung als Mensch: Ich bin erschaffen worden, und dieses Erschaffensein ist konstitutives Element meiner «Grund-» bzw. «Urverfassung». Was dies bedeutet, wollen wir hier erklären und weiterverfolgen[5].

An erster Stelle wollen wir der Frage nachgehen, wie der Mensch zum «zuletzt Erschaffenen» geworden ist: Nach Gen 1 ist er ja erst am Vorabend des Sabbats erschaffen worden[6]. In der Schöpfung kam er zuletzt: Er ist die «Nachhut» der Schöpfung. Er hat noch nicht einmal den Anfang der Welt gesehen: Sie ist ganze fünf Tage älter als er. Die Schöpfung ist also nicht aus der schöpferischen Freiheit und Phantasie des Menschen hervorgegangen. Der Mensch ist in eine Welt gestellt worden, die es als solche schon gab, bevor er war[7]. Die Welt wird vom Menschen zuerst vorgefunden (die passive Zeitwortform «wird» muß hier besonders betont werden), und erst dann arbeitet er in ihr und er bearbeitet sie. Die Welt ist die Vergangenheit des Menschen, oder genauer: Es gab sie einfach vor ihm[8].

Darüber hinaus ist diese Welt selbst erschaffen: Sie ist aus dem souveränen Wort Gottes hervorgegangen. Als «erschaffene» Wirklichkeit gehört sie Gott und nicht dem Menschen, der ja selber auch Geschöpf ist. So ist diese Welt in keinerlei Art und Weise *Eigentum* des Menschen. Als geschaffene Welt ist sie dem Menschen *geschenkt* worden. Der Mensch *bekommt, empfängt* die Welt: Er verfügt im Hinblick auf sie über keine Urheberrechte. Die Welt ist nicht nur eine faktische «Gegebenheit», die der Mensch vorfindet, sie ist ihm auch im buchstäblichen Sinn des Wortes «Gegebenes»: etwas, was dem Menschen nur dann gehört, wenn es ihm «gegeben» ist. Dies bedeutet, daß der Mensch, sollte er sich die Erde «nehmen» bzw. «aneignen», ein Usurpator und Räuber ist. Er hat überhaupt kein Recht auf diese Welt und kann auch keine eigenen besonderen Vorrechte ihr gegenüber geltend machen: Er ist schließlich der «zuletzt Gekommene». Wer die Erde besitzt, über sie verfügt, sie nach Belieben bearbeitet, tut so, als ob sie «durch ihn» existierte. Damit begibt er sich aber in die Unwahrheit. Er vergißt sein Erschaffensein, oder genauer: Er erschafft sich die Illusion eines eigenen «Unerschaffenseins»[9].

Hiermit haben wir aber noch nicht alles gesagt über die kreatürliche Beziehung des Menschen zur Welt. Gehen wir noch näher philosophisch auf das biblische Reden von der Schöpfung ein, so zeigt sich, daß jene Beziehung von Anfang an streng ethischer Natur war, und dies nicht aufgrund einer freien menschlichen Wahl, sondern als eine von Gott selbst mit dem Wesen des Menschen und der Welt eng verbundene, in sie «hineingeschaffene» Gegebenheit. Der Mensch ist nicht einfach als ein «Seiendes neben anderen Seienden» in die Welt hineingestellt worden: Er ist erschaffen worden als ein Wesen, das in einem ethischen Bezug zur Welt steht. Er entdeckt sich selbst als jemand, zu dessen Wesen die «ethische Verbundenheit» zur Welt gehört.

In diesem ethischen Sein des Menschen der Welt gegenüber lassen sich verschiedene Aspekte unterscheiden. Erstens können wir das ethische Band zwischen dem Menschen und der Welt *formal* benennen. Denn nach Gen 1,26.28 wurde die Welt nicht so ohne weiteres dem Menschen gegeben: Er sollte etwas mit dieser Welt tun: sie «unterwerfen» und über sie «herrschen». Der jüdische Talmud sagt dies sehr prägnant: Der Mensch ist, auch wenn er der zuletzt Gekommene der Schöpfung ist, *der erste, der bestraft wird.* Er wird für die Schöpfung verantwortlich gemacht. Und wenn nun diese Schöpfung pervertiert wird, ist er der erste, der zur Verantwortung gezogen wird[10].

Diese Verantwortung sollten wir richtig verstehen. Es handelt sich ja nicht um eine Verantwortung, die aus der menschlichen Freiheit bzw. der freien Wahl des Menschen hervorgeht, sondern um eine *kreatürliche Verantwortung,* d.h. um eine Verantwortung, die diesem Menschen als Bestandteil seines Erschaffenseins mit auf den Weg gegeben, ihm auferlegt ist, und die so seiner Freiheit vorangeht.

Im westlichen Denken wird im allgemeinen die Verantwortung des Menschen von seinem Subjektsein abgeleitet. Sie beruht demnach darauf, daß der Mensch sich selbst bestimmen und sich selbst als «Ich» proklamieren kann, das als «Selbstbewußtsein» Ursprung, *arché*, Prinzip, Grundlage, «Anfang» und «Ende», Alpha und Omega des eigenen Denkens, Urteilens, Handelns und Sinngebens ist[11].

Aus dem biblischen Reden von der Schöpfung spricht ein ganz anderes Verantwortungsverständnis. Die Verantwortung ist demnach konstitutiver Bestandteil unserer Geschöpflichkeit. Als eine mit dem Menschen erschaffene Verantwortung ist sie «prä-originell» und «an-archisch». Man sollte diese Worte buchstäblich interpretieren. Die Verantwortung des Menschen für die Schöpfung hat ihren Ursprung und ihr Prinzip nicht in einer menschlichen Subjektivität als Ursprung *(origo)* und Prinzip *(arché)* menschlichen Handelns. Mein Menschsein besteht gerade darin, daß ich zu Verantwortung berufen bin «trotz meiner selbst», d.h. noch bevor ich mich selbst als Berufenen betrachte oder ich mich von mir aus für eine Berufung entscheide. Hierin zeigt sich, wie die «Urpassivität» unserer Verfassung als Geschöpf eine ethische Urpassivität ist.

Dies beinhaltet auch eine radikale Neudefinition der menschlichen Subjektivität. Die biblische Sicht unseres Erschaffenseins enthält implizit eine ethische Definition des Menschen. Demnach bildet unsere kreatürliche Verantwortung den Kern, das Wesen, das Prinzip unserer Subjektivität. Dies bedeutet, daß unsere Verantwortung mehr ist als nur ein *Merkmal*, eine Eigenschaft der Subjektivität, als ob diese zuerst an sich bestehen könnte und erst dann ein ethisches Bezogensein auf das andere als diese Subjektivität selbst, nämlich auf die Welt, hinzukäme. Das Ethische ist keine *Ergänzung*, die erst in zweiter Instanz zu einer vorher existierenden, nichtethischen Seinsgrundlage oder Substanz hinzukäme. Im ethischen Selbst, nämlich in dem «In-die-Verantwortung-Hineingestelltsein» dieses Selbst, liegt der *Knoten* bzw. das *Gelenk* der Subjektivität.

Nach der biblischen Sicht der Schöpfung ist die Subjektivität kein «An-und-für-Sich» *(pour soi)*: Sie ist von Anfang an auch ein «Für-das-andere» *(pour l'autre)*. Unser Menschsein ist grundsätzlich ein «Ausgerichtetsein auf das andere als wir selbst», nämlich auf die Welt. Dieses Ausgerichtetsein haben wir auf keinerlei Weise selbst gewählt. Es ist uns als Verantwortung übertragen worden, und zwar so, daß wir uns dem nicht entziehen können. Diese Verantwortung ist eine Form des «Engagements» oder genauer: des «Engagiertseins trotz unser selbst». Ich selbst *bin* dieses Engagement, es ist der ethische Modus meines Erschaffenseins, meine Seinsweise als Geschöpf. Wir könnten es danach auch unsere «ethische Kreatürlichkeit» nennen[12].

Wenn wir nun diese unsere Verantwortung als Geschöpf *inhaltlich* näher betrachten, stellt sich heraus, daß sie heteronom ist: Ihre Wurzeln liegen nicht im Menschen. Es gibt sie durch Zutun eines anderen. Gott hat den Menschen als ethischen Sinn und als ethisches Ausgerichtetsein geschaffen: Ich bin ein durch Gott ethisch inspiriertes (buchst.: «in dessen Nase der Lebensatem eingeblasen wurde») und animiertes (buchst.: «beseeltes») Wesen.

Darüber hinaus richtet meine ethische Geschöpflichkeit mich aus auf das, was ich selber nicht gemacht habe. Ich trage Verantwortung für Dinge, deren Urheber ich nicht bin. Ich muß Rechenschaft ablegen über Dinge, die ich selbst nicht gewollt habe und die auch nicht aus meiner Kreativität (aus meiner Phantasie, meinem Planen, Überlegen...) hervorgegangen sind. Ich muß Verantwortung ablegen über meine eigene Fähigkeit zur Freiheit hinaus, d.h. meine Verantwortung geht weiter als meine Zurechnungsfähigkeit, die doch das «Maß» meiner Freiheit bestimmt. Ich bin wesentlich auf das andere (die Welt) bezogen, und dies vor jeder Kenntnisnahme dieses anderen, vor jeder Mitbestimmung und jedem Mitreden meinerseits[13].

Mit anderen Worten: Ich stehe in einer ethischen, mich fordernden und auffordernden «Verbundenheit» mit dem anderen als mir selbst, mit der Welt. Diese ganz und gar heteronom bedingte Verantwortung, zu der und in der ich erschaffen bin, ist dann auch ohne weiteres *Solidarität*. Sie ist allerdings keine Solidarität, die aus meiner eigenen freien Entscheidung, aus meinem eigenen «Können» und «Vermögen» hervorgeht. Es ist eine Solidarität, die mir «angetan» worden ist und die mich trotz meiner selbst in eine unentrinnbare Beziehung der Verantwortung der Welt gegenüber hineinstellt. Diese ethische Solidarität ist ihrem Wesen nach eine kreatürliche Solidarität, und dies gerade, weil sie in einer radika-

len Passivität ihren Ursprung hat: Ich *werde*, oder genauer: ich *wurde* solidarisch «gemacht» — von Gott als solidarisch erschaffen — und so in die Solidarität hineingestellt mit dem, was ich selber nicht gemacht habe, was ich selbst noch nicht einmal hervorbringen konnte, weil ich damals noch nicht existierte. Es handelt sich also um eine Solidarität, die in «undenklicher Zeit», in «einer Zeit vor meiner Zeit» verborgen ist[14].

Wir können diese kreatürliche Solidarität auch eine Art «Los», «Schicksal» nennen, das mich ergreift und ethisch orientiert, noch bevor ich selber nach etwas greifen oder mich ethisch orientieren kann. Ich *bin* immer schon mit der Welt verbunden, und dies, bevor ich mich dazu entschließen kann, ob ich mich verantwortungsbewußt einer solchen Verbundenheit mit der Welt stelle oder nicht bzw. ob ich in «einer guten Beziehung zu ihr» leben will. Ohne daß ich darum gebeten wurde, ohne meinen Willen ist das Los der Welt auch das meine, und ich bin dem Los der Welt hingegeben, gewidmet. So kann ich nicht mehr sagen: Die Welt geht mich nichts an!

Die Frage ist nun, wie wir diese kreatürliche Verantwortung der Welt gegenüber verstehen sollen. Mit anderen Worten: Was ist der Hintergrund und das Ziel der menschlichen Herrschaft über die Welt? Um dem auf die Spur zu kommen, müssen wir näher auf den Schöpfungsbegriff in Gen 1 eingehen. Von den ersten Versen von Gen 1 an ist deutlich, daß Gott seine Schöpfung nicht einfach so ohne Absichten erschaffen hat. Gewöhnlich denken wir den Schöpfungsakt ontologisch-neutral: Eine Vielzahl vorher nicht existierender Seiender fängt an zu sein. Es gibt aber mehr als nur die Erschaffung dieser Seienden «aus dem Nichts». Gott hat nicht geschaffen, ohne sich um einen Sinn und eine Ausrichtung seiner Schöpfung zu kümmern. In alles Geschaffene hat er ein *télos* hineingelegt, das für dieses Erschaffene wesentliche, konstitutive Bedeutung hat. Wenn es nun in Gen 1,1-2 heißt, daß die Erde am Anfang, als Gott Himmel und Erde erschuf, «wüst und wirr war, und Finsternis über der Urflut lag», ist dies mehr als nur ein sogenannter mythologischer Rest. Gottes Erschaffen besteht gerade darin, daß er aus dem Chaos des *tohuwabohu* eine Ordnung schafft, d.h. durch das «Licht» gibt er dem vorherigen Durcheinander Sinn und Richtung.

Nunmehr vollzieht sich, markiert durch die aufeinanderfolgenden Tage, die weitere Schöpfung auf eine geordnete Art und Weise. Sie folgt der dynamischen, aufsteigenden Linie der Trennung und Unterscheidung der verschiedenen Geschöpfe, bis sie beim Menschen anlangt[15]. Und bei diesem Menschen angelangt wird jene «Ordnung» oder jener «Sinn» sofort ethisch gedeutet: Der Sinn der Schöpfung ist ein ethischer, nämlich die Verantwortung des Menschen der Schöpfung gegenüber als «Abbild Gottes» (Gen 1,27), d.h. als Stellvertreter Gottes, der mit ihr so zu verfahren hat, wie dies Gott will.

Welches ist nun der von Gott mit der Schöpfung miterschaffene, ihr mitgegebene «Sinn» der Schöpfung? In Übereinstimmung mit der gesamten Entwicklung der alttestamentlichen Offenbarung finden wir dafür in der rabbinischen Literatur einen interessanten, wichtigen Hinweis. Ein Midrasch besagt, daß der sechste Tag der Schöpfung auch der Tag war, an dem Israel die Thora gegeben wurde. Demnach liege der Sinn bzw. der Zweck der Schöpfung in der Verwirklichung und Befolgung dieser Thora, und dies sei dann auch zugleich der Auftrag, der dem Menschen mit auf den Weg gegeben ist. Die Welt ist erschaffen, damit Israel die Thora befolgen könne. Mit anderen Worten: Die ethische Ordnung des «Tuns der Gerechtigkeit» sollte die Chance haben, Wirklichkeit zu werden, und dies nicht nur im Verhalten des Menschen seinen Mitmenschen gegenüber, sondern auch in seinem Verhalten zur Welt[16].

Wollen wir diese Ausrichtung der Schöpfung nach dem biblischen Reden von dieser Schöpfung von der globalen, umfassenderen Perspektive der gesamten Schrift aus betrachten, dann läßt sich sagen, daß jener «Sinn», den Gott in seine Schöpfung hineingelegt hat, nicht als eine Naturgesetzmäßigkeit betrachtet werden sollte, sondern als ein Auftrag an den Menschen. Dieser muß den Sinn der Schöpfung dadurch Wirklichkeit werden lassen, daß er sich auf den Weg macht zur messianischen Zukunft des *«schalom»* als der bleibenden Grundlage des neuen weltumfassenden und die Natur mitumfassenden Bundes. So wurde es übrigens auch von den Propheten immer deutlicher geweissagt und gefordert.

Aus dem Neuen Testament geht hervor, wie Jesus dieses Denken über Sinn und Zweck der Schöpfung weiterführt. Er setzt sie dem Kommen und der Verwirklichung des Gottesreiches gleich als der Verheißung und Praxis von Gottes befreiender Vorzugsliebe zu den Armen, Wei-

nenden, Bedürftigen, Verfolgten sowohl als einzelnen Individuen wie auch als gesellschaftlich benachteiligten Gruppen[17]. Und sowohl bei Paulus (Röm 8,19-22) als auch im Buch der Offenbarung (21,2) wird deutlich, daß die letztendliche Verwirklichung des Gottesreiches auch eine «neue Schöpfung», also auch die Erlösung und Vollendung des Kosmos, beinhaltet.

Die Infragestellung des westlichen Autonomiedenkens

Diese ethisch qualifizierte Beziehung zwischen Mensch und Welt ist auch der Ausgangspunkt für eine radikale Kritik des oft einseitig interpretierten und funktionierenden westlichen Autonomiedenkens, nach dem der Mensch ein über alles verfügendes Prinzip, eine fast absolute *archè*, sei.

Wer das menschliche Subjekt als Zentrum der Welt und Maß aller Dinge interpretiert, schreibt unwillkürlich dem Menschen alle Macht und alle «Verfügungsgewalt» (alles «Recht») über die Welt zu. Anders und genauer formuliert: Er denkt spontan, daß die Welt die exklusive «Domäne» des Menschen sei, sein «Besitz», über den er nach Belieben und Gutdünken schalten und walten kann. Wer den Menschen als ein solches «Prinzip» [Niederl.: «Beginsel», «Beginn-sel»] versteht, muß alles andere als «sekundär» demgegenüber betrachten, d.h. er denkt grundsätzlich vom Menschen aus in Funktion seiner Interessen und Bedürfnisse. Eine solche funktionalistische und instrumentalistische Anthropozentrik hat die gesamte herkömmliche westliche Reflexion und Praxis im Hinblick auf das Eigentum sowie auf ein angebliches Recht des Menschen, mit der Welt zu machen, was er will, sie sozusagen tyrannisch auszubeuten, hervorgebracht und bestimmt.

Dieser absolute Besitzanspruch und dieses rücksichtslose Machtdenken im Hinblick auf die Welt zeigen sich in extremer Form in der Art und Weise, wie in der westlichen industriellen und technologischen Konsumgesellschaft mit den Tieren verfahren wird. Wir erinnern hier an die so berechtigte Anklage des maßgeblichen Initiators des *«New Animal Liberation Movement»*, Peter Singer[18]. Der heutige Mensch habe das Tier in vielerlei Hinsicht «ver-ding-licht», d.h. er habe es zu einem bloßen, beliebig instrumentalisierbaren und nutzbaren Objekt verkürzt[19]. Ein treffendes Beispiel hierfür ist die Bioindustrie mit ihren «Tierfabriken»[20], in denen die Tiere nur noch «Biomaschinen auf Pfoten» sind[21]. Hier ist die Geschichte zu erzählen von einem künstlich zerstörten Tages- und Jahresrhythmus im Leben der Tiere, von ihrem unnatürlichen Eingepferchtsein auf kleinstem Raum ohne artgerechten, «gesellschaftlichen» Umgang mit ihren Artgenossen bzw. von einer solchen Beschränkung der natürlichen Lebensbedingungen der Tiere auch in ihrem Verhältnis den anderen Tieren gegenüber, daß dies unter ihnen zu einer maßlosen Aggressivität und zum gegenseitigen Töten und Auffressen führt. Dabei wird ein «intelligenter» Züchter seine Tiere durch allerlei Eingriffe, durch Beruhigungsmittel und die Verabreichung medizinischer und anderer Substanzen einem solchen Produktionsprozeß anzupassen suchen, aber dies nicht zum Wohle der Tiere, sondern in der Absicht, die Produktion zu steigern und damit im gnadenlosen allgemeinen Konkurrenzkampf mithalten zu können[22].

Ein ähnliches Beispiel für diese Verdinglichung der Tiere ist ihre Verwendung als Versuchstiere in den Laboratorien[23]. Nie zuvor in seiner Geschichte hat der zivilisierte Mensch die Tiere so sehr *sachlich-funktionalistisch* als *Objekte* gesehen, die er nach Belieben für allerlei wissenschaftliche Untersuchungen verwenden und anschließend wegwerfen kann[24]. Dabei handelt es sich nicht nur um die Entwicklung und Erprobung von Medikamenten, sondern die Tiere dienen auch zu militärischen und kosmetischen Zwecken, zum Testen von Wasch- und Unkrautvertilgungsmitteln, zur psychologischen und zur Verhaltensforschung usw[25]. Auch die wissenschaftliche Sprache selbst verrät, in welchem Maße das Tier Teil eines objektiv-wissenschaftlichen Systems geworden ist. Die Forscher reden nicht mehr von Tieren, sondern von «Modellen». Während sie ihr «Modell» testen und manipulieren, können sie ohne weiteres vergessen, daß sie es eigentlich mit Lebewesen zu tun haben[26].

Zu dieser funktionalistischen Reduktion des Tieres ist es nicht wie von selbst gekommen. Sie hat tiefe Wurzeln in der gesamten westlichen Kultur und ganz besonders in dem, was wir angefangen haben, die «Moderne» zu nennen, und zu dessen Wegbereitern Descartes gehört. Nun treffen wir bei diesem Descartes auf ganz besondere

Weise jenes «Apartheids-» bzw. Segregationsdenken, bei dem von einem totalen Bruch zwischen Mensch und Tier ausgegangen wird. Das Tier wird so vollends zum Ding, und dies impliziert eine «absolute Ablehnung» jeder Verbundenheit mit ihm[27]. Wie der menschliche Leib sind auch die Tiere als vernunftlose leibliche Wesen bloß Maschinen, *«autómata»*, die weder denken noch fühlen können. Die praktischen Folgen dieser Theorie waren verheerend. So hielt man es für zulässig, lebende Hunde ohne Betäubung festzunageln und anschließend zu sezieren, um so ihre Anatomie und ihre Nervensystem studieren zu können. Auf ihr Wimmern und Heulen brauchte man nicht zu achten: Maschinen machen Lärm, aber sie fühlen nicht[28]. Diese cartesianische Totalreduktion des Tieres auf ein nacktes, schutzloses Objekt ist keineswegs einer zufälligen Laune entsprungen. Sie ist ein Aspekt des Rationalismus Descartes' und somit Ausdruck der damals in der Entstehung begriffenen «Moderne». In dieser Moderne stehen das menschliche Subjekt und seine Autonomie an zentraler Stelle, und dies hat seine Fortsetzung gefunden in einem extrem funktionalistischen und instrumentalischen Umgang mit der Natur. Die Welt wird somit nicht mehr als «Schöpfung» erfahren, sondern als ein Objekt des menschlichen Erkennens und Könnens. Der Mensch der Aufklärung fing an, mehr und mehr so mit der Wirklichkeit zu verfahren, als ob er sie in selbstherrlicher Freiheit voll seiner eigenen Existenz und deren Projekten untertan machen könnte. Dies hatte zur Folge, daß aus der Sicht des Menschen alles andere nur insoweit Wert und Bedeutung hatte, als es für die menschliche Selbstbestimmung im individuellen oder im kollektiven Sinn Nutzen haben konnte bzw. mußte. Dies führte langsam aber sicher zur heutigen westlichen instrumentalistischen Anthopozentrik, die als rationales, strategisch-ökonomisches Nutz- und Effizienzdenken alles andere nur als Mittel im Dienste des emanzipatorischen Identitätsstrebens des eigenen Ichs betrachtet[29].

P. Singer meint darüber hinaus, daß diese instrumentalistische Anthropozentrik im allgemeinen sowie die Verdinglichung des Tieres im besonderen ihre entfernten Wurzeln im jüdischen Denken über die Schöpfung haben[30]. Er ist nicht der einzige, der so denkt, und er war auch keineswegs der erste[31]. Schon 1967 nannte L. White das westliche Christentum die Wurzel des modernen, umweltzerstörerischen Umgangs mit der Natur[32]. Nach C. Amery (1974) hat der typisch christliche umweltzerstörerische Wachstumsmythos seinen fatalen Ursprung in Gen 1,28[33]. Nach seiner Meinung hat dieser Vers zu der so verhängnisvollen Kluft zwischen dem Menschen und den anderen Wesen geführt. Er habe den Menschen zu einer fast göttlichen Position erhoben, die es ihm gestattete, willkürlich über alles Nichtmenschliche zu verfügen. Demzufolge muß nach T. Lemaire die «Zuwendung zur Erde als dem einzigen und wahren Wohnort des Menschen und aller anderer Lebewesen sich von der christlichen Tradition befreien»[34].

Man kann nicht leugnen, daß die gründliche Entsakralisierung einer vorher als bedrohlich empfundenen Natur durch den jüdisch-christlichen Monotheismus ein wichtiger Schritt auf dem Weg zur Entstehung der späteren Wissenschaft und Technik war. Ist der Mensch berufen, sich die Erde untertan zu machen, sie zu bearbeiten und über sie zu herrschen, heißt dies, daß er selbst der Natur nicht untertan ist. Die Bibel entzaubert eine Natur, die den Menschen vorher als eine unzähmbare und numinose Macht in ihrem Griff hielt, ihm Angst einjagte und ihn zugleich faszinierte. Der Schöpfungsglaube befreit so den Menschen zu einem nüchternen und rationalen Umgang mit der Welt.

Diese Überlegungen erlauben es aber noch nicht, den mit der heutigen industriellen Gesellschaft verbundenen zerstörerischen Umgang mit der Natur bedingungslos auf den biblischen Schöpfungsmonotheismus, der den Menschen zum Mitschöpfer Gottes erhebt, zurückzuführen bzw. mit ihm zu identifizieren. Dennoch läßt sich nicht leugnen, daß die Christen des Westens — vor allem seit der Entstehung des bürgerlichen Kapitalismus — Gen 1,26.28 einseitig aktivistisch und instrumentalistisch interpretiert haben, um damit gerade den Raubbau an der Natur zu rechtfertigen. Es stellt sich hier aber die Frage, ob diese Interpretation wohl tatsächlich dem biblischen Menschenbild entspricht. Wenn wir darauf achten, daß das biblische Reden von der Schöpfung auch implizit die Vorstellung von einer «ethischen Geschöpflichkeit» des Menschen enthält, wird uns klar, daß jene instrumentalistische Interpretation der Schöpfung dem biblischen Denken diametral widerspricht.

Man gewinnt so auch eher den Eindruck, daß das westliche Christentum sich vor allem seit

der Zeit der Moderne aufgrund seiner apologetisch bedingten, aber kritisch ungenügend durchdachten Angst, es könne hinter der Zeit zurückbleiben, nur allzu leicht kompromittiert hat mit der Freiheits-, Fortschritts- und Herrschaftsideologie, die sich seit dem 17. Jahrhundert im Westen aufgrund der sog. anthropozentrischen Wende langsam aber sicher durchgesetzt und dann auch auf dem Weg des Kolonialismus und der westlichen Herrschaft die gesamte Welt infiltriert hat.

Zum Schluß

Das einseitige westliche Autonomiedenken, das den gesamten Kosmos zu einem bloßen Instrument im Dienst der selbstherrlichen Willkür des Menschen reduziert, widerspricht auf jeden Fall diametral der Vision einer «neuen Schöpfung», und es macht darüber hinaus einen solchen neuen Himmel und eine neue Erde vollkommen unmöglich. Deshalb muß dieses Autonomiedenken radikal entlarvt und als Sünde (als *die* Sünde des Westens?) hinterfragt werden. Nach dem biblischen Reden über die Schöpfung darf der Mensch nicht ohne weiteres mit der Welt machen, was er will. Er darf diese Welt nicht rücksichtslos unterwerfen und in den Dienst seiner eigenen individuellen Ziele stellen, sie einfach seiner Selbstentfaltung unterordnen. Mit anderen Worten: Es ist ihm nicht nur aufgetragen worden, mit der Welt etwas zu tun: Er muß mit ihr auch etwas ganz bestimmtes tun. Er hat einen spezifischen Auftrag bekommen, und dies impliziert, daß er Gott gegenüber Rechenschaft ablegen muß. Er muß mit dieser Erde so arbeiten, daß die gesamte Wirklichkeit sich immer mehr auf einen «neuen Himmel und eine neue Erde» hin entwickelt und unsere Welt zum «Ort» der Verwirklichung und des Kommens von Gottes Reich als eines Reiches des Friedens und der Gerechtigkeit wird.

[1] Vgl. C. Charlier, L'alliance avec la nature (Paris 1989) 183-207.

[2] «L'homme est le médiateur de la rédemption, indispensable relais du mouvement qui part de Dieu»: E. Levinas, Hors sujet (Montpellier 1987) 85.

[3] Dies ist sicherlich nicht der einzig gültige Weg. So tritt Moltmann z. B. für eine ökologische Theologie ein, die nicht nur von Gott als dem transzendenten Schöpfer ausgeht, sondern auch von dem immanenten Geist und dem eschatologischen Messias. Man könnte dies mit Moltmann auch als eine trinitarische und messianische Schöpfungslehre bezeichnen. Siehe J. Moltmann, Gott in der Schöpfung. Ökologische Schöpfungslehre (München 1985).

[4] E. Levinas, Quatre lectures talmudiques (Paris 1968) 119.

[5] E. Levinas, Autrement qu'être ou au-delà de l'essence (Den Haag 1974) 71.

[6] E. Levinas, Du sacré au saint. Cinq nouvelles lectures talmudiques (Paris 1977) 123.

[7] AaO. 136.

[8] E. Levinas, Quatre lectures 136.

[9] E. Levinas, En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger (Paris) 176.

[10] E. Levinas, Quatre lectures 136.

[11] E. Levinas, De Dieu qui vient à l'idée (Paris 1982) 97-104.

[12] E. Levinas, Ethique et infini. Dialogues avec Philippe Nemo (Paris 1982) 101-103.

[13] E. Levinas, Autrement qu'être ou au-delà de l'essence 14.

[14] E. Levinas, Humanisme de l'autre homme (Montpellier 1972) 78.

[15] Vgl. R. Burggraeve, Zin-volle seksualiteit (Löwen 1985) 63-75.

[16] E. Levinas, Quatre lectures 90.

[17] Vgl. R. Burggraeve, Responsability Precedes Freedom. In Search of a Biblical-Philosophical Foundation of a Personalistic Love Ethic: J. Selling (Hg.), Personalistic Morals. Essays in Honor of Professor Louis Janssens (Löwen 1988) 113-120.

[18] Vgl. P. Singer, Animal Liberation (New York 1975).

[19] E. Doornenbal, Dierenproeven en hun consequenties: H. Smid (Hg.), Dierproeven in de moderne samenleving (1978) 197-198.

[20] Vgl. J. Mason/P. Singer, Animal Factories (New York 1980).

[21] Zur Veranschaulichung folgendes Zitat aus einer niederländischen Fachzeitschrift für Schweinezüchter: «Wir müssen vergessen, daß das Schwein ein Tier ist. Behandle es wie eine Maschine in einer Fabrik, die auch rechtzeitig Schmieröl braucht. Die Geburt von Ferkeln muß wie das Anlaufen eines Fließbandes gesehen werden und der Viehhandel wie die Lieferung des Endproduktes»: zitiert bei U. Melle, Menselijke en andere dieren: S. Ijsseling (Hg.), Over de mens. Vijf filosofische conferenties (Löwen 1987) 86-87.

[22] R. H. Harrison, Ethical Questions Concerning Modern Livestock Farming: D. Patterson/R. D. Ryder (Hgg.), Animals' Rights. A Symposium (Sussex/London 1979) 122-130.

[23] Smid, aaO.; A. Elsaesser, Lassen sich Tierversuche ethisch rechtfertigen?: Stimmen der Zeit 11 (1986) 723-736.

[24] H. van Praag, Ten geleide: Smid, AaO. 13.

[25] R. D. Ryder, Psychologische experimenten met dieren: Smid, aaO. 208-209.

[26] B. E. Rollin, Animal Rights and Human Morality (Buffalo 110-111).

[27] M. Midgley, Animals and Why They Matter. A Journey around the Species Barrier (Aylesbury 1983) 45-46.

[28] Vgl. T. Regan/P. Singer (hg.), Animal Rights and Human Obligations (Englewood Cliffs 1976) 435.

[29] A. Auer, Umweltethik. Ein theologischer Beitrag zur ökologischen Diskussion (Düsseldorf 1985) 19-20; G. Noller, Die ökologische Herausforderung an die Theologie: Evangelische Theologie 34 (1974) 592.

[30] Singer, Animal Liberation 25-30.

[31] Vgl. G. Manenschijn, Geplunderde aarde, getergde hemel. Ontwerp voor een christeljke milieuethik (Baarn 1899) 78-85.

[32] L. White, The Historical Roots of our Ecological Crisis: Science 155 (1967) 1203-1207. In einem späteren Aufsatz hat er diese These weiterentwickelt und nuanciert: L. White, The Historical Roots of Our Ecological Crisis. Continuing the Conversation: H. G. Barbour, Western Man and Environmental Ethics, Attitudes toward Nature and Technology (1973) 18-30.

[33] C. Amery, Das Ende der Vorsehung. Die gnadenlosen Folgen des Christentums (Reinbek bei Hamburg 1974).

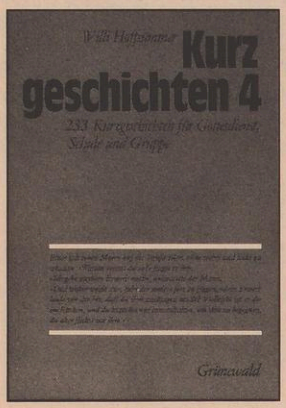
[34] T. Lemaire, Een nieuwe aarde. Utopie en ecologie: W. Achterberg/W. Zweers (Hgg.), Milieufilosofie tussen theorie en praktijk (Utrecht 1986) 285.

Aus dem Niederländischen übers. von Dr. Karel Hermans

ROGER BURGGRAEVE

1942 in Passendale, Flandern, geboren. Studierte Philosophie an der Päpstlichen Universität der Salesianer in Rom und Moraltheologie an der Theologischen Fakultät der Katholischen Universität Löwen. Seit 1988 Professor der Moraltheologie ebendort. Gründer und Vorsitzender des «Centrum voor Vredestheologie» (Zentrum für Friedenstheologie). Veröffentlichungen u.a.: Het gelaat van de befrijding. Een heilsdenken in het spoor van Emmanuel Levinas (Tielt 1986); Emmanuel Levinas. Une bibliographie primaire et secondaire (1929-1989) (Löwen 1990); Levinas over vrede en mensenrechten (Löwen 1990); zahlreiche Beiträge in Zeitschriften und Sammelwerken über Friedensethik, Sexualethik, Glaube und Ethik, Methodologie der Ethik, Ethik und Erziehung und über das Denken von Emmanuel Levinas. Anschrift: Prof. Dr. Roger Burggraeve, Don Bosco, G. Gezellelaan 21, B-3001 Leuven, Belgien.

Für die pastorale Praxis

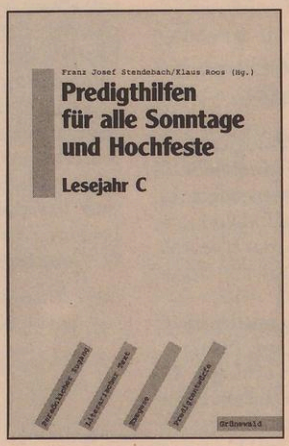


Willi Hoffsümmer (Hg.)

Kurzgeschichten 4

233 Kurzgeschichten für Gottesdienst, Schule und Gruppe. 1991. Ca. 168 S. Kt. Ca. DM 24,—
ISBN 3-7867-1566-1

Willi Hoffsümmer legt nun den vierten Band seiner erfolgreichen Kurzgeschichten-Sammlungen vor. Die 233 beeindruckenden Geschichten sind geordnet nach den Zeiten des Kirchenjahrs sowie nach Themen, die im Jahreskreis immer wieder vorkommen. Das Buch ist eine wichtige Hilfe für alle, die für die unterschiedlichsten Anlässe wie z. B. Predigten, Gesprächskreise oder Meditationen eine geeignete Geschichte suchen. Das Register, das die Texte aller vier Bände erfaßt, ermöglicht eine schnelle Orientierung und eine gezielte Verwendung. Alles in allem ist diese langerwartete vierte Geschichten-Sammlung ein unentbehrliches Handwerkszeug und ein „Muß" für alle, die in der Gemeindepraxis oder im Schulbereich tätig sind.



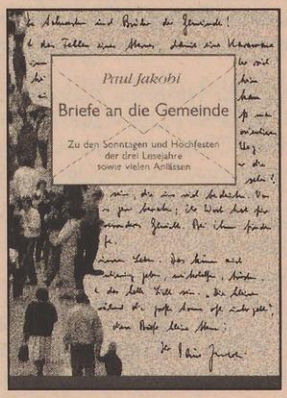
Franz Josef Stendebach/ Klaus Roos (Hg.)

Predigthilfen für alle Sonntage und Hochfeste — Lesejahr C

Persönlicher Zugang — literarischer Text — Exegese — Predigtentwürfe
1991. Ca. 304 S. Kt.
Ca. DM 36,—
ISBN 3-7867-1568-8

Mit dem Erscheinen des dritten Bandes für das Lesejahr C liegen nun die „Predigthilfen für alle Sonntage und Hochfeste" vollständig vor. Eine Besonderheit im Vergleich zu anderen Predigtbüchern liegt darin, daß die jeweilige Perikope durch eine Geschichte erschlossen wird.
Alle Beiträge setzen mit der Reflexion der Autoren über ihren eigenen Zugang zum Schrifttext und zur Kurzgeschichte ein, an die sich exegetische Hinweise und ein ausgearbeiteter Predigtentwurf anschließen.

Über diese und andere Bücher unseres Verlags informiert Sie gerne und ausführlich Ihr Fachbuchhändler.



Paul Jakobi

Briefe an die Gemeinde

Zu den Sonntagen und Hochfesten der drei Lesejahre sowie vielen Anlässen
1991. Ca. 188 S. Kt.
Ca. DM 28,—
ISBN 3-7867-1567-X

Seit Beginn seiner Tätigkeit als Domprobst in Minden veröffentlicht Paul Jakobi wöchentlich Briefe an seine Gemeinde.
Die an den drei Lesejahren orientierten Schreiben sind nun in diesem Buch zusammengetragen, in dem sich auch Briefe zu Geburtstagen, Goldenen Hochzeiten, an Neuzugezogene und an Menschen, die aus der Kirche ausgetreten sind, finden.
Ein Stichwortregister erschließt den Band und erleichtert die Orientierung.
So finden Seelsorgerinnen und Seelsorger hier Anregungen für die Verkündigung und Pfarrbriefteams erhalten nützliche Anstöße für ihre Arbeit.

MATTHIAS-GRÜNEWALD-VERLAG · MAINZ

CONCILIUM aktuell

Aloysius Pieris

Zur neuen Enzyklika «Redemptoris missio»:

Wir wissen, daß päpstliche Enzykliken keine Bestseller sind. Auch die Enzyklika «Redemptoris missio» (vom 7. Dezember 1990) dürfte hier keine Ausnahme sein, wenn auch die sensationelle Weise, wie sie der Gesamtkirche vorgestellt wurde, dafür gesorgt hat, daß sie beträchtliche Beachtung gefunden hat. In dem Augenblick, da ich diese Zeilen schreibe, stehen vor meinem geistigen Auge wenigstens vier mögliche Reaktionen seitens der wenigen Leute, die für gewöhnlich solche Dokumente lesen, und zwei dieser Reaktionsweisen werden meiner Ansicht nach negativ ausfallen.

Erstens müssen wir damit rechnen, daß einige Leute die Enzyklika «Redemptoris missio» schlicht und gläubig entgegennehmen werden als eine amtliche Verlautbarung des Römischen Stuhls über die missio ad gentes, *eine Verlautbarung, die sich in den derzeit bekannten engen Grenzen von Rechtgläubigkeit hält und welche jeder Kategorie von Personen und Institutionen in der Kirche ihren besonderen Anteil an der verpflichtenden Aufgabe zuweist, sich für den von Jesus erteilten missionarischen Auftrag zu engagieren.*

Zweitens gibt es da Missionare, die entmutigt sind von dem Paradigmen-Wechsel, der in den sogenannten Missionsterritorien hinsichtlich der Missionstheologie und Missionspraxis stattgefunden hat; sie können die Bemühungen von «Redemptoris missio», das alte missiologische Paradigma wiederherzustellen, ja nur willkommen heißen.

Wer aber kirchliche Dokumente mit etwas mehr Wißbegier studiert, dürfte die Entstehungsgeschichte der Enzyklika untersuchen und dabei feststellen, daß es gewisse Diskrepanzen gibt zwischen der Art und Weise, wie der Päpstliche Rat für den interreligiösen Dialog an diese Thematik herangeht, und der Zielvision der Kongregation für die Evangelisierung der Völker, welche bei der Endredaktion der Enzyklika tonangebend war und dabei die Gutachten und die gesammelten Erfahrungen des Päpstlichen Rates für den interreligiösen Dialog einfach ignoriert oder ausdrücklich abgelehnt hat.

Die Spannungen zwischen diesen beiden vatikanischen Institutionen werden mit Sorge von denen beobachtet, welche die langsamen, aber stetigen Fortschritte miterlebt haben, welche der Päpstliche Rat für den interreligiösen Dialog gemacht hat, als er die vom II. Vatikanischen Konzil eröffnete neue Sicht auf Mission und Dialog weiterentwickelte (vgl. PCID-Bulletin 1989, XXIV/3, Nr. 72, S. 362-376), und welche zugleich die gegenteiligen Tendenzen wahrgenommen haben, die auf alarmierende Weise bei der Kongregation für die Evangelisierung der Völker sichtbar geworden sind.

Wenn man einmal gelten läßt, daß die Kirche des Primatialsitzes jedes Recht hat, von allen Kirchen in Sachen des Glaubens und der Praxis gehört zu werden, so fragt man sich doch, welcher Art von Autorität sich diese Enzyklika erfreut, selbst wenn sie das päpstliche Siegel tragen mag. Diese Frage vor allem dürfte die Leser der vierten Kategorie interessieren.

Einige wenige Theologen aus Südasien und ihre Mitarbeiter — diese bilden die am meisten betroffene Kategorie — dürften dieses Dokument mit kritischer Geringschätzung behandeln.

Dies ist zwar traurig, aber unvermeidlich. Der Grund dafür dürfte nicht beim Text der Enzyklika selbst liegen, sondern in Kardinal Josef Tomkos offizieller Interpretation der Enzyklika. Als er in seiner offiziellen Eigenschaft als Präfekt der Kongregation für die Evangelisierung der Völker am 5. April 1991 vor dem Konsistorium der Kardinäle sprach (vgl. Origins 20, 1991, 753-754), spielte er auf ganz vage verallgemeinerte Meinungen einiger asiatischer Theologen an und machte dabei eine unzweideutige und unglückliche Bemerkung bezüglich Indien als dem «Epizentrum» von Irrtümern, welche zu bekämpfen die Enzyklika bestimmt sei.

So bestehen nun die besten Aussichten, daß ein Dokument, an dem man ohne weitere Beachtung vorbeigegangen wäre (wie es unglücklicherweise geschieht, wenn zu viele solcher Dokumente kurz nacheinander herauskommen), nun mit einer Gegenoffensive begrüßt werden wird. Dies wird die

ohnehin schon geschrumpfte Autorität des römischen Stuhls nur noch weiter mindern. So wird der geistlichen Leitung, welche die Ortskirchen so dringlich vom Amt des Stellvertreters Petri erwarten, ständig von neuem Schaden zugefügt durch unbegründete Beschuldigungen, die von Personen in hohen Stellungen in die Welt gesetzt werden.

Überdies wird die polemische Einführung durch den Kardinal aus der Enzyklika eine gefährliche Waffe — wie es seinerzeit die Enzyklika Humani generis *war — in der Hand von Ketzerjägern machen, die schon darauf warten, die Kreativität asiatischer Christen, die mit pastoralem Mut und theologischer Risikobereitschaft einer völlig neuen Wirklichkeit ins Auge sehen, zu beschneiden oder ganz zu unterdrücken. Die Kirche Asiens hat die schlechtberatenen und unklugen Eingriffe kirchlicher Obrigkeiten im Fall De Nobili und Ricci noch nicht vergessen. Die Menge posthumer päpstlicher Lobeshymnen, mit denen solche Männer später überhäuft wurden, hat die damals verspielten Möglichkeiten nicht zurückbringen können. Die Geschichte ist eine gute Lehrmeisterin. Aber ist die Kirche auch gut im Lernen?*

Kein indischer Theologe beansprucht Unfehlbarkeit. Aber die indischen Theologen sind Erben einer uralten kulturellen Tradition, welche immer eine offene und ungebremste Auseinandersetzung gefördert hat als einen Weg, auch dem Irrtum seine eigene Zeit zu lassen bei dem Versuch, die Wahrheit zu sagen. Wir haben das Recht, solche Toleranz auch von der Kirche des Primatialsitzes zu erwarten, die ja selbst menschlich genug war, um sich eine lange Liste von Irrtümern in der Geschichte ihrer pastoralen Praxis und ihres Lehrens zu leisten. Sie kann sicherlich auch menschlich genug sein, den Ortskirchen Asiens zu gestatten, daß sie sich auf demselben Pfad von Versuch und Irrtum durchkämpfen!

Die Enzyklika bietet daher eine gute Gelegenheit — und ich hoffe, daß asiatische Theologen diese Gelegenheit beim Schopf packen werden! —, daß sich die römischen Kongregationen nicht weniger als die Theologen anderer Ortskirchen in ein offenes und ehrliches Gespräch über die missiologischen und christologischen Fragen einlassen, auf welche der Kardinal angespielt hatte. Bei dem knappen Raum, der mir hier zur Verfügung steht, kann ich auf keine der Fragen eingehen, welche diese Enzyklika für die dritte und vierte Kategorie von Lesern aufwirft. CONCILIUM hofft aber, 1993 ein Themenheft über die neuen Sichtweisen der Kirche Asiens herauszubringen. Dabei könnte sich vielleicht auch die Möglichkeit bieten, detaillierter auf diese Thematik zurückzukommen.

Aus dem Englischen übersetzt von Dr. Ansgar Ahlbrecht

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

Vorwort

John A. Coleman/Gregory Baum

«Rerum novarum»: 100 Jahre später

Eine Tradition, die gefeiert, kritisch hinterfragt und weiterentwickelt werden muß

Es wäre unmöglich gewesen, das Hundertjahrgedächtnis der Veröffentlichung der Enzyklika «Rerum novarum» vorübergehen zu lassen, ohne ihm ein besonderes Gedenkheft von CONCILIUM zu widmen. Wir möchten «Rerum novarum» als den Ausgangspunkt einer bedeutsamen und wirklich wertvollen katholischen Denkbemühung in Sachen Wirtschaft, Politik, Weltordnung und Frieden feiern, die als eine ernstzunehmende Alternative und ein Korrektiv gegenüber weltlichen Konzeptionen liberaler und sozialistischer Art gedient hat. Im Vordergrund dieser Tradition steht der radikale Vorrang menschlicher Würde und menschlicher Solidarität als Korrektive gegenüber einem bloß technokratischen Verständnis der Wirtschaft und der Politik.

Sicherlich haben auch schon vor Leo XIII. Päpste die soziale Frage angesprochen. Gregors XVI. Enzyklika «Mirari vos» und Pius' IX. Enzyklika «Quanta cura» sowie sein «Syllabus errorum» sprachen von Veränderungen, die durch die Französische Revolution und die neuen bürgerlichen Freiheiten und die Programme zur Trennung von Kirche und Staat bewirkt worden waren. Die moderne Tradition päpstlicher Enzykliken geht tatsächlich auf den Regierungsantritt Benedikts XIV. im Jahr 1740 zurück. Im Rückblick neigen wir heute dazu, es schick zu finden, diese frühen päpstlichen Lehräußerungen als einseitig reaktionär zu betrachten. Wir täten aber wohl daran, sie nochmals aufmerksam zu lesen und die Weisheit in diesen frühen, vorleoninischen päpstlichen Absagen an den modernen Liberalismus neu zu werten.

Diese Päpste haben ein lautes Nein gesprochen zu dem maßlosen Individualismus, der eine weiter ausgreifende Solidarität zerbrochen hatte; ein entschiedenes Nein auch zu Denkweisen, welche die Religion zur Privatsache machen und sie völlig auf den Bereich der Sakristei beschränken wollten; ebenso ein Nein an die Adresse der Parteigänger einer Freiheit bloßer Rechte, die kein eindeutiges Bekenntnis zu den entsprechenden Pflichten zuließ; ein lautes Nein auch zum Positivismus in der Rechtswissenschaft, in Politik- und Wirtschaftswissenschaften, der die Politik und die Wirtschaft (als unpersönliche und technokratische Mechanismen) von der sittlichen Beurteilung und dem Maßnehmen am Menschen getrennt hatte; ein kraftvolles Nein schließlich zu einer Theorie der Bürgerrechte, welche die Überzeugung vertrat, daß — um mit Jeremy Bentham zu sprechen — wirtschaftliche Rechte ein «Unsinn auf Stelzen» seien.

Neuerdings hat Michael Schuck, der auch einen Aufsatz zu diesem Heft beigesteuert hat, überzeugend dargetan, daß es in diesen päpstlichen Lehräußerungen, die von 1740 bis in die Gegenwart reichen, eine Kohärenz gibt[1]. Vor Leo XIII. haben Päpste Übergriffe von Monarchen auf die Freiheit der Kirche angeprangert und gewaltsamen Widerstand der Bürger gegen weltliche Staaten verworfen. Sie haben sich zum Familienleben und zu Praktiken geäußert, welche die Ehe und die Aufzucht der Kinder gefährdeten. Sie haben unsittliche Geschäftspraktiken (z.B. das Nehmen von Wucherzinsen) und Diebstahl verurteilt. «Mirari vos» war eine Antwort auf Jeremy Benthams utilitaristische Berechnung des sozialen Wohls für die größtmögliche Zahl von Menschen. Gregor XVI. wandte dagegen ein: «Jedes Gesetz verurteilt das bewußte Verüben von Bösem, das damit begründet

wird, es bestehe eine gewisse Hoffnung, daß daraus Gutes erwachsen könne.» Die Päpste vor Leo XIII. wandten sich gegen die Theorie vom Gesellschaftsvertrag und ungehemmte kapitalistische Marktwirtschaft. Schuck gibt zu bedenken, daß wir etwas verlieren, wenn wir «Rerum novarum» willkürlich als die erste Sozialenzyklika bezeichnen. Er bemerkt dazu: «Frühere Kommentatoren haben dadurch, daß sie sich bei ihren Analysen auf eine Reihe von Enzykliken beschränkt haben, die üblicherweise als ‹Sozialenzykliken› bezeichnet werden, andere Briefe von sozialer Relevanz, die eine Interpretation des sozialen Denkens der Päpste als eines Ganzen ermöglichen würden, einfach beiseite gelassen.»[2]

Schuck bemerkt weiter: «Einerseits sind die Argumentationsweisen unterschiedlich: Die Enzykliken der Zeit vor Leo XIII. stellen die Welt als einen nahrhaften, aber von Gefahren umgebenen Weideplatz dar; die Briefe aus der Zeit Leos XIII. malen die Welt als einen freundlichen Kosmos, als eine hierarchische Seinsordnung aus; in der Zeit nach Leo XIII. betrachten die Texte die Welt als einen säkularen Bereich, in dem Gott und Mensch miteinander auf dem Wege sind. Aber ungeachtet dieser sich verschiebenden Gesichtswinkel entwerfen die Päpste die Welt übereinstimmend als ein Medium der Allgegenwart Gottes. Ob sie nun als ein Weideplatz, als ein Kosmos oder als ein noch ungebahnter Weg dargestellt wird, diese Welt ist doch immer von Gottes Gegenwart durchtränkt. Monica Hellwig meint diese charakteristisch römisch-katholische Sicht, wenn sie sagt: ‹Es gibt überhaupt keinen einzigen Bereich, der außerhalb des Herrschaftsbereiches dieses Gottes läge.› Sie fährt fort: ‹Weder die Politik noch die Wirtschaft, weder nationale Interessen noch internationale Angelegenheiten, weder Technik noch Handel, weder Ästhetik noch Produktivität können letztlich sich selbst Gesetz sein.› Daraus ergibt sich, daß die Päpste einstimmig Kritik an Weltanschauungen üben, die von atheistischem Naturalismus und dialektischem Materialismus inspiriert sind.»[3]

Die Einheit und Kohärenz dieses Corpus päpstlicher Enzykliken seit 1740, so argumentiert Schuck, liegt weder in der thomistischen Naturrechtstheorie (die im Corpus der vorleoninischen Enzykliken nicht vorkommt) noch in Vorstellungen von der Menschenwürde (die vor 1940 keine starke Rolle spielen), sondern in der Vorstellung einer Welt, die mit der Gegenwart Gottes schwanger geht; in der Auffassung von der Objektivität sittlicher Werte und einem tiefgründenden Interesse am Schutz der Familie, der Religion und der Zielsetzungen Gottes für die Schöpfung; in einem Empfinden für die Einheit zwischen dem weltlichen und dem Heiligen, für ihre Verbundenheit in Gottes Allgegenwart.

Dennoch hat «Rerum novarum» nach übereinstimmendem Urteil einen besonderen Neubeginn für das katholische soziale Denken eröffnet, und so stellt sie eine Art von «Magna Charta» für den modernen Sozialkatholizismus dar. Die Päpste nach Leo XIII. haben — oft zu den verschiedenen runden Jahrestagen der Veröffentlichung von «Rerum novarum» — die Analyse dieser Enzyklika im Licht der sich wandelnden wirtschaftlichen und politischen Bedingungen auf den neuesten Stand gebracht oder revidiert.

Anders als andere Bereiche der Theologie stellen die Äußerungen zur katholischen Soziallehre eine deutlich erkennbar sich weiterentwickelnde Tradition dar, die offen ist zur Geschichte und zu neuen Gegebenheiten. Gewiß verwendet die katholische Soziallehre Urteilsnormen und Standards für die Ausrichtung der Aktion, die aus dem Evangelium und aus der menschlichen Erfahrung abgeleitet sind. Die Lehräußerungen selbst aber haben sich durch die Geschichte hin entwickelt und aus manchen ihrer Fehler gelernt (z.B. aus der Liebesaffäre mit dem ständestaatlichen Korporationensystem in den ersten Jahrzehnten dieses Jahrhunderts; ferner ist zu erinnern an die Wandlungen im Verständnis des Privateigentums, wie es von Leo XIII. dargestellt worden war, und daran, daß Johannes XXIII. sich von der Ablehnung der Arbeitnehmer-Mitbestimmung durch frühere Päpste abwandte). Die katholische Soziallehre ist in ihrer Methode oft induktiv vorgegangen, und sie bleibt daran interessiert, die Zeichen der Zeit richtig zu deuten. Sie ist ein hervorragender Platz der Entwicklung von Lehre.

Genauso wie die Päpste selbst die Tradition über die Jahre hin immer wieder neu bewertet haben, waren auch die Autoren dieses Heftes herausgefordert, dasselbe zu tun. Sie waren gebeten worden, nicht nur die bereits bestehende Tradition zu feiern, sondern sie wertend auf Lücken oder blinde Flecken zu untersuchen und auf Bereiche hinzuweisen, in denen bereits Veränderungen erreicht worden sind, oder auch Verände-

rungen zu benennen, die noch in die Tradition eingegliedert werden müssen.

Im ersten Abschnitt dieses Heftes bringen wir Beiträge, die zeigen, wie die katholische Soziallehre auf die real existierenden Sozialbewegungen sozial engagierter Katholiken reagiert hat. Michael Schäfers dokumentiert die Debatten und Bewegungen im deutschsprachigen Raum, die auf dieses Dokument hinwirkten, und er fragt, wie wohl die Lehre der Kirche ausgesehen hätte, wenn sie — mit Bischof Wilhelm von Ketteler von Mainz — eingesehen hätte, daß die Zeit für eine Erklärung zur Sozialmoral schon 1870 reif war, statt bis 1891 zu warten. In Deutschland und den Niederlanden entschied sich die Kirche zur Gründung konfessioneller Gewerkschaften bzw. Arbeitervereine. In der angelsächsischen Welt dagegen, wo sowohl Kardinal Manning in England als auch Kardinal Gibbons in Baltimore in den Vereinigten Staaten von Amerika den Vatikan gedrängt hatten, die Rechte der Arbeiter zu stützen, wurde die Einheit der Arbeiterbewegung nicht durch die Bildung konfessioneller Gewerkschaften gespalten.

José M. Díez-Alegría und Norbert Mette nehmen zwei ganz zentrale Themen der katholischen Soziallehre auf, die bereits in «Rerum novarum» enthalten sind: das Eigentum und das Verhältnis des Katholizismus zu Sozialismus und Kapitalismus. Sie zeigen die Entwicklung und die Themenverlagerung im Verständnis dieser beiden zentralen Motive durch eine hundertjährige Geschichte hindurch. John Gallagher verfolgt die Spur zurück zu den beiden Quellen der katholischen Soziallehre, Naturrecht und Evangelium, und zu den unterschiedlichen Interpretationen ihrer wechselseitigen Beziehungen. Michael Schuck schreibt über den ideologischen Gebrauch der katholischen Soziallehre und die Möglichkeit, sie selbst als eine Art von Ideologie zu verstehen. Gregory Baum unterstreicht mit seinen Ausführungen die Originalität dieser Tradition innerhalb des modernen sozialen Denkens mit ihren drei Grundgedanken einer sich auf alle gesellschaftlichen Institutionen beziehenden Demokratie, der Option für die Armen und der Auffassung von Arbeit als einem kulturellen Gut.

Im zweiten Abschnitt handeln wir von der Rezeption der katholischen Soziallehre in verschiedenen Ländern und verschiedenen Gruppen. Die Beiträge befassen sich mit konkurrierenden Interpretationen dieser Tradition in Deutschland, Italien und Polen und mit ihrer Rezeption durch Feministinnen in der Kirche und durch die Befreiungstheologie.

Durch diese Art von Hermeneutik der Rezeption wird es möglich, zu erkunden, wie die päpstliche Soziallehre in verschiedenen Ländern und innerhalb dieser Länder nochmals von verschiedenen Interessengruppen aufgenommen wurde. In einigen Teilen der Welt wurde die Enzyklika «Quadragesimo anno» (1931) bloß als eine Erklärung gegen den Kommunismus oder als Unterstützung ständestaatlich-korporatistischer Wirtschaftsordnungen verstanden und verwendet. In den Vereinigten Staaten wurde sie immerhin von der katholischen Kirche zur Unterstützung von Roosevelts umstrittener reformistischer Gesetzgebung, dem sogen. «New Deal», herangezogen.

In Ländern, in denen es christlich-demokratische oder gleichwertige katholische Parteien gibt, herrscht die Neigung vor, die sozialen Lehräußerungen der Päpste als ideologische Unterstützung für diese Parteien und ihre Sozialphilosophien zu gebrauchen. Katholische Christen auf den linken Flügeln dieser Parteien steuern aber immerhin eine kritische Durchsicht der päpstlichen Lehrdokumente bei, die deren innere Doppeldeutigkeiten betont, und arbeiten die inneren Gründe heraus, warum diese Lehräußerungen sich der Möglichkeit ideologischer Ausbeutung aussetzen.

Die Interpretation der päpstlichen Soziallehre durch lateinamerikanische Befreiungstheologen hat unterschiedliche Formen angenommen — je nach den besonderen geschichtlichen Umständen. Wenn die Option für die Armen von einer selbstbewußten und sich ausweitenden Befreiungsbewegung getragen wurde, wurde die Soziallehre der Amtskirche zunächst als eine Behinderung gesehen; wenn aber die Option für die Armen sich nur mit Mühe und Not durchhalten ließ, wurden dieselben kirchlichen Dokumente als etwas betrachtet, das eine gewisse Unterstützung und einen gewissen Schutz bieten konnte.

In Nordamerika haben progressive Katholiken eine positivere Auslegung der päpstlichen Enzykliken beigesteuert, und zwar aus mehreren Gründen. Es gibt keine christlichen politischen Parteien in Nordamerika. Da die katholischen Christen früher eine machtlose Minderheit waren, die bisweilen sogar verachtet war, lag

es nicht nahe, daß die etablierten Kräfte die katholische Lehre zur Abpolsterung ihrer politischen Interessen benützt hätten. Ein anderer, tieferer Grund für die positivere Deutung der päpstlichen Lehrdokumente durch amerikanische Katholiken ist die Allgegenwart des von Locke bestimmten politischen Denkens, des liberalen Individualismus und einer utilitaristischen Ethik in den Vereinigten Staaten und der karge Bestand von gemeinschaftsbetonten intellektuellen Traditionen, welche die Grenzen eines auf Besitz ausgerichteten Individualismus überschreiten und für soziale Solidarität eintreten. Auf diesem Hintergrund ist die katholische Tradition sozialer Solidarität und des Eintretens für das Gemeinwohl ein unschätzbares Kapital, etwas, auf das sich selbst Nichtkatholiken manchmal berufen, ein kraftvolles Mittel, um der herrschenden Sprache einer atomistischen Existenz in der Gesellschaft entgegenzuwirken.

In den beiden letzten Jahrzehnten haben die US-amerikanischen und kanadischen Bischöfe diese Soziallehre in Hirtenbriefen verwendet, in denen sie die Ideologie, die Kultur und die derzeitige Gesamtausrichtung der nationalen Wirtschaftsordnungen herb kritisiert haben[4]. In Nordamerika also betrachten und verwenden die Bischöfe und diejenigen progressiven Katholiken, welche die katholische Soziallehre in der Öffentlichkeit vertreten, diese als ein gegenkulturelles Instrument. Der rechte Geist, in dem der hundertste Jahrestag der Veröffentlichung von «Rerum novarum» gefeiert werden sollte, kann mit den Worten der US-amerikanischen Bischöfe in ihrem Hirtenbrief von 1991, «A Century of Social Teaching: A Common Heritage, a Continuing Challenge», so beschrieben werden:

«Überall in unserem Land und überall auf der Erde ist die Geschichte des sozialen Dienstes der Kirche eine Geschichte wachsender Lebendigkeit und Kraft, bemerkenswerter Fähigkeit zum Mitleiden, des Mutes und der Kreativität. Sie ist die alltägliche Aufgabe, obdachlosen und hungrigen Menschen eine menschenwürdige Unterkunft und die erforderliche Hilfe zu bieten, schwangeren Frauen und ihren ungeborenen Kindern Leben ermöglichende Alternativen zu bieten, Flüchtlinge willkommen zu heißen und vieles andere mehr. Sie ist das öffentliche Eintreten von Gläubigen für das Leben von Menschen, wo immer es bedroht ist, für die Rechte der Arbeitnehmer und für wirtschaftliche Gerechtigkeit, für Frieden und Freiheit überall auf dieser Erde und für ‹Freiheit und Gerechtigkeit› für alle Menschen, die hier leben. Diese Geschichte des sozialen Dienstes bedeutet, armen und versehrten Menschen zu helfen, ihr Leben in Würde verwirklichen zu können — in innerstädtischen Wohngebieten, in Landgemeinden und in fernen Ländern. Sie betrifft das alltägliche Engagement und die Tradition zahlloser Menschen, von Kirchengemeinden und Programmen oder örtlichen Netzwerken und von nationalen Strukturen — eine Tradition von Pflegediensten, wirksamen Eintretens für andere und schöpferischer Aktion. Der innerste Kern dieses Engagements ist ein Kompendium von Prinzipien, ein Gedankengefüge und ein Aufruf zur Aktion, genannt ‹Katholische Soziallehre›. . .

«Es ist die Herausforderung, die von unserem Herrn Jesus Christus selbst ausgeht, der in seiner Bergpredigt dargelegt hat, wozu wir berufen sind. In diesem Jahr 1991 laßt uns gemeinsam erkunden, was es heißt, inmitten einer Konsumgesellschaft ‹arm im Geist› zu sein; die zu trösten, die mitten unter uns leiden; barmherzig zu sein in einer oft unbarmherzigen Welt; zu hungern und zu dürsten nach Gerechtigkeit in einem Land, das immer noch herausgefordert wird durch Hunger und Obdachlosigkeit, durch Armut und Vorurteile; was es heißt, ‹Friedensstifter› zu sein in einer oftmals gewalttätigen und furchterregenden Welt; und ‹das Salz der Erde und das Licht der Welt› zu sein in dieser unserer Zeit und an unserem jeweiligen Ort.»

Wenn wir diesen Aufruf der Bischöfe aufmerksam lesen, sehen wir, daß es uns nicht an einer herausfordernden Tagesordnung für die Zukunft fehlt, wenn wir das zweite Jahrhundert katholischer Soziallehre beginnen!

[1] Michael J. Schuck, The Context and Coherence of Roman Catholic Social Teaching (Georgetown University Press, Washington, D.C., 1991).

[2] A a O., 5.

[3] A a O., 308. Das Zitat von Monica Hellwig ist entnommen ihrem Buch *Understanding Catholicism* (Paulist Press, New York 1981) 185.

[4] Vgl. Thomas Cannon (Hg.), The Catholic Challenge to the American Economy (MacMillan, New York 1987); Gregory Baum/Donald Cameron, Ethics and Economics: Canada's Catholic Bishops on the Economic Crisis (Toronto 1984).

Aus dem Englischen übersetzt von Astrid Dehé

Die katholische Soziallehre — unter verschiedenen Blickwinkeln betrachtet

Michael Schäfers

«Rerum novarum» — Ergebnis der christlichen Sozialbewegungen «von unten»

Die erste Sozialenzyklika Leos XIII. «Rerum novarum» wird bis heute unterschiedlich bewertet. Im katholischen Raum wurde ihr bereits unmittelbar nach dem öffentlichen Erscheinen 1891 eine große Aufmerksamkeit zuteil. Bereits wenige Tage nach der Verkündigung der Enzyklika befanden sich in der ganzen Welt Übersetzungen im Umlauf, deren Auflage mehrere Millionen Exemplare betragen haben dürfte. Katholische, aber auch evangelische, sozialistische und liberale Flugschriften und Tageszeitungen unterschiedlicher Provenienz, die für die öffentliche Meinungsbildung am Ende des 19. Jahrhunderts von ausschlaggebender Bedeutung waren, druckten Ausschnitte aus «Rerum novarum», wobei vor allem die Darstellung und Bewertung der Antworten des Rundschreibens auf die heftig umstrittene «soziale Frage» im Mittelpunkt standen.

Die *katholischen Zeitungen* im deutschen, rheinländisch-westfälischen Raum sprachen von «einem Durchbruch» und der «endgültigen Lösung der sozialen Frage» durch die Maßnahmen, die «Rerum novarum» empfehle, und begrüßten, daß dem sozialen und politischen Katholizismus nun eine offiziell-päpstliche Verlautbarung «im Kampf gegen den gottlosen Liberalismus, Sozialismus und Protestantismus» zur Seite stehe. Die *liberale Presse* kommentierte das Erscheinen der Enzyklika demgegenüber deutlich zurückhaltender. Die in Wien erscheinende führende liberale Zeitung «Neue Freie Presse» z.B. meinte: «Die Achtung, welche die weit über das Mittelmaß emporragende Gestalt des jetzigen Papstes einflößt, kann das offene Bekenntnis nicht hindern, daß sein Rundschreiben über die Arbeiterfrage eine Enttäuschung hervorruft. Das Schreiben des Papstes enthält unbestrittene Wahrheiten, es ist von der wärmsten Nächstenliebe erfüllt, aber es reicht in seinem Inhalt nicht um eine Linie über die Reformen hinaus, die längst von der praktischen Gesetzgebung»[1] in Österreich und Deutschland erreicht worden sind. Auch die «Historisch-politischen Blätter für das katholische Deutschland», eine der gesellschaftspolitisch einflußreichsten Zeitschriften des Katholizismus im deutschsprachigen Raum, die von E. Jörg und F. Binder herausgegeben wurde, bemerken, daß zwar die von der Enzyklika geforderte Sozialgesetzgebung zum Schutz der Arbeiter auch in Österreich und Deutschland noch keineswegs (wie von der liberalen Presse behauptet) erreicht sei, die notwendigen, vom Papst geforderten sozialpolitischen Initiativen aber bereits von der Zentrumspartei ergriffen worden seien. Im Rückgriff hierauf bringe die päpstliche Enzyklika «auch eigentlich nichts Neues»[2].

Dieses Urteil der liberalen und katholischen Presse scheint insofern zutreffend, als vor allem in Frankreich, Belgien, Österreich und besonders in Deutschland, wo sich aufgrund der spezifischen gesellschaftlichen und politischen Lage ein sozialer (christliche Sozialbewegungen) und politischer Katholizismus (Zentrumspartei) ausgebildet hatte, die von «Rerum novarum» aufgezeigten Lösungsmöglichkeiten, besonders die Billigung der Staatsintervention (RN 25ff) und der Vereinigung der Arbeiter zur Verfolgung ihrer Interessen (RN 36ff), bereits in politischen Aktionen und christlich-sozialen Bewegungen entwickelt worden waren. Diese Bewegungen nahmen allerdings mit ihrem sozial-politischen Engagement eher eine Außenseiterrolle in der

Kirche ein und wurden von der kirchlichen Hierarchie lange Zeit mit Mißtrauen bis hin zur offenen Bekämpfung behandelt.

«Rerum novarum» ist also, so gesehen, nicht nur das Ergebnis eines wissenschaftlichen theologischen und philosophischen Diskussionsprozesses (etwa in der «Genfer Vereinigung», des «Conseil des études de l'œuvre des cercles catholiques d'ouvriers», des «Circolo dei studi sociali ed economici», der «Freien Vereinigung katholischer Sozialpolitiker» und der «Union de Fribourg») oder eines innervatikanischen Redaktionsprozesses[3], sondern zentrale Inhalte wurden durch die christlichen Sozialbewegungen bzw. in ihnen[4] herausgebildet. Die Repräsentanten dieser Sozialbewegungen hatten sich bereits bevor Papst Leo XIII. die «soziale Frage» zum besonderen Anliegen der gesamten Kirche erklärte, mit dieser in eigener Verantwortung intensiv beschäftigt und Lösungsmöglichkeiten erarbeitet, die in «Rerum novarum» explizit oder implizit Eingang gefunden haben. Diese Aussagen sollen am Beispiel der Entwicklung von Kirche und Katholizismus[5] im Deutschland des 19. Jahrhunderts erläutert werden.

Das Ende der Kirche?

Nach dem Reichsdeputationshauptschluß 1803 in Regensburg war die Kirche in Deutschland wie nie zuvor in ihrer Geschichte eine «arme Kirche». Durch die Säkularisation[6] verlor sie allein in Deutschland 3 Kurstaaten, 20 Bistümer, 280 Klöster und christliche Stifte, 18 katholische Universitäten, einen Landbesitz von ca. 100.000 qkm mit 3,8 Mill. Einwohnern und Einnahmen aus Besitz und Verpachtungen von ca. 22 Mill. Gulden. Neben diesem materiellen Machtverlust büßte die Kirche zudem ihre politische Stellung fast völlig ein. Diese Entwicklung wurde innerhalb der Kirche keineswegs als Befreiung interpretiert, sondern als «Ausplünderung» und Einschränkung von angestammten kirchlichen Rechten. Obwohl die katholische Kirche in prinzipieller Opposition zu den entstehenden modernen Staaten stand, hinderte sie dies nicht daran, die notwendige kirchliche Neuordnung an dem erfolgreichen bürokratisch-organisatorischen Strukturgefüge dieser Staaten mit den typischen Merkmalen von Bürokratisierung, Hierarchisierung und Zentralisierung auszurichten[7]. Dieser Prozeß dauerte das gesamte 19. Jahrhundert über an und bedeutet eine Entmachtung der episkopalen Mittelinstanzen zugunsten der Stärkung des Papsttums[8].

Die «Laien» retten die Kirche

Vor allem einzelnen, meist intellektuellen «Laien», die sich verstärkt ab 1820 in einer «kirchlichen Erneuerungsbewegung» formierten und für den katholischen Raum wichtige Zeitschriften gründeten, ist es zu verdanken, daß die Kirche den Anschluß an die «halbierte Moderne»[9] nicht endgültig verlor. Bedeutend für die Entstehung der christlichen Sozialbewegungen waren vor allem solche Denker, die — wie z.B. *Joseph Görres* (1776-1848)[10] — an dem Zusammenhang von christlichem Glauben und politischem Handeln festhielten und so das «Klima» für die Behandlung der «sozialen Frage» positiv beeinflußten.

Adam H. Müller (1779-1829) und *Franz von Baader* (1765-1841) waren die ersten katholischen Sozialtheoretiker, die sich — gestützt auf Erfahrungen und Berichte aus England — mit den Folgen des kapitalistischen Wirtschaftssystems befaßten, die allmählich in der Migration der Landbevölkerung in die Städte und dem Anwachsen des Pauperismus sichtbar wurden.

Müller, der sich intensiv mit der Lehre von *Adam Smith* (1723-1790) auseinandersetzte, verurteilte das Fabriksystem als gegen den organischen Aufbau der Gesellschaft gerichtet. Das liberale Wirtschaftssystem degradiere den Arbeiter zur Ware, deren Bezahlung der Lohn sei. Baader erkannte die politischen Implikationen des Gesellschaftsaufbaus, wenn er die «soziale Kultur» mit einer Pyramide verglich, an deren kleinem «Gipfel sich nur wenige Begünstigte befinden, während die breite Basis» von den Verfassungsrechten ausgeschlossen sei[11]. Konsequent unterstützte er das «Recht der Proletairs auf Erleichterung ihres Lebens», das aber — entsprechend seinen romantisch-restaurativen Vorstellungen — nur in einer organisch-korporativen Gesellschaftsordnung zu erreichen sei.

Nach Baader war die christliche Nächstenliebe der eigentliche Ansatz zur Lösung des Arbeiterproblems und der sozialen Frage, weshalb er die Wiederbelebung des urchristlichen Diakonenamtes forderte. Damit hob Baader schon frühzeitig hervor, daß ein Beitrag zur Lösung der sozialen Frage von der Kirche nur dann zu lei-

sten sei, wenn auch die kirchliche Amtsstruktur der sozialen Notlage und Armut der «Proletairs» angepaßt würde. Die Forderungen Müllers und Baaders nach einer Reorganisation von Staat und Wirtschaft, die anhand eines modifizierten Modells des mittelalterlichen Ständestaates und der ständischen Zunftordnung geschehen sollte, wirkten in den christlichen Sozialbewegungen und der katholischen Gesellschaftsphilosophie bis zum Ende des 19. Jahrhunderts nach und verstellten nicht selten den Blick auf die realen Verhältnisse der entstehenden industriellen Wirtschaftsgesellschaft, die nicht mehr vom mittelalterlichen Wirtschaftsprinzip der Bedarfsdeckung, sondern der Gewinnmaximierung ausging. Ihre Einschätzung, daß die katholische Kirche die soziale Frage durch eine Rechristianisierung der Gesellschaft allein zu lösen imstande sei, findet sich so in «Rerum novarum» zwar nicht mehr, da die Staatsintervention nach christlichen Vorgaben bejaht wird, aber auch «Rerum novarum» bleibt in weiten Teilen einer «Rechristianisierungspolitik» verhaftet. Die Möglichkeiten und Mittel der Kirche zur Lösung der sozialen Frage werden auch durch Leo XIII. (RN 22) deutlich überschätzt.

Den Entwicklungen in Deutschland und dem Denken der katholischen Kirche weit voraus war der Freiburger Professor *Franz Joseph Buß* (1803–1878), der als jüngstes Mitglied des Badischen Landtages in seiner Rede vom 25. April 1837 auf die sozialen Probleme aufmerksam machte und damit als erster katholischer Politiker eine staatliche, mit einem entsprechenden wirtschaftlichen Strukturprogramm verbundene Sozialgesetzgebung forderte. Buß konstatierte, daß «das Fabrikwesen ... eine Hörigkeit neuer Art» erzeuge: «Der Fabrikarbeiter ist der Leibeigene eines Brotherrn, der ihn als nutzbringendes Werkzeug verbraucht und abgenützt wegwirft»[12]. Als wirtschaftliches Strukturprogramm forderte Buß die Stärkung des selbständigen Handwerkers durch staatliche Unterstützung des Verlagssystems und der Landwirtschaft. Die staatlich-soziale Gesetzgebung sollte u.a. die Einrichtung von Gewerbeschulen und Unterstützungskassen bei Krankheit und Unfall initiieren, das Fabrikinspektorenwesen und die Gesundheitsaufsicht ausweiten, die Kinderarbeit einschränken sowie die Sonn- und Feiertagsarbeit verbieten. Buß erhob damit Forderungen, die für den gesamten sozialen und politischen Katholizismus in Deutschland bis hin zur päpstlichen Sozialenzyklika in unterschiedlichen Modifizierungen eine entscheidende Rolle gespielt haben. Wichtig waren zudem die Einsichten von Buß in die Strukturzusammenhänge der neu entstehenden industriellen Wirtschaftsgesellschaft. In seiner Rede betonte er: «Da die unsichere rechtliche und politische Stellung der Arbeiter vorzugsweise in ihrer ungünstigen ökonomischen Lage wurzelt, so muß auch in rechtlicher und politischer Beziehung die Hilfe von der wirtschaftlichen Besserstellung der Arbeiter erwartet werden.»[13] Buß erkannte so, daß die eigentliche soziale Notlage sowie der von der Kirche beklagte sittliche und religiöse Indifferentismus der Fabrikarbeiterschaft nicht Ursache, sondern Folge der industriellen Revolution waren und die Verbesserung der materiellen Existenzgrundlage ein entscheidender Schritt zur Lösung der Arbeiterfrage war. Erst in den 1870er Jahren setzte sich diese frühe Bußsche Erkenntnis in Kirche und Katholizismus zunehmend durch. Vorläufig ging «der Trend in der deutschen Kirche ... vielmehr dahin, die soziale Frage als eine ‹religiöse› zu betrachten und sie durch seelsorgerische, allenfalls noch karitative Maßnahmen zu beantworten»[14].

Der caritative und politische Aufbruch nach 1848

In der Revolution vom März 1848[15] stand die katholische Kirche eher im Abseits. Außer in der badischen Region, wo Buß bereits durch entsprechende Agitation einige tausend Katholiken in mehreren Vereinen mobilisiert und deren Massenpetition 1846 die Auflösung der 2. Badischen Kammer erzwungen hatte, fehlten der Kirche entsprechende organisatorische Voraussetzungen und – unter dem Eindruck des militärischen Vorgehens gegen den katholischen Schweizer «Sonderbund» – das politische Revolutionsbewußtsein, um den politischen Umsturz aktiv mitgestalten zu können[16]. Dies hinderte den deutschen Episkopat und Katholizismus jedoch nicht daran, sich die Freiheitsbestrebungen, die von nationalen, liberalen, demokratischen und sozialistischen Gruppierungen vertreten wurden, zu eigen zu machen und im politischen Auseinandersetzungsprozeß mitzuvertreten. Insbesondere von der in der Revolution errungenen Presse-, Vereins- und Religionsfreiheit profitierte

der soziale und politische Katholizismus, dem nun erst die nötigen Voraussetzungen zur Mobilisierung einer Massenbasis im Kirchenvolk gegeben waren. Erst diese Rechte ermöglichten es der Kirche, «der allmählichen Pluralisierung der Lebenswelten in der modernen, sich ausdifferenzierenden Gesellschaft — zumindest in einigen Bereichen — zu folgen, ohne die kirchlichen Amtsstrukturen selbst zu sehr mit den Pluralitätszumutungen der Moderne zu belasten»[17]. Der institutionelle Aufbau der Amtskirche konnte sich weiterhin an einem modernisierten, hierarchisch-absolutistischen Modell orientieren und den «Heilsdienst» für sich in Anspruch nehmen, während die neu zu gründenden demokratischen Vereine den neuen Anforderungen der Zeit durch den «Weltdienst» Rechnung tragen sollten.

Im Revolutionsjahr 1848 wird die «soziale Frage» einer breiteren Öffentlichkeit in Deutschland bewußt, aber im Zuge der politischen Reaktion verliert sie wieder an Aufmerksamkeit. Im katholischen Raum ist es vor allem *W.E. von Ketteler* (1811-1877), damals Pfarrer der kleinen westfälischen Gemeinde in Hopsten und katholischer Abgeordneter des Frankfurter Parlaments, der die besondere Bedeutung der sozialen Frage herausstellt. In seiner Rede vor der 1. Versammlung der katholischen Vereine Deutschlands (Katholikentag) meint Ketteler: «Die schwerste Frage, die bei allen gesetzlichen Bestimmungen, bei allen Staatsformen noch nicht gelöst ist, das ist die sociale Frage. ... Es wird sich zeigen, daß der katholischen Kirche die endliche Lösung der socialen Frage vorbehalten ist: denn der Staat, mag er Bestimmungen treffen, welche er will, hat dazu nicht die Kraft.»[18] In der zweiten seiner berühmten Adventspredigten im Mainzer Dom unterstreicht Ketteler seine Haltung: «Wollen wir also die Zeit erkennen, so müssen wir die sociale Frage zu ergründen suchen. Wer sie begreift, der erkennt die Gegenwart, wer sie nicht begreift, dem ist Gegenwart und Zukunft ein Räthsel.»[19]

Die derzeitige soziale Lage zeichnet sich nach Ketteler dadurch aus, daß «die Besitzenden und Nichtbesitzenden ... sich feindlich gegenüber» stehen, «die massenhafte Armut ... von Tag zu Tag» wächst und «das Recht des Eigentums ... in der Gesinnung des Volkes erschüttert» ist[20]. Die Eigentumsproblematik löst Ketteler bereits 1848 — wie später «Rerum novarum» (RN 4f, 19f) — im Rückgriff auf die Offenbarung, die thomistische Lehre, die Erbsündentheologie und das Naturrecht. Danach komme — so Ketteler — den Menschen nach christlicher Auffassung «lediglich ein ... von Gott eingeräumtes Recht zu, die Güter der Erde in der von ihm vorgeschriebenen Ordnung zu benutzen, in der Absicht, daß alle Menschen aus den Erdengütern ihre notwendigen Leibesbedürfnisse erhalten»[21]. Im Rückgriff auf die bei Thomas genannten «praktischen» Gründe plädiert Ketteler für das Eigentumsrecht des einzelnen, da eine gemeinwirtschaftliche Eigentumsordnung, wie sie der Kommunismus anstrebe, «dem Gesetze der Natur» nicht entspreche. Dennoch ist das Eigentumsrecht kein absolutes Recht, denn: «Gott hat die Natur erschaffen, um alle Menschen zu ernähren, und dieser Zweck muß erreicht werden. Deshalb soll jeder die Früchte seines Eigenthums wieder zum Gemeingute machen, um, so viel an ihm liegt, zur Erreichung dieser Bestimmung beizutragen.»[22] Hier ist die christliche Nächstenliebe für die Armen eingefordert.

Die Lösung der «sozialen Frage» sah Ketteler wie viele seiner Zeitgenossen so vorerst in der Errichtung caritativer Vereinigungen. Dies ist insofern verständlich, als zum einen die in den meisten katholischen Gebieten nur in Anfängen sich abzeichnende Industrialisierung[23] selbst kaum Anhalt zur Lösung der «sozialen Frage» bot und zum anderen die Kirche auf eine lange caritative Tradition verweisen konnte, die es durchaus verstanden hatte, sich den veränderten Zeitumständen und sozialen Anforderungen anzupassen[24]. Dennoch hat diese Tradition der christlichen Caritas — wie O. von Nell-Breuning zutreffend konstatiert hat[25] — lange Zeit den Durchbruch einer politischen, auf Strukturreformen ausgerichteten christlichen Sozialbewegung dadurch behindert, daß eine Lösung der «sozialen Frage» allein von der kirchlichen Caritas geleistet werden sollte, die aber aufgrund gesellschaftlicher und politischer Veränderungen sowie des gewandelten Selbstverständnisses der Individuen hierzu nicht mehr in der Lage war.

Die Lösung der «sozialen Frage» erwartete man in kirchlichen Kreisen zudem von einer intensiven priesterlichen Seelsorge und einer «Gesinnungsreform», da — als Rückschritt zu den Erkenntnissen von Buß — die «seelische und geistige Verwahrlosung» sowie der Abfall von der Kirche als Ursache für das Aufkommen des Pro-

letariats und des Pauperismus angesehen wurden. Ein Beitrag von 1854 in der Zeitschrift «Der Katholik», die von J.B. Heinrich und Ch. Moufang redigiert wurde, verdeutlicht dies. Grundsätzlich wird den Seelsorgern empfohlen, «jede Art von Industrie, welche große Zusammenkünfte nötig macht»[26], von ihrer Pfarrei fernzuhalten. Ist dies nicht möglich, sollen folgende seelsorgliche Maßnahmen ergriffen werden: der Pfarrer verpflichte «den Fabrikanten, die Lebensweise der Arbeiter nach einer bestimmten Regel mit äußerster Strenge zu überwachen und verspreche ihm jeden erlaubten Beistand; im anderen Falle drohe er mit dem äußersten Widerstande gegen das Unternehmen»[27]. Wichtig für die Seelsorge sind zudem die sonntägliche Pflicht zur Meßfeier und die Regelung der Arbeitszeit. Zu Beginn der Arbeit soll täglich zudem eine Meßfeier erfolgen, nach der die Arbeiter nach Geschlechtern getrennt und den Rosenkranz betend von der Kirche zur Fabrik ziehen, wo sie pünktlich alle gemeinsam zur Arbeit eintreffen. Nur Katholiken desselben Geschlechts sollen möglichst zusammen in einem Raum arbeiten; «der Seelsorger muß auf die Isolierung der Katholiken nach Kräften dringen»[28]. Vor und nach der Arbeit sowie während der Arbeitspausen sind Gebete, Lesungen aus der Schrift und Heiligenberichte vorzutragen. Kranken- und Sparkassen sollen nach Rücksprache mit dem Fabrikherrn vom Pfarrer eingerichtet und verwaltet werden[29]. Daß diese seelsorglichen Maßnahmen kaum geeignet waren, den aufkommenden politischen Emanzipationsbestrebungen der Industriearbeiterschaft Rechnung zu tragen und die «soziale Frage» zumindest in Ansätzen zu lösen, liegt aus heutiger Sicht auf der Hand. Die Gründe für die späte Entstehung und Konsolidierung einer katholischen bzw. christlichen Arbeiterbewegung sind nicht nur durch den Aufstieg der sozialistischen Arbeiterbewegung bedingt, sondern auch durch die parternalistisch-bevormundende Gängelung der Industriearbeiterschaft durch weite Teile der amtskirchlichen Hierarchie. Die politische Bedeutung dieses paternalistischen Lösungsansatzes besteht darin, daß er mitentscheidend war für den Aufstieg und die Stabilisierung der katholischen «Frömmigkeitsbewegung», die – weitgehend organisiert durch die Jesuiten – die Massenbasis für die politischen Souveränitätsansprüche des Papstes («römische Frage») abgab[30].

Der organisierte Aufbruch

In der Frühzeit des Industriekapitalismus in Deutschland konnten die Industrieproduktion und der Außenhandel zwischen 1851 und 1860 verdoppelt werden. Die wirtschaftliche Expansion setzte sich nach 1871 fort, aber dies führte keineswegs zu einer Entschärfung der sozialen Lage, sondern der Klassenkampf von lohnabhängig Beschäftigten und Kapitalverwertern nahm deutlich zu. Arbeitslosigkeit, Wohnungsnot, Frauen- und Kinderarbeit, Entlohnung unterhalb des Existenzminimums, fehlende Sozialabsicherungen waren nur einige Faktoren, die die Lage der Arbeiter und Arbeiterinnen in Deutschland kennzeichneten. Als Reaktion auf diese Entwicklung und die Verarmung des Proletariats in den Städten nahmen die Arbeiterorganisationen zu, die versuchten, eine «Gegenmacht», «Emanzipations- und Selbsthilfebewegung» gegen die Willkür der Kapitalverwerter und der staatlichen Repression aufzubauen. «Es ging ... um Verkürzung der Arbeitszeit, um menschenwürdige Arbeitsplätze, um Schutz vor Arbeitsunfällen, um gegenseitige materielle Hilfe bei Arbeitsplatzverlust und Arbeitsplatzwechsel. Schon früh kam ferner der Gedanke auf, durch genossenschaftliche Organisation die Konsumbedingungen für Arbeiter zu verbessern oder gar die Produktion auf eine eigene, der Ausbeutung entzogene Grundlage zu stellen. Und von selbstorganisierter ... Bildung erhoffte man sich soziale Emanzipation»[31]. 1863 gründete *F. Lassalle* (1825–1864) den «Allgemeinen Deutschen Arbeiterverein» (ADAV) in Leipzig, der sich 1875 mit der 1869 von *A. Bebel* (1840–1913) und *W. Liebknecht* (1826–1900) in Eisenach gegründeten «Sozialdemokratischen Arbeiterpartei» zur «Sozialistischen Arbeiterpartei Deutschlands» vereinigte.

Auf katholischer Seite befaßte sich *Ketteler*, seit 1850 Bischof von Mainz, weiterhin intensiv mit der Lösung der «sozialen Frage» und arbeitete vom September 1863 bis zum Frühjahr 1864 an seinem Hauptwerk «Die Arbeiterfrage und das Christentum», das in den folgenden Jahren in mehrere Sprachen übersetzt wurde. In der Schrift, die als Antwort auf die Veröffentlichungen von *H. Schulze-Delitzsch* (1808–1883) und *F. Lassalle*[32] konzipiert ist, stellt Ketteler die Notwendigkeit einer systematischen Sozialpolitik und Sozialreform heraus. Gleichzeitig versucht

Ketteler, sich über die ökonomischen Marktgesetze der Preis- und Lohnbildung Klarheit zu verschaffen: «Das ist die Lage unseres Arbeiterstandes; er ist angewiesen auf den Arbeiterlohn; dieser Arbeiterlohn ist eine Waare; ihr Preis bestimmt sich täglich durch Angebot und Nachfrage; die Axe (Achse, M.S.), um die er sich bewegt, ist die Lebensnothdurft; ist die Nachfrage größer als das Angebot, so steigt er etwas über diese Axe; ist das Angebot größer als die Nachfrage, so fällt er unter sie herab ...»[33] Ketteler weiter: «Es ist keine Täuschung darüber mehr möglich, daß die ganze materielle Existenz fast des ganzen Arbeiterstandes, also des weitaus größten Theiles der Menschen in den modernen Staaten, die Existenz ihrer Familien, die tägliche Frage um das nothwendige Brod für Mann, Frau und Kinder, allen Schwankungen des Marktes und des Waarenpreises ausgesetzt ist.»[34]

Diese Ausführungen enthalten deutliche Parallelen zur Lassalle'schen Theorie des «ehernen Lohngesetzes». Sowohl Ketteler als auch Lassalle erblickten zudem in der Errichtung von «Produktivassoziationen» einen Beitrag zur Lösung der Arbeiterfrage. Im Gegensatz zu Lassalle glaubte der Mainzer Bischof das für diese wirtschaftlich selbständigen Arbeiterunternehmen erforderliche Kapital durch Spenden bereitstellen zu können, während Lassalle demgegenüber eine staatliche Finanzierung für erforderlich hielt. Obwohl Ketteler sofort 5000 Gulden aus seinem Privatvermögen für die zu errichtenden Assoziationen zur Verfügung stellte, konnte er in den bürgerlich-katholischen Kreisen nicht genügend Spenden zusammenbringen. Wie eng die Beziehung zwischen den beiden Persönlichkeiten gewesen ist, zeigt sich z.B. auch darin, daß die langjährige Freundin Lassalles, Sophie von Hatzfeldt, auf Lassalles Drängen hin versuchte, Bischof von Ketteler als Vermittler zwischen ihm und der Familie Helene von Dönnings zu gewinnen. Sollte Ketteler die Vermittlerrolle annehmen und die Heirat zwischen Lassalle und Helene von Dönning zustandekommen, versprach Lassalle den Übertritt zum Katholizismus, um Helene nach katholischem Ritus ehelichen zu können. Mit dem Duelltod Lassalles 1864 in der Nähe von Genf endeten nicht nur die Verständigungslinien zwischen dem katholischen «Arbeiterbischof» und dem sozialdemokratischen Arbeiterführer, sondern auch zwischen dem sozialen Katholizismus und der sozialistischen Bewegung überhaupt. Ketteler erhielt seine Verbindungen zur sozialdemokratischen Bewegung nicht aufrecht. Ein Grund ist zweifelsohne im päpstlichen «Syllabus» vom 8. Dezember 1864 zu sehen, der Ketteler wegen seiner Verbindungen zu Lassalle innerkirchlich in erhebliche Legitimationsschwierigkeiten brachte.

Die «vergessene Tradition»

Zwischen 1865 und 1870 breiteten sich vor allem am Niederrhein, im Ruhrgebiet, in Aachen[35], Elberfeld und Krefeld die ersten «christlich-sozialen Vereine» aus. «Diese Vereine fügten sich gut in die doppelte Frontstellung der Katholiken ein, gegen Sozialdemokraten, die ‹Arbeitermacht ohne Gott›, und gegen die Liberalen, die ‹Geldmacht ohne Religion›...»[36] Diese Abwehrstellung gegen Sozialismus und Liberalismus bedingte aber keineswegs eine defensive Haltung zum politischen und wirtschaftlichen Geschehen der Zeit, sondern die «christlich-sozialen Vereine» beteiligten sich an der Organisation von Streiks und versuchten die Arbeiterinteressen konfessionsübergreifend und unabhängig von kirchlicher Bevormundung zu organisieren. Eine ihrer Leitideen war zudem die Entwicklung eines «religiösen Sozialismus». 1872 hatten die «Christlich-Sozialen» 22000 Mitglieder und waren damit die mitgliederstärkste Arbeiterorganisation in Deutschland. Ihre Hauptforderungen waren u.a. Lohnerhöhungen, Arbeitszeitverkürzungen, Verbot von Kinderarbeit und Arbeit verheirateter Frauen, Unterstützungskassen für soziale Notlagen, Produktivassoziationen und uneingeschränkte Koalitionsfreiheit für die Arbeiterschaft. Aber schon in der Mitte der 1870er Jahre wurden im katholischen Raum wiederum unpolitische, katholische und vor allem caritative Vereinigungen zu Vorbildern. Der endgültige Niedergang der «Christlich-sozialen Vereine» war darüber hinaus durch polizeistaatliche Maßnahmen im Kulturkampf und das «Sozialistengesetz» von 1878 bedingt, das ja nicht nur die sozialistische Arbeiterbewegung traf, sondern alle Arbeitervereine. Gleichzeitig gab es aber auch innerhalb der kirchlichen Hierarchie keine Anstrengungen, die — u.a. wegen ihres politischen und prinzipiell überkonfessionell ausgerichteten Engagements und ihrer Distanz zum konservativen Flügel der Zentrumspartei — ungeliebten «Christlich-Sozialen»

am Leben zu erhalten. *R. Görner* hat zu Recht bedauert, daß «mit den Christlich-sozialen Vereinen eine der größten Chancen der Kirche, die Arbeiterschaft für sich zu gewinnen, vertan worden»[37] ist. Darüber hinaus fand die in einzelnen Gruppen der «Christlich-sozialen Vereine» in Ansätzen geführte und die Grundanliegen des Sozialismus aufnehmende Diskussion in «Rerum novarum» keine Berücksichtigung.

Strukturreform durch systematische Sozialpolitik

Spätestens Ende 1865 gelangte Ketteler zu der Einsicht, daß die «soziale Frage» durch caritative Maßnahmen allein nicht zu lösen war und befürwortete fortan deutlicher die Mitwirkung des Staates und die «Selbsthilfe» der Arbeiterschaft. 1869 bekam Ketteler die Gelegenheit, dem deutschen Episkopat seine Vorstellungen über die Lösung der Arbeiterfrage darzustellen. Entgegen der im Umfeld von «Rerum novarum» immer wieder für das späte Erscheinen der Enzyklika geäußerten Entschuldigung, daß die Zeit für eine Behandlung der «sozialen Frage» vor 1891 noch nicht reif gewesen sei, betont Ketteler bereits 1869 vor der deutschen Bischofskonferenz in Fulda: «Hier könnte man vielleicht die Ansicht geltend machen, daß die Arbeiterfrage und deren Lösung noch allzu verworren und noch nicht so weit gereift sei, daß von Seiten der Kirche schon jetzt die Sache in größerem Maßstabe mit der gehörigen Ruhe und Sicherheit und mit Hoffnung auf guten Erfolg practisch ergriffen werden könnte. – Eine solche Ansicht ist aber ganz unrichtig. Die Frage ist vollkommen reif.»[38] Weitsichtig sind Kettelers Forderungen, die Behandlung der Arbeiterfrage in die Ausbildung des Klerus einzubeziehen und in den einzelnen Diözesen einen kirchlichen Beauftragten zu ernennen, der «eine Statistik der Fabriken und der Fabrikarbeiter in der betreffenden Diöcese zu entwerfen, sich über deren Lage in physischer, intellectueller, moralischer, religiöser Hinsicht sowie über die zum Wohl der Arbeit und zur Verbesserung ihrer Zustände geschaffenen Anstalten und Einrichtungen zu informieren»[39] hat. Diese Vorschläge wie die gesamte Rede Kettelers fanden im deutschen Episkopat, der sich auf das I. Vatikanum und die Unfehlbarkeitsdebatte vorbereitete, nur wenig Resonanz. Daß die «soziale Frage» unmittelbar das «depositum fidei» berührte[40], war den Bischöfen nicht bewußt. Gleichzeitig gab es noch ein weit verbreitetes Mißtrauen der amtskirchlichen Hierarchie gegen die «kämpferische Selbsthilfe»[41] der Arbeiterschaft. Immer noch glaubten weite Teile der katholischen Kirche, daß es – wie Leo XIII. in «Quod apostolici muneris» (121) formulierte – den «niedersten Ständen» darum gehe, «ihrer ärmlichen Wohnung oder Werkstätte überdrüssig, über die Paläste und Güter der Reichen herzufallen».

In den Jahren 1870/71 bildete sich die katholische Zentrumspartei als Fraktion im preußischen Landtag und im Reichstag aus. «Obwohl das Zentrum als politische Partei gegründet wurde, stellte die Programmatik kirchliche und konfessionelle Gesichtspunkte stark in den Vordergrund. Das Interesse an sozialen Problemen wurde deutlich artikuliert, aber auf grundsätzliche Wahrung der bestehenden Verhältnisse in einem dreipoligen Spannungsfeld von Kapital, Grundbesitz und Arbeit abgestellt und zeigte eine erkennbare Frontstellung nur gegenüber offenkundigen Mißständen in der Lage der Arbeiterschaft.»[42] Während des Kulturkampfes dienten die sozialpolitischen Forderungen dem Zentrum vor allem als Kampfmittel gegen die Bismarcksche antikirchliche Politik. Dennoch kommt der Zentrumspartei das große Verdienst zu, am Aufbau einer systematischen Sozialpolitik und einer in Ansätzen leistungsfähigen Sozialversicherung bereits vor dem Erscheinen der päpstlichen Enzyklika von 1891 mitgewirkt zu haben.

Der organisatorische Aufbruch

Ende 1889/90 läßt sich im deutschen Sozialkatholizismus eine deutliche Akzentverschiebung beobachten. Als Reaktion auf den raschen Aufstieg der Sozialdemokratie nach der Aufhebung des «Sozialistengesetzes» arrangierten sich die Katholiken langsam mit der liberal-kapitalistischen Wirtschaftsweise, die ihnen eher akzeptabel erschien als der sozialistische Revolutionsgedanke. In der Kirche regten sich Kräfte, die die Defensivstellung zu Gesellschaft und Staat sowie die durch den «Kulturkampf» verursachte «Ghettoisierung» von Kirche und Katholizismus zugunsten einer offensiven und aktiven Mitgestaltung und Beseitigung der Strukturmängel des Kapitalismus aufgeben wollten. Zudem wurde in Kreisen der Kirche und des Katholizismus immer mehr bewußt, daß die katholi-

schen Arbeitervereine, in denen sich lohnabhängig Beschäftigte und Unternehmer harmonisch unter dem verbindenden Band des katholischen Glaubens organisieren und unterstützen sollten[43], kaum geeignet waren, den Emanzipations- und Organisationsbedürfnissen der religiös gebundenen Arbeiterschaft entgegenzukommen und den Aufstieg der sozialistischen Gewerkschaftsbewegung zu verhindern. Favorisiert wurden anfangs als neue Organisationsformen vor allem die «Fachabteilungen», die — aufbauend auf den bestehenden katholischen Arbeitervereinen — die Arbeiterschaft nach Berufsgruppen und unter Beteiligung des Klerus mit dem Ziel der Verfolgung «materieller Berufsinteressen»[44] zusammfassen sollten. Ab 1894 wurden darüber hinaus die ersten christlichen Gewerkschaften gegründet, die sich schließlich 1901 zum «Gesamtverband christlicher Gewerkschaften» zusammenschlossen. Dessen Aufstieg wurde aber durch den anschließenden innerkirchlichen «Gewerkschaftsstreit» behindert.

«Rerum novarum»

Die Sozialenzyklika «Rerum novarum» von 1891 bestätigte die Entwicklungen und die Ansätze zur Lösung der «sozialen Frage», die innerhalb des deutschen Katholizismus des 19. Jahrhunderts herausgebildet und in gesellschaftlichen und innerkirchlichen Auseinandersetzungen und Klassenkämpfen gewonnen worden waren. Grundlegende Inhalte der «Arbeiterenzyklika», wie z.B. die Forderung nach Staatsintervention und Koalitionsfreiheit der Arbeiter, die Lösung der Eigentumsfrage im Rückgriff auf die thomistische Philosophie, Naturrecht und die Offenbarung, die antisozialistische und antiliberale Ausrichtung waren bereits vor 1891 in den christlichen Sozialbewegungen entwickelt worden. Daß die christlichen Sozialbewegungen und der Katholizismus der kirchlichen Hierarchie in entscheidenden Teilbereichen weit voraus waren, lag in deren besonderer Stellung begründet: Als Antwort auf die Pluralisierung der modernen Welt im 19. Jahrhundert entstanden, nahmen sie unmittelbar teil an den gesellschaftlichen, politischen und sozialen Kämpfen und Bewegungen der Zeit und bildeten hier eine Ethik aus, die durch die päpstliche Enzyklika aufgenommen werden konnte. Daß so neben positiven Errungenschaften der christlichen Sozialbewegungen und des Katholizismus aber auch deren z.T. defizitäre politische und gesellschaftliche Strategien und Mittel zur Lösung der «sozialen Frage» durch «Rerum novarum» weitertradiert wurden, macht die Zwiespältigkeit dieses Prozesses aus.

Das große Verdienst Leos XIII., dem es gleichzeitig um eine «Christianisierung des modernen wie Modernisierung des christlichen Lebens» (J. Schmidlein) ging, liegt darin begründet, daß er weite Teile der innerkirchlichen Öffentlichkeit auf die Arbeiterfrage, die bisher nur von einzelnen Vertretern und Gruppierungen des Katholizismus und den christlichen Sozialbewegungen behandelt worden war, lenkte und so die Ausbreitung der christlichen Arbeiterbewegung unterstützte, insbesondere durch die Anerkennung des Assoziationsrechts der Arbeiter und Arbeiterinnen. «Rerum novarum» verpflichtete zudem die kirchlichen, autoritätsfixierten und der Selbstorganisation der Arbeiter zurückhaltend bis feindlich gegenüberstehenden Kreise auf eine Beschäftigung mit der «sozialen Frage». Daß das Rundschreiben dabei nicht konkrete Organisationsformen der Arbeiterschaft vorschlug und etwa die Fragen nach der zulässigen Arbeitszeit sowie der konkreten Ausgestaltung des sozialen Versicherungswesens offenließ und somit an den in der Arbeiterbewegung geführten Diskussionen vorbeiging, entsprach dem Versuch, durch allgemein und abstrakt gehaltene Richtlinien verschiedene, z.T. divergierende Strömungen innerhalb der Kirche und des Katholizismus zusammenzubinden. Wie der Auslegungsstreit um «Rerum novarum» und der «Gewerkschaftsstreit» in Deutschland verdeutlichen, ist gerade dies nicht gelungen.

Aus heutiger Sicht muß es eine historische Spekulation bleiben, wie die Geschichte des 19. Jahrhunderts und der Kirche verlaufen wäre, wenn die päpstliche Enzyklika zur «sozialen Frage» zu dem Zeitpunkt erschienen wäre, den Bischof Ketteler bereits für «reif» hielt. Die Kirche erkannte zu spät, was die jüdische Philosophin und Revolutionärin Rosa Luxemburg 1913 in ihrem Gedenkartikel auf Karl Marx als die Quintessenz des Lassalleschen Wirkens formulierte: «Die Menschen machen ihre Geschichte nicht aus freien Stücken, aber sie machen sie selbst»[45], und — so wäre hinzuzufügen — sie *wollen* sie selbst machen und verantworten.

[1] Zitiert nach: F. Klüber, Katholische Gesellschaftslehre, Bd. 1 (Osnabrück 1968) 287.

[2] Historisch-politische Blätter für das katholische Deutschland 108.1 (1891) 63-75, hier 73.

[3] Vgl. G. Antonazzi, L'enciclica Rerum novarum (Rom 1957); H. Sorgenfrei, Die geistesgeschichtlichen Hintergründe der Sozialenzyklika «Rerum Novarum» (Heidelberg/Löwen 1976); I. Camacho, La encíclica «Rerum Novarum» (Granada 1984).

[4] Vgl. O. von Nell-Breuning, Christliche Sozialbewegung: Stimmen der Zeit (StdZ) 173 (1963/64 1-9.

[5] Zum Begriff «Katholizismus» in Deutschland vgl. O. von Nell-Breuning, Sozialer und politischer Katholizismus: StdZ 193 (1975) 147-149; H. Katz, Katholizismus zwischen Kirchenstruktur und gesellschaftlichem Wandel: K. Gabriel, F.X. Kaufmann, (Hgg.), Zur Soziologie des Katholizismus (Mainz 1980) 116.

[6] Vgl. Kl. Schatz, Die Bürokratisierung der katholischen «Priesterkirche»: P. Hoffmann (Hg.), Priesterkirche (Düsseldorf 1987) 132-163.

[7] Vgl. M.N. Ebertz, Die Bürokratisierung der katholischen «Priesterkirche»: P. Hoffmann (Hg.), Priesterkirche (Düsseldorf 1987) 132-163.

[8] Vgl. F.X. Kaufmann, Kirche begreifen (Freiburg/Basel/Wien 1979) 61; vgl. H. Jedin (Hg.), Handbuch der Kirchengeschichte (Freiburg/Basel/Wien 1971) Bd. VI,1, 170.

[9] Vgl. K. Gabriel, Lebenswelten unter den Bedingungen entfalteter Modernität: PthI 8 (1988) 93-106.

[10] Vgl. B. Wacker, Revolution und Offenbarung. Das Spätwerk (1824-1848) von Joseph Görres — eine politische Theologie (Mainz 1990) hier 215f.

[11] F. von Baader, Über das dermalige Mißverhältnis der Vermögenslosen oder Proletairs zu den Vermögen besitzenden Klassen der Societät ... (München 1835): Texte zur katholischen Soziallehre (TkS) (Kevelaer 1976) Bd. II,1, 47.

[12] Wortlaut der Rede Franz Josef von Buß' vom 25. April 1837 über das soziale Problem: TkS II,1, 65.

[13] Aao. 82.

[14] R. Görner, Die deutschen Katholiken und die soziale Frage: G. Rüther (Hg.), Geschichte der Christlich-Demokratischen und Christlich-Sozialen Bewegungen in Deutschland, Teil I (Bonn 1984) 158.

[15] Vgl. W. Siemann, Die deutsche Revolution von 1848/49 (Frankfurt a.M. 1985).

[16] Vgl. H. Hürten, Kurze Geschichte des deutschen Katholizismus 1800-1960 (Mainz 1986) 79f.

[17] R.M. Bucher, Katholische Verbände — Lernorte der Kirche?: Arbeiterfragen 3/1990, 4.

[18] W.E. von Ketteler, Sämtliche Werke und Briefe (hg. von E. Iserloh) Bd. I,1 (Mainz 1977) 18.19.

[19] AaO. 35.

[20] AaO. 26

[21] AaO. 28.

[22] AaO. 30.

[23] Vgl. M. Greschat, Das Zeitalter der Industriellen Revolution (Stuttgart/Berlin/Köln/Mainz 1980): W. Schwer, F. Müller, Der deutsche Katholizismus im Zeitalter des Kapitalismus (Augsburg 1932) 7-76.

[24] Vgl. M. Mollat, Die Armen im Mittelalter (München 1984): B. Geremek, Geschichte der Armut (München/Zürich 1988).

[25] Vgl. O. von Nell-Breuning, aaO. 2.3: ders., Kirche und Arbeiterschaft: I. Brusis, M. Grönefeld, (Hgg.), Unbequeme Grenzziehung. Streitschriften von Oswald von Nell-Breuning (Köln 1990) 109.

[26] Die Industrie und die Seelsorge in Fabriken: Der Katholik 34 (1854) 371.

[27] AaO. 372.

[28] AaO. 374.

[29] AaO. 375.

[30] Vgl. L. Grane, Die Kirche im 19. Jahrhundert (Göttingen 1987) 132f; M.N. Ebertz, F. Schultheis, (Hgg.), Volksfrömmigkeit in Europa. Beiträge zur Soziologie popularer Religiosität aus 14 Ländern (München 1986).

[31] A. Klönne, Die deutsche Arbeiterbewegung (Köln 1980) 40.41.

[32] Vgl. H. Schulze-Delitzsch, Capitel zu einem deutschen Arbeiterkatechismus (Leipzig 1863); F. Lassalle, Arbeiterlesebuch. Rede Lassalles zu Frankfurt a.M. am 17. und 18. Mai 1863 nach dem stenographischen Bericht: Gesammelte Reden und Schriften (Hg. von E. Bernstein) Bd. 4 (Berlin 1919) 111-169.

[33] W.E. Ketteler, aaO. 379.

[34] AaO. 380.

[35] Vgl. F. Focke, Sozialismus aus christlicher Verantwortung (Wuppertal 1981) 35f.

[36] Th. Nipperdey, Religion im Umbruch. Deutschland 1870-1918 (München 1988) 56.

[37] R. Görner, aaO. 167.

[38] W.E. von Ketteler, aaO. Bd. 1,2 (Mainz 1978) 438.

[39] AaO. 450.

[40] AaO. 435.

[41] Vgl. A. Klönne, «Kämpferische Selbsthilfe». Zur Tradition des Arbeiterkatholizismus: Arbeiterfragen 1/1986.

[42] K.-E. Lönne, Politischer Katholizismus im 19. und 20. Jahrhundert (Frankfurt a.M. 1986) 153.

[43] Vgl. J. Mooser, Arbeiter, Bürger und Priester in den konfessionellen Arbeitervereinen im deutschen Kaiserreich 1880-1914: J. Kocka, (Hg.), Arbeiter und Bürger im 19. Jahrhundert (München 1986) 79-105.

[44] Vgl. M. Schneider, Die christlichen Gewerkschaften 1894-1933 (Bonn 1982) 43f.

[45] R. Luxemburg, Gesammelte Werke, Bd. 3 (Berlin 1980) 182.183.

MICHAEL SCHÄFERS

1962 in Westfalen geboren, Studium der Theologie, Sozialwissenschaften und Pädagogik. Seit 1989 Doktorand an der Universität/Gesamthochschule Paderborn im Fachbereich 01. Promotionsvorhaben zum Thema «Prophetische Kraft der katholischen Soziallehre?». Forschungsschwerpunkte: Entstehung und Entwicklung der kirchlichen Soziallehren; Arbeit, Eigentum und Wirtschaftskritik in der katholischen Soziallehre; neue sozialpolitische Konzepte und ihre Bedeutung für das weltweite Armutsproblem. Anschrift: Vössingweg 18, D-4790 Paderborn-Wewer.

José M. Díez-Alegría

Eigentum und Arbeit: Die Entwicklung der päpstlichen Lehre

I. Die Enzyklika Rerum novarum (RN) Leos XIII. (16. 5. 1891)

Aus unserer heutigen Perspektive betrachtet, ist die Lehre dieser Enzyklika über das Eigentum enttäuschend. Gegen die Sozialisten wird ohne Einschränkung gesagt, daß der Mensch das Recht zum Besitz privaten Eigentums von der Natur erhalten habe. Dieses Recht komme dem Menschen zu, weil er ein vernunftbegabtes Wesen ist und als solches auch für die Zukunft planen kann und muß. Daher müsse ihm das Eigentumsrecht nicht nur auf die Verbrauchsgüter zugestanden werden, sondern darüber hinaus muß er auch Dinge, «welche in und nach dem Gebrauche bestehen bleiben», besitzen können, oder konkret: «Es müssen Rechte erworben werden können nicht bloß auf Eigentum an Erzeugnissen des Bodens, sondern auch auf Eigentum am Boden selbst.»[1]

Leo XIII. scheint sich hier durch einen Text von Thomas von Aquin inspirieren zu lassen, auch wenn er ihn nicht explizit zitiert *(Summa theologiae* 2-2 q.66 a.1). Er unterliegt aber einem schwerwiegenden Irrtum: Tatsächlich widmet Thomas von Aquin die gesamte *quaestio* 66 der *Secunda Secundae* einer thematischen Behandlung der Frage der Herrschaft des Menschen über die Dinge und des Eigentumsrechts. Er geht dabei aber schrittweise vor. So fragt er in a.1 nur, ob der Mensch von Natur aus Dinge außer sich *(exteriores res)* selbst besitzen kann. Er antwortet mit «Ja» und führt als Argument die Vernunft des Menschen an, ohne an jener Stelle schon irgend etwas über das Privateigentum zu sagen. Dieses kommt in a.2 zur Sprache. Dort wird gefragt, ob der Mensch legitimerweise etwas als sein eigen besitzen darf. Die «natürliche» Herrschaft des Menschen als eines Vernunftwesens über die Dinge ist also nach Thomas eine Art «Grundherrschaft», «Grundverfügenkönnen» über sie, das allerdings in verschiedenen gesellschaftlichen Formen verwirklicht werden kann, vorausgesetzt, daß alle menschlichen Subjekte an der persönlichen Nutzung der Güter und an einem verantwortungsvollen Verfügen über sie teilhaben.

Wenn Thomas dann in a.2 auf das Privateigentum zu sprechen kommt, muß er sich dort mit einer christlichen Tradition auseinandersetzen, die sich ihm gegenüber deutlich zurückhaltend zeigt und gar gewissermaßen eher auf die Gütergemeinschaft ausgerichtet ist[2]. Thomas antwortet mit einer Unterscheidung: Was die Nutzung der äußeren Güter angeht, muß der Mensch mit ihnen umgehen, als ob sie gemeinsam wären *(ut communes),* und er muß sie auch den anderen zur Verfügung stellen. Was dagegen die Vorsorge für die Zukunft angeht, ist das System des Privateigentums zulässig und in gewissem Maße gar notwendig, aber dies nicht aus anthropologisch-metaphysischen oder gar ethischen, sondern aus pragmatischen Gründen: So ist ein effizienteres Umgehen mit diesen Gütern möglich, und es gibt eine bessere Garantie für ein friedlicheres Zusammenleben aller[3].

Kommen wir zurück zu RN. Dort besteht ein gewisser Widerspruch. Einerseits wird gesagt, daß der Mensch als rationales Wesen Recht auf Privateigentum, einschließlich Eigentum an Grund und Boden, hat. Andererseits hält man es für akzeptabel, daß die Mehrheit der Menschen zum Überleben nur über den mit ihrer Arbeit verdienten Lohn verfügt[4].

Zur Untermauerung der These, daß das Privateigentum etwas Natürliches sei, wird in RN angeführt, daß der Mensch sich das von ihm Erarbeitete und Bearbeitete zu eigen macht, weil er dem «sozusagen den Stempel des Bearbeiters» aufdrückt[5]. Hier deckt sich das Eigentumsverständnis Leos XIII. mit dem von John Locke, allerdings ohne einen wesentlichen Vorbehalt, den letzterer gemacht hatte. Locke hatte nämlich hinzugefügt: vorausgesetzt, es gebe eine ausreichende Menge des betreffenden Gutes, so daß alle anderen auch noch etwas davon haben und es nützen können. Man hat den Eindruck, daß man sich hier die menschliche Existenz etwa wie die eines Robinson Crusoe vorstellt und so weder

der komplexen gesellschaftlichen und historischen Wirklichkeit noch der kulturellen und technischen Dimension der Arbeit in der modernen Gesellschaft gerecht wird bzw. Rechnung trägt.

Die zwei wichtigsten Beiträge in RN zur Problematik des Eigentums und der Arbeit sind einerseits die These, der Lohn solle nicht so niedrig sein, daß er zum Lebensunterhalt eines «genügsamen, rechtschaffenen Arbeiters» nicht reicht[6], und andererseits die Hervorhebung des Rechtes der Arbeiter, sich frei in Vereinen zusammenzuschließen, wobei diese Vereine auch ein Recht auf eigene Autonomie haben[7]. Was den Lohn angeht, ist zwar von der Freiheit der Vertragspartner die Rede, aber auch von notwendigen Forderungen, denen der Lohn genügen muß. Daraus folgt, daß, wenn Arbeiter sich aus reiner Not oder um Schlimmerem zu entgehen, den allzu harten Bedingungen, die ihnen vom Arbeitsherrn oder Unternehmer auferlegt werden, beugen, ihnen damit eine Gewalt angetan wird, gegen die im Namen der Gerechtigkeit anzugehen ist. Leo XIII. fordert, daß ein unkontrollierter Markt durch Imperative der Gerechtigkeit korrigiert werden muß. Dieser Standpunkt zieht viele Konsequenzen nach sich.

II. Die Enzyklika Quadragesimo anno (QA) Pius' XI. (15.5.1931)

Vierzig Jahre nach RN nimmt Pius XI. die dort enthaltene Lehre über das Privateigentum wieder auf. Immerhin spricht Pius IX. auch von einer «Sozialfunktion» des Eigentums[8]. Die Lösung der sozialen Frage, die ihm bei der Abfassung dieser Enzyklika im Hinblick auf ihre Effizienz wohl vorgeschwebt haben mag, war die dort enthaltene Lehre einer «berufsständischen [bzw. korporativen] Ordnung»[9], die allerdings der gewerkschaftlichen und berufsständischen Organisation im faschistischen Korporativstaat gefährlich nahekam: Man denke an das damalige Italien, an Portugal, Deutschland, Spanien. Dort bestand keine wirkliche politische oder gewerkschaftliche Freiheit, so daß diese Gesellschaften faktisch den Interessen des Kapitalismus ausgeliefert waren. Die späteren Päpste und das Zweite Vatikanum haben daher diesen Punkt der Enzyklika nicht wiederaufgenommen. Sie haben ihn allerdings auch nicht explizit widerrufen. Übrigens hatte Pius XI. selbst gefordert, daß die Vereinigungen und Körperschaften frei und autonom sein sollten[10].

Was die Frage des gerechten Lohnes angeht, fügt QA RN eine wichtige Präzisierung hinzu: Es stehe dem Arbeiter «ein aussreichender Lohn zu für seinen *und seiner Familie* Lebensunterhalt»[11].

III. Die Reden Pius' XII.

Pius XII. steuerte dem päpstlichen Denken über die Sozialfrage einen wichtigen Beitrag bei, als er in einer Radiobotschaft am 1.6.1941 sagte: «In der Tat hat jeder Mensch als vernunftbegabtes Lebewesen von Natur grundsätzlich das Recht der Nutzung der materiellen Güter der Erde, wenn es auch den Bemühungen der Menschen und den Rechtsformen der Völker überlassen bleibt, die Verwirklichung dieses Rechtes näher zu regeln.»[12] Hiermit knüpft die Soziallehre der Kirche wieder an die große Tradition der patristischen und mittelalterlichen Theologie an. Das Privateigentum und der freie zwischenmenschliche Güterverkehr bleiben «dem natürlichen Zweck der Erdengüter unterstellt», und sie dürfen «keineswegs von jenem ursprünglichen Nutzungsrecht aller an ihnen losgelöst werden». Vielmehr haben sie «dazu zu dienen, eine zweckentsprechende Verwirklichung dieses Rechtes zu ermöglichen»[13].

Dies hindert nicht, daß die Eigentumslehre Pius' XII. mit einer Reihe ungelöster Spannungen befrachtet ist, wie sich klar in der Radiobotschaft vom 1.9.1944, in der Ansprache vom 3.6.1950 und in den Weihnachtsbotschaften von 1952 und 1955 zeigt[14]. Diese Texte kranken an einer nicht ausreichenden geschichtlichen und sozialen Analyse, an einer übertriebenen Nostalgie nach den agrarischen und handwerklichen Zeiten und den damit verbundenen Eigentumssystemen, als wären diese faktisch die einzige Möglichkeit zur Rettung der Werte der Person. Die dort eingenommenen Standpunkte sind daher wenig geeignet, bei der Auseinandersetzung mit der komplizierten sozioökonomischen Wirklichkeit der heutigen Welt eine Hilfe zu sein.

Im Hinblick auf die Arbeit betont Pius XII. wieder einmal das volle Recht der Arbeiter, sich in aller Freiheit zusammenzuschließen[15], sowie ihr Recht darauf, mit der Arbeit den eigenen

Lebensunterhalt und den ihrer Kinder zu sichern[16].

IV. Die Enzykliken Mater et Magistra (MM) und Pacem in terris (PT) Johannes' XXIII. (vom 15.5.1961 bzw. 11.4.1963)

Die Eigentumslehre in *Mater et Magistra* bedeutet einen Fortschritt gegenüber den entsprechenden Lehraussagen Pius' XII. Dies hat vor allem mit einer besseren historisch-soziologischen Analyse der heutigen Industriegesellschaft, der Rolle der verschiedenen Sozialversicherungen und anderen Systeme sozialer Sicherheit, der Hebung der beruflichen Fähigkeiten und Qualifikationen sowie mit der Anerkennung der mit der Arbeit verbundenen Rechte zu tun[17]. Durch die Selbstfinanzierung der Unternehmen entstehe manchmal eine Art sozialer Schuld. «Wo dies zutrifft, könnte den Arbeitern ein rechtmäßiger Anspruch an diesen Unternehmen zuzuerkennen sein, den diese einzulösen hätten, vor allem dann, wenn sie im übrigen nicht mehr als den Mindestlohn zahlen.»[18] Man müsse das Ziel verfolgen, «das Unternehmen zu einer echten menschlichen Gemeinschaft zu machen», indem man die Arbeiter in zunehmendem Maße mitverantwortlich macht für die Gestaltung der Angelegenheiten und die Zukunft ihrer Unternehmen[19]. Neben den Analysen der komplexen gesellschaftlichen Wirklichkeit betont auch MM die Naturgegebenheit des Privateigentums einschließlich des Rechtes auf das Eigentum an Produktionsmitteln, wenn auch gleichzeitig die Möglichkeit eines weitgehenden öffentlichen Eigentums daran anerkannt wird[20].

Zwei Jahre später zählt *Pacem in terris* unter den Menschenrechten auch «das Recht auf Privateigentum, auch an Produktivgütern», auf[21]. Es ist also eines jener Rechte, «die allgemein gültig und unverletzlich sind und in keiner Weise veräußert werden» können[22]. Es gibt hier keine andere Möglichkeit, als daß man dieses Naturrecht wie die anderen Rechte des Menschen als eine potentielle Grundgegebenheit und Grundforderung des menschlichen Seins interpretiert. Demnach würde es sich dann mehr um eine *persönliche* Beteiligung an der Verfügungsgewalt über die Produktionsgüter und nicht notwendigerweise um eine individuelle Eigenschaft handeln.

V. Die Konstitution Gaudium et spes (GS) des Zweiten Vatikanums

In *Gaudium et spes* findet sich eine sehr wichtige Aussage in bezug auf die Arbeit: Die «menschliche Arbeit hat den Vorrang vor allen anderen Faktoren des wirtschaftlichen Lebens, denn diese sind nur werkzeuglicher Art» (GS 67). Diese Aussage enthält implizit eine radikale Kritik am Kapitalismus, denn historisch und konkret betrachtet, muß man eingestehen, daß dort die Interessen des Kapitals an vorderster Stelle stehen. GS unterstreicht dagegen, daß die Erde und alles, was sie enthält, eine universale Bestimmung hat, d.h. daß sie an erster Stelle für alle Menschen und alle Völker gemeinsam zum Nutzen aller da ist. Wie immer dann «das Eigentum und seine nähere Ausgestaltung entsprechend den verschiedenartigen und wandelbaren Umständen in die rechtlichen Institutionen der Völker eingebaut sein mag, immer gilt es, achtzuhaben auf diese allgemeine Bestimmung der Güter» (GS 69a). Dagegen vermeidet die Konstitution jede ideologische Dogmatisierung des Eigentumsrechts, um mit bemerkenswerter Behutsamkeit vom Privateigentum zu reden (GS 71b). Und wenn schon von Eigentum die Rede ist, sind hiermit nicht nur die materiellen Güter, sondern auch die immateriellen wie zum Beispiel auch die beruflichen Fähigkeiten gemeint (71c).

Hier kommt eine lange Entwicklung der kirchlichen Soziallehre zu ihrem Ziel, angefangen vom abstrakten Antisozialismus Leos XIII. bis zu einer gewissen Offenheit den verschiedenen Formen und (nichtdogmatischen) Möglichkeiten des demokratischen Sozialismus gegenüber angesichts der äußersten Vielfalt verschiedener historischer, sozialer, wirtschaftlicher und kultureller Situationen.

VI. Die Enzyklika Populorum progressio (PP) Pauls VI. (26.3.1967)

Im Hinblick auf das Privateigentum findet sich in PP im großen und ganzen die gleiche Argumentations- und Denkweise wie in GS. Ein wichtiger Beitrag von PP ist die Verurteilung des Kapitalismus nach Art des Manchestertums (PP 26). Jene Stelle hat damals unter den Kapitalisten eine Menge Irritationen ausgelöst, und viele liberale Wirtschaftsexperten machten sich über sie lustig. Der Papst hat allerdings an jener Stelle

nicht pauschal jedes ökonomische Gewinnstreben verurteilt, das ja eine Voraussetzung für eine dynamische Ökonomie ist, die heute für die Weiterentwicklung und das Überleben der Menschheit so unverzichtbar ist. Es wird nur jenes Gewinnstreben moralisch verurteilt, das sich den eigenen individualistischen Vorteil als oberstes Ziel setzt, dem alles andere untergeordnet wird: Demnach wird der mit dem gegebenen Kapital zu erzielende höchstmögliche Profit auch als höchster Wert angestrebt. Angesichts dieser Art von Kapitalismus wird von PP hervorgehoben, daß die Wirtschaft im Dienste des Menschen zu stehen hat.

VII. Die Enzykliken Laborem exercens (LE) und Sollicitudo rei socialis (SRS) Johannes Pauls II. (14. 9. 1981 bzw. 30. 12. 1987)

Das Thema von LE ist die menschliche Arbeit. Die zentrale These dieses Dokuments lautet, «daß die *menschliche Arbeit ein Schlüssel* und wohl der wesentliche Schlüssel in der gesamten sozialen Frage ist» (LE 3b). Sie ist «eine fundamentale Dimension der Existenz des Menschen auf Erden» (LE 4b). Sie muß aber den Menschen menschlicher machen und ist in diesem Sinn eine Form der Selbstverwirklichung des Menschen (LE 4-6 und 9). Die Strukturen des «strengen» Kapitalismus lassen sich mit dem menschlichen Sinn der Arbeit nicht versöhnen (LE 14d). In der Arbeit offenbart sich — so unterstreicht LE — der radikal solidarische und soziale Charakter des Personseins des Menschen (LE 12d 13b 14b).

Einige Kritiker sahen in LE eine übertriebene Verabsolutierung der Arbeit, eine echte «Metaphysik der Arbeit», die sie von ihrem Standpunkt aus für überholt hielten, indem sie selbst die Intersubjektivität des *homo loquens* als wichtiger einschätzten denn die Dialektik Mensch-Natur *(homo faber)*. Ein wirklich soziales Verständnis der Arbeit wird aber beide Spannungsverhältnisse aufzugreifen und sie auch miteinander zu verbinden suchen. In diesem Sinne erinnert LE durchaus positiv an die gewerkschaftliche und politische Arbeiterbewegung des neunzehnten Jahrhunderts (LE 8b).

Die Enzyklika SRS will die Botschaft von PP aktualisieren. So müsse mit ganzer Kraft die Möglichkeit einer authentischen Entwicklung der Menschheit und die Hoffnung auf eine wahrhafte Befreiung betont werden (47a). Auch sucht SRS eine gewisse neutrale Position zwischen Kapitalismus und Kollektivismus einzunehmen, «wenn nur die Würde des Menschen richtig geachtet und gefördert wird» (SRS 21). Beide Auffassungen von der Entwicklung der Menschheit sind so unvollkommen, daß sie einer radikalen Korrektur bedürfen (21a).

So klagt SRS scharf den bürokratischen Zentralismus der kollektivistischen Wirtschaftssysteme an (SRS 15b). Demgegenüber betont die Enzyklika das Recht auf unternehmerische Initiative (SRS 15e), das sogar mit dem Recht auf Religionsfreiheit in eine Linie gesetzt wird (SRS 42g). Dies könnte übertrieben erscheinen, vor allem wenn man bedenkt, daß nicht analysiert wird, was eine solche Initiative im Rahmen der Komplexität der heutigen ökonomischen Systeme angesichts der vielen möglichen, verschiedenen Umstände bedeutet und welche Folgen sie für die verschiedenen Betroffenen in den verschiedenen Phasen ihrer Durchführung hat.

SRS schlägt Veränderungen des heutigen internationalen Handelssystems, des Weltwährungs- und -finanzsystems und im Technologietransfer vor (43b-e). Die Menschheit brauche «einen höheren Grad internationaler Ordnung» (43g).

Nach SRS «muß sich die Entwicklung im Rahmen von *Solidarität* und *Freiheit* vollziehen, ohne jemals die eine oder die andere, unter welchem Vorwand auch immer, zu opfern» (33h). Johannes Paul II. hat hier wohl die Möglichkeit eines Konfliktes zwischen beiden Werten vor Augen, und daher bleibt seine Aussage etwas in der Luft schweben. Das Zweite Vatikanum hatte sich da nuancierter geäußert: «Je nach der Verschiedenheit der Länder und der Entwicklung der Völker können jedoch die Beziehungen zwischen der Sozialisation und der Autonomie sowie der Entfaltung der Person verschieden gedacht werden. Überall jedoch, wo die Ausübung von Rechten um des Gemeinwohls willen zeitweise beschränkt wird, muß die Freiheit, sobald die Voraussetzungen für diese Beschränkungen wegfallen, unverzüglich wiederhergestellt werden. Unmenschlich ist, wenn eine Regierung auf totalitäre oder diktatorische Formen verfällt, die die Rechte der Person und der gesellschaftlichen Gruppen verletzen» (GS 75c).

[1] Vgl. Leo XIII, Acta XI (1892) 100-102 (= Rerum novarum 3-6. Der Übers. hat bei der Übersetzung der vom Verfasser zitierten oder wiedergegebenen Abschnitte kirchlicher Dokumente zurückgegriffen auf die vom Bundesverband der KAB Deutschlands herausgegebene Sammlung *Texte zur katholischen Soziallehre. Die sozialen Rundschreiben der Päpste und andere kirchliche Dokumente* [Kevelaer 1975] sowie auf die vom Sekretariat der deutschen Bischofskonferenz herausgegebene Reihe *Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls*, wobei der Übers. nicht immer sicher ist, daß die Seitenangaben des Originals sich vollkommen mit der von ihm zusätzlich angegebenen inneren Numerierung der Dokumente decken).

[2] Vgl. J.M. Díez-Alegría, Cristianismo y propriedad privada (Bilbao 1988) 11-68.

[3] 1-2 q.94a.5 ad3; 2-2 q.57a.3 c; q.66 a.2c. und partim.

[4] Vgl. Acta XI 129-131 [RN 34-35].

[5] AaO. 102-103 [RN 7].

[6] AaO. 129-131 [RN 34-35].

[7] AaO. 133-135 und 138-140 [RN 36-39 42-43]:

[8] AAS 23 (1931) 191 [QA 49].

[9] AaO.204-206 [QA 81-90].

[10] AaO. 205 [QA 86-87].

[11] AaO.200 [QA 71].

[12] AAS 33 (1941) 199. Hier zitiert nach Texte (s. Anm. 1) 158.

[13] Ebd.

[14] Vgl. AAS 36 (1944) 252-253; AAS 42 (1950) 485-487; AAS 45 (1953) 37; AAS 48 (1956) 30.

[15] Siehe die Enzyklika *Sertum laetitiae* vom 1.9.1939: AAS 31 (1939) 643.

[16] Vgl. die Radiobotschaft vom 1.6.1941: AAS 31 (1939) 201.

[17] Vgl. AAS 53 (1961) 426-427.

[18] AaO. 420 [MM 75].

[19] AaO. 423-424 [MM 91-96].

[20] AaO. 427-431 [MM 104-121].

[21] AAS 55 (1963) 262 [PT 21].

[22] AaO. 259 [PT 9].

Aus dem Spanischen übersetzt von Dr. Karel Hermans

JOSÉ MARIÁ DÍEZ-ALEGRÍA

1911 in Gijón (Asturien, Spanien) geboren. Lizentiat in Theologie an der Theologischen Fakultät Granada, Doktorat in Philosophie an der Päpstlichen Universität Gregoriana in Rom und Doktorat in den Rechtswissenschaften an der Universität Complutense in Madrid. Professor für Ethik an der Philosophischen Fakultät des Jesuitenordens in Madrid. 1961-1973 Professor für Sozialwissenschaften an der Universität Gregoriana in Rom. Sein am weitesten verbreitetes Buch ist: Yo creo en la esperanza (1972, Übersetzungen ins Italienische, Englische, Französische und Deutsche). Letzte Veröffentlichungen: La cara oculta del cristianismo (1983; ¿ Se puede ser cristiano en esta iglesia? (1987); Cristianismo y propriedad privada (1988). Anschrift: Prof. Dr. José María Díez-Alegría, c/Cadarso, 18, E-28008 Madrid, Spanien.

Norbert Mette

Sozialismus und Kapitalismus in der päpstlichen Soziallehre

Herrn Prof. Dr. Dr. Ernst Rüdiger Kiesow, Rostock, zum 65. Geburtstag gewidmet

I. Statt Sozialismus ...

Wenn die erste kirchenoffizielle Stellungnahme zur sozialen Frage, «Rerum novarum», unmittelbar mit einer Apologie des Privateigentums einsetzt und damit in Abwehr geht gegen den damaligen Sozialismus, handelt es sich nur bedingt um einen «argen Schönheitsfehler», wie dies O. von Nell-Breuning abzuwiegeln versucht[1]. Eine definitive Verurteilung des Sozialismus bzw. Kommunismus war nämlich bereits mehrfach in vorherigen päpstlichen Verlautbarungen erfolgt, angefangen von der Enzyklika «Qui pluribus» (1846), deren Qualifizierung des «sogenannten Kommunismus» als «heilloser und schon dem Naturrecht überaus widerstrebender Lehre» ihr Verfasser Papst Pius IX. in seiner auf die pastorale Vorsorge der Kirche (insbesondere in Italien) gegen Sozialismus und Kommunismus bedachten Enzyklika «Nostis et nobiscum» (1849) erneut aufgriff und schließlich im «Syllabus» (1864) summarisch bekräftigte, bis hin zur Enzyklika «Quod apostolici muneris», in der sich Leo XIII. noch im ersten Jahr seines Pontifikats (1878) gegen die «todbringende Seuche» des «Sozialismus, Kommunismus und Nihilismus» wandte. Den gemeinsamen Tenor dieser päpstlichen Verurteilungen gibt treffend folgender Satz aus «Nostis et nobiscum» wieder: «Es steht nämlich fest, daß die Lehrer sowohl des Kommunismus als auch des Sozialismus, wenn auch mit verschiedenen Mitteln und Methoden, das gleiche Ziel verfolgen, die Arbeiter und andere Menschen von niederem Stande durch Lügen zu täuschen und durch die Aussicht auf bessere Lebensbedingungen zu verlocken, um sie so zu unaufhörlichem Aufruhr anzustacheln und allmählich an immer schwerere Verbrechen zu gewöhnen, auf daß sie später mit ihrer Hilfe die Oberherrschaft jedweder höheren Autorität bekämpfen, die Güter zunächst der Kirche und dann aller andern stehlen, rauben und beschlagnahmen, alle göttlichen und menschlichen Rechte verletzen, den Gottesdienst beseitigen und alle Ordnungen in den bürgerlichen Gesellschaften zerstören können» (17). Hier sind bereits alle Gründe zusammengefaßt, mit denen seitdem lehramtlicherseits der Sozialismus zurückgewiesen wird: die Betonung der Gleichheit aller Menschen, die Bestreitung des Rechts auf Privateigentum, die Zersetzung von Ehe und Familie und die Infragestellung jeglicher gesellschaftlicher Autorität, wobei dieser Totalangriff auf die Fundamente der Gesellschaft letztlich zurückgeführt wird auf die Leugnung Gottes und der von ihm grundgelegten natürlichen und übernatürlichen Ordnung.

Gegen diese sozialistische Doktrin verteidigt Leo XIII. ausdrücklich die kirchlichen Auffassungen von der gottgewollten Ungleichheit der Menschen in gesellschaftlichen Belangen (im Unterschied zu ihrer Gleichheit als Kinder Gottes) und damit einer notwendigen hierarchischen Gliederung der Gesellschaft, von der Familie als Ursprung des Staates sowie von der Unverletzlichkeit des Eigentumsrechts. Um der «Seuche des Sozialismus» entgegenzutreten, fordert er einen Ausbau der caritativen Einrichtungen der Kirche und erinnert er die Reichen an ihre Verpflichtung, «den Armen von ihrem Überfluß mitzuteilen» (Quod apostolici muneris 10). Schließlich erscheint ihm als Reaktion auf die sozialistische Propaganda eine Förderung der ständisch strukturierten Handwerker- und Arbeiter-Vereine zweckmäßig, «die, im Schutze des Glaubens gegründet, allen Mitgliedern Zufriedenheit mit ihrem Los, Geduld in ihrer Arbeit einflößen und sie zu einem stillen, ruhigen Lebenswandel anleiten» (12).

Vor diesem Hintergrund ist die These, konkreter Anlaß für die Veröffentlichung der Enzyklika «Rerum novarum» 13 Jahre später sei der weitere Vormarsch des Sozialismus gewesen, nicht einfach von der Hand zu weisen. Weist doch in

Richtung dieser These auch, daß die Enzyklika in ihrem ersten Teil mit einer Widerlegung der Lösungsvorschläge des Sozialismus einsetzt. Sie verzichtet allerdings darauf, ein weiteres Mal undifferenziert alle Übel der Gegenwart dem «Sozialismus, Kommunismus und Liberalismus» anzulasten, sondern konzentriert sich darauf, die Irrtümer der Sozialisten hinsichtlich der Eigentumsfrage zu kennzeichnen und zurückzuweisen. Auch wenn immer noch allgemein von «dem» Sozialismus gesprochen wird, gibt Leo XIII. dem, was er damit meint, deutlichere Konturen, als es in seinen früheren Enzykliken der Fall war. Der Sozialismus wird insbesondere daran festgemacht und behaftet, daß er eine prinzipielle Abschaffung des Privateigentums anstrebt (RN 3).

Als weiteres wird angeführt, daß er aus dem unversöhnlichen Gegensatz zwischen Kapital und Arbeit die Notwendigkeit des Klassenkampfes ableite (15), daß er von einer Gesellschaft träume, in der es keine soziale Ungleichheit mehr gebe (14), sowie daß er mit Einführung einer allgemeinen Staatsfürsorge gegen die Familie vorgehen wolle (11). Neben einigen praktischen Argumenten wird von Leo XIII. als Haupteinwand gegen diese sozialistische Programmatik vorgetragen, daß sie gegen fundamentale naturrechtliche Prinzipien der gesellschaftlichen Ordnung verstoße und von daher nichts zur Lösung der sozialen Frage beizutragen vermöge. Demgegenüber stellt er als Ansätze einer sozialreformerischen Strategie heraus: «Die Forderung nach Lohngerechtigkeit; das Recht der Arbeiter, sich zur Wahrung ihrer (berechtigten) Interessen zusammenzuschließen; die Pflicht des Staates zum Eingriff in die Wirtschaft (sog. ‹Staatsintervention›), wenn er zur Erlangung oder Erhaltung des Gemeinwohls erforderlich ist.»[2]

Deutlich ist, daß Leo XIII. und seine Vorgänger es mit einem Sozialismus (bzw. was sie dafür hielten) zu tun hatten, der ihnen vorwiegend in programmatischer Form begegnete und erst anfänglich in Parteien und ihren Zusammenschlüssen zur «Internationale» seine Gestalt gefunden hatte. Das hatte sich 40 Jahre später, zum Zeitpunkt des Erscheinens von «Quadragesimo anno», grundlegend verändert. Seit der Oktoberrevolution 1919 war der marxistisch-leninistische Kommunismus zum Gestaltungsprinzip der Gesellschaft und Wirtschaft der UdSSR geworden. Darüber hinaus bildete die sozialistische Alternative einen mehr oder weniger klar profilierten Bezugspunkt für die aus vielfältigen Motiven gespeiste Protestbewegung gegenüber einem kapitalistischen Wirtschaftssystem, dessen verheerende soziale Konsequenzen immer unübersehbarer wurden. Wenngleich nicht so stark wie im protestantischen Raum hatte die These von der prinzipiellen Vereinbarkeit, ja Verwandtschaft von Sozialismus und Christentum auch im katholischen Raum ihre Befürworter gefunden[3].

Pius XI. reagierte darauf, indem er die seit RN erfolgten Wandlungen innerhalb des Sozialismus konstatierte und zwischen einer schärferen Richtung, dem Kommunismus, und einer gemäßigteren Richtung unterschied (vgl. QA 111ff). Während der Kommunismus von ihm wegen seiner Inhumanität und Gottfeindlichkeit uneingeschränkt verurteilt wird, gesteht er den «Propagandaforderungen» des gemäßigten Sozialismus eine bemerkenswerte Annäherung an die «Postulate einer christlichen Sozialreform» zu (113). So hält er beispielsweise ein Vorgehen gegen «eine wider alles Recht angemaßte gesellschaftliche Herrschaftsstellung des Eigentümers» sowie das Eintreten dafür, «bestimmte Arten von Gütern der öffentlichen Hand vorzubehalten» (114), für legitim und mit der christlichen Auffassung für vereinbar. Er fragt jedoch, ob es sich bei solchen Forderungen überhaupt noch um einen Sozialismus handele.

Denn — und nun wechselt seine Argumentation von der historisch-phänomenologischen auf die prinzipiell-doktrinäre Ebene — der Sozialismus ist nach Pius XI. dadurch charakterisiert, daß er keine «erhabene Bestimmung sowohl des Menschen als auch der Gesellschaft», wie sie von Gott verliehen worden sei, kenne und in der Gesellschaft lediglich eine «Nutzveranstaltung» erblicke (118). Die bestmögliche Versorgung mit allen Annehmlichkeiten des irdischen Lebens erscheine so sehr als das höchste aller Güter, daß «bedenkenlos die höheren Güter des Menschen, nicht zuletzt das Gut seiner Freiheit, geopfert werden in restlose Unterwerfung unter die Sachnotwendigkeit der absolut rationalistischen Gütererzeugung» (119). Genau darum bleibe der Sozialismus, auch wenn er einiges Richtige enthalte, «mit der Lehre der katholischen Kirche immer unvereinbar — er müßte denn aufhören, Sozialismus zu sein: der Gegensatz zwischen sozialistischer und christlicher

Gesellschaftsauffassung ist unüberbrückbar» (117; vgl. auch 120). Auch wenn das hier zugrundegelegte Verständnis von Sozialismus auf eine Begriffskonstruktion G. Gundlachs SJ zurückgeht[4] und sich somit — wie spätere Interpretationen herausgearbeitet haben[5] — der lehramtlich ausgesprochene Unvereinbarkeitsbeschluß von Christentum und Sozialismus auf diesen nur insoweit bezieht, wie er tatsächlich die aufgeführten «Irrtümer» aufweist, ist QA weithin im Sinne eines generellen Sozialismusverdikts rezipiert worden. Für lange Zeit war — zusätzlich bedingt durch die aufkommende Herrschaft des Faschismus in Europa — im katholischen Raum die Diskussion über Möglichkeiten der Zusammenarbeit mit dem Sozialismus oder gar von Formen eines christlichen Sozialismus abgebrochen worden. Die Verurteilung des Kommunismus durch die Enzyklika Pius' XI. «Divini redemptoris» (1937) hat das nur noch verstärkt. Und auch Pius XII. ist nicht von der von seinen Vorgängern vorgegebenen Linie abgewichen[6].

Es ist nicht zuletzt dem Kennenlernen von aus der Tradition des Sozialismus gespeisten politischen und sozialen Engagements einzelner Christen etwa in der Labour-Party oder Sozialdemokratie, aber auch dem Aufkommen neuer Ausprägungen des Sozialismus in aus der kolonialen Vorherrschaft befreiten Ländern der sog. «Dritten Welt» und einer neuen Phase der theologischen Auseinandersetzung mit diesen verschiedenen Strömungen zu verdanken, daß das absolute lehramtliche Sozialismusverdikt allmählich doch gelockert wurde. Den Beginn machte die Enzyklika Johannes' XXIII. «Mater et magistra» (1961), in der das Sozialismus-Urteil von QA zwar erwähnt (MM 34), aber nicht erneut bekräftigt wird. Derselbe Papst traf dann in der Enzyklika «Pacem in terris» (1963) eine Unterscheidung zwischen bestimmten Bewegungen, «die sich mit wirtschaftlichen, sozialen und kulturellen Fragen oder mit der Politik befassen», und «falschen philosophischen Lehrmeinungen über das Wesen, den Ursprung und das Ziel der Welt und des Menschen», die — wenn sie auch ursprünglich zusammengehört haben mögen — sich infolge eines historischen Veränderungsprozesses soweit auseinanderdividiert haben können, daß die Bewegung sich faktisch von ihrem ursprünglichen Lehrsystem getrennt hat und von daher einer Zusammenarbeit mit ihr nichts mehr im Wege steht (PT 159).

Daran knüpft Paul VI. in seiner Enzyklika «Octogesima adveniens» (1971) an (vgl. OA 30) und nimmt zum Sozialismus u.a. wie folgt Stellung: «Zwischen den verschiedenen bekannten Formen, in denen sich der Sozialismus ausdrückt — hochherziges Streben und Suchen nach einer gerechteren Gestalt der Gesellschaft, geschichtliche Bewegungen mit politischer Organisation und Ausrichtung, systematisch ausgebaute Ideologie, die vorgibt, ein vollständiges und autonomes Menschenbild zu bieten — sind Unterschiede zu machen, um die richtige Auswahl zu treffen. Allerdings darf man dabei nicht so verfahren, daß der Anschein entsteht, diese verschiedenen Erscheinungsformen ließen sich sauber voneinander trennen und beständen jede für sich. Vielmehr muß das je nach Lage der Dinge sie tatsächlich untereinander verbindende Band deutlich gesehen werden; dieser Durchblick macht es für den Christen erkennbar, wie weit er sich einlassen und an den Vorhaben beteiligen darf, ohne daß unmerklich die Werte der Freiheit, der Verantwortung im Gewissen und der Raum für geistiges (geistliches) Leben dabei zu Schaden kommen; all das sind ja Vorbedingungen einer ganzheitlichen und vollkommenen Entwicklung des Menschen» (31). Damit ist zwar nichts generell «Neues» über den Sozialismus gesagt. Wohl aber wird darauf verzichtet, die verschiedenen historischen und regionalen Ausprägungen unter einer einheitlichen Begriffsbestimmung zusammenzufassen, anhand derer sie zu beurteilen wären. Vielmehr wird das Faktum der Vielfalt akzeptiert und es in die Eigenverantwortung der Christen gestellt, sich in der konkreten Situation ein Urteil zu bilden, wie weit er kooperieren darf und soll[7].

Hinsichtlich der Möglichkeiten einer partiellen Annäherung an den Marxismus, wie sie von Christen vorgeschlagen worden sind, äußert sich der Papst eher zurückhaltend und im Gesamttenor warnend (32-34). Aber er unterscheidet auch hier verschiedene Vorstellungen von Marxismus und setzt sie nicht von vornherein mit jener «marxistischen Ideologie» gleich, der beizupflichten er für einen Christen für unmöglich hält (26).

In den Sozialenzykliken von Papst Johannes Paul II. kommt der «Sozialismus» als eigenes Thema nicht mehr vor. In «Laborem exercens» (1981) findet nur noch der «wissenschaftliche Sozialismus» Erwähnung, der mit der marxisti-

schen Ideologie gleichgesetzt und dessen Endziel im vollständigen Umsturz der gesellschaftlichen Ordnung und der Einführung des Sozialismus und letztlich des Kommunismus in der ganzen Welt gesehen wird (11, 4.5). In «Sollicitudo rei socialis» (1987) hält der Papst dem «marxistischen Kollektivismus» ebenso wie dem «liberalistischen Kapitalismus» vor, daß sie im politischen und ideologischen Blockdenken befangen seien und um ihrer Macht- und Profitinteressen willen eine zunehmende Verelendung der Völker insbesondere in der südlichen Hemisphäre in Kauf nähmen (20ff). Theologisch müßten beide Systeme als «Strukturen der Sünde» gebrandmarkt und verurteilt werden (36f). Speziell gegen den «marxistischen Kollektivismus» wird darüber hinaus angeführt, daß er aufgrund seiner Unterbindung der unternehmerischen Initiative sowohl einzelnen Bürgern als auch ganzen Nationen ihre Autonomie raube und sie zu Objekten degradiere (15).

II. . . . und Kapitalismus . . .

Daß der gegenwärtige Papst in SRS beide Blöcke — sowohl den «marxistischen Kollektivismus» als auch den «liberalistischen Kapitalismus» — gleich negativ beurteilt und ihnen gegenüber eine kritische Haltung der Kirche postuliert (21), hat manche Kommentatoren dieser Enzyklika irritiert. Sie wußten offenbar nicht, daß die in der päpstlichen Sozialdoktrin antreffbaren Vorbehalte gegenüber dem Sozialismus nicht bedeuten, daß damit der Kapitalismus eine generelle Rechtfertigung erfährt. Im Gegenteil, es ist wiederholt zu Verwerfungen des Kapitalismus gekommen, die an Klarheit kaum zu wünschen übrig lassen. Allerdings gilt es auch bei diesem Thema zu differenzieren.

Soll die Ausbreitung des Sozialismus insbesondere in der verarmten und hemmungslos ausgebeuteten Bevölkerung wirklich gestoppt werden, genügt es nicht, ihn bloß theoretisch zu verurteilen; sondern dann müssen die bestehenden sozialen Mißstände beseitigt werden! So läßt sich die Position Leos XIII. charakterisieren. Und mit seinem Plädoyer für Staatsinterventionen und Zusammenschlüsse zur wirksamen Vertretung der Arbeiterinteressen widerspricht er entschieden dem vorherrschenden liberalistischen Dogma von der Selbstregulierungsfähigkeit des freien Marktes. Offensichtlich hielt er es aufgrund der bisherigen geschichtlichen Erfahrungen für erwiesen, daß sich auf diese Weise nicht die von ihm scharf gebrandmarkte Lage der Arbeiterschaft (RN 1) verbessern lasse. Allerdings machte sich Leo XIII. auch nicht die damals in der katholischen Kirche weit verbreitete prinzipielle Kapitalismuskritik zu eigen, sondern setzte auf einen sozialpolitischen Reformkurs.

«Völlig verändert», so konstatiert 40 Jahre später Pius XI., «zeigt sich das Bild der Wirtschaft» (QA 100), wobei die Wandlungen nach Meinung des Papstes eine verheerende Entwicklung genommen haben. Man habe es nunmehr mit den «letzten Auswirkungen des individualistischen Geistes» zu tun: «Der freie Wettbewerb hat zu seiner Selbstaufhebung geführt; an die Stelle der freien Marktwirtschaft trat die Vermachtung der Wirtschaft; das Gewinnstreben steigerte sich zum zügellosen Machtstreben. Dadurch kam in das ganze Wirtschaftsleben eine furchtbare, grausenerregende Härte. Dazu traten die schweren Schäden einer Vermengung und unerfreulichen Verquickung des staatlichen und des wirtschaftlichen Bereichs. Als einen der schwersten Schäden nennen wir die Erniedrigung der staatlichen Hoheit . . . zur willenlos gefesselten Sklavin selbstsüchtiger Interessen. Im zwischenstaatlichen Leben aber entsprang der gleichen Quelle ein doppeltes Übel: hier ein übersteigerter Nationalismus und Imperialismus wirtschaftlicher Art, dort ein nicht minder verderblicher und verwerflicher finanzkapitalistischer Internationalismus oder Imperialismus des internationalen Finanzkapitals, das sich überall da zu Hause fühlt, wo sich ein Beutefeld auftut.» (109)

Für viele Katholiken im höchsten Maße befremdlich, da für sie durch die marxistische Terminologie besetzt, sprach Pius XI. auch von «Klassen» und «Klassenkampf». Er drängte auf eine Entgiftung des auf Feindseligkeiten und Haß gegründeten «verwerflichen Klassenkampfes» zugunsten einer «ehrlichen, vom Gerechtigkeitswillen getragenen Auseinandersetzung zwischen den Klassen (114)[8]. Auf die Frage, welches gesellschaftliche Ordnungsmodell ihm dabei möglicherweise vorschwebte, wird noch zurückzukommen sein.

Von dieser Frage jedoch zu unterscheiden ist die Frage nach der Wirtschaftsweise. Sofern ihre Umschreibung als «kapitalistisch» darauf abhebe, daß «es im allgemeinen andere sind, die die

Produktionsmittel, und andere, die die Arbeit zum gemeinsamen Wirtschaftsvollzug beistellen» (100), ist sie nach dem Urteil von Pius XI. «nicht in sich schlecht» (101). Im Gegenteil, er hält es dieser Wirtschaftsweise durchaus zugute, daß sie in den fortgeschritteneren Ländern die Lage der Arbeiterschaft zum Besseren gewendet habe (59). Auch werden von ihm der freie Wettbewerb, sofern er nicht zum obersten Ordnungsprinzip der Wirtschaft erhoben wird, und der Lohnarbeitsvertrag in ihren positiven Seiten gesehen und bejaht. Die «Verkehrtheit» beginne erst dann, wenn diese Wirtschaftsweise sich mit der liberalistischen Ideologie verbinde und «ohne Rücksicht auf die Menschenwürde des Arbeiters, ohne Rücksicht auf Gemeinwohl und Gemeinwohlgerechtigkeit» den allein ökonomisch diktierten Interessen freien Lauf lasse (101). Demgegenüber gelte es, «die rechten Vernunftsgrundsätze ... über Kapital, Arbeit und deren Verbindung wieder zur theoretischen Anerkennung und zur praktischen Anwendung zu bringen» (110).

Die von Pius XI. getroffene Unterscheidung zwischen der kapitalistischen Wirtschaftsweise, die als wertneutral gilt, und ihrer ideologischen Verkehrung wird von seinen Nachfolgern beibehalten. So kommt es, daß einerseits der «Kapitalismus» wiederholt aufs schärfste verurteilt wird, wie es etwa Pius XII. in seiner Rundfunkbotschaft vom 1.9.1944 getan hat, in der er ausdrücklich den «Kapitalismus» wegen seiner Gründung auf irrigen Konzeptionen und seiner Beanspruchung eines unbeschränkten Rechts «auf das Eigentum ohne jede Unterordnung unter das Gemeinwohl» als «im Widerspruch stehend zum Naturrecht» verwirft[9]. Anderseits wird daran festgehalten, diese — wie es etwa in «Populorum progressio» heißt — «Abart dessen, was man ‹Kapitalismus› nennt», nicht mit der Industrialisierung und der durch sie geprägten wirtschaftlichen Entwicklung schlechthin gleichzusetzen und dem alle Übel anzulasten. Ganz im Gegenteil sei «der unverzichtbare Beitrag anzuerkennen, den die Organisierung der Arbeit und der industrielle Fortschritt zur Entwicklung beigetragen haben» (26).

Erst Papst Johannes Paul II. greift diese Unterscheidung nicht mehr auf. Er verwendet den Begriff «Kapitalismus» zur Bezeichnung einer «geschichtlich einmaligen Erscheinung», nämlich des sozioökonomischen Systems «im Gegensatz zum Sozialismus und Kommunismus» (LE 7,3). Diese vorläufige Bestimmung wird mit Hilfe einer historischen Rekonstruktion präzisiert, die zu einer instruktiven Phaseneinteilung des Kapitalismus verhilft[10]:

Für den «ursprünglichen Kapitalismus» (LE 7,3) sei kennzeichnend, daß er «die menschliche Arbeit als eine Art ‹Ware›» betrachte und behandle, «die der Arbeitnehmer, vor allem der Industriearbeiter, dem Arbeitgeber verkauft, der gleichzeitig Besitzer des Kapitals ist, das heißt der gesamten Arbeitsgeräte und der Mittel, welche die Produktion ermöglichen» (7,2). Dieser «harte Kapitalismus» (14,4) habe sich nicht zuletzt aufgrund der «Solidarität der arbeitenden Menschen» in verschiedene Formen von «Neo-Kapitalismus» transformiert, die der Arbeit eine stärkere Rechtsstellung einräumen würden: «Nicht selten können die Arbeiter an der Leitung der Unternehmen und an deren Überwachung teilnehmen und machen von dieser Möglichkeit auch Gebrauch. Mit der Hilfe entsprechender Verbände nehmen sie auf die Arbeits- und Lohnbedingungen sowie auf die Sozialgesetzgebung Einfluß» (8,4).

Allerdings mahnt der Papst mehrfach davor, daß der Irrtum des «noch in seinen Anfängen steckenden Kapitalismus» (13,5) mit seinem «unantastbaren ‹Dogma›» des ausschließlichen Rechts des Privateigentums an den Produktionsmitteln (14,4) keineswegs gänzlich ausgeräumt sei und sich darum wiederholen könne (7,2.3; 13,5). Konkret könnte so etwas in der dritten Phase des Kapitalismus eintreten, die der Papst im Zuge der Durchsetzung neuer technologischer, ökonomischer und politischer Entwicklungen anbrechen sieht. Als Faktoren für die damit verbundenen tiefreichenden Umwälzungen, deren Ausmaß mit der industriellen Revolution des vorigen Jahrhunderts vergleichbar sei, werden von ihm genannt: «die sich immer mehr ausbreitende Automatisierung in vielen Zweigen der Produktion, die steigenden Preise von Energie und Rohstoffen, die immer ernster genommene Begrenztheit der Natur und ihrer untragbaren Verschmutzung, der Eintritt von Völkern in das politische Leben, die jahrhundertelang unterworfen waren und nun den ihnen gebührenden Platz unter den Nationen und bei Entscheidungen von internationaler Tragweite fordern» (1,3). Auch wenn es nicht dazu kommen muß, sieht der Papst die Gefahr, daß in dieser dritten

Phase sich brutal und rücksichtslos ein «Ökonomismus und Materialismus» (13) durchsetzen, die — wenn ihnen nicht solidarisch widerstanden werde — mit ihrem «Prinzip der Gewinnmaximierung» (17,4) «neue Weisen von Ungerechtigkeit» mit sich bringen würden, die ein weit größeres Ausmaß als jene des vorigen Jahrhunderts annehmen dürften (8,4).

In besonders krasser Form seien von diesen letzlich tödlichen Auswirkungen bereits jetzt die Menschen in den sog. «Entwicklungsländern» betroffen, die wehrlos neuen Formen eines Kolonialismus und Imperialismus ausgeliefert seien: «So nehmen zum Beispiel die hochindustrialisierten Länder und mehr noch jene Unternehmen, welche in hohem Maß über die industriellen Produktionsmittel bestimmen (so die sogenannten multinationalen oder transnationalen Unternehmen), für ihre Produkte möglichst hohe Preise und suchen gleichzeitig die Einkaufspreise für Rohstoffe und Halbfabrikate möglichst niedrig zu halten, was zusammen mit anderen Ursachen zu einem immer größeren Mißverhältnis zwischen den Nationaleinkommen der betroffenen Länder führt. So verringert der Abstand zwischen den reichsten und den ärmsten Ländern sich nicht und kommt noch viel weniger zum Ausgleich, sondern wird immer noch größer zum augenscheinlichen Schaden der Ärmsten» (17,3).[11]

III. . . . ein «dritter Weg»?

Die deutliche Reserve sowohl dem sozialistischen als auch dem kapitalistischen System gegenüber hat immer wieder zu der Vermutung Anlaß gegeben, die päpstliche Sozialdoktrin plädiere für einen «dritten Weg» — gewissermaßen zwischen Sozialismus und Kapitalismus. In der Tat gibt es Hinweise dafür: In den frühen lehramtlichen Verlautbarungen wird der Sozialismus weniger im Gegensatz zum Kapitalismus gesehen, als vielmehr für eine Spielart des Liberalismus gehalten[12]. Und dieser Liberalismus ist es, der für die ganze Misere der sozialen Frage verantwortlich gemacht wird, weil er nämlich einerseits die ständegesellschaftliche Ordnung zerstört und andererseits den «christlichen Geist» unterminiert habe. Es verwundert darum nicht, daß im Katholizismus des 19. Jahrhunderts die Vorstellung weit verbreitet gewesen ist, allein eine Restauration des ständisch gegliederten korporativen Staates könne zu einer wirklichen Lösung der sozialen Frage führen[13].

Wenn auch nicht in der strikt antikapitalistischen Variante etwa der Vogelsang-Schule läßt sich diese Meinung auch bei Leo XIII. finden. «Ist es auch nicht mit ausdrücklichen Worten gesagt, so zeigt doch der gesamte Zusammenhang, daß in Leos Augen die Gesellschaft sich zusammensetzt aus einer Schicht ‹geborener› Wohlhabender und einer Schicht ‹geborener› Minderbemittelter, die durch ihre Besitzlosigkeit in unbeliebte, aber für die Gesellschaft unentbehrliche Erwerbsberufe gedrängt werden.»[14] Worum es also gehen muß, ist, der Arbeiterschaft zu ihrer bewußten «Standwerdung» zu verhelfen und diesen ihr gebührenden Platz in der Gesellschaft entsprechend materiell und ideell zu sichern.

Dem entspricht auch das in RN betonte und seitdem immer wiederholte Axiom, daß, «so wenig das Kapital ohne die Arbeit, so wenig . . . die Arbeit ohne das Kapital bestehen» (15) kann. Statt der Überwindung des Antagonismus von Kapital und Arbeit in der klassen*losen* Gesellschaft wird damit für die Überführung dieses Gegensatzes zugunsten eines gedeihlichen — wenn auch nicht konfliktfreien — Zusammenwirkens beider in einer klassen*freien* Gesellschaft geworben[15]. Seinen deutlichsten — und zugleich umstrittensten — Niederschlag hat dies in dem von Pius XI. konzipierten Modell der «berufsständischen Ordnung» (QA 76–98) gefunden, das einerseits vom Konzept des «Solidarismus» von Heinrich Pesch SJ beeinflußt worden sein dürfte[16], andererseits aber auch eine kaum bestreitbare Nähe zu damaligen faschistischen Gesellschaftsvorstellungen aufweist[17].

Es ist kein Zufall, daß solche Ordnungsvorstellungen keine Wirkungen zu zeitigen vermochten. Denn zum einen sind ihre Kategorien ungeeignet, die faktischen gesellschaftlichen Entwicklungen zu fassen; und zum anderen sind erst recht bloße Appelle zur «Gesinnungsreform» nicht in der Lage, dieser Entwicklung Einhalt zu gebieten.

Es ist darum nur konsequent, wenn Papst Johannes Paul II. den Vorstellungen eines «dritten Weges» ausdrücklich eine Absage erteilt: «Die kirchliche Soziallehre ist kein ‹dritter Weg› zwischen liberalistischem Kapitalismus und marxistischem Kollektivismus und auch keine möglichliche Alternative zu anderen, weniger radikal entgegengesetzten Lösungen: Sie ist vielmehr et-

was Eigenständiges. Sie ist auch keine Ideologie, sondern die genaue Formulierung der Ergebnisse einer sorgfältigen Reflexion über die komplexe Wirklichkeit menschlicher Existenz in der Gesellschaft und auf internationaler Ebene, und dies im Licht des Glaubens und der kirchlichen Überlieferungen. Ihr Hauptziel ist es, solche Wirklichkeit zu deuten, wobei sie prüft, ob sie mit den Grundlinien der Lehre des Evangeliums über den Menschen und seine irdische und zugleich transzendente Berufung übereinstimmen oder nicht, um daraufhin dem Verhalten der Christen eine Orientierung zu geben.» (SRS 41)

Zu dem so formulierten Selbstanspruch päpstlicher Soziallehre sei abschließend folgendes bemerkt:

1. Auch wenn sie keine Ideologie sein will, kann nicht abgestritten werden, daß die kirchliche Soziallehre nicht selten als Ideologie in Anspruch genommen worden ist. Dazu hat sie selbst nicht unmaßgeblich beigetragen; denn es wirkte lange Zeit fort, daß die päpstlichen Lehräußerungen im 19. Jahrhundert als erstes mit einer Auseinandersetzung auf ideologischer Ebene begonnen haben, bevor sie sich — erst spät — mit der sozialen Frage selbst befaßten. Zudem sind ihre Stellungnahmen gerade zu Sozialismus und Kapitalismus begrifflich so schillernd ausgefallen, daß sie der Möglichkeit sogar gegensätzlicher Interpretationen Vorschub leisteten[18].

2. Tatsache ist, daß — wenn überhaupt — die päpstliche Soziallehre wirkungsgeschichtlich am ehesten noch auf die Gestaltung kapitalistischer Gesellschaften Einfluß zu nehmen vermochte, indem von ihr geprägte Parteien und Verbände sich mit Hilfe sozialpolitischer Reformmaßnahmen für eine allmähliche Transformation des «harten (manchesterlichen) Kapitalismus» in einen «sozial temperierten Kapitalismus» einsetzten. Damit gehörte für die Sozialisten die kirchliche Soziallehre unweigerlich zum «gegnerischen Lager». Umgekehrt ist auch die Auseinandersetzung seitens der katholischen Kirche mit dem Sozialismus unzulänglich geblieben[19]. Es blieb den Initiativen einzelner kirchlicher «Außenseiter» überlassen, jene differenzierte Sichtweise des Sozialismus anzubahnen, die Paul VI. schließlich anerkannt hat[20].

3. Eine bemerkenswerte Änderung ist in der päpstlichen Soziallehre festzustellen, seitdem sie — seit PP — verstärkt die Erfahrungen der Menschen und Länder aufnimmt, die sich auf der «Rückseite der Geschichte» (G. Gutiérrez) befinden, der Armgemachten und Unterdrückten insbesondere in der südlichen Hemisphäre, und deren umfassende Befreiung einklagt[21]. Genau darin läge der not-wendige Beitrag der kirchlichen Soziallehre angesichts der neuen Phase einer zunehmend rücksichtslosen «Durchkapitalisierung» aller gesellschaftlichen Bereiche und zwischenmenschlichen Lebensformen, nämlich unbeirrt die biblisch fundierte «vorrangige Option für die Armen» zur Geltung zu bringen, verbunden mit dem praktischen Einsatz für die Subjektwürde aller Menschen und für soziale Gerechtigkeit[22]. Das setzt allerdings voraus, daß die Kirche und die Christen bereit sind, selbstkritisch ihre eigenen Verstrickungen in das kapitalistische System und damit in die «Strukturen der Sünde» einzugestehen und umzukehren.

[1] O. von Nell-Breuning, Soziallehre der Kirche. Erläuterungen der lehramtlichen Dokumente (Wien 1977) 33.

[2] W. Kroh, Kirche im gesellschaftlichen Widerspruch (München 1982) 44.

[3] Vgl. F. Focke, Sozialismus aus christlicher Verantwortung (Wuppertal ^{2}1981).

[4] Vgl. G. Gundlach, Sozialismus, in: Staatslexikon. Bd. 4, Freiburg ^{5}1931, 1688-1695, bes. 1693; vgl. dazu J. Schwarte, Gustav Gundlach SJ (1892-1963). Maßgeblicher Repräsentant der katholischen Soziallehre während der Pontifikate Pius' XI. und Pius' XII. (Paderborn 1975) bes. 419-428.

[5] Vgl. F. Klüber, Katholische Soziallehre und demokratischer Sozialismus (Bonn-Bad Godesberg 1974) bes. 145-156 O. von Nell-Breuning, Der Kampf um die soziale Gerechtigkeit in Vergangenheit und Gegenwart, in: ders., Den Kapitalismus umbiegen (hg. von F. Hengsbach u.a.), (Düsseldorf 1990) 171-187, bes. 181-184.

[6] Vgl. St. H. Pfürtner/W. Heierle, Einführung in die katholische Soziallehre (Darmstadt 1980) 112.

[7] Vgl. St. H. Pfürtner / W. Heierle, Einführung in die katholische Soziallehre (Darmstadt 1980) 112.

[8] Vgl. O. von Nell-Breuning, Katholische Kirche und Marxsche Kapitalismuskritik, in: ders., Den Kapitalismus umbiegen, aaO., 197-207; R. Weiler, Katholische Soziallehre und Klassenkampf, in: CONCILIUM 13 (1977) 300-303; K. Füssel, Theoretische Aspekte der Kategorie «Klassenkampf», in: ebd., 304-307.

[9] Zitiert nach F. Klüber, Katholische Gesellschaftslehre, aaO. 366f.

[10] Vgl. G. Baum, The Priority of Labour (New York 1982).

[11] Vgl. dazu ausführlicher SRS.

[12] Nach W.E. von Ketteler ist der Liberalismus der «Vater des Sozialismus»; vgl. dazu E. Iserloh, Wilhelm Emmanuel von Ketteler und die Freiheit der Kirche und in der Kirche, in: Texte zur katholischen Soziallehre III (Kevelaer 1978) 293-319.

[13] Vgl. W. Kroh, aaO. 21-57; vgl. auch B. Casper, «Sozialismus» im Sprachgebrauch der römischen Kurie um 1850, in: A. Langner, Katholizismus, konservative Kapitalismus-

kritik und Frühsozialismus bis 1850 (München u.a. 1975) 194-206.

[14] O. von Nell-Breuning, Standwerdung der Arbeiterschaft?, in: I. Brusis/M. Grönefeld (Hgg.), Unbequeme Grenzziehung (Köln 1990) 91-98, hier: 96.

[15] Vgl. ders., Katholische Kirche und Marxsche Kapitalismuskritik, aaO. 205.

[16] Vgl. A. Rauscher, Solidarismus, in: ders. (Hg.), Der soziale und politische Katholizismus. Bd. 1 (München 1981) 340-368.

[17] Vgl. zusammenfassend F. Klüber, Katholische Gesellschaftslehre, aaO. 309-315.

[18] Vgl. dazu den Beitrag von St. Pfürtner über «Die katholische Soziallehre in Deutschland zwischen konkurrierenden Richtungen» in diesem Heft.

[19] Vgl. Anti-Sozialismus aus Tradition? Memorandum des Bensberger Kreises zum Verhältnis von Christentum und Sozialismus heute (Reinbek 1976).

[20] Vgl. F. Focke, aaO.

[21] Vgl. ausführlich SRS.

[22] Vgl. D. Door, Option for the Poor. A hundred Years of Vatican Social Teaching (Maryknoll 1983).

NORBERT METTE

1946 in Barkhausen/Porta (BRD) geboren. Studium der Theologie und Sozialwissenschaften: Dr. theol.; seit 1984 Professor für Praktische Theologie an der Universität-Gesamthochschule Paderborn. Verheiratet; 3 Kinder. Mitglied des Direktionskomitees von CONCILIUM. Zahlreiche Veröffentlichungen zu pastoraltheologischen und religionspädagogischen Themen; u.a.: Voraussetzungen christlicher Elementarerziehung (Düsseldorf 1983); Kirche auf dem Weg ins Jahr 2000 (gem. mit M. Blasberg-Kuhnke, Düsseldorf 1986); Gemeindepraxis in Grundbegriffen (hg. mit Chr. Bäumler, München/Düsseldorf 1987); Auf der Seite der Unterdrückten? Theologie der Befreiung im Kontext Europas (hg. mit P. Eicher, Düsseldorf 1989). Anschrift: Liebigweg 11a, D-4400 Münster.

John A. Gallagher

Theologische Kategorien in den Sozialenzykliken

Die Hundertjahrfeier der Veröffentlichung von Leos XIII. Enzyklia *Rerum Novarum* ist ein gegebener Anlaß, über eine ganz besondere Gattung theologischer Literatur nachzudenken, die zu einem bedeutenden Element des theologischen Erbes der katholische Kirche geworden ist. Die Tradition der päpstlichen Enzykliken, unter denen die Sozialenzykliken zu der meist gelesenen und kommentierten Kategorie geworden sind, stellt ein theologisches Genus dar, das sich definieren läßt im Hinblick auf seine Autorschaft, seine Hörer- und Leserschaft und seine Zielsetzung. Als Werkzeuge des päpstlichen Lehramtes haben die Enzykliken innerhalb des theologischen Erbes der katholischen Kirche immer einen bevorzugten Platz eingenommen.

Das Dekret des Ersten Vatikanums über die päpstliche Unfehlbarkeit sowie die Ekklesiologie des Konzils insgesamt haben die Bedeutung, die den Dokumenten päpstlicher Autorschaft zuzumessen ist, erheblich erhöht. Als Schriftstücke, die an die ganze Kirche und in den meisten Fällen implizit oder explizit an «alle Menschen guten Willens» gerichtet sind, waren die Enzykliken bestrebt, Geist und Herz des gesamten katholischen Episkopats, der Laienschaft überall auf der Welt sowie all der Menschen zu erreichen, die eine ganze und vollständige menschliche Existenz zu verwirklichen trachteten. Die beharrliche Zielsetzung für dieses theologische Genus bestand darin, die Glieder der Kirche und alle diejenigen anzusprechen, die gewillt waren, die Stimme des Heiligen Stuhles zu einer Anzahl besonderer Glaubensinhalte und für eine Lebensweise zu vernehmen, die der Ordnung der göttlichen Vorsehung für die Welt, wie sie durch das Schöpfungs- und Erlösungswerk gegeben ist, entspricht. Die Tradition der Enzykliken suchte eine grundlegende theologische Orientierung zu geben, die geeignet sein sollte, eine echt katholische Lebensweise inmitten der Chancen und Gefahren der modernen Zivilisation zu tragen.

Die Enzykliken als theologisches Genus stellen zweifellos eine Weiterentwicklung der neutestamentlichen Briefliteratur sowie der Tradition der mittelalterlichen Dekretalen dar. In beiden waren Personen, die in spezieller Weise Verantwortung trugen für das geistige Wohlergehen christlicher Gemeinden, bemüht, Führung und Anleitung zur Abwehr von außen oder von innen kommender Kräfte zu geben, die ihre Rechtgläubigkeit oder ihr rechtes Handeln und Verhalten gefährdeten. Beide Arten von Schreiben waren Briefe zur Orientierung, Unterweisung und Ermahnung im Sinne einer dem Evangelium gemäßen Lebensweise. Was die modernen Enzykliken in ihrer Eigenart von ihren eben genannten Vorgängern unterscheidet, ist, zumindest teilweise, ihr universaler Charakter. Die päpstlichen Enzykliken richten sich nicht auf die Bedürfnisse und Probleme einer einzelnen Ortskirche, sondern befassen sich mit Themen und Fragen, die Probleme für die Gesamtkirche aufwerfen, Probleme, die man für gewöhnlich als die kulturellen und sozialen Verhältnisse betrachtet, in denen Menschen sich um das Ziel bemühen, zu dem sie geschaffen sind: eine wahrhaft menschliche Existenz als Mittel und Weg zur Vereinigung mit Gott.

Die Gattung der Enzyklika ist innerhalb des katholischen theologischen Erbes eine Stimme, die mit anderen theologischen Genera koexistiert hat. Die päpstlichen Enzykliken lassen sich von den neuthomistischen Lehrbüchern der Seminartheologie ebenso deutlich unterscheiden wie von den historischen Theologien Congars und Daniélous, von der lateinamerikanischen, afrikanischen oder feministischen Befreiungstheologie, von der Transzendentaltheologie Rahners oder Lonergans oder der politischen Theologie von Metz. Das Genus der Enzykliken hat zusammen mit anderen Protagonisten, die gemeinsam das Drama katholischer Theologie geschaffen haben, auf der Bühne gestanden. Es hat zusammengearbeitet mit den einen theologischen Richtungen (Neuthomismus, Neuscholastik) und andere verurteilt (Loisys Historismus und die «Nouvelle Théologie»). Daher ist die Tradition der päpstlichen Enzykliken zwar ein eigenes, identifizierbares theologisches Genus, doch seine Ermahnungen und Verwerfungen geben Zeugnis dafür, daß dieses Genus der Enzykliken koexistiert hat mit einem umfassenderen theologischen Erbe, von dem es ein Teil ist, und dem gegenüber es seine eigene Handschrift im Sinne seines Selbstverständnisses gezeigt hat. Vorherrschendes Anliegen der päpstlichen Sozialenzykliken ist pastorale, praktische und fundamentaltheologische, nicht dagegen spekulative systematische Theologie.

Die theologische Gattung der päpstlichen Enzykliken hat sich außerdem nichttheologischen Bewegungen gegenüber definiert. Kantsche Philosophie, Sozialismus, Liberalismus, Kommunismus und Existentialismus haben alle eine Reaktion von seiten der päpstlichen Tradition hervorgerufen. In seinen Enzykliken war das Papsttum bestrebt, auf die Zeichen der Zeit als Ereignisse im Prozeß der Menschheitsentwicklung zu reagieren, — speziell auf soziale und wirtschaftliche Theorien, die die Tendenz zeigten, diese Entwicklung in eine mit der päpstlichen Theologie unvereinbare Richtung zu lenken.

Das Genus der päpstlichen Enzykliken, wie es sich zwischen 1891 und 1991 entwickelt hat, läßt sich hinsichtlich seiner Autorschaft, seiner Hörer- bzw. Leserschaft und seiner Zielsetzung definieren. Inhalt und spezifische Stellungnahmen dieser Gattung theologischer Literatur sind ausdrücklich formuliert und ausführlich entwickelt worden in Reaktion auf theologische, intellektuelle, soziale, wirtschaftliche und politische Bewegungen des letzten Jahrhunderts. So läßt sich dieses Genus bereits weiter definieren im Hinblick auf seine inneren konstituierenden Elemente. Unter diesen wesentlichen konstituierenden Elementen zeigen sich das Naturgesetz und das Gesetz der Gnade, die Vernunft und der Glaube sowie eine Idee von dem letzten Ziel der menschlichen Existenz. Wie ein Bühnenstück und ein Roman eine Verknüpfung und deren Lösung brauchen, wie eine Dichtung einen Versbau verlangt, so sind die päpstlichen Enzykliken und vor allem die Sozialenzykliken das Ergebnis des kreativen Wechselspiels zwischen der Dynamik dieser kennzeichnenden Wesenszüge des literarischen Genus und den einander widerstreitenden Auffassungen von den Grundlagen menschlicher Authentizität gewesen.

Die vorliegende Untersuchung möchte zweien von diesen konstituierenden Elementen der Sozialenzykliken nachgehen: dem Naturgesetz und dem Gesetz der Gnade. Diese beiden Themen, die von wesentlicher Bedeutung für «Kette und Schuß» der Sozialenzykliken sind, sollen zuerst untersucht werden als Beispiele für das,

was Bernard Lonergan als allgemeine und spezielle theologische Kategorien behandelt hat. Dann folgt ein Blick auf die Art und Weise, in der jede der beiden Kategorien im Verlauf von 100 Jahren päpstlicher Überlegungen spezifiziert und entwickelt worden ist, und wird entsprechend gewertet. Schließlich wird dann die Dynamik und wechselnde Beziehung zwischen diesen beiden Kategorien Klarheit geben über die grundlegende Neuorientierung in der Tradition der Enzykliken.

I. Theologische Kategorien

Kategorien suchen die transzendente Wirklichkeit, die der letzte Gegenstand der Theologie ist, zu bestimmen. Auf diese oder jene Weise ist katholische Theologie immer ein Bemühen gewesen, zunächst einmal Gott und das göttliche Wesen darzustellen und dann Zweck und Bedeutung von Gottes Wirken an der Welt zu deuten. So stellt z. B. Thomas von Aquin zuerst die Frage nach der Existenz Gottes und denkt dann nach über die göttliche Natur und ihre Attribute. Erst nachdem er die Frage nach Gott in sich *(in se)* untersucht hat, richtet Thomas seine Aufmerksamkeit auf die Lehren über Schöpfung und Vorsehung, um daraus sein Verständnis von Zweck und Bedeutung von Gottes Wirken im Hinblick auf die Welt zu entwickeln. Doch gleich allen großen christlichen Theologen war Thomas sich darüber klar, daß es unmöglich ist, Gott als solchen zu beschreiben oder in adäquater Weise Gottes gnadenhaftes Wirken an der Welt zu schildern. Der Theologe kann nicht mehr zu erreichen hoffen als eine mehr oder weniger zutreffende Darstellung der transzendenten Wirklichkeit, die Gegenstand der theologischen Forschung ist, und das in menschlicher Sprache und analoger oder metaphorischer Ausdrucksweise. Theologische Kategorien sind die analogen oder metaphorischen Ausdrucksformen der durch die theologische Forschung zustandegekommenen Verstehensakte.

Bernard Lonergan hat unterschieden zwischen allgemeinen und speziellen theologischen Kategorien[1]. Allgemeine theologische Kategorien beziehen sich auf Gegenstände, die sowohl im Bereich der Theologie als auch in anderen Disziplinen zu finden sind. Wenn der Theologe von drei Personen in dem einen Gott redet oder Jesus das Attribut der Sohnschaft zuspricht, wenn der Begriff der Erlösung verwendet wird zur Kennzeichnung dessen, was Gottes Sohn für die Menschheit vollbracht hat, dann werden hier Begriffe aus der menschlichen Erfahrung oder aus der theoretischen Interpretation dieser menschlichen Erfahrung zur Beschreibung des Göttlichen oder göttlicher Tätigkeit gebraucht. Dies sind Kategorien oder Begriffe aus dem Bereich menschlichen Bemühens, die verwendet werden, um gewisse Charakterzüge Gottes in analoger Weise zu schildern. Dem Vater, dem Sohn und dem Heiligen Geist werden Wesenszüge beigelegt, die mit dem Personsein zusammenhängen. Doch selbstverständlich ist jede der drei göttlichen Personen in einer Weise Person, welche letztlich der Personalität des Menschen mehr unähnlich als ähnlich ist. Aber welcher Begriff, welche Kategorie ließe sich verwenden, um in adäquaterer Weise zu schildern, was diese Dreiheit in Gott bedeutet? Allgemeine theologische Kategorien sind aus dem Bereich menschlicher Erfahrung hergeleitete Analogien, welche den Theologen in die Lage versetzen, in einer sehr begrenzten Weise göttliche Wirklichkeit und göttliches Wirken an der Welt zu beschreiben. Die Bedeutung dieser Begriffe erhält allgemein ihren tieferen Sinn und den Bereich ihrer Nebeninhalte und ihres Bedeutungsumfanges von ihrem Gebrauch im Alltagsleben. Diese Worte werden dann gebraucht, um die Bemühungen der Theologen um eine Darstellung der transzendenten Wirklichkeit Gottes zu konkretisieren.

Spezielle theologische Kategorien «betreffen die der Theologie eigentümlichen Gegenstände»[2]. Begriffsinhalt und Umfang, die mit Begriffen wie Gott, Gnade, Trinität zusammenhängen, betreffen direkt die spezifisch religiöse Dimension menschlicher Erfahrung. Spezielle theologische Kategorien meinen in erster Linie und Bezugnahme die göttliche Realität selbst. Übernehmen diese Kategorien eine Bedeutung innerhalb der allgemeinen Sprache, wie etwa bei dem Begriff «gnädig (gracious)», ist das primäre Analogon das göttliche Wirken. Allgemeine wie spezielle Kategorien sind bestrebt, die menschliche Erfahrung des Göttlichen zu konkretisieren. Allgemeine theologische Kategorien tun dies, indem sie auch anderweitig in der menschlichen Sprache benutzte Begriffe heranziehen. Spezielle theologische Kategorien stellen die Ausdrucks- und Sprechweise dar, die eigens entwickelt wor-

den ist, in direkter Weise die Öffnung der relgiösen Erfahrung auf das Transzendente hin zu kennzeichnen.

Doch erschöpft sich die Bedeutung der allgemeinen und speziellen theologischen Kategorien nicht darin, die menschliche Aneignung des transzendenten Bezugspunktes seiner Religiosität zu konkretisieren. Begriffe, Kategorien und Worte haben nur die Bedeutung eines Knochengerüstes, bis sie umkleidet sind mit dem Fleisch und den Muskeln von Lehrsätzen, Paragraphen und ganzen Darstellungen, die zusammen die entsprechende Abhandlung ergeben. Theologische Kategorien, so hat Lonergan formuliert, «bilden eine Reihe miteinander verzahnter Begriffe und Beziehungen und haben dementsprechend den Nutzen von Modellen»[3]. Solche Modelle und Abhandlungen stellen allgemeine und spezielle theologische Kategorien in einer Weise zusammen, die es möglich macht, eine relativ adäquate Darstellung der religiösen Dimension menschlicher Erfahrung und ihrer Wechselwirkung mit anderen derartigen Dimensionen zu entwickeln[4]. Theologie ist eben nicht die Behauptung und Verteidigung religiöser oder theologischer Begriffe, sondern vielmehr das bewußte Bemühen, sie in einer Weise zu artikulieren und zu interpretieren, welche die menschliche Erfahrung der Zeitgenossen erleuchtet. Solche Kategorien und die aus ihnen erwachsenden Überlegungen tragen und schaffen den Bereich der Sinndeutung, die wahrhaft menschliche Welt, in der der einzelne sein wahres Menschsein zu finden und in Übereinstimmung mit ihm zu leben sucht.

Das Naturgesetz und das Gesetz der Gnade sind zwei besondere Beispiele für allgemeine und spezielle theologische Kategorien. Beide beziehen sich auf die göttliche Ordnung der sittlichen Welt. Das natürliche Sittengesetz hat trotz der vielfältigen Verständnisformen, die es in der westlichen Geistesgeschichte angenommen hat, zumindest diesen einen gemeinsamen Grundzug: die Annahme einer Anzahl sittlicher Verpflichtungen für jedermann, erwachsend aus seiner spezifisch menschlichen Anlage. Worin diese spezifisch menschliche Anlage besteht, ist seit dem Aufbruch der Kultur Thema der anthropologischen Forschung. In den Jahrhunderten christlicher Geistesgeschichte hat das natürliche Sittengesetz im Gefolge sich wandelnder und entwickelnder anthropologischer Studien in einem weiter gespannten kulturellen Rahmen verschiedene Interpretationen oder doch zumindest unterschiedliche Akzentsetzungen erfahren. So bekam zum Beispiel die Frage nach dem gerechten Lohn für die Theoretiker des natürlichen Sittengesetzes erst zu der Zeit eine größere Bedeutung, als in den westlichen Ländern die Industrialisierung die Landwirtschaft als vorherrschende Wirtschaftsform verdrängte.

Die Diskussion und die gegenseitige Beeinflussung zwischen Theologen und anderen Forschern nach dem wahrhaft Menschlichen schafft einen Meinungsaustausch, nach welchen Prinzipien menschliches Leben in wahrhaft menschlicher Weise gelebt werden kann. Das natürliche Sittengesetz ist ein Beispiel für eine allgemeine theologische Kategorie, die aufbaut auf Vorstellungen vom wahrhaft Menschlichen, welche auf nicht-theologischen Forschungen beruhen. Mit ihrer Hilfe artikulierte es die göttlichen Ordnungsprinzipien der Welt des Sittlichen.

Das Gesetz der Gnade ist eine spezielle theologische Kategorie. Diese stützt sich unmittelbar auf die Offenheit menschlicher Erfahrung für das Transzendente und für die Art und Weise, in der es durch die Hl. Schrift vermittelt wurde zur Darstellung der göttlichen Ordnungsprinzipien der Welt des Sittlichen. Der Katholizismus und die christliche Tradition allgemein hat die Lehren von Schöpfung und Erlösung als zentrale theologische Kategorien für jede adäquate Deutung des spezifisch Menschlichen festgehalten. Das Gesetz der Gnade, welches Altes und Neues Gesetz umfaßt, ist diejenige theologische Kategorie, die das Geschehen wie den kontinuierlichen Fortgang von Gottes aktiver Lenkung menschlichen Lebens darstellt. Es ist die Einwohnung des Heiligen Geistes. Als entscheidender Faktor der göttlichen Vorsehung bezieht sich das Gesetz der Gnade auf die Art und Weise, wie Gott das Suchen der Menschheit nach ihrem Sinn und Zweck ständig aktiv unterstützt.

Die Forderungen des Gesetzes der Gnade werden bemerkbar in der ständigen Menschheitserfahrung des Rufes nach Umkehr, nach Metanoia, nach einem Bewußtwerden der Brüchigkeit und Unvollkommenheit aller menschlichen Werke, der fortdauernden aus menschlicher Religiosität emporsteigenden Aufforderung zu tieferer Heiligkeit und Güte. Das Gesetz der Gnade tritt ein in das Gespräch über das natürliche Sittengesetz und die anthropologischen Untersuchungen,

um die zutiefst religiöse Dimension der menschlichen Authentizität geltend zu machen. Getrennt von der Religion kann es keine authentische Humanität geben. Mit den Worten des hl. Augustinus: «Unruhig ist unser Herz, bis es ruht in Dir.»

II. Das natürliche Sittengesetz und das Gesetz der Gnade in den Sozialenzykliken

Ein fundamentales Anliegen der päpstlichen Sozialenzykliken war bis zum heutigen Tag eine Interpretation der authentischen menschlichen Existenz, die der von Liberalismus wie Sozialismus vertretenen überlegen sein sollte. Bei der Schaffung des Genus der Sozialenzykliken verlegten sich die Päpste auf eine Art von Darstellung, die ganz stark auf das natürliche Sittengesetz und das Gesetz der Gnade als theologische Kategorien zurückgriff. Wie Calvez und Perrin in ihren Kommentaren erklärten, wurden diese beiden Kategorien verwendet als «zwei Quellen für die Soziallehre, die Seite an Seite nebeneinander gestellt wurden»[5]. So glaube ich sagen zu können: Das Gesetz der Gnade und das natürliche Sittengesetz bildeten die beherrschenden Kategorien, die diese Darstellungen leiteten.

In sämtlichen Sozialenzykliken nehmen die Päpste immer wieder Bezug auf die Relevanz des natürlichen Sittengesetzes und des Gesetzes der Gnade für jeden adäquaten Aufbau eines umfassenden moralischen Systems. In *Graves de communi* fordert Leo XIII. seine Leser auf, «nicht den Eifer derjenigen (zu) verurteilen, die dem natürlichen und göttlichen Gesetz entsprechend eben dieses als Ziel haben, nämlich die Lebensbedingungen derer, die sich plagen, erträglicher zu machen»[6]. Paul VI. läßt die gleiche Aufmerksamkeit für die Relevanz dieser beiden Kategorien für ein angemessenes Verständnis der sittlichen Ordnung erkennen, wenn er feststellt, daß menschliche Probleme nur angegangen werden dürfen im Licht eines «ganzheitlichen Bildes vom Menschen und seiner Berufung, nicht nur seiner natürlichen und irdischen, sondern auch seiner übernatürlichen und ewigen»[7]. «Die Zukunft», so warnt Pius XII. seine Leser am Vorabend des Zweiten Weltkrieges, «muß auf dem soliden Felsen des natürlichen Sittengesetzes und der Offenbarung stehen bleiben.»[8] Beispiele von seiten der Päpste, die sich auf beide Kategorien beziehen und daraus die Bedeutung des Verhältnisses zwischen beiden ableiten als wesentlich für die Darstellung des authentisch Menschlichen, kehren im Rahmen dieses Genus immer wieder. Doch was verstehen die Päpste unter diesen beiden Begriffen?

A. Das Naturrecht

Da, wie wir oben festgestellt haben, die Sozialenzykliken aus praktischen, pastoralen und fundamentaltheologischen Anliegen der Päpste entstanden sind, ist es nicht weiter überraschend, daß man darin keine systematischen oder theoretischen Bemühungen findet, eine Kategorie wie Naturrecht bzw. natürliches Sittengesetz zu definieren oder auch nur näher zu erklären. Umfang und Inhalt, welche die Päpste mit diesen Kategorien verbunden haben, müssen aus den literarischen Kontexten konstruiert werden, in denen sie verwendet sind. Eine kursorische Befassung mit diesen Kontexten ist alles, was hier versucht werden kann, und enthüllt eine beträchtliche Veränderung hinsichtlich dieser Kategorie.

In den Schriften Leos XIII., Pius' XI. und Pius' XII. wird das Naturgesetz in dem Sinne vorgelegt, der vermutlich seinem klassischen katholischen Ausdruck entspricht. Das Naturgesetz wird verstanden als ein metaphysischer Wesenszug der menschlichen Natur, die die Hauptquelle dessen ist, was die Norm des Menschlichen ausmacht. «Die Gleichheit unter den Menschen», schrieb Leo XIII., «besteht darin, daß alle, die die gleiche Natur als Erbe haben, zur gleichen höchsten Würde berufen sind, der Würde der Gotteskinder. Und ein und dasselbe Ende steht allen bevor, von denen jeder nach demselben Gesetz gerichtet werden und die gleiche Strafe oder den gleichen Lohn erhalten wird, entsprechend seinen Verdiensten. Nach Leos XIII. Worten sollte das Naturgesetz (natürliche Sittengesetz) die Handlungen jedes einzelnen im Rahmen seines persönlichen Geschickes lenken[9]. Das gleiche Gesetz sollte aber auch das Verhältnis zwischen den Klassen beherrschen. Vor allem das zwischen den Arbeitern und den Kapitalisten, das die Natur gefügt hat, «sollte in Harmonie und Einverständnis stehen»[10]. Die Fähigkeit der menschlichen Natur, als Grundlage für die sittliche Ordnung zu dienen, wurde besonders deutlich im Hinblick auf die menschliche Sexualität in Anspruch genommen. Die Verur-

teilung der Empfängnisverhütung in *Casti connubii* vertrat den Standpunkt, daß «kein noch so schwerwiegender Grund vorgebracht werden kann, um dessentwillen etwas in sich der Natur Widersprechendes der Natur entsprechend und damit sittlich gut werden kann»[11].

Dieses klassische Verständnis des Naturgesetzes (natürlichen Sittengesetzes) findet seine exakte Ergänzung in den neuthomistischen Lehrbüchern der Moraltheologie[12]. Päpste wie Lehrbuchautoren waren bestrebt, ihren Lesern sorgfältige Interpretationen der Theorie des Thomas von Aquin über das Naturgesetz zu liefern. Das natürliche Sittengesetz wurde demnach verstanden als metaphysischer Ordnungsfaktor der menschlichen Realität, sowohl der biologischen wie der sozialen, die zusammen die Umwelt bildeten, in der menschliches Leben sinnvoll und zielbewußt gelebt werden kann. Gottes sittliche Ordnung lieferte die Normen, mit deren Hilfe echte Momente eines wahrhaft menschlichen Gedeihens entdeckt werden können, als angemessene Mittel für die letztendliche Vollendung der menschlichen Natur in Gott. Da dieses Ordnungsprinzp in metaphysischen Kategorien entwickelt worden war, stellte man es sich als über alle Zeiten und Kulturen hin unwandelbar vor.

Möglicherweise aber tritt mit Pius XII., der der Idee und dem Begriff der menschlichen Würde einen zentraleren Platz im päpstlichen Denken gab, höchstwahrscheinlich aber in den Enzykliken Johannes' XXIII. und Pauls VI. und in jüngster Zeit Johannes Pauls II. ein neuer Komplex von Bedeutungsgehalten und Sinngebungen an die Stelle der mit der klassischen Theorie vom natürlichen Sittengesetz verbundenen. In seiner Weihnachtsbotschaft von 1944 stellte Pius XII. Überlegungen an über die menschliche Katastrophe, die aus dem Zweiten Weltkrieg entstanden war. Die daraus erwachsende Gefahr erblickte er in der Abdankung der menschlichen Würde. Und wo er Menschen zu mehr demokratischen Regierungsformen aufrief, da tat er auch das im Namen der Menschenwürde[13]. Von nun an verdrängt im sozialen Denken der Päpste der Begriff der Menschenwürde in zunehmendem Maße den der menschlichen Natur als Grundnorm der Gerechtigkeit (erwähnt sei, daß dies auf irgendeinen Aspekt der Sexualmoral keine Anwendung findet).

Leo XIII. und Pius XI. hatten ihre Aufmerksamkeit darauf gerichtet, in welcher Weise die sozialen Verhältnisse die spezifische Art und Weise beeinflußten, wie die menschlichen Werte angestrebt und erreicht werden können. Als aber die Menschenwürde zum zentralen Thema der päpstlichen Theorie vom Naturrecht wurde, maß man den sozialen und kulturellen Bedingungen, die im Zusammenhang mit dem Streben nach menschlicher Authentizität stehen, eine noch höhere Bedeutung bei. Angesichts dieser Entwicklung ist es kaum überraschend, daß dem historischen Aspekt der sittlichen Normen eine zunehmende Bedeutung beigemessen wurde.

Johannes' XXIII. Enzyklika *Mater et Magistra* war ein maßgeblicher Anstoß für die Entwicklung dieser neuen Linie päpstlichen Denkens. Papst Johannes deutete das Gemeinwohl als «die Gesamtsumme derjenigen Bedingungen des sozialen Lebens, durch die die Menschen befähigt werden, in höherem Maße und bereitwilliger ihre persönliche Vollkommenheit zu erlangen»[14]. Fragen der Gerechtigkeit, fährt er fort, sollten nicht auf die Verteilung des Besitzes eingeschränkt werden, sondern vielmehr ausgeweitet «auf die Bedingungen, unter denen Menschen sich einer produktiven Tätigkeit widmen»[15]. Die menschliche Verantwortung, die den Zeitgenossen aufgegeben ist, «steht nicht allein im Einklang mit der Natur des Menschen, sondern entspricht auch der historischen Entwicklung auf wirtschaftlichem, sozialem und politischem Gebiet»[16]. Papst Johannes hat offenbar den Standpunkt vertreten, daß die kulturellen und sozialen Strukturen, welche die Menschen schaffen, um ihr Streben nach Authentizität zu fördern, selbst Quelle recht bedeutungsvoller sittlicher Normen sind.

Dasselbe Thema wurde in den Sozialenzykliken Pauls VI. hervorgehoben. Die Entwicklung unterentwickelter Völker und damit die Tätigkeit derjenigen, die «eine größere Beteiligung an den Segnungen der Zivilisation und eine aktivere Verbesserung ihrer menschlichen Qualitäten»[17] erwarten, waren für die Kirche zu einer Frage von ständig wachsendem Interesse geworden. Eine derartige Entwicklung aber mußte umfassend sein und sowohl dem Wohle jedes Menschen als des ganzen Menschen dienen[18]. Ein solcher echter Humanismus, der die menschliche Lebensqualität sowohl auf der Ebene der Gesellschaften als auch des Einzelmenschen hebt, ist ein neuer Verweis auf das natürli-

che Sittengesetz. Die sprachliche Formulierung und das Wesen der Diskussion, die es hervorruft, lassen das Anliegen erkennen, die Human- und Sozialwissenschaften einzubeziehen als Quellen zur Bestimmung spezifischer sittlicher Forderungen, die aus diesem neuen Humanismus stammen.

In *Redemptor Hominis* stellt Johannes Paul II. die Frage, ob die Idee des menschlichen Fortschritts, «die den Menschen zum Urheber und Förderer hat, das Leben auf Erden in allen seinen Aspekten menschlicher macht. Bringt sie den Menschen zu einer größeren Würde?»[19] Johannes Pauls II. Schriften lassen eine Hermeneutik des Mißtrauens dem Verlauf der jüngsten Menschheitsgeschichte gegenüber erkennen. In einer späteren Enzyklika spricht er von der gegenwärtigen Sorge um das Wohlergehen des Menschen mit der Feststellung, auf diese Weise komme man nicht zu einer grundsätzlichen Antwort auf die Frage, was der Mensch sei. Ihm ist nicht daran gelegen, zu einem metaphysischen Verständnis der Natur zurückzukehren. Eher vertritt er den Standpunkt, der Vorgang der historischen Entwicklung müsse betrachtet werden «als eine Sache der Gesamtdynamik des Lebens und der Zivilisation . . . eine Sache des Sinngehaltes»[20]. Der Papst ist skeptisch gegenüber Gesprächen zum Thema der menschlichen Sinnhaftigkeit, die auf die Kategorien des Naturgesetzes beschränkt sind, das heißt auf «Prämissen, die durch die eigene Erfahrung des Menschen, seine Vernunft und seinen Sinn für Menschenwürde» gegeben sind[21]. Worauf aber will er dann unsre Aufmerksamkeit lenken?

B. Das Gesetz der Gnade

Auf das Gesetz der Gnade als spezifisch theologische Kategorie ist in den Sozialenzykliken vor Johannes Paul II. ständig hingewiesen und Bezug genommen worden. Sein Bezugspunkt war in verschiedenen Zusammenhängen das Gesetz des Alten oder Neuen Testaments, in anderen die Tugend der Nächstenliebe. Durch diese gesamte Literatur hin begegnen wir einer ständigen Aufmerksamkeit für Gottes Ordnung des sittlichen Universums und zwar in einer Weise, die nicht vom natürlichen Sittengesetz erfaßt wird. Ein adäquates Verständnis der sittlichen Ordnung sollte seinen Blick nicht auf den Bereich der göttlichen Immanenz beschränken, sondern offen bleiben für die Bedeutung der menschlichen Transzendenz, der menschlichen Religiosität.

Wenn frühere Päpste sich stärker auf das natürliche Sittengesetz als Quelle der sittlichen Normen stützten, die den Menschen leiten sollten bei seiner Frage nach Sinn und Ziel, so finden wir bei den Päpsten der jüngsten Zeit als deutlich ausgeprägte Eigentümlichkeit ihre Akzentverschiebung auf das Gesetz der Gnade als wichtigste theologische Kategorie für die Lenkung des menschlichen und christlichen Lebens. Diese Überzeugung hat bei Johannes Paul II. verschiedene Wege eingeschlagen.

Die Heilige Schrift hat immer eine entscheidende Rolle gespielt, um zu sittlichen Normen für die zeitgenössische Christenheit zu gelangen. Dabei ist in den Sozialenzykliken die Schrift generell in scholastischer Weise verwendet worden. Unterschiede oder Spannungen zwischen verschiedenen Schriftstellen sind im Sinne zweckdienlicher sittlicher Normen in Einklang gebracht worden. Die Schrift wurde also zu paränetischen Zwecken verwendet, um die Menschen zu einem tugendhaften Leben zu ermahnen. So gebrauchte man die Schrift als Mittel, durch welches der Heilige Geist in Verstand und Herzen der Christen eindringt, um ein Leben, das der menschlichen Bestimmung der Gemeinschaft mit Gott gemäß ist, zu ermöglichen und zu erleichtern. Für Johannes Paul II. dagegen ist die Schrift mehr unmittelbare Quelle für die Sinn- und Zweckbestimmung des menschlichen Lebens geworden. *Dives in misericordia* und *Laborem exercens* sind grundlegend Exegesen des Alten und Neuen Testaments. Der Papst wendet sich direkt der Schrift und ihrer Interpretation zu als Quelle für Kategorien, die menschliches Wohlergehen anschaulich darstellen, und nicht so sehr irgendwelchen Interpretationen des Naturrechtes. Seine Theologie bietet ein grundlegend neues Verständnis dieser beiden theologischen Kategorien und ihrer Wechselbeziehungen.

Wenn es für diese Entwicklung in der Theologie Johannes Pauls II. in früheren päpstlichen Gedankengängen einen Vorgänger gegeben hat, dann bei Paul VI. So heißt es bei diesem in *Octogesima adveniens:* «Der Geist des Herrn, der den in Christus erneuerten Menschen beseelt, bricht beständig die Horizonte auf, innerhalb deren sein Verstand gern Sicherheit fände, und die Grenzen, auf welche seine Tätigkeit sich bereit-

willig beschränken möchte. Dort wohnt in ihm eine Kraft, die ihn drängt, über jedes System und jegliche Ideologie hinauszugehen. Als Herz der Welt wohnt dort das Geheimnis des Menschen, der sich selbst entdeckt als Kind Gottes im Verlauf eines historischen wie psychologischen Prozesses, in dem Zwang und Freiheit ebenso wie das Gewicht der Sünde und der Hauch des Geistes abwechseln und um die Oberhand kämpfen.»[22]

Bei Paul VI. und heute noch deutlicher und überzeugender bei Johannes Paul II. wird das Gesetz der Gnade zum Kriterium, nach dem der menschliche Fortschritt bewertet und notwendig als mangelhaft befunden wird. Diese Perspektive erzeugt eine skeptische und zurückhaltende Einstellung verschiedenen Überschätzungen menschlicher Leistung oder menschlichen Fortschritts gegenüber. Da das Gesetz der Gnade als spezielle theologische Kategorie seinen Hauptbezug direkt von der transzendenten Dimension menschlicher Erfahrung nimmt, ist es nicht leicht, seine Ansprüche an die tiefere Bedeutung des Menschen aus der Perspektive der mehr immanenten Dimensionen menschlicher Erfahrung zu kritisieren.

III. Abschließende Zusammenfassung

Während der hundert Jahre moderner päpstlicher Sozialtheologie haben das natürliche Sittengesetz wie das Gesetz der Gnade eine ganz außerordentliche Rolle für die Gestaltung dieses Themas gespielt. Nicht selten wurde die katholische Sozialethik, sowohl die der Lehrbücher als auch die der Sozialenzykliken, deswegen kritisiert, daß sie übertrieben stark an strenge naturalistische Interpretationen des Naturgesetzes geknüpft seien. In den Schriften unseres gegenwärtigen Papstes scheint das Pendel nach der anderen Seite ausgeschlagen zu haben. Wird die Gattung der sozialen Theologie, die so stark vom Gesetz der Gnade abhängt, eine adäquatere religiöse Ethik schaffen? Wird dieser Typ theologischer Ethik fähig sein, in ein sinnvolles Gespräch mit den Humanwissenschaftlern einzutreten? Wird die scharfe Zweiteilung zwischen dem Weltlichen und dem Religiösen, die eine solche Ethik anzusprechen sucht, durch diesen Typ von Theologie verschärft werden oder gemildert? Das sind einige der Fragen, die zu beantworten bleiben.

[1] Bernard Lonergan, Method in Theology (New York 1971) 282.
[2] Ebd.
[3] AaO. 285.
[4] Siehe z.B. John E. Smith, Experience and God (New Haven 1968) besonders 3-67.
[5] Jean Calvez and Yves Perrin, The Church and Social Justice, übers. von J.R. Kirwan (London 1961) 39.
[6] Leo XIII., Graves de communi: Joseph Husslein, Social Wellsprings, 2 Bde (Milwaukee 1940-42) Bd. 1,234.
[7] Paul VI., Humanae Vitae: Joseph Gremillion, The Gospel of Peace and Justice (Maryknoll 1976) 430.
[8] Pius XII., Summi Pontificatus (New York o. Dat.) 23.
[9] Leo XIII., Quod Apostolici muneris: Social Wellsprings, Bd. 1,18
[10] Leo XIII., Rerum Novarum: Social Wellsprings, Bd. 1,177.
[11] Pius XI., Casti Connubii: Social Wellsprings, Bd. 1,14
[12] John A. Gallagher, Time Past, Time Future (New York 1990) 84-93.
[13] Pius XII., Christmas Message 1944: Pius XII and Democracy (New York 1945) 301.
[14] Johannes XXIII., Mater et Magistra: The Gospel of Peace and Justice, 157.
[15] AaO. 161.
[16] AaO. 163.
[17] Paul VI., Populorum Progressio: The Gospel of Peace and Justice, 387.
[18] AaO. 391-392.
[19] Johannes Paul II., Redemptor Hominis: Origins 8 (1979) 643.
[20] AaO. 635.
[21] AaO. 637.
[22] Paul VI., Octogesima Adveniens: The Gospel of Peace and Justice, 502.

Aus dem Englischen übersetzt von Karlhermann Bergner

JOHN A. GALLAGHER

An der University of Chicago Divinity School zum Doktor der Theologie promoviert. Derzeit Direktor des Instituts für Sozialethik des Holy Cross Health System in South Bend, Indiana (USA). Vorher hat er am Mercy College in Detroit und an der Loyola University in Chicago gelehrt. Autor von: Time Past, Time Future (eine Studie über die neuthomistischen Handbücher der Moraltheologie. Anschrift: Dr. John A. Gallagher, Holy Cross Health System, 3606 E. Jefferson Blvd., South Bend, Indiana 46615, USA.

Michael J. Schuck

Die ideologische Verwendung der katholischen Soziallehre

Es gibt einen Standpunkt, der besagt, daß man die Frage nach der ideologischen Verwendung der katholischen Soziallehre nicht stellen kann, ohne davon auszugehen, daß die verschiedenen Sozialdokumente der Päpste, Konzile und Bischöfe bzw. Bischofskonferenzen mehr im Hinblick auf den Machterhalt und die Interessen der katholischen Kirche verfaßt und auch verwendet worden sind, als um tatsächlich soziale Gerechtigkeit herbeizuführen. Es gibt aber verschiedene Auffassungen darüber, was das Wort «Ideologie» tatsächlich bedeutet. Wenn nun von der «kirchlichen Soziallehre» gesagt wird, sie sei «ideologisch», müssen wir analysieren, was dies im Hinblick auf die verschiedenen Ansichten über die Bedeutung von «Ideologie» tatsächlich aussagt.

In diesem Aufsatz wollen wir die verschiedenen Auffassungen von Ideologie unterscheiden, um herauszufinden, welchen Einblick uns die einzelnen Auffassungen in den tatsächlichen «ideologischen» Gebrauch der kirchlichen Soziallehre gewähren. Danach analysieren wir, wie die Kirche selbst offiziell «Ideologie» versteht, um schließlich zu dem Ergebnis zu kommen, daß es durchaus zulässig ist, dieses Wort im Zusammenhang mit der kirchlichen Soziallehre zu verwenden.

Der Begriff «Ideologie»

In der heutigen geistes- und sozialwissenschaftlichen Literatur wird das Wort «Ideologie» sehr verschieden gebraucht. Für viele Autoren hat es einen negativen Klang: Es handle sich um ein Bündel verschiedener Glaubensauffassungen, die letztendlich nur dazu dienten, die Wahrheit zu verdecken. Andere interpretieren «Ideologie» nicht negativ: Zwar gehe es noch immer um verschiedene Glaubensauffassungen, aber diese seien bei der Suche nach der Wahrheit gerade eine Hilfe.

In beiden Lagern gibt es zudem verschiedene Untergruppen. Einige «Negativisten» meinen, die Ideologien maskierten die verschiedenen gesellschaftlichen Interessen, andere meinen, sie dienten der Verschleierung gesellschaftlicher Spannungen. Unter den «Nichtnegativisten» gibt es einige, für die der Begriff «Ideologie» sich mit jedem einigermaßen umfassenden System gesellschaftlicher Vorstellungen und Ideen deckt. Für andere handelt es sich bei den Ideologien um verschiedene Strategien gesellschaftlichen Handelns. Wir müssen hier auf jede dieser Richtungen kurz eingehen.

Die Auffassung, daß Ideologien dazu dienen, gesellschaftliche Interessen zu verschleiern, findet ihren klassischen Ausdruck im ersten Teil des Werkes von K. Marx und Fr. Engels, *Die deutsche Ideologie*. Dort heißt es: «Die Gedanken der herrschenden Klasse sind in jeder Epoche die herrschenden Gedanken.» Daraus folgt, daß dieser herrschenden Klasse «damit zugleich im Durchschnitt die Gedanken derer, denen die Mittel zur geistigen Produktion abgehen, unterworfen sind.»[1] Wer die Macht hat, verbirgt demnach den Machtlosen die Quelle ihrer Unterdrückung. Die Ideologie ist so eine bewußte Verzerrung der Wahrheit, die die gesellschaftlichen Interessen der Herrschenden maskiert.

Die Theorie, daß die Ideologien die existierenden gesellschaftlichen Spannungen überdecken, geht auf die Werke von Freud und Durkheim zurück und findet einen beispielhaften Ausdruck im Werk von Talcott Parsons, *The social system.* Nach seiner Meinung ist die «Integration der gesamten Gesellschaft die erste Funktion der gemeinsamen Ideologie». Parsons fährt fort: «Wo es Elemente mangelnder Integration in den gegebenen gesellschaftlichen Strukturen gibt, tendiert die Ideologie dazu, dies zu vertuschen *(gloss it over)* bzw. herunterzuspielen *(play it down).*»[2] Nach dieser Ansicht sind die Ideologien eine Art therapeutischer Antwort auf störende Veränderungen in der Gesellschaft. Die Ideologien seien zwar keine vorsätzliche Verzerrung der Wahrheit, dennoch vermittelten sie die Illusion, gesell-

schaftlich sei alles in Ordnung, und dies lindere zeitweilig die sozialen Spannungen und es verhindere damit die Auseinandersetzung mit der tatsächlichen Wirklichkeit.

Diejenigen, die jedes System gesellschaftlicher Vorstellungen und Ideen eine «Ideologie» nennen, sind von Theodor Geigers Werk *Ideologie und Wahrheit* und später auch von Clifford Geertz' *The Interpretation of Cultures* inspiriert worden. Nach Geertz sind die Ideologien «schematische Bilder der gesellschaftlichen Ordnung», «Schablonen für die Organisation gesellschaftlicher und psychologischer Prozesse»[3]. Bei dieser nichtnegativen Sicht der Ideologie ist diese faktisch dasselbe wie eine «Weltanschauung»: ein zusammenhängendes Ganzes verschiedener Ideen und Vorstellungen bezüglich der Gesellschaft und der Menschheit entweder eines Individuums oder einer Gruppe bei ihrer Reflexion auf der Suche nach der Wahrheit.

Die Auffassung, daß eine Ideologie weniger ein bestimmter Komplex von Vorstellungen und Ideen als vielmehr ein katalysatorisches Element gesellschaftlichen Handelns ist, erinnert an die ursprüngliche Verwendung dieses Wortes bei Destutt de Tracy im Frankreich des achtzehnten Jahrhunderts. Als einer der «Ideologen» der Aufklärung analysierte Tracy das menschliche Denken mit dem Ziel, dadurch zur Beseitigung der Vorurteile und zum Aufbau einer rationalen, wissenschaftlichen und liberalen Gesellschaft beizutragen.

Obwohl Karl Marx dem Wort Ideologie nur selten die gleiche Bedeutung beilegt wie Destutt de Tracy, machte er sich doch dessen Ziele zu eigen, indem er schrieb: «Die Philosophen haben die Welt nur verschieden *interpretiert;* es kömmt darauf an, sie zu *verändern.*»[4] Nach dieser Auffassung dienen die Ideologien nicht der Verschleierung der Wahrheit. Sie bringen vielmehr die Wahrheit voran, und dies nicht auf dem Weg der Ideenproduktion, sondern auf dem der Tat.

Mit der Skizzierung dieser vier Konzepte von Ideologie haben wir nicht alle möglichen Bedeutungen und Nuancen abgedeckt, die das Wort in der heutigen geistes- und sozialwissenschaftlichen Literatur bekommt. Wohl aber haben wir so die großen Linein des heutigen Verständnisses des Wortes grob skizziert. Damit haben wir auch den Rahmen abgesteckt, in dem die Analyse und das Urteil über die katholische Soziallehre sich vollziehen bzw. von dem sie geprägt sind.

Ideologie und katholische Soziallehre

Wenn nun von der offiziellen römisch-katholischen Soziallehre gesagt wird, sie habe ideologische Funktionen gehabt, dann meint man damit eine oder mehrere von folgenden Aussagen: Sie habe soziale Interessen verschleiert; sie habe gesellschaftliche Spannungen überdeckt; sie habe die gesellschaftlichen Vorstellungen und Ideen mitgeprägt; sie habe zum sozialen Handeln motiviert und inspiriert. Wir wollen hier für jede dieser Aussagen ein Beispiel aus der Literatur zitieren.

So meinen einige Kommentatoren, das wichtigste Motiv hinter der katholischen Soziallehre sei nicht die Wahrheitsfindung, sondern die Verteidigung der gesellschaftlichen Interessen der Kirche. Diese Annahme dient dann in einem zweiten Schritt als Ausgangshypothese zur partiellen oder gar vollständigen Erklärung der kirchlichen Dokumente.

Ein Beispiel für die Auffassung, die katholische Soziallehre lasse sich ganz im Sinne einer verschleierten Verteidigung der kirchlichen Interessen verstehen, ist das Werk von Rienzo Bianchi, *Liberalism and its Critics.* Typisch für das Vorgehen in diesem Werk ist zum Beispiel Bianchis Erörterung der Enzyklika *Rerum novarum* Leos XIII. Nachdem er auf «das wirre Durcheinander von naiven anthropologischen und gesellschaftspsychologischen Thesen, von wirtschaftlichen Widersprüchen und einer anachronistischen Soziologie» eingegangen ist, kommt er zu folgender Schlußfolgerung: «Es läßt sich schwer der Eindruck vermeiden, daß diese gesamte Konfusion beabsichtigt war.» In welchem Sinne war sie aber beabsichtigt? Wie auch die nachfolgenden kirchlichen Texte habe *Rerum novarum* sich auf die Seite der herrschenden Gruppen der Gesellschaft schlagen und sie stärken wollen, «von deren Wohlwollen die Macht der Kirche in großem Maße abhing»[5]. Durch eine weitgehend abstrakt bleibende Kritik der Reichen suchte die Enzyklika die Katholiken aus der Arbeiterklasse zu beschwichtigen, während zugleich ihre Mitarbeit und Beteiligung an jenen sozialen Bewegungen gegeißelt wurde, die den gesellschaftlichen *status quo* zu bedrohen schienen. Den päpstlichen Dokumenten liege demnach das Ziel zugrunde, die bestehenden Institutionen zu verteidigen sowie den kirchlichen Einfluß und die Macht der Kirche zu sichern.

Marie-Dominique Chenu akzeptiert diese Art der Interpretation zum Teil. Vor dem Zweiten Vatikanum sei die Kirche für ihre Antwort auf die sozialen Probleme von abstrakten Prinzipien ausgegangen. Auch wenn ihre «monolithische und universalisierende ‹Lehre›» offiziell zur Verteidigung der Schwachen entwickelt worden sei, diene sie tatsächlich als eine «ideologische Bestätigung *(sanction)* derer, die die politische und wirtschaftliche Macht besitzen, und daran interessiert sind, den *status quo* aufrechtzuerhalten»[6].

Nach dem Zweiten Vatikanum haben, so Chenu, kirchliche Dokumente wie die Enzyklika *Octogesima adveniens* Pauls VI. dieses Problem erkannt und dafür plädiert, in der kirchlichen Soziallehre solle fortan induktiver vorgegangen werden und man solle sich dabei motivieren lassen von einer von den Evangelien inspirierten Deutung der «Zeichen der Zeit». Diese neue Betrachtungsweise wurde auch dadurch stärker hervorgehoben, daß mehr vom «sozialen Lehren» der Kirche als von einer «Soziallehre» gesprochen wurde. Der letztere Ausdruck taucht aber noch immer wieder auf, und dies heißt, daß die Versuchung, die kirchlichen Interessen mit Hilfe der kirchlichen Soziallehre zu verschleiern, noch immer besteht[7].

Paul Lakeland interessiert sich weniger dafür, wie die katholische Soziallehre die kirchlichen Interessen verschleiert, als dafür, wie sie die gesellschaftlichen Spannungen verdeckt. Nach seiner Ansicht enthält die katholische Soziallehre Spuren der «ernsten Ängste und des tiefen Mißtrauens» der vorkonziliaren Kirche der Welt gegenüber[8]. Dies zeigt sich darin, daß jene Kirche nach wie vor an einem «prämodernen Weltbild» festhält. Sie schottet sich damit vor den modernen Methoden der kritischen Reflexion bzw. der Selbstkritik ab. Statt dessen läßt sie nur solche Gedanken ernsthaft zu, die einigermaßen der «vorgefaßten ideologischen Position» entsprechen. So umgeht die Kirche auch den Wunsch unserer Zeit nach einem offenen, herrschaftsfreien Diskurs, indem sie dem Denken und Reden der offiziellen Persönlichkeiten der Institution «einen epistemologisch exemten Status» (bzw. eine nicht in Frage zu stellende Gültigkeit) zuschreibt[9]. Mit anderen Worten: Das «offizielle» kirchliche Denken in bezug auf die sozialen Fragen geht von einer Ekklesiologie aus, die die tiefen Spannungen zwischen der Kirche und der heutigen Welt systematisch überdeckt. Allerdings hat dieser ideologische Gebrauch der katholischen Soziallehre, so Lakeland, mehr mit einem unkritischen Reagieren auf die Spannungen in der Gesellschaft zu tun, als daß man vorsätzlich die Wahrheit verdrehen wollte.

Im Gegensatz zu Bianchi, Chenu und Lakeland hat für andere Untersucher der katholischen Soziallehre der Begriff «Ideologie» keine negative Bedeutung. Für sie bietet die katholische Soziallehre Elemente einer Weltanschauung, bzw. sie motiviert menschliches Handeln.

Einer der ersten, die die katholische Soziallehre eine Ideologie nannten und das Wort Ideologie dabei nicht negativ gebrauchten, war Richard L. Camp in seinem Werk *The Papal Ideology of Social Reform.* Dieses Werk geht der Frage nach, wie verschiedene Persönlichkeiten und Ereignisse die Entwicklung der heutigen kirchlichen Lehre mitgeprägt haben. Wenn Camp in diesem Kontext die katholische Soziallehre eine Ideologie nennt, will er sich gegen die Ansicht wenden, daß sie aus der dünnen Luft der absoluten Prinzipien abgeleitet sei und sich von den Wechselfällen von Zeit und Raum nicht beeinflussen lasse. Camp selbst meint, diese Soziallehre sei eher wie ein bunter Teppich. Die einzelnen Stücke entstammten dabei verschiedensten Quellen, Methoden und Schlußfolgerungen, wie sie sowohl aus Gottes Offenbarung hervorgegangen als auch von der Geschichte der Menschheit mitgeprägt sind. Damit will er allerdings nicht sagen, daß die katholische Soziallehre kein zusammenhängendes Ganzes sei. Zum Beispiel weist Camp durchaus auf die zufälligen, zum Teil merkwürdigen Umstände hin, die zu Leos XIII. Enzyklika *Rerum novarum* geführt haben, hält aber zugleich diesen Text noch immer für «eines der maßgeblichen sozialen Dokumente der modernen Zeit»[10]. Nach seiner Auffassung ist es durchaus möglich, kritische Bemerkungen zur kirchlichen Soziallehre zu machen, während man sie doch gleichzeitig als «Ideologie» respektiert — d. h. als ein Ganzes zusammenhängender Auffassungen und Gedanken über die Gesellschaft und das menschliche Leben auf der Grundlage einer Reflexion, die sich als Wahrheitssuche versteht.

Auch Juan Luis Segundo nennt die katholische Soziallehre eine Ideologie, und auch für ihn hat das Wort daher keine negative Bedeutung —

allerdings sieht er den Zusammenhang zwischen beiden Begriffen anders als Camp. Für ihn ist die katholische Soziallehre insoweit ideologisch, als sie — wie jede Soziallehre bzw. Sozialtheorie — bestimmte Vorstellungen darüber enthält, was in der Gesellschaft zu tun ist. Für ihn ist die Ideologie «eine Systematisierung der objektiven Erkenntnis im Hinblick auf effizientes Handeln» bzw. eine Auffassung über den konkreten Weg, der zu gehen ist, damit bestimmte Dinge auch tatsächlich verwirklicht werden[11]. In diesem Sinne sind die Ideologien abgeleitete Wirklichkeiten, denn sie sind die Anwendung vorher gegebener Sinnstrukturen (bzw. eines Glaubens) auf das Leben; sie sind aber nicht diese Sinnstruktur selbst. Zwar stimmt, daß der Glaube ohne Ideologie kein Glaube ist, wie auch umgekehrt eine Ideologie ohne Glaube keine Ideologie sein kann, dennoch muß man beide voneinander unterscheiden[12].

Segundo nennt also die katholische Soziallehre eine Ideologie, und er will damit auch etwas Positives über sie aussagen. Allerdings ist sie für ihn keine besonders gute, sondern vielmehr eine arme Ideologie. Die Kirche erarbeite und präsentiere ihre Soziallehre eher als eine Art von Glauben und weniger als einen Weg zum Handeln. Es sei so typisch für die kirchlichen Sozialdokumente, daß sie zuerst ausführlich auf die Schrift verweisen, dann Konzepte verkündigen, um nachher «ein Modell sozialer Verpflichtungen zu erarbeiten, d.h. eine Vorstellung davon, wie es sein sollte», ohne «zugleich auch eine effektive Ideologie zu entwickeln, wie dies alles verwirklicht werden sollte»[13]. Die katholische Soziallehre ist daher selten eine echte Motivation zum Handeln. Das — und nicht eine typisch katholische Lethargie — ist der Grund, weshalb «es nirgendwo eine Gesellschaft gibt, in der die Sozialenzykliken strukturell verwirklicht worden sind»[14].

Diese Analyse repräsentativer Urteile über die katholische Soziallehre zeigt uns in großen Linien, was heute alles gemeint ist, wenn von einem ideologischen Gebrauch der katholischen Soziallehre die Rede ist. Hier stellt sich inmitten der verschiedenen Thesen, die von diesen verschiedenen Ansätzen angesprochen werden, und inmitten der Einsichten, die sie uns vermitteln, die Frage: Helfen eine oder mehrere dieser Ansätze uns, die katholische Soziallehre als Ganzes zu verstehen?

Die offizielle kirchliche Interpretation des Begriffes Ideologie

Für die kirchlichen Autoritäten ist die katholische Soziallehre keine Ideologie. Diese Aussage verwischt sich aber dadurch, daß in den kirchlichen Dokumenten der Begriff «Ideologie» recht mehrdeutig interpretiert wird. Der Versuch, hier klarer zu sehen, wird uns helfen, besser zu verstehen, wie die Kirche ihre Soziallehre versteht.

Die Worte «Ideologie» und «ideologisch» kommen in den nachkonziliaren Dokumenten öfter vor. Sie werden im allgemeinen im Zusammenhang mit dem «liberalen Kapitalismus» und dem «marxistischen Kollektivismus» gebraucht — die lateinamerikanischen Bischöfe fügen auch noch die «Lehre der nationalen Sicherheit» hinzu —, und sie haben dort in solchen Kontexten eindeutig eine negative Bedeutung.

Zu jeder dieser Ideologien sei etwas Besonderes anzumerken, aber sie litten auch an einem gemeinsamen Mangel: Sie maßten sich an, alles endgültig und vollkommen zu erklären ohne einen positiven Verweis auf den christlichen Glauben[15]. Die Päpste und Bischöfe halten dies aus zwei Gründen für problematisch: Erstens, da «das definitive Kriterium der Wahrheit nur ein Kriterium sein kann, das selbst theologisch ist», kann man «nur im Lichte des Glaubens und dessen, was der Glaube uns lehrt», den Menschen und die Gesellschaft so adäquat wie möglich verstehen[16]. Zweitens ist der Glaube grundsätzlich ein existentielles Ereignis und nicht ein theoretisches Annehmen von Wahrheit. Daher überwindet er «auch die kleinen Berechnungen einer verblendeten, auf Eigennutz bedachten Selbstliebe», und so ist «in ihm ... eine Kraft, die über alle Systeme und Ideologien hinaustreibt»[17].

Die Ideologien krankten daran, daß sie unvollständig sind und ihr Horizont festgelegt ist. Die notwendige Spannung zwischen Wahrheit und Offenheit sei ihnen verloren gegangen. Dies ist — zusammen mit der jeweiligen, manchmal ausführlichen spezifischen Kritik an den einzelnen Ideologien — der Grundtenor der weitgehend negativen Kritik der katholischen Soziallehre an der Ideologie.

Allerdings wird in einigen kirchlichen Äußerungen die Ideologie auch positiv gesehen. So heißt es im Schlußdokument der lateinamerikanischen Bischofskonferenz in Puebla, die Ideologien seien «notwendig für das gesellschaftliche

Wirken, sofern sie Vermittlungen für das menschliche Handeln darstellen»[18]. Die lateinamerikanischen Bischöfe machen an jener Stelle einen Unterschied zwischen zwei verschiedenen Bedeutungen von Ideologie: In einem negativen Sinn seien die Ideologien partiell. Sie seien unvollständige, festgelegte Theorien, die dennoch beanspruchten, eine umfassende und hinlängliche Erklärung der Menschheit und der Gesellschaft zu bieten. Allerdings gebe es auch eine positive Bedeutung von Ideologie als einem konkreten, dynamischen Einvernehmen einer bestimmten Gruppe von Menschen an einem bestimmten Ort, die sonst nicht so geeint wären, denen aber die Ideologie helfe, ihre gemeinsamen sozialen Probleme zu bewältigen[19].

Bei dieser positiven Bewertung von Ideologie wird zurückgegriffen auf die Unterscheidung bei Johannes XXIII. in *Pacem in terris* 159-160 zwischen «falschen philosophischen Lehrmeinungen» und «Bewegungen», die «aus solchen Lehrmeinungen entstanden und von ihnen angeregt sind». Während der Papst es den Katholiken verbietet, sich jene Lehrmeinungen zu eigen zu machen, erlaubt er ihnen, sich gegebenenfalls behutsam an jenen Bewegungen zu beteiligen. Nach dem Verständnis der lateinamerikanischen Bischöfe lehrt Johannes XXIII., daß die Katholiken sich nicht auf allumfassende, ideologische Systeme einlassen dürfen, daß sie sich aber durchaus beteiligen dürfen, wenn in gewissen Ideologien vor Ort Sehnsüchte und Bestrebungen nach gerechten sozialen Veränderungen zum Ausdruck kommen.

Im kirchlichen Lehren findet sich also inzwischen ein gewisser Raum für ein postives Verständnis der Ideologie (abhängig vom konkreten Zweck und von der Funktion dieser Ideologie). Die Vorstellung, die katholische Soziallehre könne selbst eine Ideologie sein, wird aber abgelehnt. So wendet Johannes Paul II. sich in *Sollicitudo rei socialis* 41 klar gegen die Auffassung, daß die katholische Soziallehre eine Ideologie sei.

Man könnte hier die Argumentation der «offiziellen» Lehre wie folgt skizzieren: Die katholische Soziallehre ist keine Ideologie im negativen Sinne, weil sie im christlichen Glauben verwurzelt ist. Der Glaube enthält ja die Wahrheit, die für ein hinlängliches Verständnis der Menschheit und der menschlichen Gesellschaft unverzichtbar ist. Aus diesem Glauben gehen die Impulse und die Dynamik hervor, die die katholische Soziallehre inspirieren. Diese Wahrheit und diese Dynamik werden in den negativen Ideologien des «liberalen Kapitalismus», des «marxistischen Kollektivismus» und des «Staates der Nationalen Sicherheit» nicht beachtet oder gar geleugnet.

Diese Argumentation wird von Johannes Paul II. aufgegriffen, wenn er in *Sollicitudo rei socialis* 41 sagt, die katholische Soziallehre sei nicht dem Bereich der «Ideologie», sondern dem der «Theologie» zuzurechnen.

Demnach ist die katholische Soziallehre auch keine positive Ideologie. Sie ist dann auch nicht im Hinblick auf das Finden spezifischer Antworten für die jeweiligen lokalen Probleme erarbeitet worden. So ist die Aussage Johannes Pauls II. in der oben erwähnten Enzyklika auch typisch: Die Kirche hat keine technischen Lösungen, und sie propagiert keine spezifischen ökonomischen Systeme und Programme.

Die katholische Soziallehre gilt als nichtideologisch, weil sie eine Mittelposition zwischen negativen und positiven Ideologien einnehme. Es verbindet sich hier ein offensichtlich verworrenes Verständnis von Ideologie mit der angeblich eindeutigen Aussage, daß die eigene Soziallehre nicht ideologisch sei.

Der Wert der Ideologie für die katholische Soziallehre

Die kirchlichen Autoritäten bestehen darauf, daß man ihre Soziallehre verzerrt darstellt, wenn man sie als eine Ideologie bezeichnet. Wenn man dennoch von einem breiten Verständnis von Ideologie ausgeht und es benützt, um das kirchliche Lehren zu analysieren, bereichert dies nicht nur unser Verständnis des «offiziellen» sozialen Denkens, sondern man findet auch wieder zurück zu jenem spannungsreichen Gleichgewicht, das für diese Lehre so zentrale Bedeutung hat.

In dem neueren Dokument der Kongregation für die katholische Erziehung, *Richtlinien für das Studium und das Lehren der kirchlichen Soziallehre in der Priesterausbildung*, werden zwei bedeutsame Bemerkungen über das katholische soziale Denken gemacht. Erstens sagt die Kongregation in Abschnitt 7, daß die Lehre der Kirche niemals «neutral» sein oder «auf eine vorurteilsbefrachtete Philosophie» reduziert werden kann. Vier Abschnitte weiter wird präzisiert,

daß die Soziallehre eine Mittelstelle zwischen dem «Evangelium» und der «konkreten Wirklichkeit» einnehmen müsse[20].

Die tiefe, spannungsreiche Struktur des katholischen sozialen Denkens spiegelt sich in diesem Versuch wider, die verschiedenen Punkte zweier einander entgegengesetzter Achsen zu verbinden: Neutralität und Stellungnahme, Verkündigung des Evangeliums und dessen konkrete Anwendung. Im günstigsten Fall befindet sich die katholische Soziallehre auf dem Kreuzpunkt dieser beiden Achsen, in der Mitte zwischen den vier äußersten Punkten. Schlimmstenfalls verschiebt sie sich stark in Richtung eines dieser Punkte. Dann verteidigt sie entweder eine blutleere Neutralität oder bezieht starre Positionen, sie gibt fragwürdige Aufforderungen von sich oder scheint sich in alles einmischen zu wollen.

Will man solches vermeiden, sollte man die betreffenden Dokumente im Licht von all dem analysieren, was oben über den ideologischen Gebrauch der katholischen Soziallehre gesagt worden ist. Mit anderen Worten: Man sollte gleichzeitig fragen: Verschleiern diese Dokumente tatsächlich gesellschaftliche Interessen oder Spannungen in der Gesellschaft? Werden ausschließlich soziale Lehren vorgetragen oder wird einseitig nur zum gesellschaftlichen Handeln angeregt? Jede dieser Fragen ist damit auch eine Warnung gegen eine besondere Form der möglichen Verzerrung der katholischen Soziallehre.

Wenn man der Frage nachgeht, ob ein bestimmtes kirchliches Dokument institutionelle Interessen verschleiere, heißt dies, daß man bereit ist zu überprüfen, ob aus einem Text eine gewisse Voreingenommenheit spreche. Diese Bereitschaft würde sich dann dahingehend positiv auswirken, daß man wieder eine angemessene Objektivität und Neutralität sucht.

Dadurch, daß man der Frage nachgeht, in welchem Maße tatsächlich existierende gesellschaftliche Gegensätze von einem kirchlichen Dokument überdeckt werden, überprüft man, ob aus jenem Dokument nicht eine falsche Objektivität und Neutralität spricht und ob es nicht gesellschaftliche Gegensätze und Konflikte, die wahrgenommen und ausgetragen werden sollten, zuzuschütten sucht. Achtet man auf diese Art von Dingen, wird in der Literatur auch das Gleichgewicht bewahrt in dem Sinne, daß Voreingenommenheit und Eigeninteressen erkannt werden und man ihren Einfluß zurückzudrängen sucht.

Fragt man nach dem Grad an Abstraktheit eines Dokumentes, sollte man überprüfen, in welchem Maße in diesem Dokument die praktische Verwirklichung der vertretenen Thesen ernstgenommen wird. Auch dies führt zu einer Ausgeglichenheit der Literatur, wenn darauf geachtet wird, ob das betreffende Dokument auch zu einem effizienten gesellschaftlichen Handeln führen kann.

Untersucht man, ob ein kirchliches Dokument nicht zu weit geht in seinen Forderungen und nicht zu eigennützig und ehrgeizig die Laien für bestimmte Zwecke einspannen will, überprüft man damit auch, ob somit nicht verhindert wird, daß die Thesen jenes Dokuments in Ruhe überprüft und diskutiert werden. Auch damit wird zur Ausgeglichenheit der betreffenden Literatur beigetragen, denn so wird die weitere Klärung, Diskussion und Vertiefung des zugrundeliegenden sozialen Denkens ermöglicht.

Wenn man also bei der katholischen Soziallehre die Frage stellt, inwieweit und in welchem Sinn sie Ideologie sei, muß dies nicht zu einer verzerrten Darstellung führen. Geht man von einem umfassenden Ideologiebegriff aus, bereichert man damit nicht nur das eigene Verständnis der katholischen Soziallehre, sondern man wird auch der spannungsreichen Struktur dieser Lehre stärker gerecht.

Die Frage nach der ideologischen Verwendung der «offiziellen» katholischen Soziallehre enthält mehr als nur die Frage nach den Machtinteressen der Kirche. Sie setzt eine nach allen Richtungen offene Analyse nicht nur des Begriffs «Ideologie» sondern auch eine solche der katholischen Soziallehre selbst voraus. Durch einen solchen Prozeß der Analyse lernen wir beides — das, was Ideologie ist, und die katholische Soziallehre — besser und eingehender kennen.

[1] Hier zitiert nach Siegfried Landshut (Hg.), Karl Marx. Die Frühschriften (Kröners Taschenbuch, Band 209, Stuttgart 1964) 373.

[2] Talcott Parsons, The Social System (New York 1951).

[3] Clifford Geertz, The Interpretation of Cultures (New York 1973) 218.

[4] Landshut, Karl Marx. Frühschriften 341 (Thesen über Feuerbach, 11. These).

[5] Renzo Bianchi, Liberalism and Its Critics (Northfield, Minnesota 1958) 56-57.

[6] Marie-Dominique Chenu, Die «Soziallehre» der Kirche: CONCILIUM 16 (1980) 715-718.

[7] Chenu äußert sich negativ über das Wiedererscheinen des Ausdrucks «kirchliche Soziallehre» in den Ansprachen von Johannes Paul II. Siehe Marie-Dominique Chenu, La «doctrine sociale» de l' Eglise comme idéologie (Paris 1979) 13.

[8] Paul F. Lakeland, Ethics and Communicative Action. The Need for Critical Theory in Catholic Social Teaching: Thought (1987) 61.

[9] AaO. 64.67.

[10] Richard L. Camp, The Papal Ideology of Social Reform (Leiden 1969) 12.

[11] Juan Luis Segundo, Faith and Ideologies (Maryknoll 1982) 27.

[12] AaO. 142.

[13] AaO. 128.

[14] AaO. 127.

[15] Paul VI., Octogesima adveniens 28. Vgl. die deutsche Übersetzung in: Bundesverband der KAB Deutschland (Hg.), Texte zur katholischen Soziallehre. Die sozialen Rundschreiben der Päpste und andere kirchliche Dokumente (Kevelaer 1975) 503-504.

[16] Congregation for the Doctrine of Faith, Instruction on Certain Aspects of the «Theology of Liberation»: Origins (1984) 199; vgl. Instruktion der Kongregation für die Glaubenslehre über die christliche Freiheit und die Befreiung. 22. März 1986 (Bonn o.J.). (Betreff. Zitate vergeblich gesucht! Der Übersetzer.)

[17] Octogesima Adveniens 37: Bundesverband der KAB, Texte 508.

[18] Dokument der III. Vollversammlung des lateinamerikanischen Episkopats in Puebla. 13. Februar 1979 (Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz (Bonn [o.J.]) 107 (= Nr. 535).

[19] In diesem Punkt verdanken wir manches den wertvollen Einsichten von Ricardo Antoncich, Christians in the Face of Injustice. A Latin American Reading of Christian Social Teaching (Maryknoll 1987) 144-161.

[20] Congegration for Catholic Education, Guidelines for the Study and Teaching of the Church's Social Doctrine in the Formation of Priests: Origins (1989) 173.

Aus dem Englischen übersetzt von Dr. Karel Hermans

MICHAEL J. SCHUCK

1953 in Fargo, North Dakota, geboren. 1975 an der Universität St. Louis Bakkalaureat in Geschichtswissenschaften, 1978 an der Universität Chicago Magistergrad in Politikwissenschaften, 1988 an der Divinity School der Universität Chicago Doktorat in Philosophie mit dem Spezialgebiet Ethik. Derzeit Assistenzprofessor für theologische Ethik an der Loyola University in Chicago. Buchveröffentlichung: That they Be One: The Social Teaching of the Papal Encyclicals 1740-1889 (Georgetown University Press 1991). Anschrift: Prof. Dr. Michael J. Schuck, Loyola University Chicago, Dept. of Theology, 820 North Michigan Avenue, Chicago, III. 60611, USA.

Gregory Baum

Die Originalität der katholischen Soziallehre

In diesem Aufsatz möchte ich eine Deutung der katholischen Soziallehre bieten, die in der breiteren öffentlichen Diskussion über die politische Theorie und die Gesellschaftstheorie angesiedelt ist. In diesem Zusammenhang fasse ich die katholische Soziallehre als eine in Entwicklung begriffene intellektuelle Tradition auf, die sich von ihrer eigenen Inspiration leiten läßt. Diese liefert gegenwärtig bemerkenswerte Beiträge zur öffentlichen Auseinandersetzung[1]. Zu meinem Vorhaben treffe ich eine klare Unterscheidung zwischen der frühen Phase dieser Lehre von Leo XIII. bis zum Zweiten Vatikanum und der späteren, kühneren und zupackenderen Phase, die mit dem Zweiten Vatikanum und von 1971 an beginnt. In dieser schlägt sich der Einfluß der Befreiungsperspektive nieder, die sich die lateinamerikanische Bischofskonferenz von 1968 zu eigen gemacht hat[2]. Die Bedeutung der Diskontinuität zwischen den zwei Phasen und die radikale Natur der zweiten Phase sind meines Erachtens nicht immer voll und ganz gewürdigt worden[3].

Als durch die demokratischen und industriellen Umwälzungen sich die moderne liberale Gesellschaft bildete, lehnte die katholische Kirche die Moderne ab und identifizierte sich mit dem konservativen Sektor der europäischen Gesellschaft. Am Ende des 19. Jahrhunderts legte Leo XIII. den Grund zu einer offiziellen katholischen Soziallehre, indem er die reformistischen Ideen, die von sozial denkenden Katholiken während dieses Jahrhunderts entwickelt worden waren, zusammenfaßte. Er stützte sich dabei auf die kritische Seite des klassischen Konservativismus. In der britischen politischen Tradition bezeichnet man das als «red Toryism» (= «roter Konservativismus»). Dieser faßt die Gesellschaft als eine organische Gemeinschaft, eine politische Körperschaft auf, welche Zusammenarbeit, Interdependenz und hierarchische Stufung einbegreift. Sie bedarf beständiger Reform und Neubelebung durch ein ethisches Umdenken, indem sich alle Glieder der Gemeinschaft, die führenden und die gewöhnlichen Leute, die Besitzer und die Arbeiter den Normen der Gerechtigkeit unterordnen. Regieren besteht nach dieser Auffassung darin, daß man über dem Konflikt der Wirtschaftsklassen steht, das allgemeine Wohl der Gesellschaft fördert und die Schwachen vor Ausbeutung durch die Starken schützt. Die katholische Soziallehre trat im Gegensatz zu den Prinzipien des Sozialismus für das Privateigentum ein und unterstützte im Gegensatz zu den Forderungen des liberalen Kapitalismus und des freien Marktes den gewerkschaftlichen Zusammenschluß.

Obwohl diese Soziallehre starke reformistische Impulse enthielt, war ihr Hauptbestreben auf die organische Einheit der Gesellschaft, auf Zusammenarbeit, auf gemeinsame Werte und die Respektierung der Autorität ausgerichtet. Der Kampf um Gerechtigkeit hatte innerhalb dieses Rahmens stattzufinden.

Auf dem Zweiten Vatikanischen Konzil und insbesondere unter dem Einfluß der Konferenz von Medellín übernahm, veränderte und integrierte die katholische Soziallehre zahlreiche radikale moderne Ideen. Auf drei von ihnen werden wir weiter unten näher eingehen. Obwohl diese radikalen Ideen in einer bestimmten Diskontinuität zur Vergangenheit standen, faßte man sie nicht als einen Bruch mit der Tradition auf, sondern erblickte in ihnen Kräfte, um innerhalb dieser Tradition eine Dialektik zu erzeugen und sie so schöpferisch voranzubringen. Dadurch, daß man diese radikalen Ideen in Kontinuität zur katholischen Soziallehre deutete, brachte man sie aus dem problematischen intellektuellen Rahmen, worin sie zuerst konzipiert worden waren, und schützte sie vor ihren reduktionistischen Implikationen und problematischen Folgen. Eben hierin erblicke ich die Originalität der heutigen katholischen Soziallehre.

Ich will mich auf drei radikale Ideen in neueren päpstlichen Verlautbarungen beschränken: auf den Demokratiebegriff, auf die vorrangige

Option für die Armen und auf die kulturelle Bedeutung der Arbeit.

I. Eine partizipatorische Gesellschaft

Im 19. Jahrhundert lehnten die Päpste die liberale Gesellschaftsordnung entschieden ab, und selbst nach Leo XIII. schwieg sich die offizielle Soziallehre über das Thema der liberalen Demokratie aus. Die Katholiken konnten sich mit der liberalen Theorie nicht befreunden, wonach die Gesellschaft dadurch zustande kommt, daß sich selbständige Individuen in einem Gesellschaftsvertrag zusammenfinden, der ihre Sicherheit gewährleisten, ihr Eigentum schützen und ihre Freiheit möglichst steigern soll.

Ein anderer Demokratiebegriff, der mit der katholischen theologischen Anthropologie im Einklang steht, tritt in den Schriften Johannes Pauls II. zutage. Dieser Begriff bietet eine theoretische Grundlage für die bürgerlichen Freiheiten und bleibt dabei doch dem Verständnis der Gesellschaft als einer Gemeinschaft treu, das in der katholischen Tradition vertreten wurde. Dieser Demokratiebegriff hat überdies radikale Konsequenzen, weil er sich, wie wir sehen werden, auf alle menschlichen Organisationen und nicht allein auf die bürgerliche Gesellschaft bezieht. Gemäß Johannes Paul II. ist es die hohe Bestimmung der Menschen, die Verantwortung für ihr gesellschaftliches Dasein zu übernehmen. Früher neigte die katholische Soziallehre dazu, zwischen den *maiores* (Eliten und Kader) und den *minores* (dem gewöhnlichen Volk) in der Gesellschaft zu unterscheiden und die Verantwortung für das Treffen von Entscheidungen in der Gesellschaft lediglich den *maiores* zuzuweisen. Im Gegensatz hierzu lehrt Johannes Paul II., daß alle Menschen an der Verantwortung für die Institution teilhaben sollen.

«Laborem exercens» wendet diesen Grundsatz auf die Industriearbeiter an. Ihre Würde, ihre hohe Berufung berechtigt die Arbeiter dazu, an Entscheidungen über den Arbeitsprozeß und die Verwendung der von ihnen produzierten Güter teilzunehmen. Falls Arbeiter, wie dies in kapitalistischen Industrien geschieht und wie das in osteuropäischen kommunistischen Unternehmungen der Fall war, von dieser Mitverantwortung ausgeschlossen sind, werden sie erniedrigt[4]. Sie werden dessen beraubt, was ihnen von Rechts wegen zusteht. Sie erleiden Unrecht. Die Arbeiter werden dann als Produktions-«Objekte» behandelt, während sie doch Produktions-«Subjekte» sein sollten.

«Sollicitudo rei socialis» wendet das gleiche Prinzip auf die politische Ordnung an. Auch da haben die Menschen «Subjekte», d.h. verantwortliche Träger ihres kollektiven Daseins zu sein. Sie sind berechtigt, an der Gestaltung der Politik mitzuwirken. Selbst dann, wenn eine Regierung eine Politik betreibt, die das allgemeine Wohl fördert und das Wohlergehen der Bürger steigert, kann die betreffende Regierung nicht als gerecht bezeichnet werden, falls sie den Bürgern nicht das Recht zugesteht, an der Gestaltung dieser Politik mitzuwirken. Regierungen haben das zu respektieren, was Johannes Paul II. als den «Subjektcharakter» des Volkes bezeichnet. Wo immer eine Elite, eine einzelne Partei oder eine besondere Körperschaft eine uneingeschränkte Herrschaft über eine Gesellschaft ausübt, werden die Menschen ihres «Subjektcharakters» beraubt; sie werden frustriert und zu Opfern von Ungerechtigkeit[5].

Der liberalen Gesellschaftslehre schwebt als Demokratieideal vor, in der Gesellschaft eine möglichst große persönliche Freiheit zu ermöglichen, während die katholische Lehre einen Demokratiebegriff vorlegt, der darauf ausgeht, eine möglichst große persönliche Beteiligung zu ermöglichen. Gemäß der liberalen Theorie werden die Rechte der einzelnen Menschen durch den Staat gegeben und geschützt, weswegen sie Rechte sind, deren sich nur anerkannte Bürger erfreuen. Gemäß der katholischen Theorie hingegen gründen diese Rechte in der Personwürde und sind somit Menschenrechte, auf die alle Menschen einen Anspruch haben. Die liberale Theorie fördert den Individualismus und hat die Tendenz, alle nicht auf einem Vertrag beruhenden Solidaritäten in einer Gesellschaft zu unterhöhlen. Die katholische Theorie hingegen, die den Akzent auf die Beteiligung setzt, schafft gesellschaftliche Beziehungen, fördert den Gemeinschaftssinn und bringt gesellschaftliche Solidarität zustande.

Zudem ist zu bemerken, daß die katholische Soziallehre in dem Sinn radikal ist, als sie sich auf sämtliche Institutionen mit Einschluß der Industrieunternehmen bezieht. Eine Institution kann nur dann den Anspruch erheben, gerecht zu sein, wenn sie ihre Mitglieder am Prozeß der Beschlußfassung teilnehmen läßt. Bemerken wir

beiläufig, daß Johannes Paul II. diese Soziallehre bis jetzt nicht auf die Organisation der katholischen Kirche angewandt hat, auf diejenige Institution also, in der er die Macht ausübt.

II. Die vorrangige Option für die Armen

In den achtziger Jahren gelangte die päpstliche Lehre dazu, die vorrangige Option für die Armen anzuerkennen. Diese vorrangige Option, die sich aus der religiösen Erfahrung der Basisgemeinden in Lateinamerika ergeben hat, ist von der Befreiungstheologie verteidigt und erforscht worden und hat die Zustimmung der Konferenzen von Medellín und Puebla erhalten[6]. Die Option für die Armen ist ein Engagement, das sich in zwei Richtungen erstreckt: in eine hermeneutische und in eine praktische. Sie fühlt sich verpflichtet, die Gesellschaft aus der Sicht der Armen, Schwachen und Benachteiligten zu sehen und zweitens den gemeinsamen Kampf um ihre Emanzipation öffentlich zu unterstützen.

Dieser Befreiungsperspektive wurde beigepflichtet in Teilen der Erklärung «Iustitia in mundo», die 1971 von der Bischofssynode in Rom erlassen worden ist[7]. Sie wurde weiterentwickelt und auf die Arbeiter und Lohnempfänger angewandt im Rundschreiben «Laborem exercens» Johannes Pauls II. Darin heißt es, daß das dynamische Element der kapitalistischen und der kommunistischen Industriegesellschaft im Kampf der Arbeiter für ihre Rechte bestehe. Weil die Arbeit die Güter hervorbringt, deren die Menschen bedürfen, und, was noch wichtiger ist, das Bewußtsein und die Kultur der Menschen hervorbringt, kann man sagen, sie bringe die Gesellschaft hervor. Aus diesem Grund ist, wie die Enzyklika folgert, die Arbeiterbewegung, die sich ihrer Berufung bewußt ist und für die den Arbeitern zustehenden Rechte kämpft, der geschichtliche Träger der Gesellschaftsveränderung in der modernen Gesellschaft. «Will man die soziale Gerechtigkeit in den verschiedenen Teilen der Welt, in den verschiedenen Ländern und in den Beziehungen zwischen ihnen verwirklichen, bedarf es immer neuer Bewegungen von Solidarität der Arbeitenden und mit den Arbeitenden. Diese Solidarität muß immer dort zur Stelle sein, wo es die soziale Herabwürdigung des Subjekts der Arbeit, die Ausbeutung der Arbeitnehmer und die wachsenden Zonen von Elend und sogar Hunger erfordern.»[8]

Während die frühere katholische Soziallehre die Gesellschaft, auch die moderne Gesellschaft, in einer organischen Sicht sah, übernimmt «Laborem exercens» — in Einklang mit der vorrangigigen Option — eine Sicht, welche die moderne Gesellschaft als konfliktgeladen ansieht, weil in ihr gewisse Sektoren, die Arbeiter und die Armen, strukturell ausgebeutet oder benachteiligt sind, d.h. dessen beraubt werden, was ihnen von Rechts wegen zusteht. Gerechtigkeit wird nur dann in die Gesellschaft Einzug halten, wenn die benachteiligten Sektoren sich zu einer sozialen Bewegung organisieren und mit Unterstützung all der Bürger, welche die Gerechtigkeit lieben, für einen Neuaufbau der Gesellschaft kämpfen.

Im gleichen Abschnitt weist «Laborem exercens» darauf hin, daß ein ähnliches Prinzip in den armen Ländern des Südens von entscheidender Bedeutung ist. In ihrer geschichtlichen Situation sind die Armen und Unterdrückten, welche die große Mehrheit, das «Volk», bilden, berufen, Träger der Gesellschaftsveränderung zu sein. Auch hier erfordert der Kampf um Gerechtigkeit die Solidarität unter den Armen und mit den Armen. Wenige Jahre später erblickt «Sollicitudo rei socialis» ein positives Zeichen in der heutigen Welt darin, daß sich die Armen ihrer Solidarität immer stärker bewußt werden, sich anstrengen, einander zu unterstützen, und in öffentlichen Kundgebungen mehr Gerechtigkeit fordern. «Kraft ihres Auftrages aus dem Evangelium fühlt sich die Kirche an die Seite der Armen gerufen, um die Berechtigung ihrer Forderungen zu ermitteln oder zu deren Erfüllung beizutragen, ohne den Blick für das Wohl der einzelnen Gruppen im Rahmen des Gemeinwohls aller zu verlieren.»[9]

Die letzten Worte des obigen Zitats weisen auf den Hauptunterschied zwischen der vorrangigen Option für die Armen und der marxistischen vorrangigen Option für das Proletariat hin. Die katholische Option trennt zwar die Gesellschaft und setzt im Namen der Gerechtigkeit die Arbeiter (und in anderen Umfeldern die Armen) den mächtigen Verteidigern der Unterdrückungs- und Ausbeutungsstrukturen entgegen. Aber sie tut dies nicht nur zu dem Zweck, die materiellen Verhältnisse der Entrechteten zu verbessern, sondern auch und insbesondere des Allgemeinwohls wegen, zur ethischen und geistigen Wohlfahrt der gesamten Gesellschaft. Da

mir der Raum dazu fehlt, kann ich das nicht weiter ausführen. Nach der Lehre Johannes Pauls II. ist klar: «Sündhafte Strukturen»[10], d.h. ungerechte gesellschaftliche, wirtschaftliche oder politische Mechanismen bringen nicht nur Leid und Elend unter den Opfern hervor, sondern schädigen auch das menschliche Empfinden derjenigen, die aus diesen Strukturen Gewinn ziehen, und verletzen das Allgemeinwohl der Gesellschaft, indem sie diese weniger demokratisch oder partizipatorisch im weiter oben dargelegten Sinn machen. Sündhafte Strukturen schwächen die geistige Substanz einer Gesellschaft als ganzer. Da die Befreiung der Opfer hier dem allgemeinen Wohl dient, behält die vorrangige Option für die Armen die Kontinuität mit der herkömmlichen katholischen Soziallehre.

Diese Option für die Armen unterscheidet sich auch von der Option für das Proletrariat, denn als «Arme» gelten nicht bloß die rein wirtschaftlich Armen. Zu den «Armen» gehören die ausgebeuteten Arbeiter und die Menschen, die der materiellen Mittel zum Wohlergehen entbehren, aber auch weitere benachteiligte Gruppen: Menschen, die unter ethischer Diskriminierung leiden, die Invaliden, die geistig Behinderten und die alten Menschen, die hilflos geworden sind. Eine Analyse der Macht und der Machtlosigkeit fördert auch zutage, daß, wenn auch auf verschiedene Weisen, in allen Gesellschaften Frauen strukturell in Situationen der Abhängigkeit und Benachteiligung gebracht worden sind. Es ist zu bemerken, daß der Vatikan sich bis anhin geweigert hat, den Feminismus als eine berechtigte Befreiungsbewegung anzuerkennen, die um fundamentale Gerechtigkeit kämpft.

So wie der katholische Demokratiebegriff Elemente aus der liberalen Tradition entnahm und sie wesentlich in eine Gesellschaftsheorie umgestaltete, die in Kontinuität zu der von der katholischen Soziallehre vertretenen, auf Gemeinschaft ausgehenden Tradition steht, hat die vorrangige Option für die Armen Elemente aus der marxistischen Tradition entlehnt, sie wesentlich in eine Sozialtheorie umgestaltet, die den Primat des allgemeinen Wohls anerkennt, und auch die nichtwirtschaftlichen Aspkete von Armut berücksichtigt, so daß sie in Kontinuität zur katholischen Soziallehre steht.

Wie aus dieser kurzen Analyse erhellt, wäre es sehr oberflächlich gedacht, wollte man die heutige katholische Soziallehre als einen «dritten Weg» zwischen dem liberalen Kapitalismus und dem marxistischen Kollektivismus ansehen. Die katholische Soziallehre sucht nicht nach einem irgendwie mittleren Standort zwischen diesen beiden ökonomischen Weltanschauungen. Im Gegenteil sieht sie beide Weltanschauungen als unzulänglich an, da sie auf verschiedene Weisen auf einem rein wirtschaftlichen Verständnis vom Menschen gründen. Meines Erachtens leistet die katholische Soziallehre hier einen eigenständigen Beitrag zur Sozialtheorie und zur heutigen Diskussion über die Zukunft der Gesellschaft.

III. Arbeit als Kultur

Eine weitere wesentliche Umgestaltung einer aus der marxistischen Tradition entnommenen Idee ist die Arbeitstheorie, die in der Enzyklika «Laborem exercens» entwickelt wird. In diesem Dokument definiert Johannes Paul II. den Menschen als Arbeiter, auch wenn er zugibt, daß sich die Menschen auch durch weitere Wesenszüge definieren lassen[11]. Die Menschen müssen die Voraussetzungen zu ihrem Überleben und Wohlbefinden durch ihre Arbeit schaffen. Durch die Arbeit erschaffen die Menschen ihre eigene Welt und entfalten dadurch ihre Kräfte und Talente, verwirklichen sich selbst und werden so zu dem, was sie nach dem Plane Gottes sein sollen[12].

Die Arbeit erschafft die Welt, zu der die Menschen gehören und die sie im Grunde konstituieren. In dem durch die Sünde belasteten Dasein, in dem wir uns befinden, ist die Arbeit auch ein Instrument, das das Leben der Menschen beeinträchtigt und in Konflikte bringt[13]. Die Arbeitsorganisation ist die Ursache persönlicher Selbstentfremdung und gesellschaftlicher und wirtschaftlicher Ungleichheiten. «Die menschliche Arbeit ist ein Schlüssel, wohl der wesentliche Schlüssel in der gesamten sozialen Frage.»[14]

Abgesehen von der marxistischen Denkströmung haben nur wenige Philosophen erkannt, daß die Menschen durch die Arbeit zu dem werden, was sie sind; daß die Werte und Ideen der Menschen mit Einschluß sogar ihres Bewußtseins zum großen Teil durch ihre Arbeit hervorgebracht werden. Die Einschränkung «zum großen Teil» ist hier wichtig, denn es gibt auch noch weitere Faktoren, die auf das Bewußtsein der Menschen einwirken. Wenn «Laborem exercens» sich mit den Nöten, Schiefheiten und ent-

menschlichenden Verhältnissen der Gegenwart befaßt, legt das Rundschreiben den Akzent fast ausschließlich auf die Arbeit.

Durch die Arbeit erschaffen die Menschen ihre Welt und verwirklichen dadurch gleichzeitig sich selbst. Was den Geist des Menschen formt, sind folglich nicht so sehr die Ideen, die ihnen von Lehrern, Predigern oder politischen Führern vorgelegt werden. Was ihren Geist formt, sind die Verhältnisse ihrer täglichen Arbeit. Die Arbeitsorganisation in Industrien, im Geschäftsleben und in anderen Unternehmen entscheidet zum großen Teil, ob die Menschen im allgemeinen gewillt sein werden, miteinander zusammenzuarbeiten und zu wetteifern; ob sie intelligent werden, indem sie ihren Geist fortwährend entwickeln, oder ob sie denkunfähig und stumpfsinnig werden, ob sie schöpferisch für neue Ideen offen werden oder an der Routine haften bleiben und vor Experimenten zurückscheuen. In «Laborem exercens» ist die Arbeit ein Teil der Kultur, im Grunde der wichtigste Teil. Die Arbeit, die wir verrichten, baut uns entweder auf oder ab.

Die Theorie Johannes Pauls II. über die Menschen als Arbeiter unterscheidet sich wesentlich von der marxistischen Philosophie, weil der Papst den Primat des Geistigen voll und ganz wahrt. «Laborem exercens» unterscheidet zwischen dem «objektiven» Pol der Arbeit (die erzeugten Produkte, die Gegenstände, die uns umgeben) und dem «subjektiven» Pol der Arbeit (die Selbstverwirklichung der Arbeiter durch ihre Arbeit) und weist dem subjektiven Pol einen unanfechtbaren «Vorrang» zu[15]. Bei der Bewertung der Arbeit, der Industrien und der gesamten Arbeitsgesellschaft wird den Auswirkungen der Arbeit auf die Arbeiter die höchste Bedeutung zugemessen. Dient die Arbeit ihrem Subjektsein? Fördert sie ihre Freiheit, ihre Tugend, ihre Kreativität? Obwohl das Arbeitserzeugnis enorm wichtig, ist, wird dem Geistigen der Vorrang gegeben.

Wenn wir uns mit Johannes Paul II. die anthropologische Definition der Kultur zu eigen machen, wonach sie das Gefüge von Institutionen, Gebräuchen, Werten und Ideen ist, welche die Beziehung der Menschen zueinander bestimmen und das gemeinsame Ethos zum Ausdruck bringen, gilt die Arbeit für uns als Teil der Kultur, ja als der Hauptteil. Falls eine Gesellschaft gerecht, verantwortlich und partizipatorisch werden soll, muß ihr Neuaufbau mit der wirtschaftlichen Ordnung, zumal mit der Arbeitsorganisation beginnen.

Wir bemerken beiläufig, daß in diesen drei oben dargelegten radikalen Prinzipien die ethische Dimension gewahrt und gleichzeitig aus einer neuen Sicht wahrgenommen wird. Wie oben gesagt, hat die katholische Soziallehre stets betont, daß die Gesellschaftsreform eine Umkehr der moralischen Haltungen auf allen Ebenen der Gesellschaft verlangt. Dies wurde oft als Behauptung verstanden, daß dann, wenn die Menschen nur gerechter, großmütiger und selbstloser würden, die bestehenden Konflikte und Gesellschaftsprobleme sie gleichgültig ließen. Der Ruf nach einer sittlichen Umkehr wurde als eine ideologische Strategie verstanden, um die etablierte Ordnung zu verteidigen. Doch in der neuen Sicht der heutigen katholischen Soziallehre wird die ethische *metanoia* dazu verlangt, um dem politischen Kampf für die Änderung der Strukturen zu dienen und ihn zu stärken.

In diesem Aufsatz habe ich versucht, die Eigenart des katholischen sozialen Denkens zu bestimmen. Einige meiner katholischen Kollegen nehmen mein Verständnis der kirchlichen Dokumente nicht an, denn sie sagen, diese Texte seien im Licht der Taten und praktischen Verhaltensweisen ihrer Autoren zu interpretieren. Es gibt jedoch im Leben religiöser und ethischer Organisationen «besondere Momente», in denen die verantwortlichen Leiter gewillt sind, eine Zeitlang von ihren institutionellen Interessen abzusehen und über den Sinn und die Kraft der religiösen und ethischen Prinzipien nachzudenken, die ihre Organisation vertritt. Es kann sein, daß es nicht oft zu solchen «besonderen Momenten» kommt und daß die Einsicht in Momenten zutage tritt, auf die die von den Verantwortlichen in der Folge getroffenen praktischen Entscheidungen keinen großen Einfluß haben. Doch die in solchen Momenten formulierte Einsicht verdient es, vernommen und anhand dieser Texte selbst verstanden zu werden. Falls sie auf diese Weise gedeutet wird, sagte ich, stellt die katholische Soziallehre eine originelle intellektuelle Tradition dar, die wichtige Beiträge zu der heutigen Diskussion beisteuert.

[1] Ich habe diese Sicht der Entwicklung der katholischen Soziallehre in einem Buch vertreten: Theology and Society (New York 1989). Zu einer ähnlichen Auffassung vgl. Donal Dorr, Option for the Poor: A Hundred Years of Vatican Social Teaching (Dublin 1983).

[2] Eine ähnliche Deutung der in Entwicklung begriffenen Soziallehre des Ökumenischen Rates der Kirchen würde auch eine Anfangsinspiration und einen neuen, kühnen Anstoß zutage fördern, die einen eigenständigen Beitrag zur heutigen Diskussion der weltlichen Politischen Wissenschaft leisten.

[3] Die linke Tendenz in der Befreiungstheologie und in der katholischen Soziallehre ist von sozialistischen Wirtschaftswissenschaftlern und Politologen in Nordamerika gewürdigt worden. Sozialistische Zeitschriften wie z.B. «Monthly Review» und «In These Times» brachten Aufsätze über die neue katholische Lehre, und zwei sozialistische Wirtschaftswissenschaftler veröffentlichten Bücher über dieses Thema: William Tabb (Hg.), Churches in Struggle (New York 1986) und Michael Zweig (Hg.), Religion and Economic Justice (Philadelphia 1991).

[4] «Von Sozialisierung kann man nur dann sprechen, wenn der Subjektcharakter der Gesellschaft garantiert ist, das heißt, wenn jeder aufgrund der eigenen Arbeit den vollen Anspruch hat, sich zugleich als Miteigentümer der großen Werkstätte zu betrachten, in der er gemeinsam mit allen anderen arbeitet» (Laborem exercens, Nr. 14).

[5] Sollicitudo rei socialis, Nr. 15.

[6] Vgl. Donal Dorr, Option for the Poor (Dublin 1983) 157-162. 207-217.

[7] Iustitia in mundo, Nr. 3-6.

[8] Laborem exercens, Nr. 8.

[9] Sollicitudo rei socialis, Nr. 39.

[10] AaO. Nr. 36-37.

[11] «Die Arbeit ist eines der Kennzeichen, die den Menschen von den anderen Geschöpfen unterscheiden, deren mit der Erhaltung des Lebens verbundene Tätigkeit man nicht als Arbeit bezeichnen kann; nur der Mensch ist zur Arbeit befähigt, nur er verrichtet sie, wobei er gleichzeitig seine irdische Existenz mit ihr ausfüllt» (Laborem exercens, Nr. 0 [eingangs]).

[12] «Dieser Prozeß ist zugleich universal: er umfaßt alle Menschen, jede Generation, jede Phase der wirtschaftlichen und kulturellen Entwicklung, und er ist gleichzeitig ein Prozeß, der sich in jedem Menschen abspielt, in jedem mit Einsicht begabten menschlichen Wesen. Er umfaßt zugleich alle und jeden einzelnen; alle und jeder einzelne nehmen in entsprechendem Maß und auf unzählige Weisen an diesem gigantischen Prozeß teil, der im ‹Untertanmachen der Erde› durch die Arbeit besteht» (aaO. Nr. 4).

[13] Es ist die Arbeit, «die Tag für Tag das Leben des Menschen aufbaut, aus der es die ihm eigene Würde bezieht, die aber gleichzeitig das nie fehlende Maß menschlicher Mühen, des Leidens und auch der Benachteiligung und Ungerechtigkeit in sich trägt, welche das gesellschaftliche Leben innerhalb der einzelnen Nationen und auf internationaler Ebene zutiefst durchdringen» (aaO. Nr. 1).

[14] AaO. Nr. 3.

[15] AaO. Nr. 6.

Aus dem Englischen übersetzt von Dr. August Berz

GREGORY BAUM

1923 in Berlin geboren. Seit 1940 wohnhaft in Kanada. Er studierte an der McMaster Universität in Hamilton (Kanada), der Ohio State University (U.S.A.), der Universität Freiburg i.Ue. (Schweiz) und der New School for Social Research in New York (U.S.A.), ist Master of Arts und Doktor der Theologie, Professor für Theologie und Sozialethik an der McGill Universität in Montréal, Herausgeber der Zeitschrift «The Ecumenist» und veröffentlichte u.a.: Religion and Alienation (1975), The Social Imperative (1978), Catholics and Canadian Socialism (1980), The Priority of Labor (1982), Ethics and Economics (1984), Theology and Society (1987). Anschrift: Prof. Dr. Gregory Baum, McGill University, 3520 University St., Montréal, Qué. H3A 2A7, Kanada.

Die Rezeption der katholischen Soziallehre in verschiedenen Ländern und Gruppen

Stephan H. Pfürtner

Die katholische Soziallehre in Deutschland zwischen konkurrierenden Richtungen

«Ubi amor — ibi Deus»

Für Paulus Engelhardt, unanfechtbar in seiner Freundschaft, zum 70. Geburtstag

I. Es gab — und gibt — Konflikte

«Durch ‹Rerum novarum› ermutigt und gestärkt hatten die deutschen Katholiken zur Zeit des Kaiserreichs führenden Anteil am Aufbau und Ausbau der Sozialpolitik. Unglücklicherweise entzündete sich unter ihnen ein leidenschaftlicher Streit über das vom Papst so sehr empfohlene Vereinigungswesen (...) Nach Meinung der Integralisten sollte es für Katholiken nur den vom Priester geleiteten Arbeiterverein geben, der alle Aufgaben zu übernehmen hätte; die große Mehrheit der Arbeiter wollte eine eigene, von Arbeitern selbst geleitete gewerkschaftliche Organisation.» Mit diesen Worten leitete Oswald von Nell-Breuning sein Kapitel über den «deutschen Gewerkschaftsstreit» um die Jahrhundertwende in den «Texten zur katholischen Soziallehre» ein[1]. Von «leidenschaftlichem Streit» unter «den deutschen Katholiken zur Zeit des Kaiserreiches» ist die Rede, von «Integralisten» auf der einen und der «großen Mehrheit der Arbeiter» auf der anderen Seite.

Das Streitthema ist offenkundig: Das Verhältnis der deutschen Katholiken zu den entstehenden Gewerkschaften. Die Streitart war nicht zimperlich. «Der Verband katholischer Arbeitervereine Sitz Berlin hat die gewerkschaftsfreundlich eingestellte große Mehrheit der anderen Verbände West-, Süd- und Ostdeutschlands bekämpft und verlästert» schildert Nell-Breuning die Lage[2]. Der Konflikt reichte bis in die Fuldaer Bischofskonferenz hinein, wandte sich doch ein Teil der Bischöfe nach Rom an Pius X. «Gegen den härtesten Widerstand der bei ihm (dem Papst, d.Ref.) sehr einflußreichen Integralisten gelang es, ihm ein Zugeständnis abzuringen, unter eng gefaßten Voraussetzungen und streng gefaßten Bedingungen dürften sie (die Bischöfe, d.Ref.) die Mitgliedschaft katholischer Arbeiter in interkonfessionellen Gewerkschaften ‹dulden›».[3]

Das also waren zwei inhaltliche Streitpunkte in diesem historischen Prozeß:

1. Sollte die Kirche der katholischen Arbeiterschaft ein Stück Selbstbestimmung in ihren eigenen Angelegenheiten zuerkennen und sie aus ihrer engen Anbindung an die Hierarchie mit Hilfe des geistlichen Präses freigeben?

2. Sollte man einem Zusammenschluß der katholischen Arbeiterschaft mit evangelischen Kollegen zur Bildung christlicher Gewerkschaften zustimmen? In der damaligen Zeit konfessionalistischer Polemik sah die Mehrheit der Bischöfe und Kleriker darin eine Art Verrat an der «wahren Kirche».

Die katholischen Arbeiter dagegen wollten durch den Zusammenschluß gerade ihr christliches Lebens- und Politikverständnis stärken und zusammen mit den anderen christlichen Kollegen auch der — in ihren Augen — besseren Sache der Arbeiterbewegung dienen. Diese Treue zu ihrer Glaubensüberzeugung nahmen die integralistischen Kirchenkreise bei den katholischen Arbeitern und ihren Gewerkschaftsführern offenbar jahrzehntelang nicht wahr. Vielmehr nährten sie im katholischen Milieu gegenüber allem, was Gewerkschaft hieß, eine tiefgreifende Mißtrauensmentalität.

Desgleichen wurden die christlichen Arbeiter damals von den Mitgliedern der «freien» Gewerkschaften mit ihren militant atheistischen Tendenzen als Verräter der Arbeiterbewegung

diffamiert. Denn mit ihren Bindungen an «die reiche Kirche» und an die Religion — nach Karl Marx bekanntlich «Opium des Volkes» — lieferten sie in den Augen der «Marxisten» die Sache der Arbeiterschaft dem Klassenfeind aus. In dieser Lage höchst bedrohter Identität wurde die katholische Arbeiterschaft von ihrer Kirche weitgehend allein gelassen. Nur wenige Kleriker und Theologen stellten sich auf ihre Seite. Nell-Breuning wurde sehr bald einer von ihnen und begann — heute dafür ein «einsamer Zeuge des Jahrhunderts» — einen leidenschaftlichen Kampf für die gerechte Sache der Arbeiterbewegung.

«Der Gewerkschaftsstreit» stellt so etwas wie ein geschichtliches Fallbeispiel dar, das in seiner Bedeutung weit über das Verhältnis des deutschen Katholizismus zur «sozialen Frage» des 19./20. Jahrhunderts hinausgeht. Einmal macht er deutlich, daß es auch in der damals oft so monolithisch erscheinenden römisch-katholischen Kirche keineswegs «harmonistisch» zuging. Der Zusammenhang und seine Konsequenzen sind bis heute aktuell. Eine öffentliche Streitkultur in der Kirche fehlte damals ebenso, wie sie heute fehlt. Immer noch wird ein «faithfull dissent» (Charles E. Curran)[4], — ein im Vertrauen begründeter Dissens — verteufelt, und werden Minderheiten, die oft ihre Glaubens- und Kirchentreue vielfach bewiesen haben, bei «abweichlerischen» Auffassungen kurzerhand ausgegrenzt.

Zum anderen stand die Mündigkeit der Laien und mit ihr ein neues Miteinander in der Kirche zur Debatte. Laien wollten nicht mehr als Weisungsempfänger der Hierarchie oder als deren verlängerter Missionsarm, sondern als deren kompetente Urteils- und Handlungspartner angesehen werden. Aufschlußreich ist, daß es nicht zuletzt die Arbeiterbewegung war, die diesen Prozeß einer innerkirchlichen «Demokratisierung» herausforderte. Ähnlich hatte der Wahlsieg der Liberalen 1906 in England mit Hilfe der wahlberechtigten Arbeiter erst den Durchbruch zur modernen Demokratie in Großbritannien herbeigeführt, ein Vorgang, der für die europäische Demokratiebewegung von maßgeblicher Bedeutung wurde [5].

Schließlich ist drittens die ökumenische Dynamik im Gewerkschaftsstreit zu beachten. Sie brach bereits in einer Zeit auf, in der die öffentliche Sprache nicht einmal das Wort «Ökumene» zur Verfügung hatte und auf eine «Mischehe» in vielen Ländern noch die Exkommunikation des katholischen Partners stand!

Der Streit enthält Herausforderungen an die Kirche, die nach Auffassung weiter Kreise im deutschsprachigen Katholizismus bis heute nicht eingelöst sind. Das Ziel, Laien als mündige Mitglieder der Kirche vor allem in Fragen ihrer beruflichen Kompetenzen anzuerkennen, ja, ihnen in Wortverkündigung und Predigt beim Gottesdienst einen Platz einzuräumen, machte sich die «Gemeinsame Synode der Bistümer in der Bundesrepublik Deutschland» 1975 in Würzburg ausdrücklich zu eigen[6]. Was ist praktisch daraus geworden? Die «Demokratisierung der Kirche» — mit ausdrücklicher Rechtfertigung der Begriffsverwendung — hat «Ein Memorandum deutscher Katholiken. Herausgegeben vom Bensberger Kreis» 1970 noch aus der Inspiration des Zweiten Vatikanums gefordert[7]. Die diesbezügliche Regression der Vatikanbehörden in Richtung eines ganz undemokratischen Zentralismus bei den Bischofsernennungen in Köln, Chur oder Wien hat im deutschsprachigen Katholizismus einen ebenso umfangreichen wie intensiven Kirchenkonflikt ausgelöst. Und das Verhältnis der Kirche zur Sache der Arbeiterbewegung? Es ist so aktuell geblieben, daß die bereits genannte «Gemeinsame Synode...» in Würzburg ihren «Beschluß: Kirche und Arbeiterschaft» unter den einleitenden Titel stellt «Ein fortwirkender Skandal». «Diese beklagenswerte Tatsache», fährt der Beschluß fort, «findet ihren beredten Ausdruck in dem weltweit bekannt gewordenen Wort Pius' XI. zu Cardijn, worin der Papst es als den großen Skandal des 19. Jahrhunderts beklagt, daß die Kirche die Arbeiterschaft verloren habe. Auch unser Land macht davon trotz der großen Leistungen des sozialen Katholizismus keine Ausnahme.»[8] Der Synodentext bietet genug Material dafür, daß und worin der Skandal fortbesteht.

II. Etwas «oral history» — nur Problem-Assoziationen als Denkanstöße — zur Darstellungsmethode

Die Entfaltung der katholischen Soziallehre in Deutschland oder gar im deutschsprachigen Raum kann hier nicht nachgezeichnet werden, schon gar nicht vollständig. Es wäre freilich ein lohnendes Thema für ein umfängliches Forschungsprojekt. Dabei würde es zugleich um ein

interessantes Stück Geschichte des politischen Katholizismus in Deutschland während der letzten 150 Jahre, natürlich nicht ohne Bezug zur allgemeinen deutschen Sozial- und Politikgeschichte gehen. Es ließe sich gut an vorhandene Arbeiten anknüpfen. Ebenso soll hier kein Literaturbericht gegeben werden. Wer deutschsprachige Darstellungen oder Enführungen in die katholische Soziallehre sucht, mag zu Oswald von Nell-Breunings «Soziallehre der Kirche» mit seinen Erläuterungen zu den lehramtlichen Dokumenten der Päpste und des letzten Konzils[9] oder zu der von mir zusammen mit Werner Heierle verfaßten «Einführung in die katholische Soziallehre»[10] oder zu den beiden politikgeschichtlichen Auseinandersetzungen von Franz Klüber, «Katholische Soziallehre und demokratischer Sozialismus» sowie «Der Umbruch des Denkens in der katholischen Soziallehre»[11], greifen. Aus der letzten Zeit sei die knappe systematische Übersicht von Lothar Roos erwähnt[12].

Ich will hier lediglich auf einige konkurrierende Auslegungen der päpstlichen Soziallehre im deutschen Katholizismus und auf einige Konfliktthemen vor allem nach 1945 aufmerksam machen. Dabei halte ich es für angebracht, auch von eigenen Erfahrungen in diesem Zeitraum zu berichten, also etwas ‹oral history› zu betreiben. Diese kann vielleicht besser als eine systematische Behandlung die theoretischen Streitpunkte vergegenwärtigen. Zudem geht ohne derartige Erinnerungen eben doch manches Bedenkenswerte für immer verloren.

Der deutsche Katholizismus hatte seine eigene Konfliktlage. Für Frankreich brachte «der Fall Lefebvre» in den letzten Jahrzehnten den dortigen Kampf des politisch-kirchlichen Integralismus gegen jede demokratische, gesellschaftliche und ökumenische Öffnung in Erinnerung[13]. Für Spanien reicht es hier, auf die Verflechtung zahlreicher kirchlicher Kreise mit dem Franco-Regime zu verweisen. Es ist offenkundig, daß der deutsche Gewerkschaftstreit in seinen maßgeblichen Inhalten mit übergreifenden europäischen Prozessen der Sozial- und Politikgeschichte zu tun hatte. Er war ein Signal für den Aufbruch in der Geschichte des deutschen politischen Katholizismus im Widerspruch gegen eine fragwürdig gewordene, konfessionalistisch geschlossene Kirche mit ihren Interessenbindungen an das kapital-orientierte und zugleich nationalistisch anfällige Bürgertum. Bei allem ging es nicht nur um «die soziale Frage», sondern auch um die Vorbereitung auf ein neues internationales Europa; aber auch um ein neues innerkirchliches Miteinander — etwa zwischen der katholischen Arbeiterschaft und der klerikalen Hierarchie sowie um ein neues Verhältnis der Kirche zur säkularisierten Gesellschaft und zu den anderen Konfessionen. Kirchlicher Integralismus oder offene Kirche in einer offenen Gesellschaft? Hier lag das Grundthema der übergreifenden Auseinandersetzung.

Diesbezügliche Bewegungen in Frankreich, etwa im Zusammenhang mit den «Arbeiterpriestern», wurden in aufgeschlossenen Kreisen der deutschen Katholiken mit Interesse verfolgt[14]. Aber wie in Frankreich so war es auch in Deutschland: Die päpstliche Soziallehre hatte keine politisch effektive Trägerschaft. Denn — wie erwähnt — bildete die katholische Arbeiterbewegung nur eine Minderheit in der Kirche, die außerdem noch im katholischen Milieu vielfach mit Mißtrauen beobachtet wurde. So wurde die lehramtliche Sozialtheorie «von oben», eben von den Päpsten und ihren (steng geheim gehaltenen) Mitarbeitern entworfen, nicht aber aus einer breiten Kirchenbewegung «von unten» entwickelt und getragen. Dieses von mir schon früher angemahnte Defizit in der Trägerschaft[15] kann in seinen fragwürdigen Auswirkungen kaum ernst genug genommen werden. Marie-Dominique Chenu hat eine der Negativ-Wirkungen herausgestellt. Nicht die unterdrückte Arbeiterschaft selbst wurde zum theologischen «Ort» der katholischen Soziallehre, sondern diejenigen, die über sie nachdachten.

So entstand die Lehre nicht nur unter den Vorzeichen einer jahrhundertealten kirchlichen Betreuungs- und Patriarchatstradition. Sie drohte auch als eine Art Wesensphilosophie des menschlichen Gemeinwesens, als ein ideologisches System abstrakter, ungeschichtlicher Prinzipien verstanden zu werden, das nicht aus der Situation der Menschen in ihrer wirklichen Not entstanden war und ihr deshalb auch nicht verpflichtet blieb[16]. Einige neo-konservative katholische Sozialethiker mit nicht geringem politischen Einfluß in der Bundesrepublik (und darüber hinaus) haben immer wieder versucht, die katholische Soziallehre so auszulegen und sie in einen grundsätzlichen Gegensatz zur Befreiungstheologie zu bringen. Nicht zuletzt ließ sich auch hier die hermeneutische Position von

H. J. Wallraff geltend machen, wonach die katholische Soziallehre «ein Gefüge offener Sätze» darstellt[17]. «Offene Sätze» fordern konsequenterweise eine offene Kirche, offen in ihrer Sprache, in ihrer Lehre, offen nicht zuletzt für die Arbeiterbewegung in ihrem Anspruch auf Existenzsicherungen des Industrieproletariats und auf demokratische Mitbestimmung im politischen Gemeinwesen.

Historisch zeichnete sich diese kirchliche Entwicklung zunächst nur tendenziell ab, kam in der Weimarer Republik (1919 bis 1933) deutlicher zur Ausprägung — und wurde durch das Hitler-Regime brutal beendet. Bekanntlich fegte der nationalsozialistische Terror die christlichen ebenso wie die anderen Gewerkschaften hinweg. Nach dem Krieg kam es zu einem Neubeginn. Hier setzt mein Erfahrungsbericht ein.

III. Ein Fallbeispiel: Walberberg — In memoriam Eberhard Welty

Das Studienhaus der deutschen Dominikaner in Walberberg bei Bonn, dem ich angehörte, war bald zu einem Zentrum des sozial und politisch engagierten Katholizismus im Nachkriegsdeutschland geworden. Der Impuls dafür ging von Laurentius Siemer, dem damaligen Provinzial der deutschen Dominikaner, und von Eberhard Welty, dem langjährigen Rektor der Hochschule aus. Eine Gruppe von jüngeren Ordensmitgliedern, meist Kriegsheimkehrer, trug die Entwicklung engagiert mit. Siemer war so intensiv am Widerstand des «20. Juli 1944» mit zahlreichen Kontakten zu dessen maßgeblichen Männern beteiligt, daß er deren Schicksal vor dem Volksgerichtshof hätte teilen müssen, wenn er nicht in letzter Minute vor dem Zugriff der Gestapo untergetaucht und bis zum Kriegsende «verschwunden» wäre.

Vielen Mitgliedern oder Sympathisanten der damaligen Widerstandsgruppen war eine Erfahrung gemein: Sie hatten in Schützengräben oder Lazaretten, in Gefängnissen oder Konzentrationslagern, quer durch alle Konfessionen und Parteien, durch alle Berufsstände und Sozialschichten, durch alle europäische Nationen und Kulturen eine neue Verbundenheit «von Mensch zu Mensch» erlebt. Sie erfuhren in der Unterdrückung durch das menschenfeindliche Regime Hitlers und seiner Handlanger eine neue Verbundenheit. Die Dringlichkeit des Zusammenschlusses aller «Menschen guten Willens» war ihnen durch das Ausmaß des Unrechts, des Zynismus und der Zerstörung offenkundig geworden.

Die gesellschaftspolitischen Aktivitäten von Laurentius Siemer hatten bereits 1941 in Walberberg und Köln begonnen, und zwar zunächst in engem Kontakt mit führenden Männern der Katholischen Arbeiterbewegung. Jakob Kaiser, Johannes Albers, Karl Arnold, Bernhard Letterhaus und Nikolaus Groß gehörten dazu, aber auch weitere Kräfte vor allem der damaligen Zentrumspartei. Carl Goerdeler war bisweilen Gast, ebenso Alfred Delp. Nach dem Ende des «Dritten Reiches» trat am 17. Juni 1945 in Köln eine Konferenz von Personen des ehemaligen politischen Untergrundes aus dem rheinischen Umfeld zusammen, die den Krieg und den NS-Terror überlebt hatten. In Berlin kam es unter Jakob Kaiser zu einer Parallel-Initiative, getrennt nach den damaligen «Besatzungszonen». Die Beteiligten engagierten sich für den politischen Aufbau in Deutschland. Welty gehörte zu der rheinischen Gruppe. Sie trat für eine gesellschaftspolitische Sammlung aller christlichen Kräfte und damit für die Zusammenarbeit mit interessierten deutschen Protestanten ein. Der frühere konfessionelle Integralismus des Zentrums war aufgebrochen, die Grundkonzeption der Christlich-Demokratischen Union geboren. Aber es ging nicht nur um den interkonfessionellen Brückenschlag.

Eberhard Welty, aus einer Handwerkerfamilie kommend, war in besonderer Weise daran interessiert, die alten Verfeindungen zwischen den politisch tragenden Kräften der Arbeiterschaft und der katholischen Kirche in Deutschland aufzubrechen und gemeinsame Wege der Zusammenarbeit beim Aufbau einer neuen sozial gerechteren Zukunft für Deutschland zu suchen. Er trat nach dem Krieg bald mit führenden Vertretern der Sozialdemokratie und der Gewerkschaften in Kontakt. (Ich habe den handgeschriebenen Beileidsbrief von Herbert Wehner noch in Erinnerung, den dieser aus sehr persönlicher Verbundenheit zu Weltys Tod an den Dominikanerkonvent Walberberg geschrieben hatte.) Mit Hans Böckler, dem Vorsitzenden des Deutschen Gewerkschaftsbundes seit 1949, und seinem Mitarbeiterkreis kam es zu vielfachem Gesprächsaustausch und zu Bemühungen der Zusammenarbeit.

Beim Gründungsprozeß der CDU übte Welty einen maßgeblichen Einfluß aus[18]. Er hatte die

Protokolle der Sitzungen des Köln-Walberberger Kreises seit 1941 vor dem Zugriff der Gestapo retten können. Auf ihrer Grundlage vermochte er bereits der ersten Konferenz dieses Kreises nach Kriegsende am 17. Juni 1945 die Schrift «Was nun? Grundsätze und Hinweise zur Neuordnung im deutschen Lebensraum» vorzulegen[19]. Leo Schwering, gewichtiges Mitglied des Arbeitskreises und der Konferenz sowie Historiker «der ersten Stunde» und ersten Phase der Christlich-Demokratischen Union, sah in der Schrift nicht nur «das Testament der Blutzeugen»; er bezeichnete die Arbeit auch als Programmschrift des sozialen und politischen Ethos, auf das diese Gründergruppe der CDU in ihren weiteren Zusammenkünften und Entwürfen setzte[20]. Welty konnte schon 1946 eine ausführliche Entfaltung der programmatischen Skizze mit dem Titel «Die Entscheidung in die Zukunft» folgen lassen. Der Untertitel lautete wie derjenige von «Was nun?» und zeigte die Kontinuität dazu an[21].

Das «Wort zur Einführung», im damals noch als Kriegslazarett umfunktionierten Kloster Walberberg geschrieben, liest sich im Rückblick wie ein zeitgeschichtliches Dokument: «Heute ist der 7. März des Jahres 1945, des letzten Kriegsjahres. Vorgestern abend, am 5. März 1945, wurde unser hiesiges Haus von Truppen der amerikanischen Armee besetzt, gerade als unsere Gemeinschaft im Schutzraum zum Nachtessen versammelt war. (...) Genau vor Jahresfrist, am 6. März 1944, konnte der Verfasser einen ersten, kleineren Abschnitt dieser Schrift zur Durchsicht und Begutachtung vorlegen. Dann kam der 20. Juli 1944 mit der ihm nachfolgenden Hetzjagd auf Menschenleben. Leider ist aus dem Kreis, der diese Abhandlung erbat, mehr als einer dem Henker zum Opfer gefallen. Unser Volk hätte auch diese hochgesinnten Männer so notwendig gebraucht! (...) Der Kreis, von dem die Anregung ausging, ist zwar klein. (...) Aber alle umschloß und umschließt der heilig-ernste Wille, dem deutschen Volk in ehrlichster, jeder standortgebundenen Enge abholder Treue zu dienen. Von besonderer Bedeutung ist es, daß dem Kreis nicht nur Männer der Wissenschaft und der Wirtschaft, sondern vor allem — sie bilden die Mehrheit — führende Männer der früheren (vor 1933) Arbeiterbewegung angehören.»[22]

Wer historische Fäden inhaltlicher und personaler Art für die Entstehung des «Grundgesetzes» (GG) der Deutschen Bundesrepublik sucht, sollte an Weltys Arbeit nicht vorbeigehen. Nach dem Zusammenbruch des «Deutschen Reiches» waren die Kirchen die einzig noch funktionierenden Großorganisationen. Die nicht kompromittierten politischen Kräfte suchten beim Wiederaufbau ihre Hilfe. Welty gehörte zu denen, die sich dieser politisch-theologischen Diakonie konzentriert widmeten. Nach einer grundsätzlichen Einführung über die an Gottes Willen orientierte Christliche Lebensordnung stellte er allen weiteren Auführungen das Bekenntnis zur Würde des Menschen voran. «Die Würde des Menschen ist unantastbar», lautet bekanntlich der Artikel 1,1 des GG[23]. Die Präambel hat «die Verantwortung vor Gott und den Menschen» dem gesamten Grundgesetz vorangestellt. Bei Welty folgte nach einer neuen Verhältnisbestimmung von (gottgewolltem) Natur- und (menschlich gesetztem) positivem Recht sowie von Kirche/Christentum und Staat die Würdigung der Familie, des Rechts auf Leben, der persönlichen und öffentlichen Freiheitsrechte, des Rechts auf Eigentum und auf Erziehung. Die Arbeit steht ganz im Zeichen der Auseinandersetzung mit der Lebens- und Rechtszerstörung durch den Nationalsozialismus. Alles atmet die Vision einer neuen Ordnung. Man vergleiche dazu die ersten 19 Artikel des GG. — «Die Entscheidung in die Zukunft» läßt sich als Vorentwurf für das bezeichnen, was der Walberberger Sozialethiker zwischen 1951 und 1958 mit drei Bänden in «Herders Sozialkatechismus» für eine breite Leserschaft.entfaltete[24]. Das Werk erfuhr eine vielfältige, auch internationale Resonanz, bis zu Übersetzungen ins Japanische.

IV. Testfrage: Eigentumsrecht

Aus der Fülle der programmatischen Themen sei eines herausgegriffen. Im Kapitel über das Eigentumsrecht wollte Welty einerseits das Recht auf «Sondereigentum» (Privateigentum) bestätigen, andererseits aber zugleich seine Sozial- oder Gemeinwesen-Pflichtigkeit unmißverständlich betonen[25]: «Es muß eine Neuordnung kommen, deren inneres Gestaltungsgesetz die Aufspaltung der Gemeinschaft in Besitzende und Besitzlose sowie die damit verbundenen übrigen Mißstände geradewegs, sicher und endgültig ausschließt. Die ganze Verteilung der Güter, des Be-

sitzes muß in einer Weise erfolgen, die sich von der bisherigen gehörig unterscheidet. Sie wird nicht von selbst eintreten; sie muß durch gesetzlich-rechtliche Maßnahmen herbeigeführt werden.»[26] Der Autor stützte seine grundsätzliche Orientierung nicht nur durch die päpstliche Soziallehre, sondern — getragen von der damaligen Thomas-Renaissance — auch durch die thomanische Sozialtheologie und -philosophie. Nach Thomas sei diese Erde allen Menschen gegeben. Alle sollten durch sie ihre Lebensgrundlage haben. Vom Schöpfergott her hätten alle Menschen ein Nutzrecht auf ihre Güter für die grundlegenden Lebensbedürfnisse. Hierin liege das eigentliche Naturrecht, machte Welty (in Anlehnung an A. Horváth) geltend. «Sondereigentum» sei daher nicht «striktes Naturrecht»: «Die geschichtlich gewordene Eigentumsordnung bzw. Eigentumsverteilung geht auf menschliche Einrichtung zurück.»[27]

Damit aber zielte er auch auf eine Herauslösung der katholischen Kirche aus einseitigen Verflechtungen mit dem Besitzbürgertum. Derartige Einbindungen waren historisch im deutschen Katholizismus zwar nicht so stark wie im deutschen Protestantismus erwachsen. Der politische Katholizismus hatte sich in der Kaiserzeit und in der Weimarer Republik so gut wie ganz in der Zentrumspartei versammelt, die in gewissem Maß auch noch in die Arbeiterschaft reichte. Aber diese hatte darin doch keineswegs eine bestimmende Repräsentation. Zudem grenzte sich das «Zentrum» durch seine Konfessionsbindung vom damaligen internationalen Sozialismus scharf ab. Umgekehrt sahen dessen führende Vertreter in der Verurteilung des Sozialismus durch Leo XIII. vor allem die Verbrüderung der Kirche mit den Reichen. Sie unterstellten der päpstlichen Ablehnung damaliger sozialistischer Enteignungspläne pauschal die Festschreibung bestehender Besitzverhältnisse zugunsten der herrschenden Klasse.

Nell-Breuning ist dieser Unterstellung an einem aufschlußreichen Sprachgeschehen nachgegangen. Er entschleierte damit die angeprangerte Interessenverknüpfung zwischen «der Kirche und den Reichen» und vermochte gleichzeitig die gründliche Fehlinterpretation von «Rerum novarum» (RN) (1891) aufzudecken. Die amtlich autorisierte deutsche Fassung der Enzyklika hatte durch eine nachlässige Übersetzung oder «sogar durch eine bewußte Fälschung» dem Papst unterschoben, er habe die bestehenden Besitzverhältnisse «heiliggesprochen»[28]. Dabei lassen der lateinische Wortlaut und der Kontext von «Rerum novarum» keinen Zweifel daran, daß Leo XIII. einerseits das grundsätzliche Recht der Menschen auf Privateigentum verteidigte, daß er jedoch anderseits dem Staat ausdrücklich auftrug, «die Handhabung (des Eigentumsrechts, d.Ref.) zu regeln und mit dem allgemeinen Wohl in Einklang zu bringen» (RN 35). Zwar dauerte es noch fast ein Jahrhundert, bis Paul VI. die sakrale Tabuisierung der bestehenden Besitzverhältnisse endgültig und eindeutig durchbrach. Er hat sogar der gewaltsamen Enteignung von Herrschaftsbesitz zugestimmt — freilich nur in dem extremen «Fall der eindeutigen und lange dauernden Gewaltherrschaft, die die Grundrechte der Person schwer verletzt und dem Gemeinwohl des Landes ernsten Schaden zufügt» (Enzyklika «Populorum progressio» 1967, Nr. 31). Aber Nell-Breuning wies mit Recht darauf hin[29], daß schon Leo XIII. für den gerechten Wandel der Eigentumsverhältnisse eintrat: «So klingt in RN bereits die ‹Vermögensbildung in Arbeitnehmerhand› an (RN 35).» Nell-Breuning nannte es eine «unsinnige, ja ungeheuerliche Behauptung, Leo habe das Eigentum ‹heiliggesprochen›»[30] und habe die Befugnis des Staates gegenüber dem Eigentümer abgelehnt, den Gebrauch seines Eigentums zu dessen gerechterer Nutzung neu zu regeln. «In Wirklichkeit sagt Leo, Gott habe der Intelligenz und der Initiative der Menschen anheimgegeben, die Eigentumsordnung zu gestalten (RN 7). Daß derart falsche Übersetzungen und Auslegungen jahrzehntelang Glauben fanden und keine kirchliche Stelle sich veranlaßt sah, dagegen einzuschreiten, ist schwer zu begreifen.»[31] Ich füge hinzu, es ist schwer zu begreifen im Hinblick auf den eigentlichen Auftrag der Kirche! Völlig durchsichtig ist es jedoch, wenn man den irreführenden Sprachvorgang als Kennzeichen der vorwiegenden Interessenverhältnisse ansieht, die den deutschen Katholizismus seit der Kaiserzeit bis in die Gegenwart bestimmten.

V. Gemeinsame Brückenbauer — mit ähnlichem «Kirchenschicksal»: Welty und Nell-Breuning

Die Nähe ihrer sozial- und politisch-ethischen Grundorientierung führte Eberhard Welty und

Oswald von Nell-Breuning nach dem Krieg bald auf verschiedenen Ebenen zusammen. Auf katholischer Seite gehören diese beiden Männer in den fünfziger Jahren — bei allen Unterschieden ihres methodischen Vorgehens zu der kleinen Gruppe engagierter Theologen, denen der Brückenschlag zur deutschen Sozialdemokratie gelungen ist. Das geschah nicht zuletzt durch ihre Mitwirkung an der Entideologisierung des Parteiprogramms der SPD im «Godesberger Programm» 1959, wodurch die altmarxistische Religionsfeindschaft aufgegeben wurde. Es geschah weiterhin dadurch, daß sie maßgeblich auf katholischer Seite die Behauptung als irrig aufdeckten, die Päpste hätten in ihren Sozialenzykliken *den* Sozialismus generell verurteilt, wo diese Verurteilung doch nur einer bestimmten Form des Sozialismus galt[32]. Damit wurde es nun auch überzeugten Christen möglich, sich in der Sozialdemokratie politisch zu engagieren.

Die gemeinsame Gesinnungsbasis war das Bekenntnis zum Menschen sowohl in seiner Würde als auch in seiner mitmenschlichen Solidarität und Sozialpflichtigkeit. Kurt Schumacher (führend in der Reorganisation der SPD und seit 1949 deren Fraktionsvorsitzender) hatte schon 1945 die totale Vergesellschaftung des Menschen abgelehnt. Er erklärte, daß die Sozialdemokratie «aus dem Respekt vor der menschlichen Persönlichkeit lebt»[33]. Das Godesberger Programm entfaltete diese Linie vielfach. Es bekannte, daß der Sozialismus eine Gesellschaft erstrebt, «in der jeder Mensch seine Persönlichkeit in Freiheit enfalten und als dienendes Glied der Gemeinschaft verantwortlich am politischen, wirtschaftlichen und kulturellen Leben der Menschheit mitwirken kann»[34]. Seit Leo XIII. hatten die Päpste genau diesen gesellschaftspolitischen Mittelweg eingeschlagen. Denn sie richteten sich ebenso gegen die altliberalistische Rücksichtslosigkeit der wirtschaftlich Erfolgreichen gegenüber dem Gemeinwesen und den sozial Schwächeren wie gegen jede Art von gesellschaftlichem Totalitarismus, der die Person lediglich von ihrem Nutzen für das jeweilige Kollektiv und seine Machtträger definiert[35]. Welty und Nell-Breuning setzten miteinander auf die genannte Gemeinsamkeit zwischen katholischer Soziallehre und dieser Form von Sozialismus.

«Pater Nell» — wie man ihn im vertrauten Kreis nannte — hat inzwischen in der deutschen und internationalen Öffentlichkeit vielfache Anerkennung erfahren[36]. Er gilt als der «Altmeister der katholischen Soziallehre». Er war maßgeblich an der Vorbereitung der Enzyklika «Quadragesimo anno» (1931) beteiligt. Es gelang ihm, Wissenschaftler innerhalb und außerhalb des Jesuitenordens sowie Politiker und Journalisten zu inspirieren. Gleichwohl hat er bei den amtlichen Vertretern des deutschen Katholizismus keine großen Sympathisanten oder gar Freunde gefunden. Zu seinem 85. Geburtstag bemerkte Roman Leick bei einer Würdigung — offenbar aufgrund einer unmittelbaren Auskunft des Jubilars: «Noch nie hat ein Bischof es für angebracht gehalten, Nell-Breuning in dessen kärglich eingerichtetem Zimmer aufzusuchen — obwohl die Deutsche Bischofskonferenz oft genug in die Philosophisch-Theologische Hochschule St. Georgen nach Frankfurt kommt, wo der Pater den Lehrstuhl für christliche Gesellschaftslehre und Ethik seit 1928 versieht. Daß manchmal Jahre vergehen, in denen er nicht ein einziges Wort mit einem Bischof wechseln kann, geschweige denn um seinen fachkundigen Rat gefragt wird, schmerzt Nell-Breuning nicht wenig.»[37] 1980 äußerte Nell-Breuning selbst, als «Zeuge des Jahrhunderts» im ZDF befragt: «Ich könnte mir vorstellen, daß auf meine Oberen ein gewisser Druck ausgeübt wurde, daß ich meine Beziehungen zur Sozialdemokratie und den Gewerkschaften aufgeben sollte. Aber die Oberen haben sich dem versperrt.»[38]

Eberhard Welty ist in seinem Wirken fast in Vergessenheit geraten, — nicht zuletzt wegen seines vergleichsweise frühen Todes (2. Juni 1965, mit 63 Jahren). Sein «Kirchenschicksal» wies ähnliche Erfahrungen wie diejenigen von Nell-Breuning auf, freilich mit einem Unterschied: Welty hatte mit dem damaligen Kölner Erzbischof, Kardinals Frings, einen engen Gesprächsaustausch oder sogar ein freundschaftliches Verhältnis. Frings hatte — nach meinen Recherchen — zwar darauf bestanden, daß Welty den ersten Druck der Programmschrift «Was nun?» zurückziehe und «entschärfe». Gleichwohl teilte der Kardinal die Grundauffassungen von Welty und berief ihn nach dem Krieg zu einer regelmäßig in seinem Haus tagenden sozialpolitischen Runde.

Diese Treffen fanden im Beisein des Gastgebers zwischen Arbeitnehmer- und Arbeitgebervertretern statt, wobei Welty vornehmlich die

Arbeitnehmerinteressen vertrat. Weiterhin hatte der Dominikaner schon Ende 1946 «Die Neue Ordnung» ins Leben gerufen, eine zweimonatlich erscheinende Zeitschrift für Fragen «in Kirche, Staat, Gesellschaft, Kultur» (Untertitel). Er hatte das Periodicum fast 20 Jahre lang als Hauptschriftleiter betreut und es als ein Diskussionsforum für einen großen Autorenkreis außerhalb und innerhalb der Kirche entwickelt. Mitte der fünziger Jahre kamen nicht zuletzt durch seine Initiative mehrwöchige Bildungsveranstaltungen für Gewerkschaftler in Walberberg zustande. Ich habe mehrfach an ihnen teilgenommen.

Mir ist noch der «Entdeckungseffekt» der Beteiligten in lebhafter Erinnerung, wenn nämlich die gegenseitigen Feindbilder zwischen den «altgedienten» Betriebsräten auf der einen und uns mit unseren aus dem katholischen Milieu geprägten Vorstellungen über «Gewerkschaften» oder gar «Sozis» auf der anderen Seite aufgebrochen wurden. Dann trat uns durch die Gesprächserfahrung überraschend eine grundlegende soziale Gesinnungsgemeinschaft ins Bewußtsein, und es kam zu neuen Solidaritätsbindungen. Nicht, als ob damit alle alten Gräben schon zugeschüttet worden wären. Aber ein Modell der eigenen Interessenvertretung bei konstruktiver Auseinandersetzung mit den Interessen der anderen «Klassenvertreter» wurde entworfen und praktiziert. Eben so etwas sollte später unter der Tarifautonomie und -auseinandersetzung zwischen Arbeitgebern und Arbeitnehmern in Deutschland zum Zuge kommen. Das alte Klassenkampf-Modell zielte auf die Liquidierung oder wenigstens auf die Aushebelung des Klassengegners. Die kommunistisch orientierten Gewerkschaften in anderen europäischen Ländern haben nach dem Krieg ebenso darauf gesetzt wie es der Thatcherismus aus kapitalistischer Vorherrschaft in Großbritannien neu für sich entdeckte. Aber mit welchem Erfolg für die Volkswirtschaften der Länder und die neue Verelendung der «Besitzlosen» geschah das?! Dieses «alte Modell» gesellschaftlicher Auseinandersetzung hatte Pius XI. den «vergifteten» oder «verwerflichen Klassenkampf» genannt[39]. Aber er hatte die kämpferische Interessenvertretung der Klassen damit keineswegs generell verurteilt. Er setzte vielmehr darauf, daß das haßerfüllte Gegeneinander «sich wandeln» kann «in ehrliche, von Gerechtigkeitswillen getragene Auseinandersetzung zwischen den Klassen, die zwar noch nicht den allseits ersehnten sozialen Frieden bedeutet, aber doch als Ausgangspunkt dienen kann und soll, von dem aus man sich zur einträchtigen Zusammenarbeit der Stände emporarbeitet»[40]. Welty hat den Papsttext in seinem «Sozialkatechismus» zitiert und seine Bedeutungselemente herausgehoben[41]. In den Walberberger Bildungswochen mit den Gewerkschaften setzten er und seine Mitarbeiter auf eben diesen historisch neuen Entwurf. Der dabei eintretende Lernprozeß dürfte unter anderem einige jüngere Dominikaner ermutigt haben, den Weg der französischen Arbeiterpriester auf ihre Weise im Ruhrgebiet zu versuchen.

Welty blieb mit seinen praktischen Bemühungen und seinen grundsätzlichen Positionen nicht unangefochten. Obwohl der Dominikanertheologe, wie erwähnt, zu den Gründungsmitgliedern der CDU zu rechnen ist[42] und auch danach in vielfältigem Arbeits- und Gesprächsaustausch mit führenden Kräften der CDU verblieb, wurde ihm in Kreisen des konservativen politischen Katholizismus bald die Plakette des «roten Welty» angeheftet. Die CDU hatte sich von ihren eigenen sozial- und wirtschaftspolitischen Vorstellungen, wie sie das Ahlener Programm 1947 umriß, kräftig abgesetzt. Der maßgebliche Motor dieser Absetztendenz — und damit auch der tragende Gegenspieler zu dem Grundentwurf eines «christlichen Sozialismus» im Sinne des Ahlener Programms — wurde Konrad Adenauer. Er hatte am Diskursvorgang des rheinischen Gründungskreises der CDU nicht teilgenommen, sondern kam «von außen» dazu. Seinem Einfluß dürfte der Abschied vom Traum einer neuen, sozial gerechteren Welt zu danken sein, wie sie der Köln-Walberberger Kreis, getragen vor allem von christlichen Gewerkschaftern und Unternehmern unter Siemers und Weltys theologischer Inspiration, angestrebt hatte[43]. Konservativen Pragmatikern des politischen Katholizismus war es ein Dorn im Auge, daß die Katholiken nicht mehr — wie in der Vergangenheit — eindeutig «im Namen der Kirche» auf eine Partei eingeschworen sein sollten. Praktisch bedeutete das natürlich, daß vor allem das Tor zur SPD für die Katholiken geöffnet wurde. Ob diese parteitaktische Sicht Konrad Adenauer bewogen hatte, gegen Eberhard Welty vorzugehen, oder ob es noch andere Gründe gab, vermag ich nicht zu sagen. Jedenfalls erfuhr ich mit einigen

wenigen Eingeweihten der damaligen deutschen Ordensleitung der Dominikaner Mitte der fünfziger Jahre, daß Adenauer in Rom beim Generaloberen darauf gedrungen hatte, Welty aus Walberberg abzuberufen. Der Generalmagister lehnte das Ansinnen ab.

Aber der so Angegriffene, der in seiner Persönlichkeitsstruktur alles andere als ein breitschultriger Haudegen war, hatte seine Verwundungen erhalten. Zudem gewannen innerhalb der deutschen Ordensgemeinschaft die religiös und politisch integralistischen Kräfte immer mehr an Übergewicht. Darüber hinaus war ihm Heinrich Basilius Streithofen, den er selbst in den Kreis seiner jungen Mitarbeiter einbezogen hatte, in den Rücken gefallen. Streithofen war unversehens öffentlich gegen die Einheitsgewerkschaft aufgetreten und hatte für die Abspaltung der christlichen Gewerkschafter plädiert. Er hatte — schon damals reichlich undifferenziert in seinen Analysen und unqualifiziert in seinem Sprachniveau — sinngemäß das vertreten, was er später zur Landtagswahl von Nordrhein-Westfalen 1985 vortrug: «Die Sozialausschüsse (der CDU, d.Ref.) haben in ihren ureigenen Domänen eine schwere Schlappe erlitten, nämlich in den Zentren der Arbeiterschaft an Rhein und Ruhr. Im Deutschen Gewerkschaftsbund haben sie nichts zu melden. Der DGB, längst eine sozialistische Richtungsgewerkschaft, mißbraucht sie nur als verlängerten Arm innerhalb der CDU. Die meisten Vorsitzenden der Industriegewerkschaften treten als sozialistische Politruks auf.»[44]

Für Welty war jede Aufputschsprache ein Greuel. Er war sich durchaus der schwierigen Situation der Christen im DGB oder in bestimmten Einzelgewerkschaften bewußt. Die gemeinsame Sache der Arbeiterschaft verlangte jedoch in seinen Augen starke Gewerkschaften. Ihrer Spaltung, besonders der polemischen Abspaltung der katholischen Arbeitnehmerschaft, versuchte er deshalb engagiert entgegenzutreten. Deshalb trat er für die Stärkung der «christlich-sozialen Kollegenschaft im DGB» ein. Man braucht nur die sachliche und faire Auseinandersetzung zu dieser Frage bei ihm nachzulesen[45] und sie mit der Sprache von Streithofen zu vergleichen, um zu erkennen, daß das jetzige «Institut für Gesellschaftswissenschaften Walberberg e.V.» in Bonn mit dem von Welty gegründeten nur noch den Namen gemein hat.

VI. Vergangene Geschichten von regionalem Interesse oder Erfahrungen von internationaler Bedeutung?

Die berichteten «Fallbeispiele» fokussieren weit mehr als Landesstreitigkeiten auf kleiner Ebene. Im Grunde sind sie auf dem Horizont unserer Weltzukunft zu befragen und auszulegen. Zwar hat es den Anschein, als sei durch den Verrat des Stalinismus an den Grundideen des Sozialismus sowie durch das ökonomische und politische Desaster der Länder des ehemals «real existierenden Sozialismus» alles zugunsten einer bürgerlich-konservativen Auslegung der katholischen Soziallehre im Sinne der Adenauer-CDU und ihrer sozialpolitischen Wende entschieden. Dieser Anschein dürfte gründlich trügen. Weltweit entschieden ist noch gar nichts. Die Sozialspannungen zwischen Industrieproletariat und Besitzbürgertum im vorigen Jahrhundert finden längst auf neuem und viel radikalerem Niveau ihre Fortsetzung. Die Schere zwischen den Völkern der Wohlstandsgesellschaft und den Völkern unter dem Diktat des Welthungers klafft immer mehr. Desgleichen nimmt die Zahl derjenigen, die in der Welt-Wohlstandsgesellschaft unter die Armutsgrenze geraten, in erschreckendem Maß zu. Wenn das so ist — und wer könnte angesichts der Tatsachen daran zweifeln? —, dann steht das Urteil der Geschichte darüber noch aus, ob der vom bürgerlich-konservativen Katholizismus eingeschlagene Weg in Deutschland das soziale und politische Ethos der katholischen Soziallehre nicht gründlich ausgehöhlt hat.

Es geht dabei keineswegs nur um die Entwicklung in Deutschland. Denn die genannten Kräfte des politischen Katholizismus haben auf vielfältigen Kanälen in Kirche und Gesellschaft Einfluß auf zahlreiche Länder der «Dritten Welt» ausgeübt, zumal in Lateinamerika. Auf die Aktivitäten gegen die «Befreiungstheologie», die der «Studienkreis Kirche und Befreiung» unter der Initiative des Essener Bischofs Hengsbach und Streithofens seit 1973 ausübten, habe ich schon früher einmal hingewiesen[46]. Eine umfassende Forschung dazu steht freilich noch aus. Sie wird die Mitverantwortung für die Entstehung jener Mentalitätsstrukturen entlarven müssen, die inzwischen zum radikalen Besitzkonservatismus mit seinen Folgen in enger Verflechtung mit den Militärdiktaturen bis hin zum Terror der Todesschwadronen und anderweitiger Räuberbanden

in diesen Ländern geführt haben. Das Massaker an den Jesuiten in San Salvador ist bekanntlich nur die Spitze des Eisberges.

Was eine Arbeitsgemeinschaft von Walberberger Dominikanern 1961 zur Vorbereitung des Zweiten Vatikanums an zentralen Leitlinien im Sinne der katholischen Soziallehre anmahnte — Eberhard Welty zeichnete nicht zuletzt für den einschlägigen Abschnitt verantwortlich —, hat nichts an Aktualität verloren[47]:

1. «Der oberste Grundsatz des *primären* Naturrechts (lautet, d.Ref.), daß die *Erdengüter für alle da sind*, daß darum die gesamte Eigentumsordnung dem ‹Gemeingebrauch›, dem ‹gemeinsamen Nutzen aller› (Thomas von Aquin II-II 66,2), dem ‹ursprünglichen Nutzungsrecht aller› (Pius XII.) vorbehaltlos unterstellt bleibt. Dieser Grundsatz gilt keineswegs nur für die Begegnung von Mensch zu Mensch oder für den Innenbereich einer Volkswirtschaft; er gilt ebenso für die Weltwirtschaft, für alle Eigentums- und Verteilungsordnung unter den Völkern». Mit diesem kritischen Prinzip werden bestimmte Verhältnisse analysiert und wird für sie gefolgert:

2. «Das vielerorts immer noch herrschende *Latifundienwesen*, d.h. die äußerst ungerechte Verteilung von Grund und Boden, das damit zusammenhängende untragbare materielle und sittlich-soziale Elend sowie die unausweichliche Pflicht zur *Bodenreform* oder Landabgabe» bleiben in zahlreichen Ländern vorrangige sozialpolitische Themen. «Die Kirche selbst sollte überall jenen *Kirchenbesitz* an Grund und Boden, den sie zur Erfüllung ihrer arteigenen Aufgaben nicht dringend braucht, für soziale Zwecke bereitstellen...»

3. Der ökonomischen *Machtkonzentration* ist weltweit entgegenzutreten. «Unnachgiebig sollte gewarnt werden vor dem Unrecht, den Gefahren und den Schäden, die der Gesellschaft, der Wirtschaft, dem Staat und der Völkerfamilie (dadurch, d.Ref.) entstehen können oder müssen. (...) Diese *wirtschaftlichen Machtzusammenballungen* müssen soweit wie irgend möglich vermieden werden und soweit notwendig, ins rechte Maß gewiesen werden. Dabei ist es gleichgültig, wer die Träger dieser Konzentration sind: ob Staaten der Staatenblocks». Dabei werden «auf nationaler und internationaler Ebene... die Möglichkeiten einer vernünftigen ‹Entflechtung› sowie geeignete Rechtsgrundlagen und Formen einträchtiger Zusammenarbeit» angemahnt.

Schließlich werden 4. fundamentale Linien der *Wirtschaftsdemokratie* gezogen und angemahnt. In Anknüpfung an Pius XII. werden die «verantwortlichen Kreise» aufgerufen, «althergebrachte Verteilungsmaßstäbe zu verbessern und die Arbeitnehmer immer mehr am Leben, an der Verantwortung und verhältnisgerecht am Unternehmensvertrag zu beteiligen».

Diese vier Grundorientierungen sind vor nunmehr dreißig Jahren geschrieben. Es dürfte höchst aufschlußreich sein, sie heute auf dem Hintergrund der weltweit verbreiteten sozialpolitischen Spannungen zu reflektieren — nicht zuletzt in den aus katholischer Tradition kommenden lateinamerikanischen Ländern mit ihren antidemokratischen Kräften und ihren extremen Menschenrechtsverletzungen, aber auch im Hinblick auf die ungeheure ökonomische Machtkonzentration von Großkonzernen mit ihrem Übergewicht gegenüber den politischen Gemeinwesen in den Vereinigten Staaten sowie in Deutschland oder der Europäischen Gemeinschaft. Eine nicht weniger interessante Illustration zu den vier Grundorientierungen bietet der politische und ökonomische Zusammenbruch der Länder des ehemaligen Ostblocks. Gewiß ist durch die ökologische Krise dieses Planeten noch eine neue Bedrohung der Menschheit hinzugekommen. Aber dadurch wird die Substanz der genannten Grundpostulate keineswegs hinfällig. Im Gegenteil, das darin zur Sprache gebrachte Ethos sozialer und politischer Gerechtigkeit erhält eine neue Qualität und wird in seiner Dringlichkeit nur noch verstärkt.

[1] Oswald von Nell-Breuning, Einführung in «Texte der katholischen Soziallehre. Die sozialen Rundschreiben der Päpste und andere kirchliche Dokumente», hg. v. Bundesverband der Katholischen Arbeitnehmer-Bewegung (KAB) Deutschlands (Kevelaer [3]1976) 13f.

[2] AaO., 14.

[3] Ebd.

[4] Charles Curran, Faithfull Dissent (Sheed & Ward, Kansas City 1986).

[5] Richard Thoma, Wesen und Erscheinungsformen der modernen Demokratie: Grundprobleme der Demokratie, hg. von Ulrich Matz (Wege der Forschung Bd. CXLI. Darmstadt 1973) 66-106; 77. (Erstveröffentlichung 1949.)

[6] Gemeinsame Synode der Bistümer in der Bundesrepu-

blik Deutschland. Beschlüsse der Vollversammlung. Offizielle Gesamtausgabe I. Hg. im Auftrag des Präsidiums der Gemeinsamen Synode ... (Freiburg/Basel/Wien 1976) 169-185 u. 609-614.

[7] Demokratisierung der Kirche in der Bundesrepublik Deutschland. Ein Memorandum deutscher Katholiken. Herausgegeben vom Bensberger Kreis (Mainz 1973).

[8] Gemeinsame Synode ... (s. Anm. 6) 327.

[9] Oswald von Nell-Breuning, Soziallehre der Kirche. Erläuterungen der lehramtlichen Dokumente (Wien 1977).

[10] Stephan H. Pfürtner/Werner Heierle, Einführung in die katholische Soziallehre (Darmstadt 1980; Lit.!).

[11] Franz Klüber, Katholische Soziallehre und demokratischer Sozialismus (Bonn-Bad Godesberg 1974); ders., Der Umbruch des Denkens in der katholischen Soziallehre (Köln 1982).

[12] Lothar Roos, Art. Soziallehre, kath.: Evangelisches Staatslexikon (Stuttgart [3]1987) Bd. 2, Sp. 3231-3240.

[13] Yves Congar, Der Fall Lefebvre. Schisma in der Kirche? Mit einer Einführung von Karl Lehmann (Freiburg/Basel/Wien 1977); Ludwig Kaufmann, Ecône unter Lefebvre — eine Sekte?: Orientierung 39 (1975) 118-120); ders., Im Schatten der Konterrevolution. Geschichte und biographische Notizen zum Traditionalismus von Erzbischof Lefebvre: AaO. 41 (1977) 156-160).

[14] Paulus Engelhardt, Priester in «dieser» Welt: Die Neue Ordnung 9 (1955) 14-22 u. 74-83.

[15] Pfürtner/Heierle 1980 (aaO., s. Anm. 10) 44-46.

[16] Marie-Dominique Chenu, La doctrine de l'église comme idéologie (Paris 1979). Inhaltsbericht dazu: CONCILIUM 16 (1980) 715-718.

[17] H.J. Wallraff, Die katholische Soziallehre — Ein Gefüge von offenen Sätzen: Normen der Gesellschaft (FS O. v. Nell-Breuning S.J.), hg. von H. Achinger u.a. (1965) 17-48.

[18] Rudolf Uertz, Christentum und Sozialismus in der frühen CDU. Grundlagen und Wirkungen der christlich-sozialen Ideen in der Union 1945-1949 (Stuttgart 1981) 23ff. u. 112ff. Die Arbeit stellt eine gründliche Studie mit qualifizierten Informationen zum Thema in diesem Zeitraum dar.

[19] Als Manuskript gedruckt. Ohne Jahrgang, ohne Verlagsort. Neudruck, als Faksimile, in der Sondernummer von «Die Neue Ordnung» September 1985.

[20] Uertz, aaO. (s. Anm. 18) 30.

[21] Eberhard Welty, Die Entscheidung in die Zukunft. Grundsätze und Hinweise zur Neuordnung im deutschen Lebensraum (Heidelberg 1946; für die «Britische Zone»: Köln 1946).

[22] AaO. 7f.

[23] Grundgesetz mit Deutschlandvertrag, Menschenrechts-Konvention, Bundeswahlgesetz, Bundesverfassungsgerichtsgesetz und Parteiengesetz. Mit einer Einführung von Günter Düring (München [16]1975).

[24] Eberhard Welty, Herders Sozialkatechismus. Bd. 1: Grundfragen und Grundkräfte des sozialen Lebens (Freiburg i.B. 1951/1958); ders., Bd. 2: Der Aufbau der Gemeinschaftsordnung (Freiburg i.Br. 1957); ders., Die Ordnung des Wirtschaftslebens. Arbeit und Eigentum (Freiburg i.Br. 1958).

[25] Welty 1946 (s. Anm. 21), 331-351.

[26] AaO. 333f.

[27] AaO. 335.

[28] Nell-Breuning 1977 (Anm. 9) 43; vgl. 1976 (Anm. 1) 69f.

[29] Nell-Breuning 1977 (Anm. 9) 43.

[30] Ebd.

[31] Ebd.

[32] Klüber 1974 (Anm. 11) 30ff.

[33] Zit. n. Klüber 1974, 31.

[34] Godesberger Programm Nr. 7, zit. n. Klüber, aaO.

[35] Pfürtner/Heierle 1980 (Anm. 10) 5ff.

[36] Wolfgang Schroeder, Orientierung 54 (1990/3) 25-29; Alfred Horné, Publik-Forum vom 23.2.1990, S. 14f.; Helmut Schmidt, Rheinischer Merkur vom 7.3.1980; Ulf Fink, DIE ZEIT v. 9.3.90; Frankfurter Rundschau v. 7.3.1990.

[37] Romain Leick, Der Papst berief den unbequemen Mahner. Die Kirche verdrängt ihre eigene Soziallehre: VORWÄRTS v. 6. März 1975, S. 7.

[38] Vom Verf. bei der Wiederholungssendung im ZDF (Zweites Deutsches Fernsehen) am 6. März 1970, 23,40 Uhr ff. anläßlich des 100. Geburtstages von Nell-Breuning mitnotiert.

[39] Pius XI., Enzyklika «Quadragesimo anno» (1931) Nr. 114. Zit. nach deutscher Übersetzung der «Texte zur katholischen Soziallehre» (s. Anm. 1) S. 132.

[40] Ebd.; vgl. Nell-Breuning 1977 (s. Anm. 9) 59ff.

[41] Welty, Sozialkatechismus Bd. 1 (s. Anm. 24) 315f.

[42] Uertz 1981 (s. Anm. 18) 23ff., 112ff.

[43] AaO. 72-111.

[44] Heinrich B. Streithofen, Das Vertrauen zurückgewinnen. Die Konditionskrise der CDU von NRW verlangt eine Neubesinnung: Die Neue Ordnung, Sondernummer Sept. 1985, 14.

[45] Welty, Sozialkatechismus Bd. 1 (s. Anm. 24) 229ff.

[46] Pfürtner/Heierle 1980 (s. Anm. 10) 59ff.

[47] Was erwarten Sie vom Konzil? Sonderheft von «Wort und Wahrheit» (Freiburg i.B. 16. Jahrg. 1961, Heft 10): Walberberger Dominikaner zur Umfrage in einer Gemeinschaftsarbeit: AaO. 688-697.

STEPHAN H. PFÜRTNER

1922 in Danzig geboren. 1939-43 Medizinstudium, 1945-54 Philosophie- und Theologiestudium in Walberberg, Freiburg i.Ue. und Rom (1954 Promotion). Dozent für Anthropologie und Ethik, 1961-1966 Rektor der Walberberger Hochschule. 1962-1969 Aufbau und Leitung der Jugendakademie Walberberg. 1966-1973 Professor für Moraltheologie an der Universität Freiburg i.Ue. 1975-1988 Professor für Sozialethik an der Philipps-Universität Marburg. Verheiratet, zwei Kinder. Veröffentlichungen u.a.: Triebleben und sittliche Vollendung (1958); Luther und Thomas im Gespräch (1961); Kirche und Sexualität (1972); Hg. von Bd. 1-8 der «Internationalen Ökumenischen Bibliographie» (1967-1974); Theorietechnik und Moral (mit N. Luhmann) (1978); Einführung in die Kath. Soziallehre (mit W. Heierle) (1980); Ethik in der europäischen Geschichte. 2 Bde (Hg. u. Mitautor) (1988). Anschrift: Prof. Dr. Stephan Pfürtner, Gottfried-Keller-Str. 7, D-3550 Marburg.

Alberto Melloni

Die Rezeption der kirchlichen Soziallehre in Italien: Themenschwerpunkte und Diskussionen

Die kirchliche und politische Wirklichkeit Italiens am Vorabend der Veröffentlichung der Enzyklika «Rerum novarum» ist im Vergleich mit den anderen Ländern Europas rückständig: Seine industrielle Entwicklung ist noch bescheiden und außerdem auf engbegrenzte geographische Regionen beschränkt, die Mitglieder des Episkopats kommen zum größten Teil aus dem niederen Adel, die Theologen und die begüterten Laien zeigen, was ihre Bildung und ihr kulturelles Bewußtsein betrifft, nur wenig Fähigkeiten zu einer Analyse der sozialen Wirklichkeit ihres Landes. Jene, die im historischen Rückblick als die Vorläufer der im Umkreis der Enzyklika Papst Leos XIII. entstandenen katholischen sozialen Bewegung erscheinen, sind schöpferische, aber noch vereinzelte Stimmführer. Ihnen wird die Enzyklika von 1891 Rückhalt und Stoßkraft verleihen, zumal sie den hier und da vorhandenen Initiativen im Gesamtgefüge der Kirche einen Bezugsrahmen bietet, von dem her auch den hier und da auftretenden Widerständen begegnet werden kann.

Unter diesen anfangs wirksamen Elementen finden sich auch jene, die dann die bestimmenden Züge der Rezeption von «Rerum novarum» in Italien ausmachen werden, sei es solche kurzfristiger oder aber langfristiger Art: 1. die Tatsache, daß derjenige, der hier die Soziallehre[1] definiert, aus dem konkreten italienischen Kontext kommt; 2. die schwierige Beziehung zwischen dem italienischen Episkopat und dem Papst, der sein «geborener» Primas ist: 3. die Hypothek, die auf der kirchlichen Entwicklung lastet in jenen Jahrzehnten, in denen die «römische Frage» so großes ekklesiologisches und politisches Gewicht erlangte; dies führte zu der Tendenz, das Papsttum ausschließlich festzunageln auf die Rollen des politischen Antagonisten des Einheitsstaates und des authentischen und Geltung verschaffenden Protagonisten in der Beziehung zwischen Christenheit und Gesellschaft; 4. die Tendenz der *politischen* Kräfte des italienischen Katholizismus, sich diese besondere Rolle der Position des Papstes zunutze zu machen und sich auf seine Autorität zu stützen, wodurch das Wachsen eines eigenständigen kirchlichen Bewußtseins verlangsamt wurde.

An sich handelt es sich hier um Erscheinungen, die nicht ausschließlich die Entwicklung der Soziallehre und das entsprechende Jahrhundert der Geschichte betreffen. Das sei hier gesagt, weil man viel und tiefgreifend darüber diskutieren könnte und sollte, ob und inwiefern die Enzyklika Leos XIII. wirklich ein thematisches und so stark epochemachendes Element ist, daß sie die vorangehenden Handlungen vergessen machen könnte, mit denen der Papst als weltlicher Souverän nicht weniger denn als Teil der politischen Kräfte Europas interveniert hatte, indem er (wie Ballerini in der Civiltà Cattolica vom 20. Januar 1877, S. 264, geschrieben hatte) «sich mit allen politischen Themen auseinandergesetzt hatte, die sich auf Glauben und Sitten beziehen», wobei er sich — in verschiedener Form — auf jenen «Mythos der Christenheit» berief, den das ultramontane Denken sich zu eigen gemacht hatte und öffentlich vertrat[2].

Diese Züge der Beziehung zwischen Kirche und Gesellschaft sind es, bei denen ich mich hier ein wenig aufhalten will — im engen Rahmen, der mir hier geboten ist —, um Schlüsselphänomene und Schlüsselworte ausfindig zu machen (von denen ich einige besonders unterstreichen will), mit denen die katholische Soziallehre in Italien rezipiert wurde. Die Ebenen, die wir uns hier deutlich gegenwärtig halten müssen, sind wenigstens diese drei: die Ebene der Entwicklung der direkten *sozialen Aktion*, die eine starke Krise erlebte, als sich der Faschismus durchsetzte und als es zur «Versöhnung» zwischen Kirche und Staat kam; sodann die Ebene der politischen Präsenz, die immer mehr gefördert wurde und die dann die soziale Aktion in sich aufsog; schließlich die Ebene der inhaltlich schwachen Ekklesiologie, welche die italienische Kirche

kennzeichnet und welche die Dynamik der Rezeption beeinflußt.

Die Wechselwirkung zwischen diesen Ebenen hat historisch einen Kreislauf geschaffen zwischen der «Katholischen Bewegung»[3] als Subjekt und Objekt der Rezeption zugleich, der italienischen Kirche und den Päpsten, die herausgefordert waren, die theologische und politische Verwendbarkeit der kirchlichen Soziallehre zu beweisen und aus ihr ein Instrument für das enge Zusammenwirken des Episkopats und der Laienschaft zu machen, auch — und oft in erster Linie — der italienischen Laienschaft.

I.

Dies ist von Anfang an zu erkennen: Die Enzyklika «Rerum novarum» verdankt tatsächlich einen guten Teil ihres Erfolges in Italien dem Umstand, daß sie — insofern es sich dabei um einen Akt des Papstes handelt — den Episkopat für ihr Anliegen gewinnt und zum Schutz der Arbeiter mit ihren harten Lebensbedingungen eine Kirche mobilisiert, die noch schwankt zwischen der Anwendung der Ideologie der Armen auf die Industriegesellschaft und dem Liebäugeln mit paternalistisch-korporativen Gedanken der Art, wie sie Taperelli d'Azeglio in seinen Theorien vertritt. Das Engagement von Vorläufern wie Toniolos (des Theoretikers einer christlichen Demokratie, der im Jahre 1889 den Anstoß zur Gründung der «Unione cattolica per gli studi sociali» gab) oder P. Liberatore (Verfasser des im Jahre 1889 erschienenen Essais «Le associazioni operaie») mochte tatsächlich Wege gewiesen haben. Dennoch war es nicht imstande, von seinem solidaristischen Impuls her (der sein Entstehen dem nicht immer unfruchtbaren Wetteifern mit den Sozialisten verdankt), den katholischen Kreisen in Italien ein Beziehungsnetz zur Verfügung zu stellen.

Obwohl zunächst noch ohne eine vollständige kirchliche Identität, wurden die Pfarrgemeinden und Diözesen aufgrund ihres Bemühens, vollkommen mit den Worten des Papstes übereinzustimmen (die seit dem I. Vatikanum quantitativ zunahmen und von der Presse immer weiteren Kreisen vermittelt wurden) dann doch fähig, bedeutsame Initiativen zur Behebung der Not der Arbeiter und für die nationale Wirtschaft zu ergreifen. Zeugnisse dessen sind die Arbeitervereinigungen zur gegenseitigen Hilfe. In Italien entstehen diese nicht so sehr auf den menschlichen Trümmern der Industrialisierung als vielmehr in den Gebieten mit starker religiöser Aktivität, und zwar gerade gegenläufig zur wirtschaftlichen Entwicklung (ausgenommen das Piemont des Kardinals Gastaldi).

Die wichtige Bedeutung des Gewebes von vertrauensvollen Beziehungen, die im Umkreis des Klerus entstehen, ist auf verschiedenen Ebenen wahrzunehmen: Man denke nur an die ländlichen Genossenschaftskassen, mit denen man den Problemen der Landwirte zu Hilfe kommen kann; oder auch an die «Unioni rurali», die dank den Verbindungen zu jenen Institutionen zur Schaffung weit gestreuten Kleinaktienbesitzes in ganz Norditalien entstehen können und die seit 1894 sogar eine Zeitschrift für Informationen und Unterweisung haben, «La cooperazione popolare». Unter den die Landwirtschaft betreffenden Themen finden sich ständig Beiträge über Experimente mit Einrichtungen wie den kollektiven Pachtverträgen, einer Erfindung der Sozialisten in der Provinz Emilia, die in Regionen mit Großgrundbesitz rasch nachgeahmt wird, z.B. von Monsignore Portalupi in der Lombardei und Don Sturzo in Sizilien.

II.

Die Unruhe, die Leo XIII. auch in diesem Bereich geschaffen hatte, rührt nicht so sehr von der Explosivkraft seiner Gedanken her, sondern ist der Tatsache zu verdanken, daß diese etwas legitimieren, was in weiten Kreisen der Kirche mit Mißtrauen beobachtet wurde[4]: Er läßt nicht neue Experimente entstehen, sondern schafft sicherlich eine Nische für Experimente, die andernfalls in Gefahr geraten wären[5]. Das wird man bestätigt sehen in der Rückkehr des Mißtrauens, das den Pontifikat Pius' X. kennzeichnet: Die Initiativen sind nicht radikal anderer Art, aber das veränderte Klima führt dazu, daß man in nicht wenigen von ihnen jenen «sozialen Modernismus» zu erkennen glaubt, der die Ängste einer in enger Verbindung mit den Diözesanbischöfen stehenden Unternehmerschaft nährte und der fortschreitenden Übermacht der Politik über die soziale Aktion Tür und Tor öffnete.

Das «Non expedit»[6] hatte unter dem Pontifikat des Pecci-Papstes und anfangs auch unter dem des Sarto-Papstes dazu geführt, daß eine wachsende Menge von originellen und bisweilen

ungemein abstrakten politischen Elaboraten erschien, die aber auch oft schwersten Verdacht erregten und mit harter Hand unterdrückt wurden. Dies ist z.B. der Fall bei dem schwierigen Reifungsprozeß des Syndikalismus, für den Medolago Albani die Unterstützung des Papstes sucht gegen die Verdächtigungen der Bischöfe, der katholischen Frauenbewegung[7], des demokratischen Katholizismus mit seinen gegenteiligen Einstellungen (bis hin zur Enzyklika «Graves de communi», mit der Leo XIII. in die Auseinandersetzungen eingreift[8]); das ist weiter der Fall bei Romolo Murris Auffassung vom Beitrag der christlichen Prinzipien zur Politik, zu deren Interpretin sich die von ihm gegründete Lega democratica macht[9]. All dies sind Bruchstücke einer dynamischen Rezeption der Aussagen des päpstlichen Lehramtes, einer Rezeption, die zunächst desavouiert werden wird durch die theologische Beschuldigung, daß es sich hier um einen sozialen und politischen Modernismus handle (die Enzyklika «Pascendi» von 1907), und die dann später im Zuge einer ideologischen Mobilisierung der Kirchen niedergekämpft werden wird, wobei zugleich mit den Modernisten ein großer Teil der lebendigen Kräfte des Katholizismus der Denunziation und der willkürlichen Unterdrückung zum Opfer fällt.

Das Ergebnis auf sozialer, theologischer und politischer Ebene ist eine sich immer mehr breitmachende Rhetorik des «Moderatismus». In erster Linie kommt jetzt wieder die Rede von der «Freiheit des Papstes» zum Zuge, von einer Freiheit, die gegen die Autorität des Einheitsstaates reklamiert wird: Die fortdauernde Dramatisierung des Endes der weltlichen Macht des Papstes wird zum politischen und theologischen Banner, unter dem zur Sammlung des italienischen Katholizismus gerufen wird, zunächst mit der Aufforderung zur gesellschaftlichen Abstinenz, dann in aktiveren Formen, aber immer aus einer Sicht, der es darum geht, Italien und seine Kirche zum «Sicherheitsdock» des Papstes, seiner Bedürfnisse und seiner Weisungen zu machen[10]. Jetzt kommt auch wieder die Rede vom «Mandat» auf, vom «Auftrag», der den Laien von der Hierarchie im Blick auf die weltlichen Fragen anvertraut worden sei, eine These, wie sie in «Il fermo proposito» (1905) aufgestellt wird. Dieses Dokument wurde im Jahr nach der Auflösung der «Opera dei congressi e dei comitati cattolici» veröffentlicht[11].

Diese Linie wird auch erkennbar in der Physiognomie, welche die verschiedenen kirchlichen Verbände («Unioni») annehmen: Aufgrund einer Verfügung des Staatssekretariats müssen die Posten der Vorsitzenden auf Diözesanebene an Männer gehen, die von den Bischöfen zu ernennen sind, und auf Landesebene an solche, die vom Papst ernannt werden. Durch diese Intervention soll die Erfüllung der Auflagen garantiert werden, die in «Edita saepe» (25. Februar 1910) und dann im Gentiloni-Abkommen von 1913 (das Gentiloni die katholischen Wählerstimmen zubringen sollte) enthalten waren. Jetzt kommt auch die antikapitalistische Rhetorik wieder zum Zug, die mit ihrer Nichtanerkennung der Freihandelswirtschaft zwar keine neuen Initiativen hervorbringt, dafür aber ein — wenn auch bloß rhetorisches — Gegengewicht zum aktiven und militanten Antisozialismus bildet.

Davon sind auch Spuren zu finden in den «Sozialen Wochen», zu deren erster 1907 von der «Unione Popolare» eingeladen wird. Bei diesen Wochen fungiert oft ein Bischof als Hauptreferent, aber nur, um die Standpunkte des kirchlichen Lehramtes zu wiederholen, und dabei meistens auf eine Weise, daß moraltheologische Analysen das Übergewicht über die Analyse der wirtschaftlichen Probleme haben. Diese Wochen, die mit dem Ausbruch des Krieges unterbrochen und von 1920 bis 1934 und dann von 1945 bis 1970 und nochmals in diesem Jahr 1991 wieder fortgeführt werden, bleiben für die Zeitspanne von sechs Jahrzehnten ein wichtiger Bezugspunkt für einen Katholizismus wie den italienischen, der zu Beginn dieses Jahrhunderts noch mehr als heute aufgrund der kulturellen Situation nicht fähig war, sich der Werkzeuge synodaler Institutionen zu bedienen.

III.

Die große Krise der Kriegszeit, das Gewahrwerden der mächtigen Kraft des Sozialismus und das Ende des Pontifikats Pius' X. schaffen eine neue Situation. Wenn auch nur auf dem Hintergrund des fortbestehenden ekklesiologischen Defizits der italienischen Kirche, so eröffnen sich doch wieder Möglichkeiten, eigenständige neue Wege zu suchen. Der «Murrismo» eines Guido Miglioli inspiriert 1914 das Entstehen der Gewerkschaftsbewegung «Sindacato Nazionale dei La-

voratori Cristiani», und eben dieser politische Führer weist der Landarbeitergewerkschaft von Cremona den Weg zum Abschluß eines Abkommens, das auf die «Beteiligung an den Gewinnen und nicht an den Produkten» zielt: Diese wichtige Idee, die in dem berühmten Bianchi-Schiedsspruch vom 8. Juni 1921 wiederaufgenommen wird, sollte dann mit der Einführung der faschistischen Landwirtschaftsabkommen wieder aufgegeben werden, aber sie zeugt vom Beginn einer neuen Phase von Initiativen.

Papst Dalla Chiesa ist es, der auch auf diesem Feld ein wenig von der Offenheit der Zeit Leos XIII. zurückerobert: Dieses günstige Klima weckt das Wachstum der «economia bianca», der «weißen Wirtschaftspolitik» (Zusammenarbeit der Sozialpartner und Gewerkschaftsbewegung) zu neuem Leben, und zwar in Konkurrenz zu den Sozialisten und Kommunisten, es erlaubt das Entstehen des «Partito Popolare», der «Volkspartei» (1919), und es führt zur Anerkennung der Bemühungen von Sturzo, sich den wirtschaftlichen Problemen des Landes als solchen zuzuwenden[12]. Thesen wie die von der «weißen Gewerkschaftsbewegung» in der Sozialen Woche 1912 theoretisch behandelte Möglichkeit, streikenden Arbeitern finanzielle Unterstützung zukommen zu lassen (was dann von Bischof Radini Tedeschi von Bergamo, dessen Sekretär der zukünftige Johannes XXIII. war, konkret verwirklicht wurde), können neu diskutiert werden, und sie erhalten Bestärkung dadurch, daß der Erfolg der katholischen Massenorganisationen sich stabilisiert[13]. Auch im Finanzwesen sind wichtige Erfolge zu verbuchen: 1914 wird die «Federazione delle Banche Cattoliche», die Vereinigung der katholischen Banken, gegründet, die endlich einer Reihe von Instituten (vom Banco Ambrosiano bis zum Piccolo Credito Bergamasco, vom «Banco di Roma» bis zu den Landwirtschaftskassen), die bisher getrennt voneinander gearbeitet haben, die neue Würde eines weitausgreifenden Systems verleiht. Und durch die Gründung der «Banca del lavoro e della cooperazione» («Bank für Arbeit und Zusammenarbeit») sucht man die Überschüsse aus den Einlagen bei den Landwirtschaftskassen im Landbereich zu re-investieren.

IV.

Die Nachkriegszeit und der Faschismus führen für die soziale Aktion, für vieles, was in der kirchlichen Wirklichkeit Gestalt angenommen hat oder angestrebt wurde, zu Konflikten. Es ist nicht schwierig, die katholische Hierarchie, die in Rom und in Italien eine Art von «Container» des Papstes sieht, der auf diese Weise zu etwas Heiligem geworden sei, auf die Linie eines «Moderatismo», einer «Mäßigung» in gesellschaftlichen Fragen, zu bringen[14]. Das stürzt nicht nur die katholische Volksbewegung in ihrem Wurzelgrund in eine Krise, sondern auch die konkreten gewerkschaftlichen, politischen und karitativen Organisationen des Katholizismus (1928 wird die «Opera Bonomelli» aufgelöst)[15], die im Zuge der zwischen dem Heiligen Stuhl und dem Staat erreichten Befriedung aufgrund eines zwischen dem Vatikan und dem faschistischen Regime geschlossenen Vertrages aufgelöst werden. Genau in dem Augenblick, als der Prozeß der Ablösung vom Faschismus breitere Kreise erreicht und die ersten Keime eines Antifaschismus bei den italienischen Christen sichtbar werden (wobei Impulse von der Hierarchie sich in höchstem Maße selten machen[16]), führt die Suche nach einer politischen Kontrolle der öffentlichen Meinung der Katholiken zu einer Gefangennahme der italienischen Kirche und ihres Primas.

Die Enzyklika «Quadragesimo anno» (1931) ist von der Erfahrung dieser Widersprüche bestimmt: Wenn auch die emphatische Feier der vierzigsten Wiederkehr der Veröffentlichung der Enzyklika das leoninische Modell wieder aufnehmen möchte, so führt der konkrete zeitgeschichtliche Zusammenhang doch zu einer Betonung von dessen rhetorischem Profil. Tatsächlich nimmt Pius XI. die These von der Unterordnung der Wirtschaft unter die Ethik als Teil der Verteidigung der praktischen Verwendbarkeit der kirchlichen Soziallehre wieder auf. Die Kluft zwischen der abstrakten Distanzierung von den Postulaten der Freihandelslehre (die der faschistischen Kritik ähnelt) und der tatsächlichen Verurteilung der Prinzipien des Leninismus und des Sozialismus vergrößert sich noch; dies zeigt eine implizite Nachsicht mit der Hypothese der Christianisierbarkeit des Faschismus, die damals sowohl in mailänder wie in römischen Kreisen des Katholizismus vertreten wurde. Der Staatsvertrag und das Konkordat von 1929 sowie die Enzyklika «Quadragesimo anno» sind für eine ganze Generation von italienischen Katholiken (nämlich für diejenige, die sich dann am Wider-

stand im Norden des Landes beteiligen wird) nur der letzte Mosaikstein im Bild einer Vergangenheit, der sie nicht mehr angehören. Und auf einer allgemeineren Ebene wirken übrigens der Erfolg des Nazismus, die Entscheidung für eine tiefgreifende Auseinandersetzung mit dem Bolschewismus und das Herannahen des Krieges[17] zusammen, um die Krise der lehramtlichen Äußerungen zu gesellschaftlichen Fragen zu beschleunigen, die sich in den feierlichen Verurteilungen von 1937 («Divini redemptoris» über den Kommunismus, «Mit brennender Sorge» über den Nazismus, «Firmissimam constantiam» über Mexiko) zuspitzt — wobei diese Äußerungen noch nicht frei sind vom Mythos eines christlichen Italien.

V.

Die Wahl Pacellis zum Papst und der Ausbruch des bewaffneten Konfliktes kennzeichnen die Eröffnung einer neuen Phase: Pius XII., der keine einzige *Sozialenzyklika* im technischen Sinn dieses Wortes hinterlassen hat, ist sich der Krise hellbewußt. Nachdem die Phase des Krieges, während der er eine Haltung des Schweigens[18] eingenommen hatte, durchgestanden ist, findet er in der umfassenden Arbeit an den großen Rundfunkbotschaften — die für manche italienische politische Kreise[19] wichtigster Ansporn und Bürgschaft wurden — das Instrument, um einerseits das Lehramt und andererseits das Denken und die Grundstimmung der neu entstehenden Christlich-Demokratischen Partei wieder in Einklang zu bringen[20]. In Italien ist *die Partei* nunmehr ein (umgekehrtes) Flußdelta, in dem soziale Aktion und Unternehmertum, ländliche Verwurzelung und soziales Verantwortungsempfinden zusammenfließen: Der Partei soll die Vertretung all dieser Interessen und die Zusammenführung der von ihnen vermittelten Meinungen zum Konsens obliegen.

Dennoch ist die Suche nach neuen Wegen nicht erschöpft. Die Übernahme der demokratischen Regierungsform und dann auch der republikanischen Staatsform, das Bewußtsein, welche Herausforderungen der Wiederaufbau darstellte, der späte Einfluß des Maritainschen Denkens, die generations- und konkurrenzbedingten Beziehungen zwischen den Prälaten des Staatssekretariats (Tardini und Montini) geben einer neuen Klasse von leitenden Persönlichkeiten, Aktivisten und Gläubigen neue Impulse und neuen Schutz[21].

Die katholischen Intellektuellen beginnen nun endlich mit der Analyse und Planung der Wirtschaft: So hatten z.B. seit Juli 1943 einige katholische Wirtschaftswissenschaftler (Paronetto, Saraceno und Vanoni) die ersten neuen und nicht mehr bloß abstrakten Arbeiten zur Wirtschaftsplanung im sogen. «Codice di Camaldoli» zusammengetragen; und in der «Kommission der 75» (1946), die an Entwürfen für die italienische Verfassung arbeitete, macht A. Fanfani sich zum Interpreten der Forderungen des Personalismus an das Eigentumsrecht, während G. Dossetti und G. La Pira später Theorien über die gesellschaftliche Kontrolle des Eigentums entwickeln und über die Zeitschrift «Cronache sociali» Keynesianische Gedanken ins Gespräch bringen. Die politische Disziplinierung der kirchlichen Soziallehre hat aber weiterhin größeres Gewicht als ihre neueren Aspekte[22].

1950 — um eine bezeichnende Wende herauszugreifen — veröffentlicht La Pira in den «Cronache sociali» zwei berühmte Essais über «Die Erwartungen der Armen» («Le attese della povere gente»), mit denen er eine mechanistische Auffassung der Wirtschaft kritisiert und alte katholische Regungen von Mißtrauen auf wissenschaftliche Weise praktisch fruchtbar macht, indem er sie aus der rhetorischen Wirkungslosigkeit, in die sie sich eingesperrt hatten, herausholt; im selben Jahr, das auch von der Gründung der unter christdemokratischer Kontrolle stehenden katholischen Gewerkschaft CISL und vom dritten Jahrestag des endgültigen Zerbrechens der italienischen Gewerkschaftsbewegung gekennzeichnet ist, hält Erzbischof Siri von Genua die Eröffnungsrede der Sozialen Woche über die Gewerkschaftsfrage, wobei er besonders die Verpflichtungen der Arbeiterorganisationen im Gegensatz zu den Organisationen der Kommunisten und Sozialisten betont.

Die Reglementierung dieses Typs von Dynamismen, das Bemühen, sie auf die Wahrnehmung eines bloßen Auftrags zu verkürzen und sie so — wenigstens theoretisch gesehen — unter die Kontrolle des Papstes selbst zu bringen[23], geschieht unter Verwendung des Organisationsgefüges und der Institutionen der Kirche: Beispielhaft in diesem Sinn ist die Verurteilung der Zusammenarbeit katholischer Christen mit Kommunisten[24]. Wenn nun schon erreicht war,

daß die politische Praxis der christlichen Linken an ihr Ende gekommen war, so betraf dies nun auch die christliche Gemeinschaft als ganze, und zwar zum Vorteil der *politischen Einheit der Katholiken:* Mit diesem politologischen Mythos (der als Gegentendenz zur Säkularisierung und zum Abnehmen der Zahl der praktizierenden Christen entstanden war) gab man dem Antikommunismus — der im «sozialen Block» Italiens und in der Christlich-demokratischen Partei De Gasperis schon die Mehrheit hatte — ein ideologisches Gewand[26].

Ein Lehramt, das sich grundsätzlich als offen für universale Horizonte verstehen wollte und sich auch dementsprechend erklärt hatte, beschränkte sich dort, wo es um die Rezeption ging, auf eine politische Aktion mit einigen ekklesiologischen Zusätzen: Da gab es die fortwährende Verdunkelung einer eigenständigen Rolle der italienischen Kirche, die Dürftigkeit der Rolle, die der Papst sich beimaß, den kompromißlerischen Umgang mit den Mitteln der ideologischen Propaganda auf seiten der (von der Democrazia Cristiana organisierten) «Comitati Civici», der «Bürgerkomitees», die Verarmung der kirchlichen Organisationen (vor allem der Katholischen Aktion) durch den Abzug von Menschen und intellektuellen Ressourcen, der die Ortskirchen «enthauptete»[27].

VI.

Das Modell der Rezeption der kirchlichen Soziallehre, nach welchem tatsächlich nicht eine Lehramtsäußerung rezipiert oder weiterverarbeitet wurde, sondern eine in der konkreten Realität gelebte Ekklesiologie, bricht zwischen 1958 und 1959 nicht durch eine Veränderung der Lehre und auch nicht unter dem Druck politischer Radikalisierungen zusammen, sondern — genau genommen — unter dem Druck der Ekklesiologie, die Papst Roncalli mitbringt. So hatte Don Milani den unmittelbaren Eindruck gewonnen, daß Papst Johannes versuchte, «die Macht der Bischöfe wiederherzustellen(...) Johannes XXIII. (...) gab den Bischöfen zuallererst einmal Autonomie»[28]. Indem er dies tat, schuf Papst Roncalli die Voraussetzungen für die Auflösung eines Bandes, das für die italienische Kirche zu einer drückenden Behinderung geworden war.

Die Einberufung des Konzils schuf dann einen Ort, an dem sich der italienische Katholizismus nicht wie bisher an den brutalen Machtkonkretisierungen spitzfindiger abstrakter Prinzipien der Politik messen mußte, sondern an den großen grundlegenden Lebensfragen der Kirche in der Weltgeschichte[29]. Schon die Art und Weise, wie Johannes XXIII. bei der Gewichtung seines Interesses an kirchlichen Problemen seine Prioritäten setzt, ist an sich umstürzlerisch. Pius XII. hatte zwar die literarische Gattung der Sozialenzykliken aufgegeben, aber er hatte doch ihren geistigen Gehalt ausgelegt. Papst Johannes dagegen nimmt die literarische Gattung wieder auf und bringt sie zum Abschluß mit der Enzyklika «Mater et Magistra», die 1961 unter Mitwirkung des Sekretärs der «Sozialen Wochen», Pietro Pavan, verfaßt wurde. Diese setzt ein ideales Siegel unter die siebzigjährige Lebensbahn kirchlicher Lehräußerungen zu sozialen Fragen.

Zu diesem Zeitpunkt hat der politische Katholizismus sich die katholische Sozialbewegung einverleibt, deren Weiterleben im System der Kreditinstitute und Kooperativen immer noch Bedeutung in den Wahlkämpfen hat. Die Vorschläge zu einer Wirtschaftsreform, welche von der Gruppe um Dossetti gemacht worden waren, sind nunmehr als ein abgeschlossenes Kapitel zu betrachten, und die Enzyklika kommt nun — hinsichtlich dieser Lektion verspätet — auf die Probleme des Ungleichgewichtes in den Weltwirtschaftsbeziehungen zu sprechen; und diese nachträglich eingebrachten Einsichten finden jetzt ein politisches Echo in den Interventionen von Saraceno und Andreatta auf den Zusammenkünften der Christdemokraten in San Pellegrino über «Die italienische Gesellschaft» (1961 und 1962) und in dem Bericht von Aldo Moro vor dem 8. Parteitag der Christdemokraten in Neapel (1962).

VII.

Nach übereinstimmender Meinung ist «Mater et Magistra» inhaltlich eng verbunden mit jenem Dokument, das in den Augen des Papstes eine neue Epoche eröffnen sollte, nämlich der Enzyklika «Pacem in terris». Nach der Cuba-Krise und der Eröffnung des Konzils erklärte Johannes XXIII. — der sich dabei immer noch der Hilfe von Pavan bediente — im April 1963 mit diesem Lehrschreiben die Lehre vom gerechten Krieg für überholt und lieferte so ein Beispiel für die Konsequenzen jenes Sprunges nach vorn, den

die Kirche getan hatte, als sie sich im Herbst des vorangegangenen Jahres zum Konzil versammelt hatte. Die Überwindung der Lehre vom gerechten Krieg rührte — zumindest in der Ebene der Konsequenzen — geradezu an die Fundamente der kirchlichen Soziallehre, nämlich an ihre ursprüngliche Verbindung mit der Ideologie der *societas christiana*, in der die Kirche als oberste Ordnungsinstanz fungiert, und lud dazu ein, eine neue Epoche kraftvollerer Verkündigung des Evangeliums zu eröffnen[30].

In Wirklichkeit aber nahm der italienische Katholizismus auf seinem in der Folge eingeschlagenen Weg nicht alle von Papst Johannes vorgestellten Erkenntnisse auf, und er zahlte auch nicht alle Preise eines solchen Unternehmens — auch wenn man von der ausgebliebenen Rezeption von «Pacem in terris» durch die Pastoralkonstitution «Gaudium et spes» absieht[31]. Trotzdem werden diese Samenkörner, ferner die Konzilserfahrung, die ekklesiologischen Arbeiten und das Nachdenken über die Kirche der Armen den Widerspruch zwischen Dynamik der Communio und politischer Dynamik, in dem z.B. der Fall Don Milani einzuordnen ist, offenlegen. Der Versuch einer Modernisierung des Stils der Rezeption der Soziallehre, wie er von Paul VI. praktiziert wurde, konnte den Widerspruch verschleiern — solange die Italienische Bischofskonferenz sich darauf beschränkte, als Sprachrohr ihres mächtigsten Mitgliedes zu fungieren —, aber er konnte ihn nicht beseitigen.

VIII.

Dies überrascht nicht weiter: Paul VI. gehört mit Herz und Seele zu der Epoche und zu der Generation der lehramtlichen Äußerungen zu sozialen Frage. Montini unternimmt verschiedene Versuche, aus dem Schema der Gedenkfeiern-Enzykliken auszubrechen, etwa mit der Enzyklika «Populorum progressio» und der Einrichtung des Weltfriedenstages. Die Tatsache, daß derartige Bemühungen ihre Vorläuferinnen haben oder auch weiterentwickelt werden sowohl auf internationaler Ebene (Medellín) oder auf Ortsebene, ist für den Papst kein Trost: Wie es auch mehr allgemein für die Rezeption des Konzils gilt, so erachtet Paul VI. Positionen, die seinen lehramtlichen Äußerungen zwar nicht widersprechen, die aber doch von der Beglaubigung durch seine Autorität absehen, als nachteilig für seine Rolle und für die Einheit der Kirche selbst[32].

In eben diesem Klima, das vom Verdacht wachsenden Widerspruchs bestimmt ist, eröffnet Montini den Reigen der Enzykliken zu Gedenkjahren mit «Octogesima adveniens» (1971). Wir befinden uns jetzt im letzten Jahrsiebt seines Pontifikats[33], in einer Zeit, in der der Papst sich auch in Italien den widersprüchlichen Wachstumskrisen des Katholizismus stellen muß, mit dem Offenkundigwerden seines quantitativen Rückgangs und seinem Absturz in eine Minderheitenrolle, mit der in immer weiteren Kreisen sich ausbreitenden Weigerung, der Ideologie der politischen Einheit demütig Gehorsam und Gefolgschaft zu leisten, und zugleich mit ersten Anzeichen des Entstehens von Bewegungen zuungunsten der Autorität — und bisweilen des Autoritarismus — der Bischöfe[34].

Zugleich mit diesen Schwierigkeiten des Papstes ist zu beobachten, welch große Mühe die italienische Kirche hat, sich gesellschaftlich im außerpolitischen Raum und in einem im engeren Sinn kirchlichen Bereich zu qualifizieren[35]: Es möge genügen, hier die beim Kongreß «Evangelizzatione e promozione umana» zutage getretenen Gegensätze zu erwähnen, ferner den katastrophalen Ausgang des Volksentscheids zur Abschaffung der die Scheidung begünstigenden Gesetze (und dann der Gesetze zugunsten der Abtreibung), die Konflikte, die durch die Kandidatur von Katholiken auf den Listen der Kommunistischen Partei seit 1976 entstanden[36].

Es ist unverkennbar, daß der Wendepunkt mit der Wahl des Erzbischofs von Krakau zum Papst erreicht sein wird. Eine symbolische Vorstellung vom Ende einer Epoche hatte Italien aber schon im Frühling desselben Jahres 1978 gewinnen können, als die «Roten Brigaden» — unter deren Militanten es auch einige gab, die aus katholischen Kreisen kamen — den Präsidenten der Democrazia Cristiana, Aldo Moro, zunächst entführten und dann ermordeten, ungeachtet der doppeldeutigen und kraftlosen Bemühungen der Institutionen des Staates und des Papstes selbst, dem es in einer der äußersten Prüfungen der italienischen Demokratie nicht gelang, eine Haltung einzunehmen, die mehr gewesen wäre als eine Spiegelung und ein Teil des politikinternen Spiels mit seinen finstersten Schatten. Das ist der Zusammenbruch von Positionen, die immer weitere Bereiche der Macht für sich beansprucht

hatten, die den Konsens, der ihre Legitimation begründete, organisiert hatten, die die ethischen Motivationen, die diese Macht rechtfertigen mußten, konstruiert hatten, und die dann bei der Probe auf der Ebene der Tatsachen entdeckten, daß sie Gefangene der Logik waren, die sie zu beherrschen geglaubt hatten.

IX.

Durch eine Koinzidenz geschichtlicher Ereignisse gesellt sich zu diesem Zustand der Erschöpfung nun auf der Schwelle zu den achtziger Jahren der Schock des Beginns des Pontifikats von Karol Wojtiła, der das am radikalsten neue und charakteristische Datum der letzten zwölf Jahre und der nächsten Zukunft darstellt: Zum ersten Mal müssen die italienischen Katholiken es mit einem kirchlichen Lehramt in sozialen Fragen aufnehmen, dessen Wörterbuch, dessen sensible Stellen und dessen Problemstellungen sie nur wenig und schlecht kennen, und dies alles außerdem in einer politischen Phase — besonders in den allerletzten Jahren —, in denen sie ihre eigenen, den alten Antikommunismus ersetzenden «Bindemittel» finden müssen.

Das Verhalten der Christen schwankt deswegen zwischen einer Rezeption aufs Geratewohl, die sich das Ziel setzt, das polnische Modell, wie es in einer gegen den Staat gerichteten Form praktiziert wird, als absoluten Maßstab zu nehmen, und einer «manierlichen» Rezeption, die politisch entwickelter ist, die aber nunmehr eigene Originalität und Qualifikation gewonnen hat, deren Vertreter jedoch bei Wahlkämpfen den Wettbewerb mit denen fürchten, die sich als «Arm» des Papstes anbieten möchten gegen die «neuen Protestanten», seien es nun Bischöfe oder Laien[38].

Es hat im Laufe der achtziger Jahre an der Fähigkeit gefehlt, diese divergierenden Positionen zu unterscheiden und zu überwinden und den Gläubigen für ihre Präsenz im Leben der Gesellschaft einen ausreichenden Freiraum der Autonomie zu geben, der die Kirche von den immer peinlicher werdenden Selbstdarstellungen entweder der «demokratischen Katholiken» oder auch der «Volkskatholiken» («cattolici popolari») befreit hätte. Dennoch sind fast überall im Land interessante Keime gewachsen, denen gegenüber die Bischöfe sowohl ihr Amt der «Unterscheidung» als auch ihre väterliche Fürsorge nur sparsam ausgeübt haben[39].

Hier handelt es sich um Erscheinungen, die ambivalenter, ja manchmal doppeldeutiger Art sind[40]: Man denke z.B. an die bemerkenswerte Mobilisierung zu sozialen Diensten — das sogen. Volontariat oder «Freiwillige Jahr» —, wobei es sich unter Verwendung ein und desselben Wortes aus dem Vokabular der Soziologie entweder um einen Radikalismus der Liebe oder auch um den Willen zur Rückeroberung gesellschaftlicher Bereiche in einer Zeit der Krise der sozialen Dienste handeln kann. Oder man denke an den Beschluß des italienischen Episkopats von Anfang der achtziger Jahre, «mit den Letzten der Gesellschaft zu teilen», ein Entschluß, der mit großem Einsatz diözesaner Mittel und kirchlicher Bewegungen verwirklicht wird. Man könnte auch die von einzelnen Bischöfen und von der Bischofskonferenz erhobene Verurteilung der Organisationen der Mafia einer Prüfung unterziehen, mit der man sich von einer langen Periode einer Politik des Schweigens («omertà») lösen will. Dabei läuft man aber auch Gefahr, daß es zu einem weiteren und endgültigen Bruch mit jener Welt der Armut kommt, die oft mehr Opfer als Urheber dieses Degenerationsprozsses ist. Oder, um ein letztes Beispiel zu nennen, die in verschiedenen Diözesen (Mailand, Bologna, Turin) debattierte Frage der Beziehung zwischen Ethik und Wirtschaft, wobei — wie schon zu Beginn der hier summarisch nachgezeichneten Wegstrecke — der doktrinäre Aspekt des Problems verfilzt ist mit der risikoreichen unabweislichen Aufgabe für die italienische Kirche, ihre soziale Rolle im Gefüge der Industriegesellschaft neu zu definieren (und wäre es auch nur die Rolle des Hervorbringens von Ethik).

Die ursprüngliche Tradition des sich mit sozialen Fragen befassenden Lehramtes als einer Unternehmung, die vom Leben der italienischen Kirche absieht — wenn sie es nicht willkürlich präjudiziert —, scheint sich bisweilen zu wiederholen: so auch heute als Symptom und zugleich Faktor der Krise des Unterscheidungsvermögens und der durch die Persönlichkeit Johannes Pauls II. eingeführten neuen Schwierigkeiten. Dies erkennt man an den zahlreichen «politischen Schulen», die in den letzten fünf Jahren entstanden sind — als Ausdruck der Richtung hier des Bischofs, dort des Christlichen Verbandes italienischer Arbeiter (ACLI), dort des Jesuitenordens oder der Bewegung «Comunione e Liberazione» oder sogar der Sozialistischen Par-

tei. Der Versuch, einfach in kirchlicher Soziallehre zu *unterrichten* und den Christen als solchen wieder Appetit auf Politik zu machen, die unübersehbare Vielfalt und die gegenseitigen Feindseligkeiten all dieser Experimente zeigen, wie eine überholte Epoche ihre Spuren in der nachfolgenden Epoche hinterläßt[41].

[1] Vgl. M. D. Chenu, La dottrina sociale della chiesa. Origine e sviluppo (1881-1971) (Brescia 1977).

[2] Vgl. D. Menozzi, Intorno alle origini del mito della cristianità, in: Cristianesimo nella storia 5 (1984) 363-400. Ferner: G. Miccoli, Fra mito della cristianità e secolarizzazione. Studi sul rapporto chiesa-società nell'età contemporanea (Casale Monferrato 1985).

[3] Vgl. F. Traniello/G. Campanini (Hgg.), Dizionario Storico del Movimento Cattolico in Italia 1860-1980, 3 Bde. (Turin/Casale Monferrato 1981-1984); oder F. Malgeri (Hg.), Storia del movimento cattolico in Italia, 6 Bde. (Mailand 1980-1981); außerdem die kritischen Anmerkungen von G. Ratelli, Ricerca storica e categorie mentali in recenti opere sul «movimento cattolico» in Italia, in: Cristianesimo nella storia 8 (1987) 227-244.

[4] G. Rossini (Hg.), Aspetti della cultura cattolica nell'età di Leone XIII (Rom 1961).

[5] Z.B. werden die Hinweise auf die Lebensbedingungen der arbeitenden Menschen, wie sie von der «Opera dei Congressi» vorgebracht wurden, gesammelt und weiterentwickelt von Bischöfen wie Guidi in Modena, Guindani in Bergamo, Scalabrini in Piacenza im Blick auf die Emigranten.

[6] Vgl. M. F. Mellano, Cattolici e voto politico in Italia. Il «non expedit» all'inizio del pontificato di Leone XIII (Casale Monferrato 1982).

[7] Vg. P. Gaiotti di Biase, Le origini del movimento cattolico femminile (Brescia 1963). Neuerdings: S. Zampa, A. G. Roncalli ed A. Coari: Una amicizia spirituale, in: G. Alberigo (Hg.), Giovanni XXIII transizione del papato e della chiesa (Rom 1988) 30-50.

[8] Für die Interpretation der Schrift «actio benifica in populorum...» vgl.: Romolo Murri nella sua storia politica e religiosa del suo tempo (Rom 1972).

[9] Vgl. M. Guasco, Politica e religione nel Novecento italiano. Momenti e figure (Turin 1988). Außerdem: C. Giovanni, Politica e religione nel pensiero della Lega democratica (Rom 1968).

[10] Vgl. F. Traniello, Città del uomo. Cattolici, Partito e Stato nella storia dell'Italia (Bologna 1990) 8.

[11] Künftig wird man den Ton nicht mehr auf den Absender, sondern auf den Inhalt legen, aber ohne daß dies die Sicht verändern würde.

[12] Vgl. für die besondere Situation in der Lombardei: G. Vecchio, I cattolici milanesi e la politica. L'esperienza del Partito Popolare, 1919-1926 (Mailand 1982).

[13] Ende 1910 konzentriert sich die Hälfte der katholischen Gewerkschaften auf das Gebiet zwischen der Lombardei und Venetien (mehr als 57.000 eingeschriebene Mitglieder); 40 Prozent der gewerkschaftlich organisierten Industriearbeiter (ca. 11 Prozent der Arbeitnehmerschaft in der Zeit unmittelbar vor dem Krieg) gehören zu diesen katholischen Gewerkschaften.

[14] Über die Funktion Roms als Symbol des Friedens vgl. A. Riccardi, Roma «città sacra»? Dalla Conciliazione all'operazione Sturzo (Mailand 1979).

[15] Zwischen 1922 und 1926 trifft die Krise die «Banca del lavoro e della cooperazione» (welche auch die «Casse Brianzole» mitreißt), die trentinischen Institute, die der «Banca Cattolica di Trento» verbunden sind, dann auch den «Credito Toscano», die «Società Marchigiana Bancaria», den «Credito Meridionale Campano», den «Credito Pugliese» usw.

[16] Über das Verhältnis von Episkopat und Faschismus vgl. G. Battelli, Santa Sede e Vescovi nello Stato unitario. Dal secondo Ottocento ai primi anni della Repubblica, in: Storia d'Italia (Einaudi). Annali 9, La Chiesa e il potere politico (Turin 1986) 837-846 sowie die dort gebotene Bibliographie; andersartige Bedenken werden angemeldet in D. Veneruso, Il seme della pace. La cultura cattolica ed il nazionalimperialismo fra le due Guerre (Rom 1987).

[17] F. Franiello, Il mondo cattolico e la seconda guerra mondiale, in: Città dell'uomo... (vgl. Anm. 10) 169-228.

[18] Über die Verfehlung des Kairos durch den Heiligen Stuhl im ersten Halbjahr 1939 vgl. G. Dossetti, Einleitung zu dem Buch von L. Gherardi, Le querce di Monte Sole (Bologna 1986) VII-LXVII; zu den mit der Haltung Pius' XII. verbundenen Fragen vgl. die Untersuchung von G. Miccoli, Aspetti e problemi del pontificato di Pio XII., in: Cristianesimo nella storia 9 (1988) 343-427.

[19] Vgl. P. Pombeni, Il gruppo dossettiano e la fundazione della Democrazia Cristiana (1938-1948) (Bologna 1979; zur Phase unmittelbar nach Kriegsende: M. Casella, Cattolici e Costituente. Orientamenti e iniziative del cattolicesimo organizzato (1945-1947) (Neapel 1987).

[20] Vgl. D. Monozzi (in einem Themaheft über «Die Kirche und die christliche Demokratie»), «Christliche Demokratie»: Der Fall Italien, in: CONCILIUM 23 (1987/5) 394-400.

[21] F. Traniello, La Chiesa e la Repubblica, in: Città del uomo... (vgl. Anm. 10) 229-279.

[22] Zum Thema «neuer Mythos» vgl. Ph. Chenaux, Une Europe Vaticane? Entre le Plan Marshall et les Traités de Rome (Brüssel 1990).

[23] Vgl. A. Riccardi, Il potere del papa (Rom/Bari 1988); ders., Il «partito romano» nel secondo dopo-guerra (1945-1954) (Brescia 1983).

[24] G. Alberigo, Die Verurteilung der Kommunisten vom Jahre 1949, in: CONCILIUM 11 (1975/8-9) 502-508.

[25] F. Malgeri, La Sinistra cristiana (1937-1945) (Brescia 1983).

[26] Vgl. G. Tassani, La terza generazione. Da Dossetti a De Gasperi, tra Stato e rivoluzione (Rom 1988).

[27] Vgl. A. Riccardi, Das vatikanische Europa und das katholische Italien, in: CONCILIUM 23 (1987/5) 378-388.

[28] Vgl. G. Alberigo, Santa Sede e vescovi nello stato unitario (1954-1978), in: Storia d'Italia, aaO. (vgl. Anm. 16) 857.

[29] Vgl. A. Melloni, Formazione e sviluppo della cultura di Roncalli, in: Papa Giovanni (Laterza, Bari 1987) 3-54.

[30] Johannes XXIII. hat dafür selbst ein Beispiel geliefert, als er sich weigerte, der italienischen Unternehmerschaft, die Verbündete in ihrem Kampf gegen die Verstaatlichung der Elektrizitätswerke suchte, Hilfe zu leisten. Vgl. dazu G. Miccoli, Sul ruolo di Roncalli nella chiesa italiana, in: Papa Giovanni..., aaO. 202-203.

[31] Es fehlt uns noch eine gut dokumentierte Studie über die Festigung der Zusammenarbeit von Sozialisten und Christdemokraten in Regierungskoalitionen in der Zeit von

Papst Roncalli bis zu Paul VI., der von einer bloßen Stimmenthaltung zu einer offenen Unterstützung der Politik Fanfanis und Moros überging.

[32] Typisch ist hier der Fall der Absetzung des Erzbischofs von Bologna, die eingeleitet wurde, nachdem dieser die Bombardierung Nordvietnams durch die Amerikaner entschieden verurteilt hatte. Vgl. dazu das Gedenkwort («Memoria») von G. Dosseti, in: Chiese italiane e concilio. (Dort auch Bibliographie!)

[33] Vgl. Paul VI et la modernité dans l'église (Ecole Française de Rome, Rom 1984).

[34] Zu der Bewegung «Comunione e Liberazione» vgl. S. Bianchi/A. Turchini (Hgg.), Gli estremisti di centro (Rimini/Florenz 1975); neueren Datums: F. Ottaviano, Gli estremisti bianchi (Rom 1986); ferner — aus der Sicht von Angehörigen der Bewegung — M. Vitali/A. Pisoni, Comunione e Liberazione (Mailand 1988).

[35] Von symbolischer Bedeutung ist, daß die Sozialen Wochen nach der letzten Veranstaltung 1970 an Erschöpfung sterben. Vgl. dazu: Le Settimane sociali, 90 anni di storia dei cattolici italiani (Rom 1989); ferner: Il cammino delle Settimane sociali (Rom 1989).

[36] Eine genauere Untersuchung verdienten auch die Kommuniqués der Italienischen Bischofskonferenz zu politischen Wahlen, veröffentlicht in: Enchiridion CEI, 3 Bde. (Bologna 1985-1986).

[37] Vgl. R. Ruggieri (Hg.), Religione e politica negli anni '80 (Casale Monferrato 1982).

[38] Diese beiden Positionen haben in ihren Programmen ein gemeinsames Substantiv: Die eine versäumt nicht, die Unzulänglichkeit eines Glaubens zu unterstreichen, der sich nicht in einer *Kultur* verleiblicht; die andere verteidigt statt dessen ihre Autonomie in Kontinuität mit der *politischen Kultur der katholischen Demokraten.*

[39] Man beachte in diesem Zusammenhang, daß die italienische Kirche zwar zu «convegni» (Versammlungen, Kongressen) einberufen worden ist (zum letzten Mal 1985 nach Loreto), aber nie zu einer Synode oder einem Nationalkonzil, welche die eigentlichen Instrumente kollegialer Leitung sind.

[40] Die Ereignisse zu Beginn des Jahres 1991 mit dem Ausbruch des Krieges im Irak könnte ähnliche Überlegungen über das Streben nach Frieden bei verschiedenen kirchlichen Stellen nahelegen, aus dem die Konsequenzen zu ziehen man aber die größte Mühe hat.

[41] Es bleibt daher ein typisches Kennzeichen des «Falles Italien» und seiner historischen Entwicklung, daß die innerkirchlichen Spannungen immer den Charakter einer historischen Polemik annehmen, wie z.B. zu sehen ist im Fall der beleidigenden Pressekampagne, die gegen Giuseppe Lazzati entfesselt wurde und diesem schweren Schaden zufügt. Wegen seiner nichtintegralistischen Auffassung vom Leben der Gesellschaft wurde ihm «Neuprotestantismus» vorgeworfen. Vgl. dazu G. Menozzi, Il sinodo sui laici ed i «nuovi movimenti»: Il «caso Lazzati», in: Cristianesimo nella storia 10 (1989) 107-127.

Aus dem Italienischen übers. von Dr. Ansgar Ahlbrecht

ALBERTO MELLONI

1959 in Reggio Emilia geboren. Studierte an der Universität Bologna, der Cornell University in Ithaca (N.Y.) und der Universität Freiburg i. Ue. Als Kirchenhistoriker arbeitet er mit beim Istituto per le scienze religiose in Bologna, an dessen Forschungsarbeiten (zu Johannes XXIII., zum Begriff der «Christenheit», zum afrikanischen Christentum, zum Zweiten Vatikanischen Konzil) er aktiv teilgenommen und zahlreiche Beiträge in Zeitschriften und Sammelwerken veröffentlicht hat. Er hat die kritische Ausgabe des Geistlichen Tagebuchs Johannes' XXIII. (Bologna 1987) betreut und sich für ekklesiologische Fragen interessiert (dazu: Innocenzo IV, Genua 1990). Er ist Redakteur der Zeitschaft «Cristianesimo nella storia». Anschrift: Dr. Alberto Melloni, Via Verdi 14, I-42100 Reggio Emilia, Italien.

Maria Libiszowska-Zoltkowska

Die Bedeutung der katholischen Soziallehre in Polen, insbesondere während der sozialistischen Periode und beim Aufkommen der Solidaritätsbewegung

Es gibt zwei Arten von Jubiläen. Einige lassen — für einen kurzen Moment — historische Ereignisse wiederaufleben, die für gewöhnlich im Dunkel der fernen Vergangenheit versunken bleiben und keinen Bezug auf die Gegenwart aufweisen. Andere hingegen sprechen nicht sosehr unsere kollektive Erinnerung an ein Ereignis an, sondern scheinen, obwohl der geschichtliche Aspekt des Ereignisses vorwiegt, auf dessen lebendiges Nachwirken in der Gegenwart hinzuweisen.

Wenn wir — nach hundert Jahren — der Frage nachgehen, wie aktuell die Hauptgedanken von «Rerum novarum» sind und wie weit dieses Rundschreiben einen inspirierenden Einfluß auf die heutigen politischen, wirtschaftlichen und geistigen Veränderungen in Polen ausübt, sollten wir das geschichtliche Umfeld im Auge behalten, in dem die Enzyklika entstand. Auch sollten wir uns bewußt sein, daß die jetzige Sozialdoktrin, die aufgrund der Lehren der Kirche ihre Funktion ausgeübt hat, mitgestaltet wird durch die jetzigen Verhältnisse einschließlich der Situation des katholischen Polen — der Heimat Papst Johannes Pauls II. Dem Geist der katholischen Soziallehre schwebt heute nicht eine einzelne Lösung vor. Im Gegenteil sind, je nach Zeit und Ort, viele Lösungen möglich. Wenn die Kirche ihre ethischen und sozialen Grundsätze äußert, richtet sie sich zuerst an katholische Laien, an ihr Engagement und ihre Initiative. Das Engagement katholischer Laien bildet — zum amtskirchlichen hinzu — eine zweite Triebkraft im katholischen sozialen Denken. Beide Kräfte bemühen sich, ihre Stellungnahme zu den Hauptproblemen der jetzigen Situation Polens zu bestimmen und zu formulieren.

Die Haltung des polnischen Episkopats zum Sozialismus hat sich von einer offenen Mißbilligung zu einer aufgezwungenen Hinnahme hinentwickelt. In bezug auf die soziale Rolle der Kirche in Polen sowie auf den Einfluß ihrer Lehre lassen sich drei Perioden unterscheiden. Die erste Periode erstreckt sich von den Jahren nach dem Zweiten Weltkrieg und der darauf folgenden Zeit bis zum Ende der sechziger Jahre. Die letzte Periode wurde durch die Wahl von Kardinal Wojtyła zum Papst eingeleitet. Bis zum Ende der sechziger Jahre war die katholische Soziallehre im offiziellen Geistesleben praktisch nicht vohanden. Sie wurde vom Regime als eine ideologisch verderbliche Deutung und Beurteilung gesellschaftlicher Gegebenheiten bekämpft, da sie zu der marxistischen Deutung und Beurteilung im Wettstreit stand. Einschränkungen in dieser Hinsicht gingen so weit, daß wissenschaftliche Handbücher für die katholische Universität Lublin im Ausland gedruckt und unter Pseudonymen veröffentlicht werden mußten.

Als nach dem Zweiten Weltkrieg die Kommunisten die Macht in Polen ergriffen, stand die katholische Kirche vor einer neuen, noch nie dagewesenen Situation, mit der sie zurechtzukommen hatte. Die soziale Rolle der Kirche wurde vor allem durch den tiefen religiösen Glauben der Mehrheit der Nation bestimmt. Dieser Glaube wurde zu einem motivierenden Faktor, den Gottesdiensten nahezu regelmäßig beizuwohnen; er bildete aber auch eine moralische Stütze für soziale Betätigungen. Die Situation der Kirche und die Stellung der Gläubigen waren in einem doppelten Sinn paradox. Einerseits war die Religion in der nationalen Geschichte so tief verwurzelt, daß es unmöglich war, der Nation die materialistische Ideologie aufzuzwingen, und die neue Regierung war sich dessen sehr bewußt. Auf der anderen Seite sahen die katholischen Intellektuellen ein, daß es unmöglich sei, im Gegenzug zu den Marxisten die katholischen Prinzipien des Gesellschaftslebens zu verbreiten. Die Verfestigung des kommunistischen Regimes während der ersten Nachkriegsjahre war

von einer Propaganda begleitet, welche die Religion abwertete, und von Versuchen, die Tätigkeiten der Kirche einzuschränken. Die Propaganda, die für gewöhnlich primitiv war, stellte die Kirche als eine Institution hin, die während Generationen die Ausbeutung der Massen unterstützt und sich der Demokratie und dem Fortschritt entgegengestemmt habe. Die Kirche stand somit vor einem ernsten Dilemma, nämlich vor dem, sich selbst gegen die Staatsregierung zu verteidigen, die sie aus dem gesellschaftlichen Leben zu eliminieren suchte, oder zugunsten der Nation deren Werte zu verteidigen. Im Gefolge der Unterdrückungsmaßnahmen gegen die Kirche wurde die katholische Presse verfolgt. Ihre Verbreitung wurde eingeschränkt, und die Einmischung der Zensur führte zu einer bedenklichen Schmälerung der Möglichkeiten, grundlegende Texte zu veröffentlichen.

In dieser Situation verteidigte die Kirche ihre Stellung von den Kanzeln aus, von denen herab die Gläubigen neben Predigten auch Hirtenbriefe vernehmen konnten. Eine Analyse des Inhalts dieser Briefe zeigt klar, daß sie sich hauptsächlich auf die Verteidigung des Glaubens gegenüber Angriffen des Atheismus konzentrierten. Die negative Haltung der staatlichen Autoritäten gegen die Kirche und die Gläubigen wirkte sich psychologisch dahingehend aus, daß persönliche Entscheidungen zur Beteiligung an religiösen Riten und, allgemeiner, zur Kirchenmitgliedschaft an Gewicht gewannen. Diejenigen, die ihre Entscheidung getroffen hatten, waren jetzt bereit, echte und nicht bloß formelle Mitglieder der Kirche zu sein. Es kam vor, daß eine kirchliche Heirat oder die Taufe eines Kindes der Karriere schaden konnte. Daß man auf die regelmäßige Teilnahme der Gläubigen an der heiligen Messe und religiöse Betätigungen besonders Wert legte und gleichzeitig andere Faktoren des christlichen Lebens vernachlässigte, ließe sich — unter anderen Umständen — als eine Bevorzugung der Frömmigkeit gegenüber mehr verstandesmäßiger Glaubenshaltung verstehen. Doch in diesen Jahren wurzelte dieses Vorgehen in Polen in der bewußten Wahl einer Taktik zur Verteidigung des Glaubens gegenüber der Säkularisierung und zur Bildung des Sinns für die Einheit mit der Kirche als Organisation. Der Atheismus brachte insbesondere den Glauben der jungen Menschen in Gefahr. Von der Kirche organisierte Glaubenskurse suchten dieser Gefahr entgegenzuwirken. Die Intensivierung der religiösen Unterweisung in den Pfarreien und des erzieherischen Einflusses auf die jungen Menschen, die den Kontakt mit der Kirche suchten, übte eine positive soziale Wirkung aus, indem sie zur Zurückweisung des atheistischen Lebensmodells führte. Die Kirche lehrte, daß die Wahrheit zu respektieren sei, und wirkte der ideologisch ausgerichteten Manipulation der nationalen Geschichte entgegen.

Die Jahre 1953–1956 waren für die polnische Kirche besonders schwierig, weil der Primas, Kardinal Wyszynski, gefangengehalten wurde. Das Regime erblickte darin ein Mittel, um die Position der Kirche zu schwächen. Doch diese Maßnahme hatte die gegenteilige Wirkung. Ein Mythos des eingekerkerten geistlichen Führers der Nation war geboren. Während der Arbeiterstreiks von 1956, welche die nationale Opposition gegen das Regime zuwege brachte, stand die Freilassung des Primas auf der Liste der Forderungen zuoberst. Bei allen politischen Demonstrationen und auf allen öffentlichen Versammlungen erscholl der Ruf: «Befreit den Primas!» Dessen tatsächliche Befreiung wurde von der Nation als der erste Schritt zur Verbesserung der Beziehung zwischen der Kirche und dem Staat verstanden, somit als ein Zeichen der Normalisierung des religiösen Lebens. Die unmittelbare Wirkung war die Belebung verschiedener religiöser Betätigungen. Das Schweigen der katholischen Presse hörte auf; neue Zeitschriften erschienen. Neben «Znak» und «Tygodnik Powszechny», deren Erscheinen 1953 zeitweilig unterbunden wurde, wurde 1958 eine neue Monatsschrift «Więź» gegründet. Alle diese Zeitschriften wurden von katholischen Intellektuellen herausgegeben und veröffentlicht. Aus diesem Milieu rekrutierte sich seit 1957 die katholische Parlamentariergruppe «Znak»

In der Periode, von der jetzt die Rede ist, verteidigte allein die Kirche die von der ganzen Nation allgemein angenommenen Werte und Grundsätze. Sie war auch die einzige Wortführerin der öffentlichen Meinung, die sich nicht anderweitig äußern konnte. Die offizielle Presse, die behindert und zensiert wurde und nicht die Zustimmung der Öffentlichkeit fand, konnte diese Funktion nicht ausüben. Der Kampf für die Unabhängigkeit wurde im Parlament von der Gruppe der katholischen Parlamentarier ausgetragen. Deren Hauptziel bestand darin, nicht

nur Meinungen zu äußern, die ihrem persönlichen Gewissen entsprachen, sondern auch Ansichten, die von der katholischen Soziallehre inspiriert waren. Da ihre Zahl nur gering war, gelang es den katholischen Parlamentariern nie, ihren eigenen Standpunkt durchzusetzen, wenn dieser sich von der Ansicht der parlamentarischen Mehrheit unterschied. Doch ihre aktive Präsenz und ihre Proteste wurden zu einem Symbol unabhängigen Denkens und der Opposition gegen das Regime.

Im Gefolge des Zweiten Vatikanums änderten sich die Beziehungen zwischen dem Staat und der Kirche beträchtlich. Die katholischen Kreise hoben die Bedeutung des päpstlichen Schreibens «Octogesima adveniens» hervor, das Paul VI. zum achtzigsten Jahrestag von «Rerum novarum» herausgegeben hatte. Sie erblickten darin das Dokument, das endgültig klarmachte, daß das Papsttum nicht mehr irgendwelche Gesellschaftssysteme oder -modelle unterstützte. Veröffentlichungen und soziale Lehräußerungen der Kirche in Polen verlegten ihr Augenmerk von Makroproblemen auf Mikroprobleme in der Sphäre sozialer Fragen: Familie, Arbeitsumgebung, demographische und Bevölkerungsprobleme und so weiter. Die Soziallehren des Episkopats blieben während dieser Periode wie gewohnt konservativ, was man deutlich sehen konnte, wenn man sie mit den durch das Zweite Vatikanum eingeführten Änderungen und der darauf folgenden päpstlichen Lehre verglich.

Die Situation spiegelte sich am besten in den katholischen Veröffentlichungen wider. Obwohl seit 1960 von beinahe hundertfünfzig Hirtenbriefen des Episkopats sich nahezu ein Drittel mit sozialen Problemen befaßte, wurde in Publikationen katholischer Laien keiner davon aufgegriffen. Einige Zeitschriften druckten bloß einzelne Stellen aus den Hirtenschreiben ab. Die eigentliche Inspiration erhielt das katholische Schrifttum in Polen durch das Vatikanische Konzil und weitere vatikanische Dokumente sowie durch Aussagen von Theologen, die von der Kirche im allgemeinen als reformfreundlich betrachtet wurden. Schon allein die pastorale Konstitution des Zweiten Vatikanums inspirierte um 1970 ganze Bände von Kommentaren. Die päpstlichen Aussagen über die Zusammenarbeit zwischen den Glaubenden und den Nichtglaubenden sowie ganz allgemein eine freizügigere Haltung gegenüber Katholiken, die sich auf den Sozialismus eingelassen hatten, wurden von den polnischen katholischen Intellektuellen mit einer gewissen Erleichterung entgegengenommen. In bezug auf diese Dinge war die Lehre der polnischen kirchlichen Hierarchie sehr kompromißlos. Die Inspiration durch die nachkonziliare päpstliche Lehre äußerte sich im polnischen Katholizismus nicht so sehr darin, daß in seinem Rahmen unabhängige Sozialprogramme formuliert wurden, sondern vielmehr in einem Suchen nach einem engeren Kontakt mit den Gegebenheiten der polnischen Situation, wozu auch die Philosophie der passiven Hinnahme des sozialistischen Regimes als einer unausweichlichen Realität gehörte. In der päpstlichen Soziallehre fanden die katholischen Kreise einen pragmatischen Ansatz zum Fortschritt, zur Annahme der natürlichen Werte der Veränderungen in der Welt und damit zu einem Sich-Abfinden mit einer Situation, die sich nicht rückgängig machen ließ.

Unter dem Einfluß des Umdenkens nach dem Zweiten Vatikanum sowie dank der Milderung der antikirchlichen Politik in Polen wurde auch die Haltung des Episkopats weniger starr. 1971 sagte Kardinal K. Wojtyła vom Primas S. Wyszyński mit Nachdruck: «Gegenüber dem marxistischen Gesellschaftssystem ist er ein Wortführer der katholischen Soziallehre, doch mit all ihrer offenen Haltung, mit dem Bestreben, das Wahre und Gute überall da zu sehen, wo es sich finden läßt.» Der Primas Wyszyński gab der Wohlfahrt der Nation den Vorrang gegenüber den besonderen Anliegen der Kirche. 1978 äußerte er in einer Predigt am Johannesfest sein Bestreben, eher nach Konvergenzpunkten als nach Divergenzen zu suchen: «Polen ist ein Land, worin sich die christliche Weltanschauung und materialistische Ideologien begegnen. Es ist nicht immer möglich, über Lehrunterschiede hinwegzukommen, und das scheint auch nicht ganz tunlich zu sein. Wie ich jedoch gesagt habe, gibt es eine aufschlußreiche Erfahrung. Es genügt, wenigstens ein Beispiel dafür vorzulegen. Heute weiß jedermann, daß es selbst in gesellschaftlichen, wirtschaftlichen, beruflichen und religiösen Lebenssphären der im Evangelium geäußerten Moral bedarf (...). Was wir nötig haben, ist eine gründliche Veränderung des Menschen, seiner Personalität. Von dieser Veränderung hängt die Wahrung unserer moralischen, kulturellen, nationalen, gesellschaftlichen, be-

ruflichen, wirtschaftlichen und religiösen Unabhängigkeit ab (...). Wir können sagen, daß das religiöse Leben auf das gesellschaftliche und öffentliche Leben einen positiven Einfluß hat; daß die Bestrebungen der Kirche nicht auf Feindschaft gründen, sondern darin bestehen, Hilfe zu bringen und Dienste zu leisten.»

In den siebziger Jahren wurde die Publikationstätigkeit sehr rege. Viele Bücher fremder Autoren wurden ins Polnische übersetzt. Gleichzeitig wurden Werke polnischer Theologen veröffentlicht. An die Stelle kürzerer Beiträge traten umfassende synthetische Studien. Dies schuf für die Kirche eine neue Möglichkeit, erzieherisch und bildend in die Massen hineinzuwirken. Es trug dazu bei, das soziale Bewußtsein der Gläubigen zu wecken. Die kirchliche Auffassung über die zwischenmenschlichen Beziehungen und die Wahrnehmung, daß die atheistische Schulbildung, wie sie in den staatlichen Schulen erteilt wurde, nicht fähig war, negativen Phänomenen entgegenzuwirken, veranlaßte das katholische Denken der siebziger Jahre, sich mehr auf Fragen der Arbeitsethik und -moral zu verlegen als auf Probleme der Wirtschafts- und Sozialpolitik. Man war der Meinung, daß selbst die besten Sozialreformen nicht imstande seien, die Beziehungen zwischen den Menschen zu verändern, sondern daß sich dies nur durch die christliche Ethik erreichen lasse. Deswegen betonte man besonders die Rolle der Moral als des Faktors, der negative gesellschaftliche und wirtschaftliche Phänomene zu verändern vermag. Man war der Auffassung, daß nur durch eine sittliche Wiedergeburt der Nation sich Ungerechtigkeit aus dem Gesellschaftsleben ausmerzen lasse. Die Kirche beteiligte sich aktiv an Kampagnen gegen gesellschaftliche Krankheitserscheinungen, zumal gegen den Alkoholismus. Sie widersetzte sich einem zügellosen Verhalten und dem Mangel an sittlicher Zucht. Sie stützte die Familie.

In den siebziger Jahren wurde der Begriff «Privateigentum», so wie er in Polen verwendet wurde, in dem Sinn verstanden, daß er bleibende Konsumgüter bezeichnet wie z.B. Haus, Land und Wohnung, und sich also auf Eigentum, nicht auf Kapital bezieht. Deswegen sprach man vom Recht, «gewisses materielles Eigentum zu besitzen», was Produktionsmittel nicht einbegriff. Die Arbeit verleihe das Recht auf Eigentum. Die Arbeitsfrage wurde im Zusammenhang mit religiösen Werten erörtert. Mit der menschlichen Arbeit befaßten sich sowohl theoretische katholische Publikationen als auch Werke von mehr pragmatischer, zupackender Natur. Katholische Zeitschriften begannen, viele Aufsätze zu veröffentlichen, die nach Gegenmitteln gegen negative Gesellschaftsphänomene suchten, z.B. gegen Vortäuschung von Arbeit, Arbeitsversäumnis, Abwertung der Arbeit als eines Kennzeichens des Gesellschaftsstatus. Man nahm auch Phänomene aufs Korn, die zu einer falschen Arbeitshaltung beitragen. Man erhob Klage gegen die Prinzipien des sozialistischen Systems, gegen die schlechte Arbeitsorganisation und das Bestreben, die Gesellschaft gottlos zu machen. Eine schlechte Arbeitsorganisation sowie das System hierarchischer Unterordnung von Arbeitsstellen ohne persönliche Verantwortung für Entscheidungen laden nicht dazu ein, gewissenhaft und ehrlich zu arbeiten. Viele Arbeiter betrachteten ihre Arbeit als einen Verschleiß von Materialien und ihrer eigenen Anstrengungen.

Johannes Paul II. sah das Problem sehr klar. Er hob hervor, «daß der Arbeitende nicht nur das geschuldete Entgelt für seine Arbeit erwartet, sondern auch, daß im Produktionsprozeß selbst die Möglichkeit erworben werde, daß er bei seiner Arbeit — auch bei Gemeinschaftseigentum — gleichzeitig das Bewußtsein haben könne, im eigenen Bereich zu arbeiten. Dieses Bewußtsein wird in ihm ausgelöscht bei einem System übermäßiger bürokratischer Zentralisierung, wo sich der Arbeitnehmer eher als Rädchen in einem von oben bewegten Mechanismus vorkommt und sich — aus mehr als einem Grund — eher als bloßes Produktionsmittel denn als echtes Subjekt der Arbeit fühlt, das mit Eigeninitiative begabt ist (..) Man muß alles daransetzen, daß der Mensch auch in einem solchen System das Bewußtsein behalten kann, im eigenen Bereich zu arbeiten» («Laborem exercens», Nr. 15).

Das Fehlen von Möglichkeiten, sein Los zu verbessern, bildet keinen Anreiz zur Betätigung. Ein Frustrationsgefühl und die Auffassung, daß die Arbeit und ihre Organisation ein unproduktiver Verschleiß der Anstrengungen der Arbeiter sei, brachte in Verbindung mit einer Wirtschaftskrise eine Rebellion gegen das System mit sich, das gegen den Arbeiter gerichtet war — gegen das System, das den Arbeitern so viele Verheißungen gemacht und ihre Hoffnungen nie erfüllt hatte. Es war ihm nicht gelungen, die Arbeiter zu einer

gutsituierten führenden Klasse zu machen, sondern es hatte sie zu einem Proletariat gemacht. Von Bauern und Intellektuellen unterstützt, geboten die Arbeiter dem Lauf der Geschichte Einhalt. Doch zuvor erlebten sie etwas, was von Leo XIII. erahnt worden war, der warnte: «Sieht man selbst von der Ungerechtigkeit ab, so ist es ebensowenig zu leugnen, daß dieses System in allen Schichten der Gesellschaft Verwirrung herbeiführen würde. Eine unerträgliche Beengung aller, eine sklavische Abhängigkeit würde die Folge des Versuchs seiner Anwendung sein. Es würde gegenseitiger Mißgunst, Zwietracht und Verfolgung Tür und Tor geöffnet. Mit dem Wegfall des Spornes zu Strebsamkeit und Fleiß würden auch die Quellen des Wohlstands versiegen. Aus der eingebildeten Gleichheit aller würde nichts anderes als der nämliche klägliche Zustand der Entwürdigung für alle» («Rerum novarum», Nr. 12).

Leo XIII. wies den Arbeitern die Aufgabe zu, im Prozeß zur Erreichung einer erwünschten Gesellschaftsordnung die Rolle einer vorantreibenden Macht zu spielen. Für ihn waren sie die am meisten Benachteiligten und der Ungerechtigkeit direkt Ausgesetzten. Deshalb sprach er ihnen das größte moralische Recht darauf zu, sich der üblen Gesellschaftsordnung zu widersetzen. Arbeiter können jedoch, wenn sie Ungerechtigkeiten erleiden, diese nicht artikulieren. Sie bedürfen einer Vereinigung, die ihnen behilflich ist, ihr Schicksal gemeinsam in die Hand zu nehmen; sie benötigen Gruppensolidarität. Die polnischen Arbeiter gelangten zu einer solchen Vereinigung. Das Bewußtsein der Arbeiter zu wecken, ihnen ihren persönlichen Stolz und ihre Würde zurückzugeben, machte Leo XIII. der Kirche und (wenn wir das auf den Kontext der polnischen Situation beziehen) den Intellektuellen zur Pflicht: «Wir sehen sie des herrschenden Übelstandes und der materiellen Stellung der Familien und der einzelnen sich annehmen (...) Treffliche Männer vereinigen sich in Versammlungen, um das Vorgehen zugunsten der Arbeiter zu beraten und die sich ergebenden schwierigen Fragen einer Lösung näherzubringen. Anderwärts ist das löbliche Bestreben wachgeworden, Handwerker und Arbeiter in Vereinen zu organisieren und sie mit Rat und Tat zu unterstützen, auch in der Richtung, daß ihnen eine dauernde und einträgliche Arbeit gesichert sei» («Rerum novarum», Nr. 41). Ohne die aktive Hilfe von Intellektuellen wäre die Arbeiterbewegung in Polen nicht imstande gewesen, die geschichtliche Rolle zu spielen, die sie gespielt hat.

Um den Prinzipien der sozialen Gerechtigkeit zum Durchbruch zu verhelfen, wurde die Solidaritätsbewegung gegründet. «Will man die soziale Gerechtigkeit (...) verwirklichen, bedarf es immer neuer Bewegungen von Solidarität der Arbeitenden und mit den Arbeitenden. Diese Solidarität muß immer dort zur Stelle sein, wo es die soziale Herabwürdigung des Subjekts der Arbeit, die Ausbeutung der Arbeitnehmer und die wachsenden Zonen von Elend und sogar Hunger erfordern», lehrt Johannes Paul II. in der Enzyklika «Laborem exercens» (Nr. 8). Das Ethos der Solidarität der Arbeiterschaft mit dem Ziel, für den Sinn und Wert der Arbeit einzustehen, wurde von Johannes Paul II. den Polen nähergebracht und wurde zu einem Anlaß für die Veränderungen in Polen. Die Solidaritätsbewegung in Polen erwuchs aus der Rebellion und der Hoffnung. Sie war ein Protest gegen schlechte wirtschaftliche Verhältnisse, wachsende Armut und Sinnverlust der Arbeit. Sie war ein Protest zur Verteidigung der Menschenrechte und -würde. Die Hoffnung richtete sich auf an der Idee einer besseren Arbeitsorganisation (dem Ideal der sich selbst verwaltenden Gesellschaft), am Bewußtsein, die Gesellschaft durch gemeinsame Ideen und kollektive Ermittlung von Gefahren zu einen, und — vor allem — an der moralischen Unterstützung durch Papst Johannes Paul II. Die Gewinnung einer Identität, die auf dem Solidaritätsgedanken beruht, unterstützt von der Macht der Hoffnung und vom katholischen Glauben, war der Grund dafür, daß religiöse Beiklänge das öffentliche Leben durchdrangen und religiöse Sinnbilder zu den nationalen und patriotischen hinzukamen.

Die Autorität von Kirchenführern wurde in die Suche nach Lösungen für die dringlichsten Sozialprobleme eingespannt, und diese Führer übernahmen die Rolle von Beratern und Vermittlern. Auf die Herausforderung hin, die Gerechtigkeit zu verteidigen, bot die Kirche im Gegensatz zu anderen verlockenden Konzepten die christliche Ethik an als ein Mittel, die Grenzen der Feindschaft zu überwinden. Von der Kirche unternommene entschiedene diplomatische Vermittlungen im Bestreben, den sozialen Frieden zu wahren, führten zu einem Dialog, der den Konflikt zwischen dem Regime und der Gesell-

schaft beendigte. Die positive Präsenz der Kirche bei Gesellschaftsveränderungen in Polen, die Tatsache, daß sowohl die Gesellschaft als auch die Autoritäten sich an sie um Unterstützung wandten, ist eine konstruktive Entsprechung zu Methoden, die Leo XIII. vorgeschlagen hat: «Ohne Zuhilfenahme von Religion und Kirche ist kein Ausweg aus dem Wirrsal zu finden (...) Läßt man die Kirche nicht zur Geltung kommen, so werden alle menschlichen Bemühungen vergeblich sein; denn die Kirche ist es, welche aus dem Evangelium einen Schatz von Lehren verkündet, unter deren kräftigem Einfluß der Streit sich beilegen läßt oder wenigstens seine Schärfe verlieren und mildere Formen annehmen kann» («Rerum novarum», Nr. 13).

Die Solidaritätsbewegung hat sich an die Kirche gewandt, weil sie in ihr nicht nur nach gesellschaftlicher Macht, sondern auch nach der katholischen Soziallehre suchte. Die Elite der katholischen Intellektuellen spielte bei der Bildung der Bewegung eine wichtige Rolle. Die gleiche Elite hat sich — Jahre hindurch — an der Entwicklung der katholischen Soziallehre in Polen beteiligt. Der Chefredaktor von «Więź» — der seit 1958 führenden katholischen Monatsschrift — Tadeusz Mazowiecki (der erste nichtkommunistische Premierminister von Polen) war der engste Ratgeber von Lech Wałesa. Das Programm der Solidarität, wie es 1981 verkündet worden ist, bezeichnet sich selbst als eine Bewegung, die aus dem Protest der polnischen Gesellschaft erwuchs, welche mehr als dreißig Jahre lang unter der Verletzung der Menschen- und Bürgerrechte litt, als einen Protest gegen die Diskriminierung wegen nichtkommunistischer Ansichten und gegen die wirtschaftliche Ausbeutung. Die Solidarität war ein wirtschaftlicher und moralischer Protest gegen die sozialistische Herrschaft. Als Grundwerte gelten für sie: Gerechtigkeit, Demokratie, Wahrheit, Herrschaft des Rechts, Würde, Gewissensfreiheit. Diese Werte wurden bestimmt «in Übereinstimmung mit den Grundsätzen der christlichen Ethik». Das Programm sagt: «Ein neuer Antrieb zu unseren Betätigungen kommt aus der Enzyklika Johannes Pauls II. über die menschliche Arbeit. Die ‹Solidarität› als eine Massenorganisation der Arbeiterschaft ist eine Bewegung zur sittlichen Wiedergeburt der Nation.» Als die Streikenden von 1980 für die Rechte der Arbeiterschaft kämpften, gewannen sie auch einige Rechte für die Kirche. Die Kirche erhielt die Erlaubnis, neue Kirchen zu bauen, in Spitälern, in der Armee usw. religiöse Riten zu vollziehen; sie erhielt auch Zutritt zum Rundfunk (Ausstrahlung von Sonntagsmessen).

Das Phänomen des polnischen Katholizismus beschränkte sich nicht auf die statistische Ziffer von beinahe 90% von Gläubigen. Es bestand vor allem in der Stellung der Kirche (des Episkopats) unter den politischen Mächten, die über das Schicksal eines kommunistischen Landes entschieden. Die Stellung der Kirche in einer katholischen Nation eines Landes mit einem antireligiösen politischen System, das von außen aufgezwungen worden war, war schon von Anfang an äußerst verwickelt und erforderte Scharfsinn im politischen Urteil sowie Diplomatie im Handeln. Im Licht der neueren Geschichte (der letzten vierzig Jahre) hat die Kirche nicht nur ihre Stellung als eine religiöse Institution gestärkt, sondern, was wichtiger ist, sie hat den Sieg davongetragen, weil ihre Soziallehren den Sozialismus erledigt und ausgemerzt haben.

In hochindustrialisierten westlichen Ländern ist — gemäß ihren Soziologen — die Religion immer mehr zu etwas geworden, das keine nationale Sache mehr ist. Sie ist zu einer privaten und bewußten Wahl einer Lebensweise geworden. In Polen verhält es sich gerade umgekehrt. Die Religion gewinnt immer mehr öffentliche Geltung. Das äußert sich in immer häufigeren religionsfreundlichen Erklärungen, in der massenhaften Beteiligung an gemeinsamen Gottesdiensten, in der Sakralisierung des öffentlichen Lebens, in der Steigerung der gesellschaftlichen Autorität der Kirche und in der politischen Rolle des Episkopats. Hingegen scheint ihr Einfluß auf das Privatleben weniger wirksam zu sein.

Aus dem Englischen übersetzt von Dr. August Berz

MARIA LIBISZOWSKA-ZOLTKOWSKA

Arbeitet als Soziologin am Institut für Philosophie und Gesellschaftswissenschaft der Polnischen Akademie der Wissenschaften in Warschau. Ihr Doktorat hat sie erworben mit einer Arbeit auf dem Gebiet der Religionssoziologie. Hauptthemen ihrer wissenschaftlichen Arbeit: allgemeine theoretische und methodologische Probleme der Religionssoziologie; empirische Untersuchungen (die letzte über die Einstellungen der Intelligenzija zur Religion). Veröffentlichungen: Einige Artikel in polnischen Zeitschriften. Anschrift: Dr. Maria Libiszowska-Zoltkowska, Hawajska 17m47, PL-02 766, Warszawa, Polen.

Maria Riley

Die Rezeption der katholischen Soziallehre bei christlichen Feministinnen

Einleitung

Die Aufdeckung der Empfänglichkeit von Frauen, die katholisch und gleichzeitig feministisch eingestellt sind, für die katholische Soziallehre ist mit Schwierigkeiten verbunden. Erstens existieren nur wenige wissenschaftliche Daten, mit denen die Aufnahmebereitschaft bzw. die Ablehnung der kirchlichen Soziallehre von seiten der katholischen Glaubensgemeinschaft als ganzer veranschaulicht werden kann. Zweitens erweist sich der Versuch, den feministischen Anteil in der katholischen Kirche zu skizzieren, als eine Angelegenheit der subjektiven Bewertung, wenn sich eine Person oder eine Organisation nicht selbst ausdrücklich als «feministisch» bezeichnet. Darüber hinaus herrscht auch bezüglich des Ausdrucks «Feminismus» selbst einige Verwirrung. Entgegen der allgemeinen Auffassung ist der Feminismus keine einheitliche Weltanschauung, sondern eine facettenreiche Verschmelzung verschiedener Ideologien, Bewegungen, Gruppen und Organisationen, die sich nicht alle in vollständigem Einvernehmen miteinander befinden[1].

Jedoch gibt es Hinweise auf ein in allen Frauengruppen der Kirche, von denen sich viele als feministisch bezeichnen würden, vorherrschendes, sogar leidenschaftliches Engagement für Gerechtigkeit und Frieden. Inwieweit sich dieser Einsatz für Gerechtigkeit und Frieden an der «offiziellen» kirchlichen Soziallehre orientiert, ist weniger eindeutig, aber ihr Einfluß kann nicht geleugnet werden. Dieser Artikel will der Frage nach der Beziehung zwischen den katholischen Feministinnen und dem katholischen sozialen Denken unter theoretischen und praktischen Gesichtspunkten nachgehen. Im ersten Teil des Artikels werde ich einige kritische Fragen betrachten, die die feministische Analyse hinsichtlich des katholischen Sozialdenkens aufwirft, und im zweiten Teil des Artikels werde ich einige Organisationen katholischer Frauen untersuchen, die sich am kirchlichen Auftrag für Gerechtigkeit und Frieden beteiligen. Der Schwerpunkt des Artikels wird bei den Erfahrungen der katholischen Feministinnen in den Vereinigten Staaten von Amerika liegen.

Dieser Studie liegt die Frage zugrunde, welchen Einfluß die katholische Soziallehre auf die Gestaltung der katholischen Kirche ausgeübt hat und immer noch ausübt. Ein vor kurzem erschienener Kommentar zu diesen Lehräußerungen bezeichnet sie als «bestgehütetes Geheimnis» der katholischen Kirche[2]. Man kann argumentieren, daß die katholische Soziallehre immer schon zum größten Teil die Sache von Akademikern und Berufstheologen war. Sie war auch immer Teil des Lehrplans katholischer Hochschulen und Universitäten. Aber wieviel von ihren Inhalten das konkrete Gemeindeleben und das Leben der Katholiken im allgemeinen beeinflußt, ist unklar[3].

Gewiß hat es in der katholischen Kirche immer Bemühungen gegeben, den Armen zu helfen, aber wie dieser Auftrag zur Nächstenliebe sich in die Arbeit für soziale Gerechtigkeit verwandelt, bleibt zu fragen. Die Tatsache, daß einige Angehörige der katholischen Gemeinschaft mit Bestürzung auf die Hirtenbriefe der amerikanischen Bischöfe über den Frieden und die amerikanische Wirtschaft reagierten, zeugt von dem in der Kirche fehlenden Verständnis für die Beziehung zwischen Glauben und Gerechtigkeit. Eine beständige Klage einer bedeutenden Zahl von Katholiken forderte, daß die Bischöfe sich aus politischen Fragen heraushalten und sich ausschließlich geistlichen Fragen zuwenden sollten. Gewiß bildet der amerikanische Grundsatz der Trennung von Kirche und Staat einen wichtigen Aspekt im Hintergrund dieser Beschwerde. Aber der ausschlaggebende Grund für die Kritik vieler Kirchenmitglieder bestand in der von den Hirtenbriefen geäußerten Herausforderung dazu, die religiöse Dimension von Politik und Wirtschaft im täglichen Leben zu verstehen, von einem privatisierten Glauben zu einem sozial verantworteten Glaubensleben zu gelangen.

Für die Feministinnen in der Kirche wird die Frage des weiteren durch die alles durchdringende feministische Kritik am Patriarchat, das das Leben und die Struktur der Kirche, ihre liturgischen und sakramentalen Feiern, die Kirchensprache, das Kirchenrecht und das kirchliche Lehramt — einschließlich seiner Soziallehre — prägt, erschwert. Feministinnen fragen danach, wie ernst die katholische Soziallehre zu nehmen ist, wenn die institutionelle Kirche selbst sich weigert, fundamentale Fragen nach der Gerechtigkeit innerhalb ihres eigenen Lebens und Systems zu stellen.

Feministische Analyse der katholischen Soziallehre

Als soziale Theorie wird der Feminismus von zwei grundlegenden Ansätzen geprägt: der Geschlechteranalyse und dem Befreiungsmotiv. Die Geschlechteranalyse betrachtet alle sozialen Theorien und Strukturen durch die «Geschlechter-Linse», wobei sie besonderes Augenmerk auf die Erfahrungen von Frauen richtet. Sie hinterfragt soziale Theorien, die behaupten, allgemein auf den Menschen anwendbar zu sein, die aber die Besonderheiten der individuellen Erfahrung, speziell die durch das Geschlecht definierten Erfahrungen, nicht berücksichtigen. Sie betrachtet die verschiedenen Erfahrungen von Frauen und Männern als entscheidend für das Verständnis von sozialer Dynamik und sozialen Strukturen.

Indem er die Geschlechtszugehörigkeit als kritische Linse der Analyse benutzt, enthüllt der Feminismus nicht nur die alles durchdringende Vorherrschaft des Patriarchats in sozialen Strukturen, sondern deckt auch das Motiv der Herrschaft als das für alle sozialen Kräfte und Strukturen zentrale Problem auf. Herrschaft besteht in vielen Formen, einschließlich der von Männern über Frauen, der weißen Rasse über alle anderen Rassen, der Reichen über die Armen, der Menschen über die anderen Geschöpfe. Für die Feministinnen wird die Befreiung von diesen vielfältigen Strukturen von Herrschaftsausübung zum primären Ziel und zur Motivation für Widerstand und Veränderung, angefangen bei der Umgestaltung des Patriarchats, aber nicht auf diese Dimension beschränkt.

Auf dem Hintergrund dieses Schwerpunktes erweist sich die Begegnung des Feminismus mit der katholischen Soziallehre als doppeldeutig. Wo immer er Übereinstimmungen hinsichtlich der positiven Einstellung zum Menschen und zum Kampf gegen die Strukturen der Ungerechtigkeit entdeckt, schließt der Feminismus die Inhalte der katholischen Soziallehre ein und wird außerdem von ihnen bereichert. Jedoch bringt der Feminismus gleichfalls jeder institutionalisierten Form der Sozialtheorie, die ohne die Beteiligung von Frauen und ohne Berücksichtigung der weiblichen Perspektive entwickelt wurde, eine «Hermeneutik des Mißtrauens» entgegen. Aus diesem Grund stellt die feministische Analyse der katholischen Soziallehre deren Methodologie, ethische Grundlagen und Inhalte in Frage.

Methodologie

In «Sollicitudo rei socialis» spricht Johannes Paul II. von dem dreifachen Ansatz der Kirche bei der Entwicklung von sozialen Lehren: 1) ihren «Leitprinzipien», 2) ihren «Urteilskriterien» und 3) ihren «Richtlinien für das konkrete Handeln» (§ 3). Die erste feministische Frage richtet sich darauf, wer diese Prinzipien, Kriterien und Richtlinien definiert. Woher kommen sie? Historisch gesehen wurden die Stimmen und Erfahrungen von Frauen in der Entwicklung aller offiziellen kirchlichen Lehren nicht berücksichtigt.

Aus feministischer Sicht bildet diese fehlende weibliche Beteiligung einen wesentlichen Schwachpunkt in der Methodologie der Entwicklung der katholischen Soziallehre und bahnt einer von Natur aus schon patriarchalischen Einseitigkeit den Weg. Die Einbeziehung der Stimmen von Frauen — und anderer Randgruppen — bei der Gestaltung der katholischen Soziallehre ist ein wesentliches Element, wenn diese Lehre die universale Geltung, die sie zu besitzen vorgibt, auch wirklich besitzen soll. Diese Sichtweise ergibt sich aus zwei fundamentalen Einsichten des Feminismus: 1) die Art und Weise, wie eine Person zu einer bestimmten Sichtweise gelangt, übt einen starken Einfluß auf diese Sichtweise aus; und 2) die Tatsache, wer in den Gestaltungsprozeß von bestimmten Lehren einbezogen wird und wer davon ausgeschlossen bleibt, prägt den Inhalt der Analyse[4]. Die begrenzte Anzahl von Personen, die den Inhalt der katholischen Soziallehre beeinflußt haben, schränkt auf jeden Fall den Geltungsbereich ihrer Leitprinzipien ein.

Die feministische Theorie kritisiert ebenfalls die deduktive Methode, die von der katholischen Soziallehre benutzt wird, um zu ihren allgemeingültigen Prinzipien und ihrer konkreten Anwendung zu gelangen. Geprägt von einem Befreiungsmotiv beginnt die feministische Theorie bei der konkreten Erfahrung und entwickelt davon ausgehend eine kritische Analyse der Strukturen und Beziehungen, die dann ihrerseits wiederum das Aktionsprogramm mit dem Ziel der Befreiung beeinflußt. Ausgehend von dieser Sichtweise wird die katholische Soziallehre nicht nur wegen ihrer Methodologie, sondern auch wegen der ihr zugrundeliegenden Form der Analyse kritisiert.

Ethische Grundlagen

In «Rerum novarum» erklärt Leo XIII. das Naturgesetz zur Grundlage für die Bildung der «Urteilskriterien» für die kirchliche Reflexion über soziale Fragen. Nach diesem ethischen Ansatz sind wir verpflichtet, in der Natur der Dinge die Gesetze ihres angemessenen Funktionierens zu suchen. So gelangte die katholische Soziallehre z.B. durch ihr Nachdenken über die Natur des Menschen zu ihren Prinzipien von der Würde des Individuums und der sozialen Verfassung des Menschen.

Im allgemeinen würde die feministische Analyse eine Form ethischer Reflexion akzeptieren, die bei der menschlichen Erfahrung ansetzt, speziell bei der Erfahrung von Frauen. Wer jedoch diese Erfahrungen und die verwendeten Kriterien interpretiert, ist eine andere Frage. Diese Fragen eröffnen den Blick auf die Komplexität der feministischen Zusammenhänge. Die Grundlagen für jede existierende feministische Ethik müßten eigentlich im Kontext der verschiedenen ideologischen Strömungen des zeitgenössischen Feminismus — liberal, kulturell, marxistisch, sozialistisch und radikal — analysiert werden. In diesem Artikel konzentriere ich mich jedoch auf die Feministinnen in der katholischen Tradition; demnach werde ich ein bestimmtes Maß an Akzeptanz der Naturgesetzreflexion voraussetzen.

Verschiedene Fragen werden aufgeworfen, wenn eine katholische Feministin sich der auf dem Naturgesetz basierenden Ethik zuwendet. Drei von diesen werden zu Schlüsselfragen bei der Betrachtung der Beziehung zwischen dem Feminismus und der katholischen Soziallehre: Wessen Erfahrungen werden als normativ für den Menschen angesehen? Inwieweit sind die Reflexionen biologisch bestimmt? Besteht das Ziel dieser Reflexion darin, allgemeingültige moralische Normen zu finden, die in einem statischen, wesentlich intellektuellen Zusammenhang gründen, oder darin, in der Erfahrung der Menschen ein Potential aufzudecken, das sie befähigt zu wachsen, sich zu verändern und die menschliche Gesellschaft so umzugestalten, daß gerechtere und in stärkerem Maße lebenspendende Strukturen entstehen? Diese Fragen folgen den zwei grundlegenden Prinzipien der feministischen Sozialtheorie — Geschlechteranalyse und Befreiungsbestrebungen.

Inhalt

Untersucht man die Dokumente zur katholischen Soziallehre durch die «Linse» dieser Fragen, werden ihnen innewohnende Unklarheiten und teilweise auch Widersprüche deutlich. An folgenden Punkten kritisieren die katholischen Feministinnen diese Lehräußerungen:

Während die katholische Soziallehre bezüglich der Würde und der Rechte des Menschen gleichbleibend klar Stellung bezieht, wird ihre Ansicht über die Frau deutlich von einer Art naturgesetzlichen biologischen Determinismus' geprägt. Die Stellen, an denen Frauen in den Dokumenten erwähnt werden, sind deutlich von der Überzeugung geprägt, daß die Tatsache, daß eine Frau in der Lage ist, Kinder zu gebären, das Wesen der Frau bestimmt und ihre primäre Berufung und Verantwortlichkeit darstellt. Diese Sicht der Frau läßt sich konsequent in allen Dokumenten der Soziallehre wiederfinden. 1891 schreibt Papst Leo XIII.:

«Endlich was ein erwachsener kräftiger Mann leistet, dazu ist eine Frau oder ein Kind nicht imstande... Ebenso ist durchaus zu beachten, daß manche Arbeiten weniger zukömmlich sind für das weibliche Geschlecht, welches überhaupt für die häuslichen Verrichtungen eigentlich berufen ist. Diese letztere Gattung von Arbeit gereicht dem Weibe zu einer Schutzwehr seiner Würde, erleichtert die gute Erziehung der Kinder und befördert das häusliche Glück.» (Rerum novarum § 60)

1963 schreibt Johannes XXIII: «Was aber die Frauen angeht, so sind ihnen solche Arbeitsbe-

dingungen zuzugestehen, die den Erfordernissen und Pflichten der Ehefrauen und Mütter entsprechen». (Pacem in terris § 15).

Fast zwanzig Jahre später, nach der historischen Wende im Bewußtsein von Frauen und über Frauen, wiederholt Johannes Paul II. grundsätzlich dieselbe Botschaft. Er erkennt an, daß Veränderungen stattgefunden haben, aber er besteht darauf, daß Frauen von ihrer natürlichen Veranlagung her primär als Mütter zu fungieren haben:

«Die Erfahrung bestätigt, daß man sich für die soziale Aufwertung der mütterlichen Aufgaben einsetzen muß, für die Aufwertung der Mühen, die mit ihnen verbunden sind, und des Bedürfnisses der Kinder nach Pflege, Zuwendung und Herzlichkeit, damit sie sich zu verantwortungsbewußten, sittlich und religiös reifen und psychisch ausgeglichenen Persönlichkeiten entwickeln können. Es wird einer Gesellschaft zur Ehre gereichen, wenn sie es der Mutter ermöglicht, sich ohne Behinderung ihrer freien Entscheidung, ohne psychologische oder praktische Diskriminierung und ohne Benachteiligung gegenüber ihren Kolleginnen der Pflege und Erziehung ihrer Kinder je nach den verschiedenen Bedürfnissen ihres Alters zu widmen. Der notgedrungene Verzicht auf die Erfüllung dieser Aufgaben um eines außerhäuslichen Verdienstes willen ist im Hinblick auf das Wohl der Gesellschaft und der Familie unrecht, wenn er jenen vorrangigen Zielen der Mutterschaft widerspricht oder sie erschwert... Die wahre Aufwertung der Frau erfordert eine Arbeitsordnung, die so strukturiert ist, daß sie diese Aufwertung nicht mit dem Aufgeben ihrer Eigenheit bezahlen muß und zum Schaden der Familie, wo ihr als Mutter eine unersetzliche Rolle zukommt» (Laborem exercens § 19).

Auffallend an diesen Dokumenten ist das Versäumnis, die soziale Rolle, die Berufung und den Auftrag von Vaterschaft zu erkennen. Wenn Väter erwähnt werden, geschieht dies hauptsächlich in einem wirtschaftlichen Kontext. So schreibt z.B. Leo XIII.:

«Ein dringendes Gesetz der Natur verlangt, daß der Familienvater den Kindern den Lebensunterhalt und alles Nötige beschaffe, und die Natur leitet ihn an, auch für die Zukunft die Kinder zu versorgen, sie möglichst sicherzustellen gegen irdische Wechselfälle, sie in Stand zu setzen, sich selbst vor Elend zu schützen; ... Wie der Staat, so ist auch die Familie im eigentlichen Sinne eine Gesellschaft, und es regiert selbständige Gewalt in ihr, nämlich die väterliche» (Rerum novarum § 20).

Diese wirtschaftliche Rolle des Vaters wird unter dem Thema der «Familienversorgung», eines Konzeptes, das einen arbeitenden Vater, eine Hausfrau als Mutter und abhängige Kinder voraussetzt, ständig wiederholt. Dieses Ideal der sogenannten «traditionellen Familie», die patriarchalisch strukturiert ist, ist ein Spiegelbild der zur Zeit der industriellen Revolution aufkommenden Mittelklassefamilie. Diesem Konzept lag jedoch nie eine allgemeingültige Erfahrung von Familien zugrunde. Arme Frauen und Frauen aus der Arbeiterklasse mußten schon immer außerhalb des Hauses arbeiten. Es gibt ebenfalls nicht die Realität der heutigen post-industriellen oder industrialisierten Länder wieder. Die Frage, wessen Erfahrung als normativ und somit als Basis für die Naturgesetzreflexion betrachtet wird, ist hier von entscheidender Bedeutung.

Diese biologisch bestimmte Sicht von Frauen wird auch in den Dokumenten offenbar, wenn sie vorgeben, über das Wesen des Menschen und seine Rechte zu sprechen. Die Fähigkeit der Frauen, vollständig an allen Dimensionen der menschlichen Gemeinschaft teilzunehmen, wird ständig mit ihrer sogenannten Natur umschrieben. Z.B. schreiben die Väter des II. Vatikanischen Konzils in «Gaudium et spes»: «Immer größer wird die Zahl der Männer und Frauen jeder gesellschaftlichen Gruppe und Nation, die sich dessen bewußt sind, selbst Gestalter und Urheber der Kultur ihrer Gemeinschaft zu sein... Die Frauen sind heute zwar in fast allen Lebensbereichen tätig, infolgedessen sollen sie aber auch in der Lage sein, die ihrer Eigenart angemessene Rolle zu übernehmen» (Gaudium et spes §§ 55 und 60).

1971 wiederholt Paul VI. die gleiche Ansicht in «Octogesima adveniens»: «In vielen Ländern drängt man bereits darauf, manchmal wird sogar stürmisch gefordert, durch gesetzliche Bestimmung jede ungerechtfertigte Benachteiligung der Frau gegenüber dem anderen Geschlecht aufzuheben und ihr die volle, ihrer Würde entsprechende Gleichberechtigung einzuräumen. Die Gleichberechtigung, wie Wir sie verstehen, darf sich natürlich nicht über die vom Schöpfer selbst grundgelegten Verschiedenheiten hinwegsetzen, womit sie auch der bedeutsamen Aufgabe wider-

spräche, die der Frau nicht nur im Raum der Familie, sondern auch der Gesellschaft zukommt. Was dies angeht, müssen die künftig zu erlassenden Gesetze darauf achten, das, was der Frau durch ihre physische Konstitution als ihre besondere Aufgabe vorgegeben ist, zu schützen, zugleich aber ihre Unabhängigkeit als Person und ihre Gleichberechtigung im kulturellen, wirtschaftlichen und politischen Leben anzuerkennen» (Octogesima adveniens § 13).

In diesem Abschnitt spricht Paul VI. ein Problem an, das zu einem zentralen Aspekt in den Debatten feministischer Politik geworden ist. Bei diesem Problem handelt es sich um die Frage, wie sich theoretisch, praktisch und politisch sowohl die kompromißlose Gleichberechtigung von Frau und Mann als auch ihre grundsätzliche Verschiedenheit realisieren lassen. In der Diskussion geht es um die Grenzen der Gleichberechtigung, die Bedeutung der Verschiedenheit und um ihre Konsequenzen für die Gestaltung von Sozialpolitik und Sozialstrategie.

Schlüsselworte in der Debatte sind «besondere Behandlung» gegenüber «gleiche Behandlung» und «geschlechtsspezifische Gesetze» gegenüber «geschlechtsneutrale Gesetze». Die Debatte dreht sich um die Frage, wie Frauen in der öffentlichen Politik zu behandeln sind. Soll es eine «besondere Behandlung»/«geschlechtsspezifische Gesetze» geben? Oder sollen Behandlung und Rechtsstatus unabhängig vom Geschlecht der Person sein? Welche Implikationen ergeben sich aus den jeweiligen Positionen für die Sicherstellung der Gleichberechtigung von Frauen? Die Frage, wie in der Sozialpolitik mit dem Thema Schwangerschaft umgegangen werden soll, bildet den Kernpunkt der Diskussion. Das von beiden Seiten angestrebte Ideal besteht darin, die Anerkennung der und die Anpassung an die besonderen Bedürfnisse von Frauen in der Zeit der Schwangerschaft und des Kinderbekommens sicherzustellen und die hart erkämpfte und immer noch unvollständige Chancengleichheit der Frauen und ihre Teilnahme am öffentlichen Leben zu schützen[5].

In «Octogesima adveniens» hat Paul VI. die Komplexität dieses Problems erkannt, aber von seiten der Feministinnen dürfte sein Beharren auf der «besonderen Berufung» der Frau als einschränkend und als erfüllt von der Art von biologischem Determinismus, die das katholische soziale Denken hinsichtlich der Frau prägt, kritisiert werden. Die Fähigkeit der katholischen Soziallehre, einen Beitrag zu dieser bemerkenswerten Debatte über die zukünftige Gestalt menschlicher Institutionen zu leisten, wird von diesem Determinismus in entscheidender Weise eingeschränkt.

Aus dieser Analyse des Inhalts der Dokumente ergibt sich, daß der von ihnen benutzte gedankliche Rahmen des Naturgesetzes einseitig patriarchalisch geprägt ist. Der Mann wird als normativ für die Definition des Menschen betrachtet. Die Frau wird ständig unter der Prämisse ihrer «besonderen Veranlagung» behandelt, und folglich sind ihr Zugang zu den Menschenrechten und ihre Freiheit zur Ausübung ihrer vollen Verwirklichung, wie sie von den Lehräußerungen verstanden werden, nur begrenzt. Die Frau wird zu oft als Ausnahme von den für den Menschen aufgestellten Normen angesehen. Außerdem ist diese begrenzte Sicht der Frau — und deshalb auch die der Menschheit insgesamt — unveränderbar und statisch innerhalb einer von «besonderen Rollen» geprägten Weltsicht, die die Vision und das Ausmaß der Suche nach gerechteren und Gemeinsamkeiten fördernden Strukturen eingrenzt.

Die der Begegnung mit der katholischen Soziallehre von seiten des Feminismus zugrundeliegende «Hermeneutik des Mißtrauens» wird durch diese Analyse ihrer Methodologie, ihrer ethischen Grundlagen und ihres Inhalts bestätigt. Die katholische Soziallehre kann aus drei Gründen als patriarchalisch definiert werden: 1) Sie wird von Männern hauptsächlich über Männer geschrieben; 2) sie weist eine androzentrische Tendenz auf, d.h. sie unterstellt, daß der Mann, und in diesem Fall der weiße, westliche Mann, als Norm für die gesamte Menschheit gilt; und werden 3) Frauen in die Betrachtung einbezogen, werden sie von dieser männlichen Perspektive aus definiert. Der patriarchalische Charakter ihrer Methodologie wirkt sich unvermeidlich auf die Interpretation des Naturgesetzes und seine Anwendung auf den Kontext aus.

Frauen und die kirchliche Mission für Gerechtigkeit

Der zweite Zugang zu der Frage, wie Frauen, die sowohl katholisch als auch feministisch eingestellt sind, auf die katholische Soziallehre reagieren, besteht darin, einige Organisationen ka-

tholischer Frauen in den Vereinigten Staaten von Amerika zu untersuchen, die sich für Gerechtigkeit und Frieden engagieren und ihren Einsatz als eine aus ihrem Glauben resultierende Verpflichtung betrachten. Ausgehend von Interviews und der Untersuchung von Dokumentationen über diese Organisationen können einige allgemeine Schlußfolgerungen gezogen werden. Weder erheben die hier gegebenen Informationen den Anspruch auf Vollständigkeit, noch können die vorgestellten Organisationen notwendigerweise als repräsentativ für alle Gruppen, die sich in der Arbeit für Gerechtigkeit und Frieden einsetzen, gelten. Die Auswahl der Organisationen wurde von drei Grundüberlegungen geleitet: Sie sind Organisationen von Frauen; sie sind überwiegend katholisch; und ihre Arbeit für Gerechtigkeit und Frieden hat eine gewisse Tradition.

Ordensgemeinschaften von Frauen kam immer schon eine grundlegende und bedeutende Rolle bei der Gestaltung des Handlungsprogramms für Gerechtigkeit und Frieden in der katholischen Kirche der Vereinigten Staaten von Amerika zu. In den letzten 25 Jahren ließen sie zusätzlich zu ihrer Arbeit für Gerechtigkeit im Rahmen ihrer Gemeinschaften unzähligen Organisationen, Gruppen und Einzelaktivitäten, die sich für Gerechtigkeit und Frieden einsetzen, persönliche Hilfe, Mittel und finanzielle Unterstützung zukommen. Ohne diesen Einsatz besäße die kirchliche Bewegung für Gerechtigkeit und Frieden nicht die Vitalität, die sie in den Vereinigten Staaten von Amerika charakterisiert.

Woher kam dieses außergewöhnliche Engagement? Seine Wurzeln liegen im Programm der «Sister Formation» der fünfziger Jahre, aber seine Blütezeit ereignet sich im Zusammenhang mit dem außerordentlichen kirchlichen und sozialen Aufbruch der sechziger Jahre. Der Einfluß des II. Vatikanischen Konzils kann nicht überbewertet werden. Es rief die Ordensgemeinschaften nicht nur dazu auf, ihre ursprünglichen Charismen wiederzuentdecken und sie in der heutigen Welt neu aufleben zu lassen, sondern es öffnete auch die gesamte Kirche für eine viel stärkere Beschäftigung mit den kritischen Fragen der Zeit. Die zwei Konzilsdokumente «Perfectae caritatis» und «Gaudium et spes» nahmen eine Schlüsselposition in dem Erneuerungsprozeß der meisten amerikanischen Ordensgemeinschaften ein.

Der beständige Aufruf in den kirchlichen Dokumenten zu einer «besonderen Option für die Armen» hatte tiefgreifende gestalterische Auswirkungen auf die Entwicklung von Gemeinschaftsleben und Mission. In «Octogesima adveniens» (1971) fragte Paul VI. mit besonderem Nachdruck: «Wie können die Hilferufe der Armen ein Echo im Leben der Gläubigen finden?» (§ 18). Im selben Jahr verfaßte die Bischofssynode das Schreiben «Gerechtigkeit in der Welt», das nachdrücklich betonte: «Der Einsatz für die Durchsetzung von Gerechtigkeit und die Teilhabe an der Veränderung der Welt bildet für uns eindeutig eine konstitutive Dimension der Verkündigung des Evangeliums...» (§ 6). Nach Marie Augusta Neal «war diese Frage 1980 zur beherrschenden Frage in den Erneuerungskapiteln vieler Ordensgemeinschaften von Frauen geworden...»[6].

Aber das II. Vatikanum und sein Appell zur Erneuerung bildeten nicht die einzigen Einflüsse, die seit den sechziger Jahren auf die Ordensgemeinschaften einwirken. Während dieser Zeit änderten die Befreiungsbewegungen den Kontext unseres Verständnisses der kirchlichen Mission für Gerechtigkeit. Unter den Frauen bildete natürlich der Feminismus die wichtigste Befreiungsbewegung. Die Einführung des Feminismus in das Ordensleben brachte Unklarheit und Unstimmigkeiten innerhalb der einzelnen Gemeinschaft und in mancher Hinsicht in ihrer Beziehung zur offiziellen Kirche mit sich. Obwohl sich meines Wissens keine Kongregation selbst als feministisch bezeichnen würde, lebt in vielen Gemeinschaften eine bedeutende Zahl von Frauen, die sich selbst als feministisch bezeichnen würden und die in ihren Gemeinschaften leitende Positionen einnehmen.

Die «Leadership Conference of Women Religious» (LCWR), die Dachorganisation der Frauenorden in den Vereinigten Staaten von Amerika, deren Mandat darin besteht, «die Entwicklung des Verständnisses und des praktischen Vollzugs des Ordenslebens zu fördern...», bildet eine beständige führende Kraft in der Förderung des Gerechtigkeitsanliegens in den Ordensgemeinschaften. Ihre für die Jahre 1989-1994 aufgestellten Zielperspektiven schließen die Solidarität mit Frauen hinsichtlich der Veränderung von sozialen und kirchlichen Strukturen, hinsichtlich der effektiven Aktionen für die Durchsetzung von Gerechtigkeit und außerdem die

Arbeit für die Ausrottung der Sünde des Rassismus ein (LCWR-Broschüre, o.O., o.J.). Darüber hinaus spiegelt die Formulierung der Zielperspektiven eine feministische Sichtweise wieder, indem sie Arten der Leitung, die sich im Einklang mit den Erfahrungen ihrer weiblichen Mitglieder befinden, und eine Theologie des Ordenslebens, geprägt von den Erfahrungen von Frauen in der Kirche, fordert und zu gemeinsamem Handeln, Befreiung und Einigkeit aufruft. Obwohl die LCWR sich nicht ausdrücklich als feministisch bezeichnet, ist sie dennoch deutlich von einer feministischen Sichtweise von Beziehungen, Autorität und Befreiung erfüllt.

Der Gral kann in gewisser Weise als Alternative weiblicher katholischer Laien zum kanonisch geregelten Ordensleben betrachtet werden. 1921 in Holland gegründet, entwickelte er sich von einer idealistischen Jugendbewegung zu einer internationalen Gruppe weiblicher katholischer Laien, die sich dafür einsetzen, «den Weg zur Entwicklung des Apostolats der Frau zu weisen»[7]. In seinen Anfängen waren die Vorstellungen des Grals erfüllt vom traditionellen katholischen Handlungskonzept — der Partizipation der Laien am Apostolat der Amtskirche. Die katholische Soziallehre stellte schon immer einen starken Einfluß auf die Bewegung der «katholischen Aktion» dar. Jedoch definierte sich der Gral in den späten sechziger Jahren selbst politisch als feministisch mit einer eindeutigen Verpflichtung zum Einsatz für die Rechte der Frauen und somit auch für das Recht des Grals auf Selbstdefinition und selbständige Leitung. Obwohl er seinem ursprünglichen Charakter als einer Gruppe von weiblichen Laien, die im christlichen Glauben verankert war und dazu aufrief, «an der Veränderung der Welt teilzunehmen», treu blieb, stellt sich der Gral dieser Aufgabe nun «noch stärker im Bewußtsein für die wechselseitigen Beziehungen zwischen Herrschaft und Untergebenheit, die in unsere sozialen, politischen und wirtschaftlichen Strukturen eingebettet sind» (zitiert nach Weaver, S. 126). Heute orientiert sich der Gral an seinen zwei historischen Wurzeln, der katholischen Soziallehre und der feministischen Befreiungstheologie, aus denen die Frauen des Grals weiterhin eine neue Synthese von Aktion und Reflexion über Gerechtigkeit und Frieden schaffen.

In den siebziger Jahren wurden von Mitgliedern von Ordensgemeinschaften mehrere autonome Frauenorganisationen gegründet: die NARW (die Nationalversammlung der Ordensfrauen), NETWORK, eine nationale katholische Lobby für die Durchsetzung sozialer Gleichberechtigung, und die WOC (die Frauen-Ordinations-Konferenz). Während diese Organisationen ursprünglich hauptsächlich aus Frauen bestanden, die in Ordensgemeinschaften lebten, trifft dies heute nicht mehr zu, da die Organisationen versucht haben, Kontakte mit weiblichen und männlichen Laien zu knüpfen. Diese Organisationen beschreiben sich selbst als feministisch.

Die NARW, 1970 gegründet, ist deutlich feministisch ausgerichtet, indem sie sich selbst als Organisation für katholische feministische Frauen definiert, die ein Forum und ein Sprachrohr für die Ordensfrauen bieten will, um auf die Fragen nach Gerechtigkeit in Kirche und Gesellschaft zu antworten» (NARW-Werbematerial, o.O., o.J.). Obwohl sich die NARW in ihren Schriften nicht offen mit der katholischen Soziallehre identifiziert, schließen ihre in dem Erneuerungsprozeß der Ordensgemeinschaften liegenden Wurzeln diese dennoch ein. Heute wird die Sprache ihrer Selbstdarstellungen zum einen von der feministischen Analyse, zum anderen vom Befreiungsmotiv stark geprägt. Ihr Ansatz besteht darin, «bestimmte Sachverhalte durch die spezifische Linse der Bedürfnisse von Frauen zu untersuchen und auf sie zu reagieren»; sie «lehnt die Konkurrenz der verschiedenen Organisationen miteinander ab und versteht die Bildung von Koalitionen und Verbindungen untereinander als Grundvoraussetzung für die Entwicklung ihrer eigenen Kraft und Vision» (ebd.). Sie betrachtet sich selbst außerdem als Forum für die Ermächtigung von Frauen. Ihr Arbeitsfeld erstreckt sich sowohl auf die Kirche als auch auf die Gesellschaft.

NETWORK wurde 1971 mit der Zielvorstellung einer Option für die Armen gegründet. Seine Selbstdarstellung und sein Arbeitsschwerpunkt ist deutlich feministisch: «NETWORK unterstützt Aktivitäten, die zu gleichberechtigten Beziehungen zwischen Personen und Nationen ermutigen — eine feministische, nicht-sexistische Sichtweise — und eine, die alle Beziehungsstrukturen ablehnt, die auf Herrschaft und Untergebenheit basieren» (NETWORK-Broschüre, o.O., o.J.). Es erklärt die katholische Soziallehre außerdem zur Basis seiner Wertvor-

stellungen: «NETWORK ist in der Tradition der katholischen Soziallehre und den Werten des Evangeliums verwurzelt. Es versucht, in Treue zu den Enzykliken, zum II. Vatikanum und zu den Lehräußerungen der Kirche in den Vereinigten Staaten von Amerika sowie den ‹Aktionsaufrufen› und den Hirtenbriefen der Bischöfe über den Frieden und über die wirtschaftliche Situation der Vereinigten Staaten von Amerika, zu handeln» (ebd.). Darüber hinaus will NETWORK mit seinem didaktischen Anspruch dazu beitragen, die katholische Soziallehre in der Kirche weiter zu verbreiten. Jedoch tritt es auch mit einer feministisch geprägten kritischen Sichtweise an die Dokumente heran, worin es einen Teil seines Beitrags zur Entwicklung des katholischen sozialen Denkes sieht. Obwohl der Schwerpunkt der Arbeit von NETWORK auf der Sozialpolitik und der politischen Entwicklung in den Vereinigten Staaten von Amerika liegt, ist es ebenfalls Teil der umfassenderen Bewegung für die Gleichberechtigung von Frauen in der Kirche.

Die WOC wurde im Anschluß an die Erste Frauenordinationskonferenz in Detroit (1976) gegründet. Während die Ordination von Frauen ihr primärer Schwerpunkt bleibt, versteht sie diese Zielsetzung innerhalb des Kontextes einer Kirche, die sich über das Patriarchat hinaus weiterentwickelt, und dies nicht nur in einem Prozeß, der von dem Motto geprägt ist: «Man füge Frauen hinzu und rühre kräftig um.» Somit bewegt sich ihr Programm über den einen Aspekt der Ordination hinaus und schließt das Fähigmachen von Frauen für die Arbeit in Kirche und Gesellschaft ein. Ihre Arbeit spiegelt eine Geschlechteranalyse sowie das Befreiungsmotiv wider. Die WOC beruft sich bezüglich der Suche nach Gerechtigkeit für Frauen in der Kirche auf die Tradition der katholischen Soziallehre. Im besonderen erinnert sie das Lehramt an seine Äußerung in «Gerechtigkeit in der Welt»: «Während die Kirche verpflichtet ist, für die Gerechtigkeit Zeugnis abzulegen, ist sie sich gleichzeitig der Problematik bewußt, daß jeder, der es unternimmt, zu den Menschen über Gerechtigkeit zu sprechen, zuerst selbst von ihnen als gerecht anerkannt werden muß» (§3).

Zwei weitere Gruppen von Frauen in Ordensgemeinschaften gründeten Organisationen mit der Absicht, sich den spezifischen Formen von Ungerechtigkeit, denen sie sowohl in ihren Kongregationen als auch in der Gesamtkirche begegneten, zuzuwenden: Die «National Black Sisters Conference» (Nationale Konferenz der Schwarzen Schwestern) und «Las Hermanas».

Die National Black Sisters Conference wurde 1968 gegründet, um dem Rassismus in der Kirche, in Ordensgemeinschaften und in der Gesellschaft entgegenzuwirken. Ihre Ursprünge lagen in der amerikanischen Bürgerrechtsbewegung der sechziger Jahre. Nach ihrer Geschäftsführenden Direktorin, Gwynette Proctor SND, wurde die National Black Sisters Conference nicht als Reaktion auf die katholische Soziallehre, sondern aus der Feststellung eines konkreten Mangels an Gerechtigkeit heraus gegründet (Interview, 27.12.1990). Sie wurde mit dem Ziel eingerichtet, die führende Rolle von afroamerikanischen Ordensfrauen (weiter-) zu entwickeln und ein Sprachrohr und einen Aktionsort zum Kampf gegen den Rassismus zu schaffen. Der Hirtenbrief der amerikanischen Bischöfe, «Brothers and Sisters to Us All: A Pastoral Letter on Racism» (1979) stellt für die Arbeit der National Black Sisters Conference den wichtigsten Einfluß bezüglich der katholischen Soziallehre dar, aber die bloße Existenz der Organisation zeugt von dem Versagen der katholischen Soziallehre, das konkrete Leben der katholischen Kirche zu prägen.

Obwohl die National Black Sisters Conference sich nicht als feministisch definiert, bezeichnet sie sich selbst mit dem Ausdruck «womanist», der erstmals von Alice Walker benutzt wurde, um die afroamerikanische Frauenbewegung zu beschreiben. Indem sie diesen Ausdruck auf sich anwenden, definieren die afroamerikanischen Frauen ihren Befreiungsprozeß als den von Frauen, die andere Frauen akzeptieren unter Berücksichtigung der Frage, «wer die Person ist, was die Person ist und wessen die Person ist», d.h. worin die primäre kulturelle und rassische Gemeinschaft besteht, der die Person angehört (Proctor). Dieser Prozeß verfolgt die Absicht, in kultureller Hinsicht sensibel auf alle Frauen zu reagieren, kulturelle Unterschiede und Werte anzuerkennen und sich für das Überleben und die Ganzheit aller Menschen einzusetzen (Proctor). Die «womanist» Bewegung beschreibt sich selbst als unterschieden vom Hauptstrom des amerikanischen Feminismus, den sie kritisiert als von weißen Frauen dominiert und als zu sehr konzentriert auf die Förderung von Frauen ohne

ausreichende Sensibilität oder Wissen um die Auswirkungen des Rassismus auf Frauen und Männer.

«Las Hermanas» wurden von zwei gläubigen Chicana-Frauen, die begonnen hatten, dem Widerstand in ihren Kongregationen und in den Diözesen gegenüber ihrem Engagement für soziale Gerechtigkeit im Rahmen ihrer Erziehungsarbeit unter mexikanisch-amerikanischen Menschen zu begegnen, ins Leben gerufen. Den Motor ihrer Arbeit bildete die Chicano-Bewegung, und sie beabsichtigten, die mexikanisch-amerikanischen Frauen in Ordensgemeinschaften zu organisieren, um die Menschen bei ihrem Kampf zu unterstützen. Sie waren außerdem davon überzeugt, daß die Gegebenheiten, die ihnen in ihren Ordensgemeinschaften zur Verfügung standen, sie mit Fähigkeiten und Talenten ausgestattet haben, die für die Menschen von Nutzen sein könnten, aber sie benötigten Hilfe in ihren Bemühungen, ihre Kongregationen dazu zu bewegen, ihre Arbeit und ihren Einsatz zu unterstützen. Die Gründerinnen von «Las Hermanas» versuchten, die politischen und religiösen Kräfte der Menschen miteinander zu verknüpfen (Interview mit Yolanda Tarango, Geschäftsführende Direktorin von «Las Hermanas», 17.1.1991).

In ihrer zwanzigjährigen Geschichte haben «Las Hermanas» sich von einer Bewegung von mexikanisch-amerikanischen Schwestern zu einer Organisation entwickelt, die alle amerikanischen Latina-Frauen einschließt und sich besonders auf die Bedürfnisse von Latina-Frauen in Kirche und Staat konzentriert. Schon 1975 optierte sie für eine eindeutig feministische Sichtweise, aber erst im Verlauf ihres Reifungsprozesses entwickelten «Las Hermanas» ein eigenständiges Verständnis des Feminismus. Nach Yolanda Tarangol bleiben sie ihren Grundsätzen nach feministisch, aber möchten sich von einigen der weißen feministischen Bewegungen distanzieren, die ihrer Meinung nach die Kategorien Rasse, Kultur und Klasse in ihrer Geschlechteranalyse nicht ausreichend berücksichtigen. Viele Mitglieder von «Las Hermanas» benutzen im Moment statt «feministisch» den Ausdruck «mujerista» (Interview, 17.1.1991).

Hinsichtlich ihres Verständnisses der katholischen Soziallehre richten sich «Las Hermanas» primär nach den kirchlichen Dokumenten von Medellín und Puebla, aber sie stehen auch unter dem Einfluß der lateinamerikanischen Befreiungstheologie. Die offiziellen päpstliche Dokumente und sogar die Hirtenbriefe der US-amerikanischen Bischöfe sind weniger bekannt (Tarango).

In den achtziger Jahren entstand die «Womenchurch» (Frauenkirche) als eine locker organisierte Bewegung, die überwiegend feministische Frauen in der amerikanischen Kirche zusammenfaßt. Ihr primäres Anliegen besteht darin, Frauen dazu zu ermächtigen, die Gleichberechtigung für Frauen in Kirche und Gesellschaft durchzusetzen. Sie ist sowohl an einer Geschlechterperspektive als auch an einem feministischen Befreiungsmotiv orientiert. Wie andere feministische Organisationen auch verwendet sie bestimmte Elemente der katholischen Soziallehre, um ihre Forderung nach Gerechtigkeit zu untermauern, kritisiert aber gleichzeitig das Patriarchat zum einen wegen seines starken Einflusses auf diese Lehräußerungen, zum anderen wegen seiner Rolle als prägende Kraft der institutionalisierten Kirche insgesamt.

Die am schwersten zu erfassende Gruppe von Frauen bilden die weiblichen Laien in der Kirche, die nicht die Art von institutionalisierter Basis besitzen, die die Ordensgemeinschaften hinsichtlich organisatorischer Stärke und finanzieller Mittel bieten können. Einige weibliche Laien gehören NARW, NETWORK, WOC, Las Hermanas oder Womenchurch an, aber die überwiegende Mehrheit der Frauen steht nicht mit einer Organisation in Verbindung.

Der National Council of Catholic Women (Nationaler Rat Katholischer Frauen; NCCW) ist die offiziell anerkannte katholische Organisation von Frauen in den Vereinigten Staaten von Amerika. Strukturell steht er in Beziehung zur Nationalkonferenz der Katholischen Bischöfe, der Katholischen Konferenz der Vereinigten Staaten von Amerika und lokalen Diözesen. Nach seiner Geschäftsführenden Direktorin, Annette Kane, prägt die katholische Soziallehre die vom offiziellen Nationalbüro des NCCW vertretenen Ansichten und Zielsetzungen, aber es ist schwer zu beurteilen, wie lokale Organisationen oder einzelne Mitglieder auf die offizielle katholische Soziallehre reagieren. Historisch gesehen war der NCCW immer stärker im Dienst an den Notleidenden als in politischen Aktionen zugunsten von Veränderungen engagiert (Interview, 2.1.1991). Ähnliches gilt auch für seine

Selbstdefinition: obwohl einzelne Mitglieder feministisch sein mögen, ist der NCCW als Organisation nicht feministisch und wird wegen der seinerseits ausbleibenden Unterstützung des Nachtragsgesetzes für Gleichberechtigung teilweise sogar als anti-feministisch angesehen. Im übrigen repräsentiert der NCCW nicht die Gesamtheit der katholischen Frauen.

Wie auch immer, innerhalb der katholischen Glaubensgemeinschaft haben Frauen sich seit jeher für den kirchlichen Auftrag eingesetzt, sei es die Mission für die Gnade oder die Mission für die Gerechtigkeit. Die Notre-Dame-Studie über das Gemeindeleben enthüllte, daß 85% der Arbeiten für arme, alte, kranke und behinderte Menschen von Frauen ausgeführt werden. Frauen sind ebenfalls für 85% der Arbeiten im Dienste von Gerechtigkeit und Frieden verantwortlich[8]. Für Feministinnen, die erkannt haben, daß die Befreiung der Frau einen wesentlichen Bestandteil der Durchsetzung von Gerechtigkeit und Frieden bildet, hat dieses Engagement zuweilen zu Konflikten und sogar zur Distanzierung vom Gemeindeleben geführt. Obwohl es diesbezüglich wiederum keine statistischen Erhebungen gibt, sind anekdotenhafte Beweise in großer Zahl vorhanden.

So eröffnete z.B. eine Gruppe erfinderischer weiblicher Laien in Nord-Virginia als Reaktion auf das sowohl in der Kirche als auch von seiten der Kirche fehlende Engagement für das Anliegen der Gleichberechtigung ein Zentrum für «Eine neue Schöpfung». Joan Urbanczyk, eine der Begründerinnen des Zentrums, sagte: «Ich frohlocke, wenn die Kirche spricht; ich bin enttäuscht, daß die Kirche und ihr Volk die Botschaft weder hören noch beachten» (Interview, 28.12.1990). Die Weigerung der Kirche, sich mit Frauenfragen auseinanderzusetzen, stellte 1979 einen wichtigen Beweggrund für die Gründung des Zentrums dar.

Schlußbemerkung

Die katholische Soziallehre übt unwiderlegbar einen prägenden Einfluß auf die Frauen aus, die katholisch und feministisch sind. Jedoch bildeten auch die feministische Analyse und die Befreiungstheologie kritische Momente für die Gestaltung des Bewußtseins und des Gewissens von Frauen. Die Frauen verbanden ihren Kampf für Gleichberechtigung eindeutig mit dem kirchlichen Auftrag für Gerechtigkeit und Frieden. Dies sind nicht zwei Kämpfe, sondern einer. Eine Tatsache hat sich in ihrem Leben deutlich herausgestellt: wenn Frauen ihre eigene Befreiung nicht ernst nehmen, steht ihre Arbeit für die Durchsetzung von Gleichberechtigung anderer in der Gefahr, maternalistisch und herablassend zu wirken. Sie erkennen auch, daß ihr Befreiungsprozeß sich nicht nur auf die Gleichberechtigung von Frauen, sondern auch auf die Integrität des Evangeliums, die Glaubwürdigkeit und Effektivität der kirchlichen Mission für Gerechtigkeit und Frieden in unseren Tagen und auf die Befreiung des Gottesbildes von den engen Grenzen des Patriarchats erstreckt.

[1] Nähere Informationen über die verschiedenen Ausprägungen der aktuellen feministischen Bewegung enthält das Buch *Transforming Feminism* von Maria Riley (Kansas City 1989).

[2] Peter J. Henriot, Edward P. DeBerri und Michael J. Schultheis, Catholic Social Teaching: Our Best Kept Secret (Maryknoll, NY, 1988).

[3] Eine 1987 durchgeführte Gallup-Studie über die Rezeption der Hirtenbriefe der amerikanischen Bischöfe über den Frieden und über die wirtschaftliche Situation der Vereinigten Staaten von Amerika kam zu folgenden Ergebnissen: Von den befragten Menschen hatten nur 29% den Friedens-Hirtenbrief gelesen oder von ihm gehört; 67% hatten ihn nicht gelesen und nicht von ihm gehört; 5% waren sich nicht sicher. Für den Hirtenbrief über die wirtschaftliche Situation Amerikas gilt: 25% hatten ihn gelesen oder von ihm gehört; 71% hatten ihn nicht gelesen und nicht von ihm gehört; 4% waren sich nicht sicher. Von den Menschen, die die Hirtenbriefe kannten, erklärten sich 57% mit den Aussagen des Friedens-Hirtenbriefes einverstanden und 29% nicht einverstanden; 14% waren unentschieden. 71% erklärten sich mit dem Wirtschafts-Hirtenbrief einverstanden, 21% nicht einverstanden, und 8% waren unentschieden. Schlüsselt man diese Daten nach der Geschlechtszugehörigkeit der befragten Personen auf, so ergibt sich, daß 69% der Frauen, aber nur 64% der Männer den Friedens-Hirtenbrief und 81% der Frauen, jedoch nur 74% der Männer den Wirtschafts-Hirtenbrief positiv beurteilten. Vgl. William D'Antonio, James Davidson, Dean Hoge, und Ruth Wallace, American Catholic Laity in a Changing Church (Kansas City 1989) 166, 171, 174.

[4] Maria Riley, Feminst Analysis: A Missing Perspective: The Logic of Solidarity: Comentaries on Pope John Paul II's Encyclical ON SOCIAL CONCERN (Maryknoll 1989) 189.

[5] Eine gründliche Analyse dieser Debatte findet sich in

Lise Vogel, «Debating Difference: Feminism, Pregnancy and the Workplace»: Feminist Studies 16:1 (1990) 9-32 und «Comments on the Second Draft National Conference of Catholic Bishops' Pastoral Letter — One in Christ Jesus: A Pastoral Response to the Concerns of Women for Church and Society» (Washington, DC, 1990).

[6] Marie Augusta Neal, From Nuns to Sisters: An Expanding Vocation (Mystic CT 1990) 33.

[7] Mary Jo Weaver, New Catholic Women: A Contemporary Challenge to Traditional Religious Authority (San Francisco 1985), 120.

[8] David C. Leege/Thomas A. Trozzolo, Participation in Catholic Parish Life: Religious Rites and Parish Activities in the 1980s, Report 3, Notre Dame Study of Catholic Parish Life (Notre Dame 1985) 7.

Aus dem Engl. übersetzt von Andrea Kett-Verhoeven

MARIA RILEY

Mitglied des Dominikanerinnenordens. Derzeit beigeordnetes Mitglied einer Forschungsgruppe für Frauenprobleme am Center of Concern in Washington, D.C. Veröffentlichungen: Transforming Feminism; Wisdom Seeks her Way; Liberating the Power of Women's Spirituality, in God's Image; Women Faithful for the Future; I Am Because We Are (zu den drei Zielen der Frauendekade der Vereinten Nationen: Gleichberechtigung, Entwicklung, Friede); zus. mit Nancy Sylvester von der Arbeitsgruppe NETWORK:) Trouble and Beauty: Women Encounter Catholic Social Teaching (dieses Buch zur Hundertjahrfeier der katholischen Soziallehre ist eine Gemeinschaftsarbeit des Center of Concern, der Leadership Conference of Women Religious [= Konferenz der Leitungen der Frauenorden] und der Arbeitsgruppe NETWORK). Anschrift: Sister Maria Riley, Center of Concern, 3700 13th Street N.E., Washington, D.C. 20017, USA.

Ricardo Antoncich

Befreiungstheologie und kirchliche Soziallehre

Die Befreiungstheologie (BT) hat gegenüber der kirchlichen Soziallehre (KSL) kritisch Stellung bezogen. Diese allgemeine Aussage bedarf einer Nuancierung, wenn man verschiedene Strömungen der BT in Lateinamerika und verschiedene Ebenen der Kritik und unterschiedliche Entwicklungsphasen beim Lehramt selbst berücksichtigt.

Die BT hat verschiedenartige Strömungen. Das allgemeine Interesse an der Sache der Armen hat einige dazu gebracht, die Notwendigkeit der analytischen Instrumente der Sozialwissenschaften zur Überwindung der Ursachen der Ungerechtigkeit zu betonen (G. Gutiérrez, L. und C. Boff usw.), andere wiederum dazu veranlaßt, in den Kulturwissenschaften den Weg zur Interpretation der Befreiungshoffnungen des Volkes zu suchen (L. Gera, J.C. Scannone usw.). Kritische Stellungnahmen zur KSL gibt es in der ersten, nicht aber in der zweiten Strömung.

Die Kritik an der KSL ist auch auf verschiedenen Ebenen anzusiedeln. Keineswegs werden das Recht und die Pflicht der Kirche in Zweifel gezogen, sich zu weltlichen Fragen zu äußern. In diesem Punkt stimmen BT und KSL absolut überein. Ebensowenig verkennt man die Gefahr, daß derartige Äußerungen von ideologischen Interessen angesteckt sein können. Die BT hat als erste diesen Verdacht gegenüber der KSL erhoben, den später wiederum das Lehramt gegen die BT richtet.

Hinsichtlich der «ideologischen Ansteckung» in der theologischen Arbeit der BT sind Warnungen der Kongregation für die Glaubenslehre, vor allem in bezug auf den Rückgriff der BT auf den Marxismus, in *Libertatis nuntius* (= LN) und *Libertatis conscientia* (= LC) erschienen (vgl. die Instruktionen der Kongregation für die Glaubenslehre *Über einige Aspekte der «Theologie der Befreiung»* vom 6. August 1984 und *Über die christliche Freiheit und die Befreiung* vom 22. März 1986).

Es gibt eine legitime Ebene der Kritik an der KSL hinsichtlich der Art und Weise, wie diese interpretiert und verwendet worden ist. Der Verdacht, daß man bestimmte Texte wie die über den Schutz des Eigentums losgelöst von ihrem Kontext gebraucht und verstanden und man sich ihrer als Legitimation bedient habe, um sich ge-

gen die notwendigen und berechtigten Agrarreformen in einigen sich entwickelnden Ländern zu stellen, der Verdacht, daß bestimmte Dokumente wie die genannten LN und LC in den Kommunikationsmitteln in überreichem Maße bekanntgemacht worden sind, während man die Kritik an der liberal-kapitalisitischen Ideologie verschwieg, alle diese Verdachtsmomente beruhen auf Tatsachen und werden nicht willkürlich erhoben.

In meinem Beitrag möchte ich zum einen zeigen, inwiefern eine Befreiungstheologie in Verbindung mit der Kritik des Marxismus Aspekte einer Interpretation der KSL herausarbeiten kann. Zum anderen will ich jedoch auch darlegen, inwiefern in den jüngsten Dokumenten der KSL selbst die Punkte, in denen diese bereits mit der BT konvergieren, noch stärker betont werden.

Befreiungstheologie, Marxismus und kirchliche Soziallehre

Selbstverständlich hat der Marxismus mit seiner Kritik der Ideologie als Verschleierung und der Rolle der Religion innerhalb der Ideologie einen großen Teil der Kritik der BT an der KSL provoziert. Paradoxerweise jedoch hat diese Kritik auch zu einer Interpretation der KSL selbst angeregt, die legitim ist, der Option für die Armen besser entspricht und mit den Werten des Evangeliums übereinstimmt. Wenn wir den Warnungen des Lehramts hinsichtlich des Rückgriffs auf den Marxismus Gehör schenken müssen, so dürfen wir uns andererseits auch den positiven Aspekten dieses Einflusses nicht verschließen. Wir wollen diese Aspekte in drei Hauptpunkten aufzeigen; sie lauten: der Sinn des Eigentums, die Einstellung zum gesellschaftlichen Konflikt und die Einheit von Glauben und Gerechtigkeit als Widerlegung der Kritik an der Religion als entfremdend.

1. Gesellschaftsanalyse und Privateigentum

Libertatis nuntius kritisierte an den marxistischen soziologischen Analysen den Mangel an Objektivität. Aber das Lehramt versteht sich selbst nicht als Instanz zur Beurteilung des wissenschaftlichen Werts der Sozialwissenschaften. Daher muß sich der Mangel an Objektivität auf die religiöse Erfahrung beziehen, in deren Bereich die Kirche sich legitimerweise zur Objektivität einer Gesellschaftsanalyse äußern kann. Das marxistische Vorurteil, die Religion sei Quelle menschlicher Entfremdung, bestimmt die selektive Wahrnehmung der Daten, die das Vorurteil bestätigen, und das Außerachtlassen der Daten, die ihm widersprechen. In diesem Punkt muß man die Bemerkungen der Instruktion LN als berechtigt anerkennen. Die marxistische Wissenschaft und ihre Analysen untersuchen jedoch nicht nur die Religion, sondern betonen, daß die Wurzel der Ausbeutung der Arbeit im Privateigentum an den Produktionsmitteln liege. Die für diese Kritik empfänglichere BT hebt die Notwendigkeit einer Interpretation der Lehre vom Eigentum hervor, die zeigt, daß die Verteidigung dieses Rechts nicht die Verteidigung des Egoismus der Mächtigen ist, sondern die wirkliche Verteidigung des Rechtes der Armen. In der KSL selbst finden sich Elemente, die dazu anregen: a) die Unterordnung des Rechtes auf Eigentum unter ein anderes grundlegenderes und vorrangiges Recht, nämlich das auf den Gebrauch aller Schöpfungsgüter durch alle Menschen (allgemeine Bestimmung der Güter); b) die Sozialfunktion des Eigentums, die die Individualfunktion begrenzt und bei der Nutznießung der Güter Verantwortung gegenüber dem Gemeinwohl fordert, mit der sich daraus ergebenden «sozialen Hypothek», von der Johannes Paul II. spricht; c) der Vorrang der Arbeit vor dem Kapital und der Begriff des gerechten Lohns, der zum Prüfstein für die Gerechtigkeit einer Gesellschaft gemacht wird (*Laborem exercens* 19).

100 Jahre nach *Rerum novarum* müssen wir daran erinnern, daß das erste Argument der Enzyklika zugunsten des Privateigentums an Produktionsmitteln das Recht des Arbeiters ist, diese zu erwerben mit Hilfe eines Lohnes, der es ihm erlaubt, seine Konsumbedürfnisse zu befriedigen und zu Eigentum zu kommen. Genau genommen spricht dieses erste Argument von *Rerum novarum* mehr von dem *Recht auf Eigentum* derjenigen, die noch nicht besitzen (die Arbeiter), als von dem *Eigentumsrecht* derer, die schon Eigentümer sind. Leider ist dieser Aspekt der kirchlichen Lehre vom Eigentum an Produktionsmitteln nicht herausgestellt worden.

2. Philosophische Aspekte und sozialer Konflikt

Libertatis nuntius macht auch auf die philosophischen Aspekte des Marxismus aufmerksam, die

auf dem dialektischen Materialismus und der Deutung des Konflikts als einer geschichtlichen Notwendigkeit beruhen. Doch am Rande der metaphysischen Aspekte der Erklärung dieses Konfliktcharakters erscheint der Konflikt bereits als eine reale Tatsache, die *Laborem exercens* (11a) anerkennt, noch bevor das Rundschreiben auf ideologische Konflikte verweist. Die Überwindung des Konfliktes zwischen Kapital und Arbeit ist eine notwendige Aufgabe im Hinblick auf die Errichtung einer gerechten Welt. Dieses Ziel wird nicht auf dem Weg der gewaltsamen Durchsetzung des Vorrangs der Arbeit vor dem Kapital durch eine Partei oder einen Staat erreicht werden, die oder der sich selbst zum Repräsentanten der Arbeiter erklärt. Dies ist die Erfahrung der jüngsten Veränderungen im Sozialismus Osteuropas, aber darum bleibt es dennoch eine zutiefst menschliche und christliche Aufgabe (so LE), den Vorrang der Arbeit vor dem Kapital einem System gegenüber zu bekräftigen, das noch immer an einer anderen Priorität festhält: der des Kapitals.

Die BT macht die KSL also darauf aufmerksam, daß die Bemerkungen über den Klassenkampf keineswegs verhindern dürfen, daß man sich angesichts des Schreis der Armen engagiert und deren mißachtete Rechte verteidigt, was LN (11) auch einräumt.

3. Religion und menschliche Entfremdung

Drittens tritt die BT geradezu als Argument gegen den Einwand hervor, die Religion sei Entfremdung für das Volk. Wenn der Marxismus unter dem Einfluß Feuerbachs das religiöse Phänomen als bloße Projektion der Ausgebeuteten zu erklären versuchte, die mit der Vertröstung auf eine außerirdische Wirklichkeit aus dem Elend ihrer historischen Lage fliehen wollten, so hat sich die BT um den Nachweis bemüht, daß Gott gegenüber dem Leid dieser Welt nicht gleichgültig ist; daß er seinen Sohn gesandt hat, um an der Grundverfassung unseres Menschseins Anteil zu haben und die Geschichte von innen heraus in einen Weg der Geschwisterlichkeit, Gerechtigkeit und Liebe, in eine anfanghafte, aber geschichtlich bedeutsame Gegenwart des Reiches Gottes zu verwandeln.

Wenn die vom Marxismus beeinflußte Kritik zu einer besseren Darstellung der christlichen Botschaft führen kann, dann, so können wir behaupten, besitzt sie positive Aspekte.

II. In Richtung auf eine größere Konvergenz von BT und KSL

Andererseits muß man einräumen, daß die Darstellung der KSL ebenfalls klarer und nuancierter geworden ist und zum Teil dem Wunsch entspricht, mehrdeutige Aussagen, die sich leicht ideologisch manipulieren lassen, zu vermeiden. Daher ist es angebracht, die verschiedenen Phasen hervorzuheben.

Wir können nicht behaupten, die KSL sei der Dritten Welt gegenüber gleichgültig gewesen und habe nur die industrialisierten Länder als Gesprächspartner gehabt. Seit *Mater et magistra* (= MM) und *Populorum progressio* (= PP) läßt sich ein solcher Vorwurf nicht aufrechterhalten. Die Lehre Johannes' XIII. über die Ungleichheit zwischen Regionen und Ländern, die Erklärungen Pauls VI. in PP über die echte Entwicklung, die von Johannes Paul II. in *Sollicitudo rei socialis* aktualisiert wurden, sind ein Beweis für das Anliegen, nicht nur einfach dieses Problem zu behandeln, sondern es aus der Perspektive der Armen zu tun.

Ebensowenig können wir sagen, daß das Lehramt sich als eine universale Abstraktion darstelle, die das Handeln der Christen in monolithischer Form auf den rechten Weg bringen wolle. Seit *Octogesima adveniens* dringt man darauf, daß die Ortskirchen die universalen Prinzipien, Kriterien und Normen zu interpretieren hätten. Daß von dieser Möglichkeit manchmal wenig Gebrauch gemacht worden ist und die ortskirchlichen Lehrämter sich darauf beschränkt haben, das vom päpstlichen Lehramt Gesagte zu zitieren, ist ein Problem, das nicht auf das Lehramt selbst, sondern auf seine Interpretation zurückzuführen ist.

In den von uns genannten Punkten Eigentum, Konflikt und Entfremdung zeigen sich in den beiden Sozialenzykliken Johannes Pauls II. bemerkenswerte Fortschritte.

1. Ein besseres Verständnis des Eigentums

Was das Eigentum anbelangt, erklärt LE, es sei notwendig, daß Arbeit und Kapital miteinander verbunden seien und niemals voneinander getrennt sein und erst recht nicht im Gegensatz zu-

einander stehen dürften; die Legitimität des Eigentums beruhe auf seinem Dienst an der Arbeit. Der Papst macht sich in LE, deutlicher als in den vorhergehenden Dokumenten der Soziallehre, eine ethische Perspektive zu eigen (das Eigentum an Produktionsmitteln gegenüber der Arbeit in einem Verhältnis der Unterordnung) und nicht eine ideologische Sicht (Privateigentum/Sozialeigentum), und läßt damit die Tür für die Optionen der verschiedenen Völker offen. Er begnügt sich damit, die Kriterien festzulegen, die beide Eigentumssysteme zu legitimen Mitteln einer gerechten Organisation der Gesellschaft machen, und kritisiert, daß in beiden Systemen die Gefahr des Ökonomismus droht, wenn wenige Hände (private oder staatliche) die Wirtschaft kontrollieren, ohne die subjektive Dimension der Arbeit zu respektieren.

Auch in *Sollicitudo rei socialis* finden wir ein Drängen auf die Anwendung der allgemeinen Bestimmung der Güter, auf das Teilen des Überflüssigen, wobei sogar auf konkrete Einzelheiten eingegangen wird wie die moralische Verpflichtung, Kultgegenstände der Kirche zu veräußern, um dadurch dringende Bedürfnisse der Armen zu befriedigen (SRS 31g), und schließlich wird auf die moralische Verpflichtung hingewiesen, sich für die Entwicklung der Länder einzusetzen, die diese noch nicht erreicht haben.

2. *Eine tiefere Sicht des sozialen Konflikts*

Laborem exercens ermöglicht es, eine falsche Interpretation der Soziallehre zu vermeiden: nämlich diejenige, die sagt, da die Kirche sich gegen den Klassenkampf ausspreche, lähme sie den Kampf des Volkes zur Verteidigung der Rechte der Unterdrückten und Marginalisierten. Johannes Paul II. will erreichen, daß hinter dem Kampf der Arbeiter für ihre Rechte eine menschliche, umfassende Anschauung steht. Nicht die Klasse an sich oder die Klasse mit ihren begrenzten Rechten verlangt ein radikales Engagement, sondern der menschliche Wert, dessen Trägerin sie ist: das menschliche Handeln als Grundlage für das «Mehr-Sein», das «Solidarisch-Sein». Die konkrete Gruppe der Arbeiter hat nicht nur Gruppen- oder Klasseninteressen gemeinsam, sondern ihr gilt auch die Aufforderung, den universalen Wert der Arbeit in Solidarität anzuerkennen. Als Antwort auf diesen Appell entsteht die Bewegung von «Solidarität der Arbeitenden und mit den Arbeitenden» (LE 8f), die für die Kirche Prüfstein für deren Treue zu Christus ist, um wirklich die «Kirche der Armen» sein zu können. Der Konflikt zwischen Kapital und Arbeit liegt nicht allein in den gegensätzlichen Klasseninteressen, er vollzieht sich bereits auf der Grundlage der moralischen Optionen für Werte, die dem menschlichen Leben Sinn geben.

Wenn man den Konflikt Arbeit-Kapital so versteht, ist Neutralität nicht erlaubt. «Kapital» erscheint hier mit negativen Eigenschaften: dem Streben, mehr zu haben, das zu Lasten des Mehr-Seins geht; der Akkumulation und dem rein ökonomischen Interesse mit den Mechanismen unerlaubter Bereicherung aufgrund der Ausbeutung der Arbeit, einer geschichtlichen Erfahrung der ersten Phasen des liberalen Kapitalismus und einer ständigen Versuchung in vielen Formen des Kapitalismus im Zentrum oder der Peripherie. Die Versuchung, die das «Kapital» in sich birgt, kann durch die Unterordnung des Kapitals unter die Arbeit überwunden werden; in diesem Fall verdient das Kapital jede Wertschätzung.

Einem «erlösbaren» Kapital steht der Wert der Arbeit als einer Selbstverwirklichung des Menschen im Verhältnis zur Natur und inmitten der Gemeinschaft von Personen gegenüber. Aber die positive Dimension der Arbeit kann «prostituiert» werden, wenn die Arbeit ihre positive Dimension verliert, wenn sie sich dem bloßen Interesse des Kapitals unterwirft und in dessen Dienst stellt, um sich in Arbeit zu verwandeln, die andere Arbeit ausbeutet.

3. *Ein befreiender Sinn des christlichen Glaubens*

Schließlich gelingt den beiden genannten Enzykliken ein Fortschritt auch in dem Sinne, daß sie eine Antwort auf die Religionskritik darstellen. Eine Spiritualität der Arbeit, die diese als aktiven Einsatz zur Umgestaltung dieser Welt durch die Herstellung von Wirtschaftsgütern und durch eine gerechte Organisation der Gesellschaft bewußt macht, zeigt, daß die Arbeit dem Willen Gottes entspricht und den Arbeitenden in das Erlösungsgeheimnis Christi hineinnimmt. Die Spiritualität wird dann nicht am Rande der immanenten menschlichen Arbeit gelebt, und ebensowenig wird die Arbeit als bloß innerwelt-

liche Aufgabe verstanden; beide Dimensionen verbinden sich miteinander; und in der konkreten Arbeit, die die Güter dieser Welt umgestaltet und neue Formen menschlichen Zusammenlebens einführt, entdeckt man den Schöpfungs- und Erlösungsplan, das Werk Gottes, an dem mitzuarbeiten jeder Mensch aufgefordert ist. Die Erschöpfung und die Freude, die jede Arbeit in ihrem Verlauf und in ihren Endergebnissen mit sich bringt, erinnern an das Paschageheimnis des neuen Lebens, das durch Opfer und Versagung hindurchgegangen ist.

Damit können wir die Bedeutung der Spiritualität der Arbeit erweitern und bereichern, wenn wir diese nicht nur auf die Umgestaltung wirtschaftlicher Güter oder Dienste an Menschen beziehen, sondern auch auf die Veränderung der Gesellschaft im Sinne struktureller Gerechtigkeit. Wenn es bei jeder Arbeit «Widerstände» zu überwinden gibt, muß man doch zugeben, daß die «sozialen Widerstände» viel härter sind als die physischen. Der Egoismus der individuellen Interessen, die sich dem Gemeinwohl entgegenstellen, ist widerstandsfähiger als Stahl oder irgendein anderes Metall. Dafür zu sorgen, daß diese Barrieren nicht zu einem Hindernis für die Verwirklichung der Gerechtigkeit werden, ist eine wirklich soziale «Arbeit», die innerhalb der Spiritualität jede Wertschätzung verdient. Wenn die Armen mit ihren Organisationen und ihrem Kampf um Gerechtigkeit die Barrieren, die ihre echt menschliche Entwicklung behindern, niederzureißen versuchen, dann üben sie nicht so sehr eine körperliche als vielmehr eine gesellschaftliche Arbeit aus, die in der Teilhabe an den Leiden Christi und an seinem Sieg im Paschamysterium ihren deutlichen Widerhall findet. Wenn wir an die Arbeit im Leben Christi denken, dürfen wir uns nicht auf seine Arbeit als Zimmermann in Nazaret beschränken und seine andere Arbeit im Einsatz für die persönliche und gesellschaftliche Umkehr vergessen, die das Evangelium einleitet. Er verkündet weder eine Gesellschaftstheorie, noch organisiert er eine alternative politische Macht, wohl aber legt er die religiöse Erfahrung der Väterlichkeit Gottes dar, die eine Umkehr zur Geschwisterlichkeit bewirken kann. Die Spiritualität der Arbeit in LE weist eine große Übereinstimmung mit der Spiritualität der Befreiung auf in der starken Betonung der Bezugnahme auf das Paschageheimnis des Leidens und des Sieges Jesu Christi.

Aber noch eine weitere grundlegende Konvergenz ihrer eigenen Anschauungen mit der KSL kann die BT in SRS erkennen, und dies vor allem im fünften Kapitel. Der Papst spricht von einer theologischen Interpretation der gegenwärtigen Probleme. Damit wird die Grundanschauung von der Einheit der Geschichte (der menschlichen Geschichte und der Heilsgeschichte, mit den notwendigen Unterscheidungen, aber ohne jede Trennung betrachtet) anerkannt. Die wirtschaftliche, gesellschaftliche und politische Geschichte der Menschheit wird von der Heilsgeschichte her gelesen, und darum werden in der historischen Konkretion realer Gegebenheiten, die dem Imperialismus oder der Solidarität zuzuordnen sind, die Gnade verkündet und die Sünde angeklagt. Die Lehraussage «erhebt» sich nicht auf die Ebene einer metaphysischen Abstraktion, sondern nimmt kritisch auf recht handgreifliche Realitäten Bezug. Nun, nichts stimmt mehr mit der BT überein als die Anerkennung der Tatsache, daß die Sünde im Imperialismus der mächtigen Länder gegenwärtig ist, die auf schwache und arme Länder Druck ausüben; nichts stimmt mehr mit der BT überein als die Einsicht, daß in der Solidarität mit den Armen und Unterdrückten sich die Treue zu der Gnade zeigt, die von dem kommt, der Herr der Geschichte ist. Diese beiden geschichtlich verbundenen Aspekte Sünde und Gnade gehören zum innersten und ursprünglichsten Kern der BT. Deshalb könnten wir behaupten, das fünfte Kapitel von SRS sei im eigenen Kontext der KSL entwickelte echte BT.

Die jüngsten Dokumente von Dikasterien des Heiligen Stuhls über den Unterricht in KSL in den Seminaren und über die Identität der Theologen in ihrem kirchlichen Dienst sind nicht nur ein Anzeichen für die gegenwärtigen Sorgen der Hierarchie, sondern gleichzeitig auch ein Eingeständnis der Dringlichkeit dieser Probleme, des Wertes der Soziallehre — die lange Zeit in der Ausbildung der Priester vergessen und vernachlässigt wurde — und der Notwendigkeit, den Dialog der Theologie mit den Gesellschaftswissenschaften genauer zu definieren. Ohne die Existenz der BT wären diese Dokumente vielleicht nicht verfaßt worden.

Wenn sich zwischen Lehramt und BT eine künftige Konvergenz sichtbar machen läßt, so darf man doch die an ihrem Anfang stehende Konvergenz nicht vergessen: die BT ist eng mit

dem lateinamerikanischen Lehramt von Medellín und Puebla verbunden. Es handelt sich also nicht um parallele Lehrämter, sondern um Übereinstimmungen von Charismen und kirchlichen Funktionen, die die Kriterien ihrer Legitimität von der Bekehrung zum Evangelium und von der Treue gegenüber der Nachfolge Jesu inspirieren lassen müssen.

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

RICARDO ANTONCICH

1931 in Peru geboren. Mitglied des Jesuitenordens. Studierte Philosophie an der Universität Alcalá de Henares (Spanien) und Theologie an der Theologischen Hochschule St. Georgen in Frankfurt am Main. Nach seiner Rückkehr nach Peru arbeitete er mit in der Bischöflichen Kommission für Soziale Aktion und in der Theologischen Abteilung der Katholischen Universität Lima. Seit 1976 arbeitete er in verschiedenen Ländern Lateinamerikas als Berater der Lateinamerikanischen Konföderation der Ordensleute (CLAR) und des Rates der Bischofskonferenzen Lateinamerikas (CELAM). Veröffentlichungen: außer zwei Büchern über Spiritualität drei Bücher über die kirchliche Soziallehre: Los cristianos ante la injusticia (Bogotá 1980); engl. Ausgabe: Christians in the Face of Injustice (Orbis Books, New York 1987); La doctrina Social de la Iglesia (Ed. Paulinas, Madrid 1987); deutsche Ausgabe: (zus. mit J.M. Munárriz:) Die Soziallehre der Kirche (Bibliothek Theologie der Befreiung, Patmos, Düsseldorf 1988); Trabajo y Libertad: Reflexiones en torno a la Teología de la Liberación y a la Encíclica sobre el Trabajo Humano (Buenos Aires 1988)/São Paulo 1989). Anschrift: P. Ricardo Antoncich, Chancay 750, Apartado 10226, Lima 1, Peru.

Dennis P. McCann

Die Übermittlung der katholischen Soziallehre: Die Erfahrung der Kirche in den U.S.A.

Die katholische Soziallehre hat während des ganzen zwanzigsten Jahrhunderts einen bedeutsamen Einfluß auf die öffentliche Politik in den Vereinigten Staaten gehabt. In der Tat ist es im Grunde genommen unmöglich, die Umrisse der heutigen amerikanischen Gesellschaftsgeschichte zu verstehen, wenn man nicht die entsprechenden Interventionen der *National Welfare Conference* (N.C.W.C.) und ihrer Nachfolgerin, der *United States Catholic Conference* (U.S.C.C.) berücksichtigt. Beispielsweise war das «Bishop's Program of Social Reconstruction» (1919) in gewisser Weise bereits ein Vorentwurf zu vielem, was dann während der Präsidentschaft von Franklin Delano Roosevelt (1933-1945) in die von ihm erlassene «New Deal»-Gesetzgebung Eingang fand, da sich die Kirche mit verschiedenen fortschrittlichen Bewegungen verbündete, von der Gewerkschafts- bis zur Bürgerrechtsbewegung. Schon bevor sich die jüngsten Pastoralschreiben der *National Conference of Catholic Bishops* (N.C.C.B.) auswirkten, scheint die päpstliche Enzyklika «Pacem in terris» (1963) den Maßstab für die Öffentlichkeitswirkung gesetzt zu haben, denn die weite Auffassung über die Menschenrechte, die Papst Johannes XXIII. hatte, und seine herausfordernde Vision einer kooperativen internationalen Ordnung wurde in akademischen und professionellen Kreisen, zumal in denen, die sich mit der amerikanischen Außenpolitik befaßten, zum Gegenstand intensiver Studien.

Warum und wieso diese vorausgehenden Leistungen durch die öffentliche Rezeption der jüngsten Pastoralschreiben «The Challenge of Peace» (1983) und «Economic Justice for All» (1986) noch in den Schatten gestellt wurden, hoffe ich im folgenden zu analysieren. Doch die Aufgabe, die katholische Soziallehre bekanntzumachen, läßt sich selbstverständlich nicht auf Fragen nach der öffentlichen Rezeption beschränken. Dem Interesse dafür, wie sich diese Lehre innerhalb der Kirche selbst auswirkte, kommt wenigstens logisch Priorität zu. Diesbezüglich scheint sich indes während der meisten Zeit der Einflußbereich merkwürdigerweise auf

eine sozial eingestellte und tätige klerikale Elite beschränkt zu haben. Gewöhnliche Katholiken, die im Grunde in allen anderen Hinsichten glaubenstreu in der Kirche lebten, waren im allgemeinen in der Praxis der sozialen Gerechtigkeit nicht instruiert, wenn nicht gar über die Inhalte dieser Lehre völlig im Unklaren. Selbst unter sich sozial betätigenden Laien war das typische Bild das, daß sie sich nach der katholischen Soziallehre erst dann umsahen und richteten, wenn sie in irgendeine progressive Bewegung zur Gesellschaftsveränderung hineingezogen worden waren. Die katholische Soziallehre in der Kirche forderte die Gläubigen nicht so sehr zum aktiven Einsatz auf, sondern war den sich sozial betätigenden Katholiken eher dazu behilflich, die religiösen und moralischen Grundlagen ihres besonderen Engagements zu entdecken.

Wenn man verstehen will, warum vor dem Zweiten Vatikanischen Konzil die katholische Soziallehre unter den amerikanischen Katholiken einen relativ beschränkten Einfluß hatte, muß man zunächst an die lange nachwirkenden päpstlichen Verurteilungen erstens der Häresie des sogenannten «Amerikanismus» und später des Modernismus denken. Welches auch immer der unmittelbare Anlaß zur Enzyklika «Testem benevolentiae» (1899) Leos XIII. gewesen sein mag, so besteht doch kein Zweifel, daß sie als ein Präventivangriff gegen einen aufkommenden Stil des öffentlichen Engagements einer Ortskirche diente, die sich gerade für die pastoralen Chancen aufgeschlossen hatte, welche ihr durch eine Gesellschaft geboten wurden, die für die Ideale des demokratischen Pluralismus eingenommen war. Die visionäre, doch kritische Offenheit für amerikanische Werte, die von Isaac Hecker, John Ireland, Edward McGlynn und zahlreichen anderen vertreten und praktiziert wurde, wich einer mehr defensiven Haltung, die eine vor allem fromme persönliche Spiritualität und in der sozialen Verkündigung der Kirche einen ganz verknöcherten Pragmatismus vertrat. Der kirchliche Stil, der sich daraus ergab — unter den katholischen amerikanischen Akademikern als der der «Einwanderer-Kirche» bekannt —, bewertete die päpstlichen Enzykliken, die das Rückgrat der katholischen Soziallehre bildeten, zumeist als die programmatische Stütze für die Gewerkschaftsbewegung und die mit ihr zusammenhängende Menge sozialer Anliegen. Nur selten kam es damals zu einer kritischen Erörterung der spezifischen Sicht der Menschennatur und der Gesellschaft, welche die päpstlichen Enzykliken bestimmte, und noch seltener zu einem lebhaften Forschen nach dem Beitrag, den ein selbstbewußter amerikanischer Katholizismus zur Auswirkung dieser Tradition leisten könnte.

Das durch die Verurteilungen des «Amerikanismus» und des Modernismus auferlegte Schweigen wurde natürlich durch das Zweite Vatikanum (1962–1965) gebrochen. In der Kirche in den Vereinigten Staaten trat die Stoßrichtung der nachkonziliaren Diskussion schon im grundlegenden Werk von John Courtney Murray S.J. zutage, dessen umstrittene Schriften die Einsicht des Konzils vorwegnahmen, daß die Religionsfreiheit als ein wesentliches Recht des Menschen anzuerkennen sei. Im Licht der positiven Erfahrung, welche die Kirche mit der verfassungsrechtlichen Trennung von Kirche und Staat macht, lehnte Murray die Sicht Leos XIII. über die Beziehung zwischen Kirche und Staat ab, was dazu beitrug, nicht nur die Grundstrategie neu zu bestimmen, von der sich die Rolle der katholischen Soziallehre in der Arena der Öffentlichkeit leiten ließ, sondern auch die verschiedenen Wege, auf denen nicht nur die katholischen Laien, sondern auch der Klerus bei ihrer Formulierung und Durchführung einbezogen wurden.

Obwohl man Murray kaum als den Inspirator des vom Zweiten Vatikanum vertretenen Geistes der Kollegialität in der Kirche ansehen kann, so erleichterten doch seine pionierhaften Einsichten in diese Verfassungsfragen und seine Überlegungen über den Wert des öffentlichen Diskurses innerhalb der Kirche und der Nation als ganzer indirekt das mündige Gespräch über Moralfragen, das dann eine Generation nach dem Zweiten Vatikanum zum Kennzeichen der katholischen Soziallehre in den Vereinigten Staaten werden sollte. Das dialogische Vorgehen bei der Formulierung der jüngsten Pastoralschreiben der Bischofskonferenz «The Challenge of Peace» (1983) und «Economic Justice for All» (1986) ließe sich kaum denken ohne die Ideen, die Murray über die Bedeutung der Tugend des bürgerlichen Verantwortungsbewußtseins («civility») für die Kirche und die Gesellschaft als ganze geäußert hat. Dieses Vorgehen verdient, näher besehen zu werden, wenn wir den revolutionären Umschwung verstehen wollen, den es für den amerikanischen Katholizismus darstellt.

Der Umschwung in der Kommunikation, der in den Pastoralschreiben zutage tritt, bedeutet mehr als eine klare Steigerung der Fähigkeiten, mit der Öffentlichkeit in Beziehung zu treten, denn es geht dabei nicht in erster Linie um die erfolgreiche Verbreitung kirchlicher Dokumente. Nein, es geht in erster Linie um die Autoritätsfrage, d. h. um die moralische Autorität der nationalen Bischofskonferenz, als eine Körperschaft zum Wirksammachen der katholischen Soziallehre beizutragen. Die Schranken, die der Autoritätsausübung in einer fortgeschrittenen Industriegesellschaft im Wege stehen, sind in jedem Fall beachtlich und erst recht gewichtig in den Vereinigten Staaten, deren dominierende Leitbilder der kulturellen Entwicklung durch einen so ausgeprägten Geist der Unabhängigkeit und individuellen Freiheit charakterisiert sind, daß jede Form einer stimmigen Regierung von vornherein zum Scheitern verurteilt zu sein scheint. Schon vor mehr als hundertfünfzig Jahren verherrlichte der Essayist Ralph Waldo Emerson «self-reliance» (Selbstvertrauen) als die typisch amerikanische Tugend. In bezug auf die Übermittlung der katholischen Soziallehre bedeutet dies, daß selbst in der Kirche und unter Laien, welche loyale amerikanische Katholiken sind, Autorität erst verdient werden muß. Die Lehren der Kirche werden erst dann ernstgenommen werden, wenn man sie für etwas hält, das für jeden vernünftigen Menschen sinnvoll ist; andernfalls wird man sie unbeachtet lassen.

Wie sich Lehrautorität, amerikanisch gesprochen, verdienen läßt, wird einsichtig, wenn man eine der zahlreichen Tendenzen berücksichtigt, die mit diesem dominierenden kulturellen Leitbild des Selbstvertrauens zusammenhängen, nämlich den amerikanischen Hang zur Verfahrensgerechtigkeit. Diese stillschweigend geltende amerikanische Norm der Angemessenheit wird dann schnell zur Forderung, gleichberechtigten Zugang zur öffentlichen Diskussion über Moralfragen zu erhalten. Moralische Autorität wird solchen Lehren verliehen, die schon bei ihrer Formulierung die Meinungen derer berücksichtigen, die sie am meisten angehen. Beratungsverfahren, welche die Beteiligung all derer anstreben, die betroffen sind, zumal die Meinungsäußerungen derer, die von der öffentlichen Moraldiskussion ausgeschlossen sind, sind nicht nur klug und höflich, sondern entscheidend wichtig, damit einem Legitimität zugesprochen wird. Die Amerikaner sind zu denken geneigt, daß die wichtigen Entschlüsse, zu denen man gelangt, zumal wenn sie Angelegenheiten der öffentlichen Politik betreffen, nur so weit gültig sind, als diejenigen, welche die Diskussion betrifft, daran beteiligt waren. Wenn bedeutsamen Gruppen aus irgendwelchem Grund der Zugang zu der Diskussion verwehrt ist, werden deren Ergebnisse mit Skepsis aufgenommen, wie verdienstlich sie auch an und für sich sein mögen. Obwohl dieser Punkt mir erst ganz kürzlich einleuchtete, als ich einer afro-amerikanischen Kritik der katholischen Soziallehre zuhörte — einer Kritik, die im Namen der schwarzen Katholiken der Vereinigten Staaten vorgebracht wurde —, ist er sicherlich repräsentativ für die Erwartungen, die mit unserer ganzen nationalen Kultur gegeben sind.

Ironischerweise brachten die mit der Abfassung der Pastoralschreiben betrauten Bischöfe anfänglich den Konsultationsprozeß nicht deswegen in Gang, weil sie eine kritische Reflexion über das amerikanische Ethos angestellt hätten. Erst nachdem der erste Entwurf von «The Challenge of Peace» insgeheim der Presse zugespielt worden war, entschlossen sich die Bischöfe dazu, den Konsultationsprozeß möglichst auszuweiten, da sie nicht in der unmöglichen Rolle ertappt werden wollten, eine öffentliche Reaktion auf den ersten Entwurf zu unterdrücken. Dieser neue Offenheitsgrad wurde — was auch wieder ein wenig ironisch ist — dadurch erleichtert, daß sich die Bischöfe die Anregungen des Zweiten Vatikanums in bezug auf die Rolle von Ermessensurteilen in ihrer katholischen Soziallehre geschickt zunutze machten. Statt ihre Lehrautorität allzusehr auf prinzipielle Angelegenheiten zu beschränken, wie die Glaubenskongregation das wohl gewünscht hätte, legitimierten die Bischöfe das Nichteinverstandensein mit ihren spezifisch politischen Empfehlungen mit der Kategorie der Ermessensurteile. Wie die Endfassung von «The Challenge of Peace» betonte, betreffen im Prinzip Ermessensurteile den Bereich, in welchem Personen «in gutem Glauben» legitimerweise nicht nur miteinander, sondern auch mit ihren Bischöfen nicht einverstanden sein können. In Einklang mit dieser Anerkennung des Rechtes der Laien, legitimerweise mit der bischöflichen Sicht der katholischen Soziallehre nicht einigzugehen, wurden die verschiedenen von den Bischöfen gezogenen Schlußfolgerungen in bezug auf den Besitz und Gebrauch von Atomwaffen in

der Endfassung in die Kategorie Ermessensurteile eingereiht. Eine ähnliche Reihe von Annahmen in bezug auf die öffentliche Moraldebatte in der Kirche bestimmt auch das dritte Kapitel von «Economic Justice for All» über ausgewählte Fragen der Wirtschaftspolitik.

Während die Anerkennung des Rechtes auf legitimen Dissens durch die amerikanischen Bischöfe sicherstellte, daß der Konsultationsprozeß wirklich sinnvoll war, trug die Art und Weise, wie dieser Vorgang organisiert wurde, noch wirkungsvoller dazu bei, daß die Pastoralschreiben eine eigene moralische Autorität gewannen. Sobald der Beschluß gefaßt war, auch weitere Kreise am Redaktionsprozeß teilnehmen zu lassen, kamen in beiden Fällen die Bischöfe des Redaktionskomitees zu einer Reihe von teils allgemein zugänglichen, teils geschlossenen Sitzungen zusammen, in denen ein ganzer Meinungsfächer und nicht einfach die Meinung der Fachleute vorgelegt und einer kritischen Prüfung unterzogen wurde. Während der Formulierung der Entwürfe zum Pastoralschreiben über die Wirtschaft war ich aktiv an einer solchen Zusammenkunft beteiligt, die im Dezember 1983 durch das *Notre Dame Center for Ethics and Religious Values in Business* organisiert worden war, und später war ich als Beobachter an einer weiteren Zusammenkunft anwesend, die unter dem gemeinsamen Patronat der Diözese Oakland (Kalifornien) und der *Jesuit School of Theology* in Berkeley stand. An beiden Versammlungen nahmen Kleriker und Laien, Katholiken und Nichtkatholiken als Vortragende und Diskussionsredner teil, die wichtige Kreise vertraten, an die sich das Pastoralschreiben richten sollte, beispielsweise Theologen und Politiker, Gewerkschaftsfunktionäre, führende Unternehmer, Regierungsbeamte sowie eine Reihe von sozial Tätigen, welche beanspruchten, mit den und für die Armen und Ausgegrenzten zu sprechen. In Zusammenarbeit mit maßgebenden Beratern der U.S.C.C. (United States Catholic Conference) scheinen sich die Organisatoren der Zusammenkunft sehr darum bemüht zu haben, daß die Bischöfe durch eine Vielfalt von Meinungen herausgefordert würden. Den Bischöfen und ihren Beratern aus dem U.S.C.C. wurde auch Gelegenheit geboten, die Voten der verschiedenen Sprecher ins Kreuzverhör zu nehmen. Die Zusammenkunft von Notre Dame war besonders wirksam, da sie den Bischöfen viel Zeit ließ, um mit den versammelten Experten ins Gespräch zu kommen, während die Zusammenkunft von Berkeley viel mehr Vertretern der Armen und Ausgegrenzten zugänglich war. In Anbetracht der beschränkten Zeit, die für solche Zusammenkünfte zur Verfügung steht, kann man einen Meinungsaustausch wie den zwischen diesen beiden Versammlungen vielleicht als ein wirkungsvolles Instrument zu solchen Konsultationen im Hinblick auf künftige Pastoralschreiben betrachten.

Neben diesen Konsultationen, die so sehr an die in der Pionierzeit aufgekommene amerikanische Tradition einer «Bürgerversammlung» gemahnen, trug auch die daraus hervorgehende Reihe von Entwürfen, die durch die weltliche und religiöse Presse der Öffentlichkeit unterbreitet wurden, dazu bei, für die Pastoralschreiben Unterstützung zu mobilisieren. Hier tritt eine weitere Dimension der amerikanischen Norm der Angemessenheit ins Spiel, nämlich die Fähigkeit, das eigene Denken zu revidieren und es kritisch den berechtigten Anliegen anderer anzupassen, die eine andere Auffassung haben. Diejenigen, die an den Konsultationsprozessen teilnahmen oder ihre persönliche Meinung über die verschiedenen Entwürfe der Schreiben schriftlich äußerten — und das waren Zehntausende —, konnten sehen, wie die späteren Entwürfe im Licht ihrer Beiträge abgeändert worden waren. Auch hierin verdienten es die Pastoralschreiben, sich Gehör zu verschaffen, indem sie zeigten, wie sehr die für ihre Redaktion Verantwortlichen konkret darauf bedacht waren, allen gerecht zu werden. Vielleicht ist man versucht, es für selbstverständlich zu halten, daß die große aktive Beteiligung durch die katholische Presse auf der diözesanen und der nationalen Ebene erleichtert wurde, aber noch bedeutsamer, und zwar nicht bloß im Hinblick darauf, daß eine nichtkatholische Hörerschaft erreicht wurde, waren die Berichterstattung und die Analysen, welche die weltlichen Nachrichtenmedien boten. Wahrscheinlich wurden durch die weltlichen Medien mehr amerikanische Katholiken über die Inhalte der beiden Schreiben informiert als durch die katholische Presse oder durch verschiedene diözesane und pfarreiliche Bildungsprogramme, die dazu bestimmt waren, ihre Aussagen bekanntzumachen.

Der Umfang und die Reichweite der weltlichen Berichterstattung waren etwas in der Geschichte der Kirche in den Vereinigten Staaten

noch nie Dagewesenes. Was zu diesem großen Interesse führte, war meines Erachtens nicht einfach die innere Bedeutsamkeit der in den Pastoralschreiben erörterten Themen, sondern vielmehr die Dynamik, die im Vorgang der Abfassung der Schreiben lag. Ein Konsultationsprozeß, der echte Offenheit in einer Kirche anstrebte, die von der Öffentlichkeit — ob zu Recht oder zu Unrecht — oft als alles andere als offen angesehen wurde; ein Anspruch auf Autorität, der auf der besonders machtlosen Kraft von besseren öffentlichen Argumenten beruhte, und das Drama eines fortwährenden Dissenses innerhalb einer Kirche, die aktiv nach einem moralischen Konsens auf einer neuen Basis suchte — all das trug dazu bei, das Interesse der weltlichen Presse zu wecken und insbesondere von einem Entwurf zum anderen lebendig zu erhalten. Natürlich war auch die Übereinstimmung oder Nichtübereinstimmung der politischen Weisungen der Pastoralschreiben mit denen, die von den großen politischen Parteien in den Vereinigten Staaten vertreten wurden, ebenfalls ein entscheidender Faktor, zumal in einer Zeit, als die Nation eine bedeutsame langfristige Neuausrichtung dieser Parteien in der nationalen Politik zu erleben schien. Mehr als ein Kommentator wies darauf hin, daß nun das «katholische Moment» zur Gestaltung einer neuen Mehrheit in der amerikanischen Politik entscheidend sein werde, sofern die Katholiken sich über gewisse höchst wichtige Probleme klar würden, von der nationalen Verteidigung an bis zu den Rechtsansprüchen auf soziale Fürsorge. Die Aufmerksamkeit, die man den verschiedenen Entwürfen der Schreiben schenkte, verlegte sich so bei den Auguren, die vorherzusagen suchten, wie die Katholiken stimmen würden, allzustark auf die Einzelheiten der spezifisch politischen Empfehlungen.

Ich will diesen kurzen Bericht damit abschließen, daß ich einige Probleme darlege, die mit dem Prozeß der Ausarbeitung der Pastoralschreiben gegeben sind. Natürlich ist kein Vorgehen problemlos. Die wichtige Frage ist die, mit welcher Reihe von Problemen die Kirche zu leben gewillt ist, indem sie die Sache der katholischen Soziallehre fördert. Schon allein die Kräfte des Redaktionsprozesses lassen bedeutsame Schwächen zutage treten. Denken wir erstens an die Autoritätsfrage. Während dadurch, daß man die Öffentlichkeit am Ausarbeitungsprozeß teilnehmen ließ, eine neue Art moralischer Autorität gewonnen wurde, stellt sich die Frage nach der Beziehung zwischen dem neuen und dem herkömmlichen Verständnis der bischöflichen Autorität. Auf der einen Ebene ist dies die vertraute Frage nach der Lehrautorität (mandatum docendi) der Bischofskonferenz als solcher. Falls es eine solche Autorität gibt, wie kann sie dann durchgesetzt werden, ohne die Autorität der einzelnen Bischöfe in ihrem Bistum zu untergraben? Auf einer anderen Ebene indes handelt es sich um das scheinbare Paradox, das im Begriff einer verdienten Autorität liegt. Ist diese Autorität mehr scheinbar als real? Engt sie dadurch, daß sie den öffentlichen Dialog erleichtert, die Basis der Lehrautoriät der Kirche nicht auf einen rein verfahrensrechtlichen Kompetenzbegriff ein? Die Öffnung des Ausarbeitungsprozesses und das unübliche Schauspiel, daß katholische Bischöfe ihre Meinungen im Licht der von Laien und der Öffentlichkeit geäußerten Kritik revidieren, bringt sicherlich die Gefahr mit sich, einem leeren Verfahrensdenken zu unterliegen. Lohnt sich dieses Risiko?

Ein damit zusammenhängendes Problem ist das nicht voraussehbare Risiko, das damit gegeben ist, daß man den weltlichen Nachrichtendiensten wohl oder übel gestattet, zum Hauptvehikel der Übermittlung der katholischen Soziallehre an die gewöhnlichen Katholiken zu werden. Die Berichterstattung der Presse über die verschiedenen Entwürfe der Pastoralschreiben war leider unausgewogen. Sie tendierte entsprechend dem Rhythmus der Wahlpolitik in den Vereinigten Staaten entweder auf Ebbe oder auf Flut hin. Ein verwirrliches Ergebnis war, daß diese Berichterstattung die Tendenz hatte, die Bedeutung des ersten Entwurfs jedes Schreibens überzubewerten und die der Endfassung herunterzuspielen. Falls ungehemmt, wird diese Tendenz die moralische Legitimierung, die durch die Öffnung des Ausarbeitungsprozesses gewonnen werden sollte, vermindern, weil der erste Entwurf seiner Natur nach für den Meinungsstand innerhalb der Kirche als ganzer wohl kaum voll repräsentativ ist. In beiden Fällen waren infolge ideologischer Schlagseiten die ersten Entwürfe am meisten umstritten und der Kritik ausgesetzt; die Endfassungen, in denen sich der Wunsch der Bischöfe widerspiegelte, einen möglichst breiten Konsens zu erreichen, hingegen weniger. Auch hier geht es um eine Autoritäts-

frage, genau genommen um die, welcher Entwurf der Pastoralschreiben von der Öffentlichkeit als autoritativ angesehen wird. Der gesunde Menschenverstand und die Ekklesiologie fordern, daß die Endfassung, die von der Bischofskonferenz als ganzer angenommen worden ist, als autoritativ zu gelten hat. Dies ist jedoch wohl nicht das Resultat eines Prozesses, dessen Ergebnisse am wirksamsten durch die weltlichen Nachrichtenmedien übermittelt werden.

Schließlich müssen wir uns mit dem Problem der ideologischen Einseitigkeit auf einer tieferen Ebene aueinandersetzen. Ist das Ideal offener Diskussion selbst nur eine theologische Fassade, welche die bürokratische Macht von Sonderinteressen, welche die U.S.C.C. angeblich dominieren, verkleidet? Neokonservative Kritiken, die sowohl gegen das Vorgehen als auch gegen die wesentlichen Ergebnisse der Pastoralschreiben vorgebracht wurden, warfen diese Frage wiederholt auf. Was sie letztlich dazu bewog, war eine von dem Soziologen Peter Berger aufgestellte dubiose Hypothese über das Aufkommen einer «neuen Klasse», die darauf ausgehe, entscheidende Institutionen in fortgeschrittenen Industriegesellschaften in den Griff zu bekommen. Diese «neue Klasse» sei durch die Hervorbringung und Verbreitung gesellschaftlich nützlichen «Wissens» charakterisiert, das zum Nutzen der «neuen Klasse» die Wege bestimme, auf denen wirtschaftliche und gesellschaftliche politische Fragen und der legitime Raum der Antworten auf sie für die öffentliche Diskussion zurechtgemacht würden. Der neokonservativen Sicht zufolge ist die politische Tendenz der neuen Klasse kaum harmlos. Sie ist im allgemeinen liberal, ja, sie stellt im Spektrum der öffentlichen Meinung in den Vereinigten Staaten das Extrem von Liberalismus dar. Somit wird die «neue Klasse» bezichtigt, der Ausübung herkömmlicher Autoritätsformen, die sich aus anderen Quellen herleiten als ihre bestimmte Form des «Wissens», feindlich oder gleichgültig gegenüberzustehen.

Es besteht kein Zweifel, daß eine fortgeschrittene Industriegesellschaft, zumal eine Demokratie, welche kulturelle Verschiedenheit als einen Grundwert auffaßt, das Werk derer, die zwischen einer Pluralität solcher Perspektiven symbolisch vermitteln, hoch einschätzt. Die Frage ist hier jedoch die, ob diese Symbolanalytiker eine vollständige besondere Gesellschaftsklasse mit einem bestimmenden Klasseninteresse bilden, und wenn dies im allgemeinen der Fall sein sollte, ob nicht die Kirche selbst ihnen hörig geworden ist. Die neokonservative Kritik des Vorgehens bei der Abfassung der Pastoralschreiben konzentrierte sich somit auf die Fälle der von der U.S.C.C. gelieferten Unterstützung durch Fachberater. Sie behauptete — meines Erachtens etwas unglaubwürdig —, diese Bürokraten hätten das Ergebnis des Prozesses manipuliert, indem sie den Zugang der Bischöfe zur Meinung von Sachverständigen kontrolliert hätten, insbesondere in bezug auf Fragen der öffentlichen Politik, die in den Schreiben angesprochen wurden. Einzig denjenigen Ökonomen und anderen Gesellschaftswissenschaftlern, so lautet die Beschwerde, deren «Wissen» um die gesellschaftliche Realität Ansichten entsprach, welche die führenden Leute der U.S.C.C. bereits hatten, wurde eine ernsthafte Möglichkeit gegeben, die Bischöfe, welche die Pastoralschreiben verfaßten, zu beeinflussen. Der Umstand, daß die «Bürgerversammlungen» auch eine Vertretung darstellten, die mit den und für die Armen und Ausgegrenzten sprach, bestätigte in neokonservativer Sicht lediglich die Anklage. Demnach waren die Bischöfe doppelt manipuliert, da nur für politisch korrekte Sprecher der Zugang zu den Bischöfen gewährleistet war. Die neokonservative feindliche Einstellung gegen das Vorgehen bei der Abfassung der zwei Pastoralschreiben ging so tief, daß in beiden Fällen selbsternannte «Laien-Kommissionen» ihre eigenen unabhängigen Hearings abhielten und gegenteilige Pastoralschreiben herausgaben.

Obwohl die neokonservative Klage eine eingehende Prüfung dessen, was in den «Bürgerversammlungen» in Wirklichkeit vor sich ging, nicht überleben wird, läßt sie doch darauf schließen, daß dem, was man vernünftigerweise davon erwarten darf, daß man allen, die am Prozeß der Erarbeitung des Textes teilnehmen wollen, Tür und Tor öffnet, Grenzen gesetzt sind. Die Spannung zwischen den Insidern und den am Vorgang Unbeteiligten wird vielleicht vermindert, kann aber nicht beseitigt werden. Zudem wird, wenn man eine solche Konsultation vornimmt, immer zwangsläufig die Gefahr bestehen, daß sich der selbstbewußt ausgefochtene ideologische Konflikt in der Kirche automatisch verstärkt. Personen und Gruppen werden sich mobilisieren, um ihrem besonderen Standpunkt Gehör zu verschaffen, und die Sachberater der

Bischöfe werden zwangsläufig verpflichtet sein, selbst über einen dialogischen Vorgang, der echte Offenheit anstrebt, ein gewisses Maß von Kontrolle auszuüben. Die an einem solchen Vorgang Beteiligten müssen sich wappnen, da sie einem ideologischen Kampf ausgesetzt sind. Das einzige Mittel, um ein solches ideologisches Kreuzfeuer, in welchem amerikanische Neokonservative die Hirtenschreiben zu erledigen hofften, zu vermeiden, besteht für die Bischöfe im Verzicht darauf, irgendwelche spezifisch politischen Empfehlungen über irgendetwas zu machen. Dies aber hieße sicherlich, die Tradition der katholischen Soziallehre gerade am wirksamsten Punkt der Herausforderung aufzugeben.

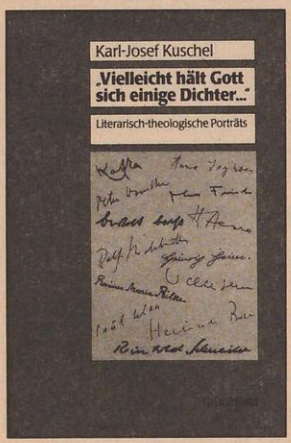
Trotz dieser Probleme muß der Grundtrend der Pastoralschreiben der amerikanischen katholischen Bischöfe beibehalten und weitergeprüft werden. Die Bischöfe machten eine wichtige Entdeckung, die für die Übermittlung der katholischen Soziallehre in den Vereinigten Staaten entscheidend und möglicherweise auch für die Sendung der Kirche in anderen Ländern bedeutsam ist. Diese Entdeckung ist die aufkommende Einsicht, daß gewöhnliche Katholiken sich mit der Tradition wahrscheinlich nur dann identifizieren werden, wenn sie Zugang erhalten haben zu den Prozessen, in denen diese beständig überprüft und neu formuliert wird. Sie sind nicht gewillt, eine Instruktion über Moralfragen, zu der sie nichts zu sagen hatten, einfach über sich ergehen zu lassen. Damit die Kirche diesen neuen Stil eines mündigen Lernens erleichtern kann, wird sie selbst lernen müssen, wie sie zu einer Gemeinde des Diskurses über moralische Fragen werden kann. Statt die herkömmliche Bereitschaft der katholischen Soziallehre, kühn auch über Fragen der öffentlichen Politik zu sprechen, aufzugeben, sollte die Kirche die Natur der christlichen sittlichen Bildung überdenken und ein mündiges Gespräch über Moralfragen routiniert erleichtern, indem sie sowohl die Laien als auch den Klerus in ihre Bildungspraxis mit hereinnimmt. Die noch frische Erfahrung der Kirche in den Vereinigten Staaten gibt gewiß keine leichten Antworten auf die Fragen, wie diese Bildungsreform beschaffen sein soll, aber ein offener Konsultationsprozeß, der die jüngsten Pastoralschreiben der amerikanischen Bischofskonferenz kennzeichnete, ist so verheißungsvoll, daß man ernsthaft erwägen sollte, ob er nicht auch anderswo in der Kirche durchzuführen ist.

Aus dem Englischen übersetzt von Dr. August Berz

DENNIS P. McCANN

Professor für Religionswissenschaften und Kodirektor des «Center for the Study of Values» an der DePaul University in Chicago. 1971 Lizentiat in Theologie an der Päpstlichen Universität Gregoriana in Rom, 1976 Doktorat in Philosophie an der University of Chicago Divinity School. Veröffentlichungen u.a.: Christian Realism and Liberation Theology (Orbis Books, New York 1981); New Experiment in Democracy: The Challenge for American Catholicism (Sheed and Ward 1987); (zus. mit Charles R. Strain:) Polity and Praxis: A Program for American Practical Theology (Winston/Seabury 1985; Neudruck in der University Press of America 1990). Anschrift: Prof. Dr. Dennis McCann, Dept. of Religious Studies, DePaul University, Chicago Ill. 60614, USA.

Auf der Suche nach der Wahrheit

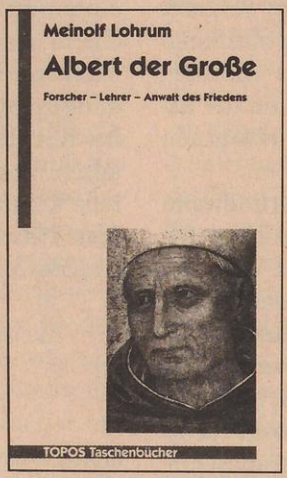


Karl-Josef Kuschel

„Vielleicht hält Gott sich einige Dichter. . ."

Literarisch-theologische Porträts. Rothenfelser Reihe
Herausgegeben von Ludger Bradenbrink und Rainer Dillmann
1991. Ca. 216 S. Kt.
Ca. DM 32,—
ISBN 3-7867-1574-2

Karl-Josef Kuschel zeichnet Porträts von zahlreichen bekannten Autoren und Autorinnen der jüngeren deutschsprachigen Literatur und geht der Frage nach, wie sich in ihrem Werk das Religiöse, Themen und Gestalten des christlichen Glaubens und die Realität der Kirche widerspiegeln. Die Palette ist weit gefächert. Sie reicht von dem „Gottesleugner" Heinrich Heine über die gläubig-mystische Wirklichkeitsdeutung Rilkes bis zum „gläubigen Anarchisten" und katholischen Dissidenten Heinrich Böll.



Meinolf Lohrum

Albert der Große

Forscher — Lehrer — Anwalt des Friedens
Topos Taschenbuch 216
1991. 144 S. Kt.
DM 9,80
ISBN 3-7867-1586-6

Als Theologe, Philosoph und Naturforscher galt Albert der Große (um 1200—1280) zu seiner Zeit als Universalgelehrter. Mit seinem kühnen Denken und Forschen prägte er Europa nachhaltig und wurde mit seiner systematischen Naturforschung zu einem Wegbereiter der Neuzeit. Ebenso wichtig ist der Einfluß Alberts, dessen bedeutendster Schüler Thomas von Aquin war, auf die deutsche Mystik und deren Vertreter wie z. B. Ulrich von Straßburg oder Meister Eckhart.



Hanna-Barbara Gerl

Unerbittliches Licht

Edith Stein — Philosophie, Mystik, Leben
Mit s/w Abbildungen
1991. 204 S. Ln.
DM 36,—
ISBN 3-7867-1572-6

Mit Edith Stein tritt uns eine der außergewöhnlichen Frauen und religiösen Persönlichkeiten dieses Jahrhunderts entgegen. Ein an Begabung reiches Leben, dem eine ungebrochene und steile Karriere vorgezeichnet scheint, nimmt immer wieder überraschende Wendungen: Die junge Atheistin findet zum christlichen Glauben, tritt in den Karmel ein und bleibt bis zu ihrer Ermordung in Auschwitz auf der beständigen Suche nach einem philosophisch verantworteten Glauben. Im vorliegenden Band wird das Leben der Philosophin, Mystikerin und Märtyrerin von ihrem Denken und geistigen Ringen her beleuchtet.

MATTHIAS-GRÜNEWALD-VERLAG • MAINZ

CONCILIUM aktuell

Norbert Mette

Psychologie statt Theologie?

Ein neuer alter Streit

«Im Fall von Dr. Drewermann geht es um Grundstrukturen, die größte Bedeutung haben für den Bau der Theologie, jedoch nicht so leicht handgreiflich aufgezeigt werden können ... Hier geht es aber um das Fundament des biblisch-christlichen Glaubens.» Mit diesen Bemerkungen im Rahmen eines Interviews sekundierte der Vorsitzende der Deutschen Bischofskonferenz Bischof Dr. K. Lehmann, am 7. Oktober dieses Jahres dem Paderborner Erzbischof Dr. J.-J. Degenhardt bei seiner an demselben Tag veröffentlichten Entscheidung, dem Privatdozenten Dr. Eugen Drewermann bis auf weiteres die kirchliche Lehrbefugnis zu entziehen. Inhaltlich begründete Lehmann seinen Vorwurf u.a. damit, daß im Werk des gemaßregelten Theologen das radikal Neue des christlichen Glaubens aufgrund der vergleichenden religionswissenschaftlichen Deutungen nicht mehr gebührend zur Geltung gebracht, sondern mit der archetypisch interpretierten Bilderwelt der Menschheits- und Religionsgeschichte insgesamt auf eine Stufe gestellt werde. Mit der Konzentration auf das Subjekt und dessen inneres Erleben werde vernachlässigt, daß sich der christliche Glaube einem zunächst außer uns geschehenen Offenbarungsereignis verdanke. Bischof Lehmann stellt fest: «Drewermann interessiert sich weitgehend aber für die Dimension der ‹inneren Wahrheit›. So kommt es vielfach zu irreführenden Entgegensetzungen, wie zum Beispiel ‹biologisch-symbolisch›. Die Realität der Offenbarung — Gott ist leibhaftig in unsere Geschichte eingegangen — wird nicht selten bei Drewermann verzerrt und karikaturhaft wiedergegeben.»

Es soll und kann hier nicht um eine Verteidigung und Würdigung des umfangreichen Werkes von E. Drewermann, das zumindest im deutschsprachigen Raum derzeit bestsellerhafte Auflagen erreicht, gehen. Und es soll und kann auch nicht die langjährige Geschichte des Konflikts zwischen dem Paderborner Erzbischof und dem nunmehr von ihm abberufenen Theologen ein weiteres Mal aufgerollt werden. Über alle Verwicklungen hinaus, die eng mit den beteiligten Personen zusammenhängen, kommt diesem «Fall» eine generellere Bedeutung zu. Zur Debatte steht erneut die Frage nach dem Verhältnis von Theologie und modernen Humanwissenschaften, in diesem Falle der (Tiefen-)Psychologie.

Spätestens wenn es darum geht, psychologische Einsichten nicht bloß oberflächlich zu rezipieren, etwa im Sinne von «Techniken» zur Erweiterung und Verbesserung des Arsenals pastoraler Methoden, sondern wirklich in die Theologie zu integrieren, und zwar so, daß den damit verbundenen Herausforderungen für die überkommenen theologischen Denk- und Vorstellungsmuster nicht ausgewichen wird, erweist dieser interdisziplinäre Diskurs sich offenbar bis heute — zumal im Raum der katholischen Kirche — als höchst konfliktträchtig. In der Tat bleibt es nicht aus, daß, wer sich darauf einläßt, die Sätze und Symbole der christlichen Tradition mit dem kritischen Erfahrungsgehalt der Psychoanalyse in Verbindung zu bringen und sie so in ihrer inneren Dimension erst wirklich zu verstehen, sich mit der bis dahin gewohnten theologischen Fachsprache und den in ihr gebräuchlichen Kategorien schwer tut.

Kurzschlüssig ist es allerdings, wenn ein solches Bemühen, den christlichen Glauben in neuer Weise zu erschließen, als Infragestellung oder gar Leugnung der Fundamente dieses Glaubens selbst gewertet und zurückgewiesen wird. Vielmehr stehen sich grundlegend verschiedene Weisen der Annäherung an die Wirklichkeit des Glaubens gegenüber, die sich auf den ersten Blick nur schwer miteinander vermitteln lassen und die mit verallgemeinernden Klassifizierungen wie z.B. «subjektivistisch versus objektivistisch» oder «symbolisch versus historisch» alles andere als zureichend erfaßt sind. Umso fataler ist es dann allerdings, wenn man meint, solche unterschiedlichen Verstehensweisen und daraus resultierende Mißverständnisse mit Hilfe lehramtlicher Entscheidungen einseitig ausräumen zu können.

In welchem Ausmaß und in welchen Bereichen die Auseinandersetzung mit der Psychologie die Theologie herausfordert und zu Revisionen nötigt

(wobei natürlich berücksichtigt werden muß, daß es «die» Psychologie ebensowenig gibt wie «die» Theologie), läßt sich in bislang anderswo so nicht ausgearbeiteter Weise dem Werk von E. Drewermann entnehmen, unbeschadet aller Rückfragen, die man im einzelnen an es zu stellen hat. Handelt es sich doch um den Versuch, gewissermaßen das ganze Terrain der Theologie mit Hilfe der Tiefenpsychologie methodisch und inhaltlich neu zu vermessen — ein eindrucksvolles Unterfangen, auch wenn es unverkennbare Einseitigkeiten aufweist. Wenigstens stichwortartig seien davon ausgehend einige Ansatzmöglichkeiten für eine fruchtbare Begegnung von (Tiefen-)Psychologie und einzelnen theologischen Disziplinen, aber auch in diesem Zusammenhang sich ergebende Probleme angeführt:

Von der Einsicht her, wie weitreichend das Bewußtsein und Handeln des Menschen durch unbewußte Strukturen, die zumeist bereits in der frühen Kindheit angelegt und ausgebildet werden, geprägt und beeinflußt werden und wie sich das in Zwängen und Verdrängungen, Ängsten und Schuldgefühlen auswirkt, richtet sich an die kirchliche Moralverkündigung *die Frage, wie hilfreich sie überhaupt ist, wenn sie abstrakt an menschliche Freiheit und Einsichtsfähigkeit — und damit auch Schuldfähigkeit — appelliert und meint, das menschliche Verhalten an vermeintlich objektiv gültigen Geboten und Normen orientieren zu können. Nicht zuletzt biblische Beispiele können zeigen, daß Verurteilungen die Außenlenkung und innere Entfremdung befestigen, während demgegenüber Verstehen es ermöglicht, sich allmählich von der verinnerlichten Gewalt zu befreien und die zur Selbstbestimmung erforderliche Ichstärke allererst zu gewinnen. Ob das allerdings heißt, daß Gnade und Recht sich grundsätzlich gegenseitig ausschließen, ist eine Frage, die umgekehrt von der Ethik an die Tiefenpsychologie zu richten ist.*

Von der Einsicht her, daß Symbole und mythische Bilder eine eigene und unverzichtbare Wahrheit besitzen, insofern sie es Menschen ermöglichen, für sie bedeutsame Erfahrungen zu erinnern sowie unabgegoltene Wünsche und Hoffnungen auszudrücken, kann die Tiefenpsychologie dazu verhelfen, die Texte der Bibel *so zu verstehen und auszulegen, daß sie nicht bloß als Zeugnisse der von früheren Generationen gemachten Glaubenserfahrungen gelesen werden, sondern sie sich für das Erleben heutiger Menschen als aufschlußreich und heilsam erweisen. Eine historisch-kritisch verfahrende Exegese erbringt wichtige Ergebnisse, insofern sie die untersuchten Texte in ihrer Zeitbedingtheit besser verstehen läßt. Aber sie bleibt unzureichend, wenn es gilt, die erlösende Wirkung des in ihnen Mitgeteilten den Menschen nahezubringen. Die tiefenpsychologische Auslegung kann gerade dazu verhelfen, indem sie die Texte sowohl in ihrer Form als auch von ihrem Inhalt her als verdichteten Ausdruck von — individuell-biographischen oder kollektiv-menschheitlichen — Grunderfahrungen, die die Menschen im Innersten ihrer Existenz betreffen, erhellt und so einen Zugang zu den eigentlichen Wahrheiten des religiösen Lebens hin eröffnet. Eine Gefahr wäre es allerdings, würde die Konzentration auf die seelische Not die Aufmerksamkeit für strukturell verursachte Unterdrückung und Leiden von Menschen in ihrer konkreten Geschichte mindern.*

Von der Einsicht her, daß Sprache zwar eine notwendige, aber keine hinreichende Ausdrucksfom für das Selbstverständnis und die Selbstmitteilung eines Ich einem anderen gegenüber ist, klärt die Tiefenpsychologie die Theologie, insbesondere die Dogmatik, über die Möglichkeiten und Grenzen auf, die Wahrheiten der Offenbarung *begrifflich-lehrhaft auszuformulieren und mitteilen zu wollen. Sie kommt damit der Auffassung von Augustinus nahe, daß erst, wo es gelingt, sie zu den Tiefenschichten der menschlichen Seele in Beziehung zu bringen, die erlösende Kraft der christlichen Botschaft wirklich nahegebracht und nachvollzogen werden kann. Es muß dann darum gehen, daß die überlieferten Lehrhinhalte des christlichen Glaubens immer neu auf ihren menschlich verstehbaren Erfahrungsgehalt hin verflüssigt und nicht bloß als «äußere» Doktrin dargeboten werden. Vor diesem Hintergrund müssen die seit dem «Modernismus» in der katholischen Theologie unerledigt gebliebenen Probleme wie etwa die Bestimmung des Verhältnisses von Erfahrung und Offenbarung wieder aufgegriffen und erörtert werden — und zwar ohne daß sofort ein lehramtliches Verdikt droht.*

Daß jedoch faktisch dem interdisziplinären Diskurs zwischen Theologie und (Tiefen-)Psychologie nicht die erforderliche Freiheit eingeräumt wird, scheint weniger mit der Brisanz der angesprochenen fundamentalen Themen und Probleme zusammenzuhängen. Auslösender Faktor auch für den hier erwähnten neuesten Konflikt dürfte vielmehr ein anderer Tatbestand gewesen sein, nämlich die von der Tiefenpsychologie betriebene radikale Aufklärung über die Entstehung und die

Funktion von Herrschaft und Gewalt, wie sie in sozialen Zusammenhängen allenthalben begegnet, und ihr Bemühen um deren Überwindung durch die Bewußtwerdung und Stärkung des Ichs gegenüber jedweder Bevormundung und Außenlenkung. So gesehen, gehen von dieser Psychologie unweigerlich Anstöße aus, die einer Kirche, die sich bis heute mit der Anerkennung der Freiheit des Christenmenschen schwer tut, als gefährlich, wenn nicht bedrohlich erscheinen müssen. Es sind somit weniger die Fundamente des Glaubens, um die es in diesem alten neuen Streit im Verhältnis von Psychologie und Theologie geht, vielmehr ist es augenscheinlich die Frage um die Macht in der Kirche, die zu stellen und offen auszutragen bis auf weiteres mit allen Kräften verhindert werden soll.

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

Vorwort

Anne Carr/Elisabeth Schüssler Fiorenza

Wesen der Frau?

Die Frage nach einem unterscheidbaren Wesen der Frau steht heute wieder im Brennpunkt der Diskussion. Die Behauptung, daß es ein besonderes Wesen der Frau gebe, ist von einer Anzahl unterschiedlichster Denker aufgestellt worden, deren These die christliche Theologie und Praxis sich unmittelbar oder mittelbar zu eigen gemacht haben. Einige haben den Begriff vom besonderen Wesen der Frau verwendet, um damit traditionelle und zu Stereotypen gewordene Verständnisweisen von einer beschränkten «Stellung und Rolle» der Frauen in Gesellschaft und Kirche zu bekräftigen. Andere haben argumentiert, daß Frauen aufgrund ihres besonderen Wesens einen unterscheidbaren und gewichtigen Beitrag zu erbringen haben: Da das unterscheidbare Wesen der Frau bisher unterdrückt worden sei oder nur eine marginale Rolle gespielt habe, müßten die einzigartigen Beiträge der Frauen jetzt neu entdeckt und anerkannt werden.

Dieses CONCILIUM-Heft versucht die verschiedenen Elemente der Debatte über das Wesen der Frau einander zuzuordnen und einige seiner politischen, sozialen und kirchlichen Dimensionen zu erkunden.

Unser erster Abschnitt untersucht einige der besonderen Kämpfe, in denen das Thema «unterscheidbares Wesen der Frau» im Mittelpunkt stand und steht. Der Beitrag, mit dem Ina Praetorius diesen Abschnitt eröffnet, untersucht die Entwicklung des Begriffes «Gleichberechtigung» im Zusammenhang der europäischen Aufklärung, wobei es aber dazu kam, daß dieser Begriff nur im Sinne besonderer Privilegien für Frauen verstanden wurde. Sie zeigt, wie sehr das mittelständische Ideal eines besonderen Wesens der Frau und ihrer besonderen Aufgabe innerhalb der Familie verstrickt ist in die Diskriminierungen durch Rassismus, Klassendenken, Antisemitismus und Eurozentrik, und sie entwirft eine Zukunftsvision, welche sich bewußt den katastrophalen Konsequenzen der in der Vergangenheit herrschenden Asymmetrie im Verständnis der Geschlechterunterschiede stellt.

Rosemary Radford Ruether untersucht das Thema unter dem besonderen Gesichtspunkt des Kampfes von Frauen für Gleichberechtigung in den christlichen Kirchen, besonders im Hinblick auf die Beteiligung von Frauen an Führungsaufgaben und an den Aufgaben des ordinierten Amtes. Sie weist darauf hin, daß das Wesen des Seins Gottes und des Menschen traditionellerweise in Begriffen aus dem Bereich des Männlichen zur Sprache gekommen ist, und zwar auf eine Weise, durch die Frauen sowohl in der Gesellschaft als auch in der Kirche in eine untergeordnete Stellung verwiesen wurden und in beiden Bereichen von öffentlich-führenden Rollen ausgeschlossen wurden. Die liberaleren protestantischen Kirchen haben die feministische Kritik an der christlichen theologischen Tradition angenommen und Frauen zum kirchlichen Amt zugelassen, die römisch-katholische Kirche dagegen nicht.

Rosemary Radford Ruether verwendet die Auseinandersetzungen um den von den Bischöfen der USA geplanten Hirtenbrief zu Frauenfrage, um aufzuzeigen, daß es hier um den Konflikt zwischen zwei Anthropologien geht, nämlich zwischen einer Anthropologie der Gleichwertigkeit und Partnerschaft einerseits und einer Anthropologie der Komplementarität, der angeblich «biblischen Anthropologie», die von Rom begünstigt wird, andererseits. Diese Anthropologie, die Männer und Frauen in zwei

Gruppen mit «zwei gegensätzlichen psychosymbolischen Ontologien» teilt, ist von Papst Johannes Paul II. benützt worden, um damit den wesentlichen Unterschied zwischen den Rollen von Männern und Frauen, besonders in der Kirche, zu begründen. Diese Behauptung eines Wesensunterschieds steht im Widerspruch zur Behauptung einer Gleichheit in der Schöpfung und in Christus und zeigt eine tiefe Inkohärenz in der katholischen Theologie an.

In einer dritten Fallstudie über einen Konflikt analysiert Kwok Pui-Lan die doppeldeutige Situation der Rolle und Funktion der «weißen Dame» in westlichen Kolonialsystemen und in der Mission. Indem sie die Beziehung zwischen Geschlecht und Rasse in den Missionsunternehmungen des 19. Jahrhunderts erkundet, kann sie sichtbar machen, wie die Missionsideologie den wesentlichen Unterschied zwischen weißen Frauen und farbigen Frauen betonte und wie in manchen Situationen die Einführung des Christentums für kolonisierte Frauen eine Verminderung der Freiheit und ihrer gleichberechtigten Beteiligung am Leben und Handeln der Gesellschaft nach sich zog. Das Bild der «weißen Dame» war ein Teil des Mythos der ethnozentrischen weißen Herrschaft über andere Völker, die nur als «die anderen» bezeichnet wurden, während die christliche Zivilisation mit der weißen Kultur gleichgesetzt wurde.

So betrachten Frauen der «Dritten Welt» ihre eigene Befreiung als etwas, das die Befreiung von Kolonialismus, von wirtschaftlicher Fremdherrschaft und von Militarismus einschließt, und sie verstehen von außen auferlegte, untereinander nicht versöhnbare «Wesensarten» als Teil eines Herrschaftssystems. Gleichzeitig betonen sie die Einzigartigkeit von und die Unterschiede zwischen Menschen, die ihre konkrete Gestalt von besonderen historischen und kulturellen Kräften empfangen haben.

In einer abschließenden Analyse eines besonderen Konfliktes nutzt Mary John Mananzan ihre eigene Erfahrung mit Frauen auf den Philippinen, um den Unterschied zwischen der Erziehung zu traditioneller «Weiblichkeit» und der Erziehung zu einem neue Vollmacht verleihenden Feminismus zu erörtern. Während in der Vergangenheit die Bildung und Erziehung in der Familie, in der Kirche und in der Schule teilhatten an einer fixierten «Geschlechterordnung», die zu Stereotypen gewordene Konstrukte von «Männlichkeit» und «Fraulichkeit» einzupauken suchte, bedeutete das in den sechziger Jahren aufkommende feministische Denken zugleich das Entstehen einer neuen Form von Bildung und Erziehung, die von kooperativen Methoden gekennzeichnet ist, in denen die gemeinsame Erfahrung von Frauen zu gemeinsamen Einsichten wird, welche zu einem neuen Wissen führen. Feministische Bildung und Erziehung heute ist interdisziplinär, sie bezieht Frauen aller Klassen, Rassen und Religionen ein, und — ein neues Element gegenüber rationalistischen Ansätzen! — sie bedient sich aller Techniken und Künste in ihrem Bemühen um die Emanzipation der Frauen.

In unserem zweiten Abschnitt bringen die Beiträge einen historisch orientierten Ausblick auf die Art und Weise, wie in der Vergangenheit das unterschiedliche Wesen der Frau konstruiert wurde. Linda Maloney untersucht, wie in der klassischen Philosophie die Rolle der Frau (und der Sklavinnen und Sklaven) diskutiert wurde, und sie zeigt auf, wie die politischen und die Bildung und Erziehung betreffenden Theorien Platons und Aristoteles' in verschiedenen Teilen der alten Christenheit weiterlebten. Ihre feministische Analyse gipfelt in der These, daß der Trend zur Eliminierung gesellschaftlich festgeschriebener (und auf unterschiedlichen Funktionen im Reproduktionsvorgang basierender) Unterschiede zwischen Frauen und Männern, wie er von der Jesusbewegung und den frühen Paulusschriften initiiert worden war, in späteren neutestamentlichen Texten umgekehrt wurde, um sich den griechisch-römischen Gesellschaftsstrukturen anzupassen.

Elisabeth Gössmann verfolgt die Spur der Bestimmung des Wesensunterschiedes der Frau in den Schriften der Kirchenväter und der mittelalterlichen Theologen, welche das biblische Denken mit den Philosophien des Platonismus, des Neuplatonismus, des Stoizismus und des Aristotelismus zu einem Ganzen zu verschmelzen suchten. Von Augustinus bis zu den Synthesen der Scholastik im Mittelalter herrscht das Modell eines scharf zugespitzten Dualismus, in welchem die Hoffnung der androzentrischen christlichen Tradition sich darauf richtet, daß Frauen im Eschaton vollgültige Menschen werden, d.h. Männer oder wenigstens «Männern gleich». Das Studium der Texte dieser Tradition asymmetrischen Denkens kann Frauen und Männern von heute helfen, über diese Dualitäten und Polaritä-

ten der Vergangenheit hinaus denken zu lernen in Richtung auf ein neues und einziges Prinzip des Menschlichen.

Sylvia Marcos hat eine Reihe von Texten aus dem alten Mexiko zur Grundlage einer frappierenden Fallstudie für feministische Kritik an Anthropologie und Ethnologie gemacht. Sie konzentriert sich dabei auf die Schnittlinie zwischen Geschlechtszugehörigkeit und Moral, um Einblick in eine vorchristliche Gesellschaft zu bieten, die keine starren oder einander ausschließenden Kategorien der Unterscheidung zwischen den Geschlechtern behauptete oder als berechtigt gelten ließ. Die Geschlechter verschmolzen in einem Dualismus, der dynamischer Art und auf Ausgewogenheit und Gleichgewicht hin angeordnet war. Eine positive Einstellung zu Lust und Sexualität trat in der Religion und im Alltagsleben offen zutage. Es gab in der aztekischen Gesellschaft nichts, was darauf hindeutete, daß eines der beiden Geschlechter dem anderen übergeordnet gewesen wäre, wohl aber war man sich der Verschiedenheit der Geschlechter bewußt, wobei diese Verschiedenheit aber als notwendig für die Herstellung von Ausgewogenheit und Gleichgewicht verstanden wurde. In den Texten, die Sylvia Marcos untersucht hat, spiegelt sich eine Gesellschaft, in der die Gestaltung der Geschlechterrollen mehr auf Gleichartigkeit als auf hierarchische Über- und Unterordnung gegründet war.

In einem erhellenden Referat über Philosophien der Aufklärung und der Romantik und Werke der gleichgestimmten Dichtung berichtet Sarah Coakley über ihre Untersuchungen über den «Mann der Vernunft» und die «weibliche Andere» sowie die Wertung der Unterschiede zwischen den Geschlechtern im 18. und 19. Jahrhundert. Sie vertritt die These, daß die Frage, welche dieses komplizierte Erbe für christliche Feministinnen aufwirft, lautet, ob sich von den Quellen der christlichen Geschichte und Spiritualität her geschlechtliches Verlangen und Verlangen nach Gott integrieren lassen. Sie zeigt die Abhängigkeit feministischen Denkens vom Erbe der Aufklärung, und sie fragt sich, ob die Forderung der Aufklärung nach globalen Prinzipien in der Ethik sich heute leicht verabschieden läßt.

Ein Beitrag zur Debatte über den Essentialismus in der feministischen Theorie, den wir in diesem Heft vorlegen zu können gehofft hatten, kam leider nicht zustande. Unsere Leserinnen und Leser werden aber zugeben, daß die postmoderne Kritik am essentialistischen Denken und der es begleitende Lobpreis des unterschiedlichen Wesens der Frau einer Betrachtung bedurft hätten. Die Theorien einiger französischer Feministinnen, die auf der Psychoanalyse und ihrer «linguistischen Wende» beruhen, sind in etlichen neueren theologischen Arbeiten sehr fruchtbar angewandt worden und bieten verheißungsvolle Möglichkeiten für künftige Entwicklungen, bei denen es darum geht, aufmerksam auf das Thema «Unterschied» in all seinen die Klassen, die Rassen und die ethnischen Besonderheiten betreffenden Aspekte zu achten.

In unserem letzten Abschnitt finden sich drei Artikel zu spezifisch theologischen Themen. Katherine Zappone befaßt sich mit der Frage der theologischen Anthropologie aus der Sicht der Behauptung, daß die Unterschiede von Frauen untereinander ebenso wichtig sind wie ihre Unterschiedenheit von den Männern. Der Punkt, auf den es ihr ankommt, ist die Überzeugung, daß die biologische Verfassung von Frauen (und von Männern) deren Leben und Geschick insofern prägt, als diese biologische Verfassung mit anderen Elementen zusammenwirkt: mit Kultur, Rasse, geographischer und historischer Situation. Und Katherine Zappone vertritt den Standpunkt, daß feministisches Denken sich über die von der Furcht vor «Unterschied» — als einer analytischen Kategorie, die notwendigerweise Unterlegenheit und Ungleichheit begrifflich in sich einschließt — bestimmte Linie hinaus bewegen muß. Die Praxis, «mit Unterschieden zu leben», indem man die rassischen, geschlechtlichen, kulturellen und klassenbestimmten Unterscheidungen, die man ererbt hat, hinter sich läßt, wird in eine neue Solidarität führen, die von Bedeutung sein wird für echte und beständige politische Veränderungen zum Besseren für alle Frauen.

In einer ähnlichen Tonart wirbt Maria Clara Lucchetti Bingemer für die Wiedereinsetzung des «Ewig-Weiblichen» in seiner einzig möglichen Gestalt einer sich ständig verändernden und befreienden Zeitlichkeit und Geschichtlichkeit. Sie zeigt sowohl vergangene wie gegenwärtige Annäherungen an Maria von Nazaret in der Kirche; wobei sie auch hinweist auf Verzerrungen und positive Möglichkeiten im Maria-

Symbol, wie es auf Frauen gewirkt hat und auch heute noch wirken kann.

Aus einem Blickwinkel der lateinamerikanischen Befreiungstheologie betont Lucchetti Bingemer nachdrücklich, daß es, weil es das «Ewig-Weibliche» im strengen und einfachen Sinn nicht gibt, neuen Raum gebe für einen ganzen Komplex von provisorischen, unterschiedlichen, vielfältigen und zufälligen Ausdrucksformen seiner Bedeutung in verschiedenen kulturellen Umfeldern und geschichtlichen Augenblicken, die als Zugänge des Menschen zum ewigen, transzendenten und zugleich immanenten Gott dienen könnten. Sie bietet eine feministische Neubesinnung auf Gott als ein väterlich-mütterliches Wesen voller Liebe und Mitleid, als Sohn und Wort, Fleisch geworden in Männern und Frauen, und als schöpferischen und allzeit überraschenden Geist des Lebens inmitten des Lebens der Armen.

In dem abschließenden Aufsatz befaßt sich Elizabeth Johnson mit der Männlichkeit Jesu und mit dem historischen Mißbrauch dieser Tatsache in der christlichen Theologie und Praxis. Zugleich zeigt sie, daß diese Männlichkeit offen ist für eine befreiende feministische Interpretation. Sie vertritt die Überzeugung, daß das Prinzip einer einzigen menschlichen Natur in einem Geflecht vielfältiger, in wechselseitiger Abhängigkeit untereinander verknüpfter Unterschiede die Modelle eines sexuellen Dualismus oder auch einer Gleichheit abstrakter Individuen hinter sich läßt, daß es sich hinbewegt auf eine Hochschätzung der Verschiedenheit als des völlig Normalen. Diese ist ein Ensemble von vielfältigen Bestimmtheiten, in dem Verbundenheit gerade in der Unterschiedenheit von zentraler Bedeutung ist und nicht bloß Identität durch Gegensätzlichkeit oder Einförmigkeit.

Solch eine Anthropologie würde es der Christologie erlauben, die Männlichkeit Christi in einer unverzerrten Weise zu integrieren. Elizabeth Johnson bietet Interpretationen des Geheimnisses der Auferstehung, der Weisheitschristologie und des biblischen Symbols des Leibes Christi, um die Wirklichkeit Christi so auszuweiten, daß sie alle Erlösten in sich einschließt, und sie zeigt die Bedeutung der Taufe und der Martyriumstraditionen für eine inklusive Christologie auf.

Es ist neuerdings vermerkt worden, daß die Frage nach dem «Wesen der Frau» in der katholischen Kirche zu einem international diskutierten Thema geworden ist. Wir glauben, daß die Beiträge in diesem CONCILIUM-Heft die vielfältigen Verschiedenheiten der feministischen Theorie und Theologie hinsichtlich der Frage nach dem unterscheidenden Wesen der Frau sichtbar machen, und wir hoffen, daß diese Sammlung von Arbeiten weitere Denkbemühungen und Aktivitäten in der internationalen und interdependenten Gemeinschaft von Frauen und Männern anregen wird.

Aus dem Englischen übersetzt von Dr. Ansgar Ahlbrecht

Das «besondere Wesen» der Frau in politischen, sozialen und kirchlichen Konflikten

Ina Praetorius

Auf der Suche nach der conditio feminina

Plädoyer für eine Ökumene der Frauen[1]

I. Die androzentrische Logik

«Meine» Sprache, die nur bedingt die meine ist, da ich eine Frau bin, erfaßt die Wirklichkeit auf spezifische Art und Weise dualistisch. Asymmetrische Gegensatzpaare strukturieren die Wahrnehmung: Rationalität und Emotionalität, Öffentlichkeit und Privatheit, Wissen und Glauben, Kopfarbeit und Handarbeit, Logos und Mythos, Geist und Materie. Gott und Mensch, Herr und Sklave, Außen und Innen stehen zueinander wie Mann und Frau in der patriarchalen Ehe. Jeweils eine der beiden Seiten ist als höher-, die andere als geringerwertig definiert. Die wesentlichen strukturgebenden Polaritäten, die diese Sprache seit Jahrhunderten der Wirklichkeit aufprägt, verhalten sich also zueinander wie «männlich» und «weiblich» in einer patriarchalen Ordnung.

Frauen müssen sich, zumindest wenn sie in der Öffentlichkeit gehört werden wollen, zwangsläufig dieser Sprache bedienen, die die Welt in eine interessante männliche und eine triviale weibliche Hälfte teilt. Wenn sie in konkreten politischen Auseinandersetzungen Erfolg haben wollen, z.B. im Kampf um angemessenen Zugang zu lebensnotwendigen Gütern, verlangt man von ihnen Antworten auf die Frage, ob und inwiefern sie «gleich» *wie Männer* oder «anders» *als Männer* seien. Denn die Frage nach dem angemessenen Zugang zu lebensnotwendigen Gütern artikuliert sich zum gegenwärtigen Zeitpunkt meist als Frage nach «gleichem Lohn für gleiche Leistung». Frauen, die sich als «gleich» ausweisen, erhalten ihren Anteil, die anderen bleiben drinnen: in abhängiger Häuslichkeit, wo Arbeit nicht als Arbeit zählt und wo es folglich nichts Nennenswertes zu verdienen gibt. In der herrschenden Ordnung kann die Frage nach Gleichheit oder Differenz vorerst nichts anderes bedeuten als dies: ob Frauen sich dem «Höheren» zuordnen, das sich als Maßstab für Gleichheit präsentiert, oder ob sie die ihnen längst zugeschriebene Zugehörigkeit zum Anderen, zum «Niederen» akzeptieren. Wenn eine Frau beispielsweise sagt, sie halte Frauen aufgrund ihrer Sozialisation oder aufgrund ihrer «Natur» für sensibler und empathischer als Männer, dann macht sie keine neutrale Aussage über die Frauen. Sie ordnet sie vielmehr unweigerlich und möglicherweise gegen ihren Willen dem Bereich des Minderwertigen zu.

II. Die patriarchale Logik umgehen: Frauenräume

Es ist entwürdigend, wenn der Zugang zu einer frauengerechten Existenz — z.B. zu einer Existenz ohne Armut — durch einen derart primitiven Mechanismus geregelt ist. Aber dies ist der patriarchale Status quo, zumindest in dem Teil der Welt, in dem ich lebe. Frauen müssen die Logik des «gleich wie» (der Mann) oder «anders als» (der Mann) zwangsläufig durchqueren, benutzen, handhaben, wenn sie Zugang zu den Bereichen gewinnen wollen, in denen über die Zuteilung lebenermöglichender Güter wie Raum, Geld, Bildung entschieden wird. Sie müssen sich also einer Sprache bedienen, innerhalb derer ein authentischer Ausdruck der Eigenart der Frauen nicht möglich ist. Eine Frau z.B., die über einen Sitz im Parlament Einfluß gewinnen will, muß öffentlich beweisen, daß sie «gleich gut» wie

Männer reden und argumentieren kann, auch wenn ihr längst klargeworden ist, daß die männliche Rhetorik mit ihrer angeblichen Sachlichkeit und Emotionslosigkeit ein Lügenspiel ist. Der Weg zu den meisten einflußreichen Positionen führt über die «Gleichheit» und damit faktisch über die Anpassung an männliche Standards.

Wenn Frauen sich bewußt werden, daß sie in eine ihnen entfremdete Logik eingespannt sind, dann ändert die Frage nach «Gleichheit oder Differenz» ihre Qualität. Gesucht sind nicht mehr *Wesens*aussagen über die Frau in der herrschenden Sprache, denn diese Suche kann zu nichts führen, solange androzentrische Denkvoraussetzungen nicht unterlaufen sind. Gesucht ist vielmehr eine *Methode,* wie wir uns der Logik der Gleichheit entziehen können, ohne damit unsere Ansprüche auf Befreiung aufzugeben. Gesucht sind *Orte,* an denen und von denen aus die herrschende Logik — oder die Identifikation der Frauen mit ihr — außer Kraft gesetzt werden kann. Wenn es gelingen soll, daß Frauen die Logik des «gleich wie/anders als» (der Mann) je nach Bedarf als Instrument für ihre Befreiung *benutzen,* statt sich ihr zu *unterwerfen,* dann müssen sie an Orten außerhalb dieser Logik beheimatet sein. Wie lassen sich solche Orte wiederentdecken oder neu entwerfen?

III. Die Wurzeln der Gleichberechtigungspolitik in der europäischen Aufklärung

Notwendig scheint mir zunächst die Überzeugung, daß Orte außerhalb der patriarchalen Ordnung *möglich* sind: daß die herrschende Sprache nicht die einzig richtige und der herrschende Zustand nicht der einzig mögliche ist. Um zu dieser Überzeugung zu gelangen, kann ich historisch fragen: War es immer so? Wie sind Frauen in die Lage geraten, daß sie sich selbst nur als «gleich» oder «verschieden» in Relation zum gesetzten Maßstab Mann, und also unauthentisch aussagen können? Meine Antwortskizze zu dieser Frage beschränkt sich auf den kulturellen Kontext, dem ich selbst angehöre, denn ich halte es für wahrscheinlich, daß Frauen in anderen Kontexten, etwa im orientalischen, ihre Geschichte hinsichtlich des Dilemmas der androzentrischen Logik anders beschreiben würden.

In Europa haben Frauen spätestens seit der Aufklärung ihre Befreiung aus ungerechten Zuständen mit Hilfe des Konzeptes der *Gleichberechtigung* vorangetrieben. Dieses Konzept folgt dem Programm der Aufklärung. Gegen eine feudale Ordnung hatten die Aufklärer die Gleichheit aller Menschen verkündet und daraus weitgehende soziale Reformprogramme abgeleitet, die viele von ihnen anfänglich auch auf Frauen bezogen wissen wollten. Weil aber eine tatsächliche Gleichberechtigung der Frauen weitergehende Veränderungen nach sich gezogen hätte als jede andere Reform im Zeichen der Gleichheit und weil, wie wir heute wissen, das untergründig androzentrische Konzept der Gleichheit hinsichtlich der Frauen an logische Grenzen stieß, wurden Programme für die Gleichberechtigung der Frauen bald auf das patriarchal Erträgliche zurückgestutzt: Das Ehegesetz blieb hierarchisch, das Wahlrecht wurde den Frauen nicht zugestanden, die Universitäten öffneten sich nicht für Angehörige des weiblichen Geschlechts[2]. Frauen, die sich von der Aufklärung mehr reale Fortschritte erhofft hatten, knüpften an das Programm der Gleichberechtigung an. Nur wenige durchschauten die patriarchale Tiefenstruktur dieses Konzeptes, in dem das bereits in der Antike gesetzte Axiom, daß das Männliche als das höhere Prinzip Maßstab der Gleichheit und damit des Weiblichen sei, ungebrochen weiterlebte.

Die Politik der Gleichberechtigung hat einige ihrer Ziele erreicht: Zugang zum aktiven und passiven Wahlrecht, Zugang zur formellen Bildung, Eherechtsreformen... Aber die reale Lebensqualität der Frauen in der westlichen Welt heute steht in keinem angemessenen Verhältnis zu den immensen Anstrengungen, denen Frauen sich im Zuge der Gleichberechtigungspolitik unterzogen haben und weiterhin unterziehen: zermürbende Kämpfe für Selbstverständlichkeiten, Mehrfachbelastung durch traditionelle Frauenarbeit *und* Anpassung an männliche Leistungsstandards. Das Patriarchat ist im «christlichen Abendland» nicht in seine Grenzen verwiesen worden, sondern hat sich die Arbeitskraft der «gleichen» Frauen für seine Ziele einverleibt, die sich je länger je mehr als global zerstörerisch erweisen. Frauen, die sich den Status der Gleichheit erkämpft haben — meist Frauen aus der Mittel- und Oberschicht —, partizipieren an der patriarchalen Ausbeutungspraxis gegenüber der «Dritten Welt», der Natur und marginalisierten Gruppen innerhalb der eigenen Gesellschaft.

Frauen, die diesen Status nicht erreichen können oder wollen, gehören nach wie vor zu den Armen[3].

Deshalb stellen Feministinnen heute die Frage, ob das aufklärerische Gleichheitskonzept für Frauen wirklich einen Fortschritt bedeutet hat, ob der Köder der Gleichheit nicht vielmehr einen kläglichen Ersatz darstellt für die frauenkulturellen Zusammenhänge, die in Europa im Zuge der Hexenverfolgung systematisch zerstört worden sind. Könnte es mit diesem weltweit wohl einzigartigen Vernichtungsfeldzug gegen Frauen und ihre Kultur zusammenhängen, daß vor allem europäische und nordamerikanische Frauen sich aus der Situation der Vereinzelung heraus dem trügerischen Ideal der Gleichheit und damit einer ihnen entfremdeten Idee von Freiheit verschrieben haben? Und wenn es so ist: Wie lassen sich die verschütteten Räume, in denen Frauen sich *gegenseitig* ihres Wertes und ihrer Stärke versichern, unter modernen Bedingungen neu entwerfen?

IV. Elemente einer Theorie der Frauenbeziehungen

Heute arbeiten Theoretikerinnen unterschiedlicher Provenienz[4] an dieser Frage, wie sich eine unabhängige Frauenkultur außerhalb der patriarchalen Ordnung etablieren bzw. wie sich die nicht-bewertete oder abgewertete *noch vorhandene* Frauenkultur ans Licht bringen und mit Wert besetzen läßt. Ihre Arbeit basiert auf der Einsicht, daß von eigenständigen weiblichen Kultur- und Traditionszusammenhängen die wirksamere Subversion der patriarchalen Ordnung ausgehen kann als von einer am Gleichheitsprinzip ausgerichteten «Politik der Forderungen»[5]. Alle diese Theorieansätze, die im europäisch-nordamerikanischen Kontext zur Zeit lebhaft diskutiert werden, enthalten, wenn ich es richtig sehe, eine Anzahl gemeinsamer Strukturelemente:

1. Sie gehen aus von einer Analyse der herrschenden Ordnung, in der Frauen auf Männerbeziehungen — auf Heterosexualität in einem umfassenden Sinne — fixiert sind. Wenn Janice Raymond von «Hetero-Realität», Adrienne Rich von «Zwangsheterosexualität», Sarah Lucia Hoagland von «Heterosexualismus», die Frauen um den Mailänder Frauenbuchladen von «männlicher Genealogie» sprechen, so ist — grob gesagt — dasselbe gemeint: die Gefangenschaft der Frauen in einer gesellschaftlichen und symbolischen Ordnung, die Frauen auf das reale und symbolische Gegenüber Mann fixiert und sie so voneinander isoliert, in der «Gleichheit» folglich nichts anderes bedeuten kann als Gleichheit mit dem Mann. Alle Theoretikerinnen kommen in ihrer Analyse zu dem Ergebnis, daß diese Ordnung nicht nur den Frauen schadet, sondern daß sie auch (mit)verantwortlich ist für den katastrophalen Zustand der Welt: für die ökologische Katastrophe, für Aufrüstung und Krieg. Indem (bestimmte?) Männer sich selbst als das Maß aller Dinge und Menschen setzen, unterjochen sie *andere* Lebensformen bis hin zur Möglichkeit globaler Zerstörung.

2. Ausgehend von dieser Analyse postulieren die Theoretikerinnen die Zuwendung von Frauen zu Frauen: nicht als beliebige Vorliebe, sondern als revolutionären Akt. Wenn Frauen den Blick von Männern abwenden und einander wahrzunehmen, zu benennen und zu bewerten beginnen, dann stürzt die patriarchale Ordnung in sich zusammen. Denn Männer sind angewiesen auf die Bestätigung und Bewunderung durch «ihre» Frauen und auf die männerzentrierte Arbeit der Frauen im Hintergrund.

3. Alle Theoretikerinnen gehen davon aus, daß es starke Frauenbeziehungen längst gibt. Adrienne Rich spricht von einem «lesbischen Kontinuum», in das alle Frauen faktisch eingebunden sind, insofern sie Töchter von Müttern und oft Mütter von Töchtern sind, insofern sie von Frauen gepflegt werden, solange sie Kinder und sobald sie krank oder alt sind, insofern sie sich auf Freundinnen beziehen usw. Es geht also weniger darum, Frauenbeziehungen aus dem Nichts zu schaffen, sondern vor allem darum, sie beim Namen zu nennen und ihnen dadurch Wert zuzusprechen, ihre Geschichte zu schreiben und ihre potentiell revolutionäre Funktion aufzudecken. Was sprachlos schon da ist, soll erkannt und bewußt als wertvolle Lebensform konzipiert werden.

4. In fast allen Entwürfen spielt die explizit lesbische Lebensform eine wesentliche Rolle als Modell und Orientierungspunkt. Sie rückt sozusagen an die Stelle, die in der patriarchalen Ordnung von der monogamen Ehe besetzt ist. Ohne die lesbische Lebensform zur *einzig* erstrebenswerten zu erheben, machen Frauen durch diese wertmäßige Umorientierung ihr zentrales An-

liegen deutlich: Die Fixierung auf den Mann, die in der Ordnung der monogamen Ehe ihren klassischen Ausdruck findet, wird aufgehoben zugunsten der Orientierung an der *verbindlichen Frauenbeziehung.*

5. Alle Autorinnen verbinden die persönliche Dimension von Frauenbeziehungen mit der politischen, die intellektuelle mit der körperlich-alltäglichen: Frauenbeziehungen können nicht nur persönlich sein, wenn das ordnungssprengende Potential, das in ihnen liegt, ernstgenommen wird. Andererseits sind reine Zweckbündnisse zwischen Frauen ohne emotionale Qualität nicht das Ideal, auf das sich diese Frauen zubewegen. Die politische und die persönliche Sphäre verschränken sich.

Ich entdecke in diesen fünf gemeinsamen Strukturelementen eine Art Leitfaden für zukünftiges feministisches Nachdenken und Handeln, das aus der unfruchtbaren Alternative «gleich wie / anders als» herausführen kann. Eine feministische Theorie und Praxis mit diesem Ziel muß tatsächlich, meine ich, diese fünf Schritte zurücklegen: die Erkenntnis des geschlossenen Androzentrismus «unserer» Kultur und seiner katastrophalen Folgen; die Erkenntnis, daß ein authentischer Selbstausdruck von Frauen nur möglich ist, wenn wir uns dieser Logik entziehen, indem wir uns *aufeinander* beziehen; die Einsicht, daß wir, wenn wir Frauen und ihren Beziehungen zueinander Wert beimessen wollen, nicht im Leeren stehen, sondern daß es eine verschüttete Geschiche aufzuklären und einem «ungedachten Vorhandensein»[6] Sprache zu geben gilt; die radikale Infragestellung eines Menschenbildes, das auf der «natürlichen gegenseitigen Ergänzung» der Geschlechter beruht, und folglich der Abbau von Ängsten und Vorbehalten gegenüber lesbischen Lebensformen; und schließlich die bewußte Arbeit an der Überwindung der asymmetrischen Dualismen, die unser Leben in eine private und eine öffentliche Hälfte spalten wollen.

VI. Ein Arbeitsfeld für die Zukunft: grenzüberschreitende Definition der conditio feminina

Was im europäischen und wohl auch im nordamerikanischen Feminismus noch zu wenig intensiv diskutiert wird, scheint mir die Frage zu sein, wie die postulierte Frauenkultur grenzüberschreitend werden kann, genauer: wie wir die strukturell verankerten Diskriminierungsformen, die *zwischen Frauen* bestehen, bearbeiten können. Rassismus, Klassenherrschaft, Antisemitismus, Eurozentrismus und andere Formen der Diskriminierung stehen einer grenzüberschreitenden Gesprächskultur von Frauen im Wege. Wenn Frauen aber herausfinden wollen, wer sie *als Frauen* sind und wie ihre — möglicherweise gemeinsamen — Vorstellungen von einem frauengerechten Leben aussehen, wenn sie so ihre Selbst- und Weltdefinition vom vermeintlich allgemeingültigen Maßstab Mann abkoppeln wollen, dann ist es wichtig, den Diskurs über die eigene Gruppe hinaus auszudehnen. Denn auch Frauen laufen Gefahr, die eigenen begrenzten Erfahrungen zur *conditio feminina* zu stilisieren. Daß weiße Frauen aus dem Mittelstand der hochindustrialisierten Länder dieser Gefahr bereits erlegen sind und daß dadurch unfruchtbare Mißverständnisse und Spaltungen in der Frauenbewegung entstanden sind, ist bekannt. Wenn aber heute das in westlichen Frauenbewegungen bisher dominante Konzept der Gleichheit sich als fragwürdig erweist, läßt sich allein aus diesem Grund die von vielen westlichen Feministinnen nach wie vor — häufig stillschweigend — aufrechterhaltene Meinung, beim westlichen Feminismus handle es sich um den «fortschrittlichsten», nicht mehr halten. Vielmehr könnten Frauen aus Kulturen, in denen (relativ) autonome Frauenkulturen intakter geblieben sind als in Europa und Nordamerika — und das sind diejenigen, die westliche Feministinnen häufig als «rückschrittlich» qualifizieren —, möglicherweise eine Vorreiterrolle übernehmen; denn vielleicht können sie aus real existierenden Frauentraditionen heraus wichtigere Beiträge zur Frage eines nichtandrozentrischen weiblichen Selbstverständnisses leisten als diejenigen, die durch einen langen Kampf um «Gleichheit» sich selbst stärker entfremdet sind. Ob es so ist, kann aber nur ein realer Diskurs, nicht Spekulation am europäischen Schreibtisch entscheiden. Nicht nur weil die globale Expansion des westlichen Patriarchates uns zu globaler Zusammenarbeit *zwingt,* sondern auch weil es interessant und lustvoll ist, mit *anderen* Frauen aus *anderen* Kontexten auf die Suche nach der *conditio feminina* zu gehen, halte ich es für wichtig, dem grenzüberschreitenden feministischen Dialog vermehrt Aufmerksamkeit zu schenken.

Da er nicht von selbst — auf der Basis einer angenommenen allgemeinen Schwesterlichkeit — funktioniert, sollte er ebenso Gegenstand sorgfältiger Theoriearbeit werden, wie Frauenbeziehungen innerhalb *eines* Kulturkreises es für die genannten Theoretikerinnen geworden sind. Wenn Frauen sich dieser sehr umfassenden und arbeitsintensiven Aufgabe zuwenden wollen, dann müssen sie aber den entscheidenden Schritt, den die Theoretikerinnen der Frauenbeziehungen postulieren, wohl bereits vollzogen haben: sie müssen sich entschieden haben, dem Diskurs unter Frauen *Priorität* vor dem Gespräch mit Männern einzuräumen. Das bedeutet z.B. für mich als westliche christliche Theologin, daß ich meine eigene Zeitökonomie überprüfe: Wieviel meiner begrenzten Zeit widme ich der Auseinandersetzung mit meiner eigenen androzentrischen Tradition — und damit der Zuwendung zu einem männerdominierten Diskurs —, wieviel der Auseinandersetzung mit Frauen aus anderen Kontexten? Wenn ich die Priorität der *anderen Frau* für meine und unsere Selbstvergewisserung entdeckt habe, dann wird jede Auseinandersetzung mit androzentrischen Traditionen, die ihr Maß nicht in der Verständigung mit anderen Frauen hat, überflüssig.

VII. Eine Vision

Ich stelle mir vor: Frauen aus den verschiedenen Weltreligionen, aus verschiedenen politischen Systemen und kulturellen Traditionen finden sich in frauenökumenischen Vernetzungen zusammen. Sie brauchen dazu nicht unbedingt eine patriarchale Suprastruktur. Kongreßzentren und Weltversammlungen sind nicht notwendig, denn unsere Gesellschaften *sind* bereits multikulturell. Ich kann, muß aber nicht in ferne Länder reisen, um mit *anderen* Frauen in ein Gespräch einzutreten darüber, was uns voneinander unterscheidet und was uns miteinander verbindet. Entscheidend ist mein und der anderen Frau *Wunsch,* einander in einer gemeinsamen Sprache zu finden.

Ich stelle mir vor: Frauen, die sich in solchen Netzen gefunden haben, diskutieren sorgfältig, mit viel Zeit und solidarisch-kontrovers über Vorschläge, die zur Bestimmung ihres Seins in dieser Welt bereits gemacht wurden oder in Zukunft gemacht werden, z.B. über diesen Satz: «Frauen müssen erkennen, was sie gemeinsam haben, auch wenn sie ganz verschiedene Entscheidungen fällen. Wie auch immer sie ihre Gebärfähigkeit einschätzen mögen: In jedem Falle gilt, daß Freiheit in ihrem Leben nichts Konkretes bedeutet, solange sie nicht in Bedingungen leben, die es ihnen ermöglichen, diese Freiheit selbst zu gestalten.»[7] Oder über diesen: «Wirklich Ähnliche sind wir alle dadurch, daß wir die ungedachte Geschlechterdifferenz, die unser Einander-ähnlich-Sein begründet, mit uns herumtragen.»[8]

Ich stelle mir vor: Frauen gewinnen Lust an dieser Auseinandersetzung. Sie stecken andere an, immer mehr. Sie einigen sich, eines Tages, auf orientierende Sätze und Worte, die es jeder ermöglichen, sich in ihnen auszusagen und dennoch verschieden zu bleiben von den anderen, die sich auch in diesen Worten aussagen. Sie stützen sich auf *diese* Worte und Sätze, wenn sie, was vorerst unvermeidbar scheint, ihre Politik der Forderungen für eine frauengerechtere Existenz weiterführen. Sie haben einen Ort gefunden, von dem aus es möglich wird, Gleichheit zu *spielen,* wenn es denn nötig ist. Einen Ort, an dem befreites (statt hämisches) Lachen möglich ist über das, was Männer uns einst als höchstes Ziel anzubieten wagten: Gleichheit.

[1] Dieser Artikel verdankt seine Entstehung den kontrovers-solidarischen Diskussionen mit den Frauen der Projektgruppe «Ethik im Feminismus» Marianne Briner, Ruth Egloff †, Andrea Günter, Sigrun Holz, Rose Killinger, Beatrix Schiele, Jacqueline Sonego-Moser, Heidrun Suter-Richter.

[2] Vgl. zu diesem Zusammenhang Ursula Pia Jauch, Immanuel Kant zur Geschlechterdifferenz. Aufklärerische Vorurteilskritik und bürgerliche Geschlechtsvormundschaft (Wien 1988).

[3] Vgl. zum hier vorausgesetzten Armutsbegriff: Enrique Dussel, Ethik der Gemeinschaft (Düsseldorf 1988) 31f.

[4] Z.B. Libreria delle donne di Milano. Wie weibliche Freiheit entsteht. Eine neue politische Praxis (Berlin [1]1988); Diotima, Philosophinnengruppe aus Verona, Der Mensch ist zwei. Das Denken der Geschlechterdifferenz (Wien 1989); Sarah Lucia Hoagland, Lesbian Ethics. Toward New Value (Palo Alto 1988); Janice G. Raymond, Frauenfreundschaft. Philosophie der Zuneigung (München 1986); Adrienne Rich. Zwangsheterosexualität und lesbische Exi-

stenz in: Elisabeth List/Herlinde Stude (Hgg.), Denkverhältnisse, Feminismus und Kritik. (Frankfurt a.M. 1989) 244-278. Der Abschnitt 4 bezieht sich auf diese Texte.

[5] Libreria delle donne aaO. 65-102.

[6] Vgl. Adriana Cavarero, Ansätze zu einer Theorie der Geschlechterdifferenz, in: Diotima (aaO.) 65-102.

[7] Beverly Wildung Harrison, Our Right to Choose. Toward a New Ethic of Abortion (Boston 1983) 36 (Übersetzung von Ina Praetorius).

[8] Adriana Cavarero aaO. 96.

INA PRAETORIUS

Geboren in Karlsruhe. Studium der evangelischen Theologie und Germanistik in Tübingen, Zürich und Heidelberg. 1983-1987 wissenschaftliche Assistentin am Institut für Sozialethik der Universität Zürich, Vortrags-, Lehr- und Publikationstätigkeit, z.Zt. Lehrauftrag an der Theologischen Fakultät der Universität Bern, freischaffende Wissenschaftlerin, Mutter einer Tochter, Pfarrfrau in einer kleinen Landgemeinde in der Schweiz. Veröffentlichungen u.a. Geschlechtsspezifische Arbeitsteilung als theologisches Problem, in: Theologia Practica 2 (1987) 136-144; Feministische Ethik. Eine Einführung, in: Offene Kirche 5/Nov. 88 2-7; Entzug der Fürsorglichkeit. Feministische Ethik und Naturwissenschaft, in: CONCILIUM 25 (1989/3) 228-233; Der kleine Unterschied zwischen Mutter und Retorte, oder: Vom Frauenbild des (Natur-)Wissenschaftlers, in: Jürg von Ins/Peter Grossmann (Hgg.), Künstliches Leben — ärztliche Kunst (Zürich 1989) 75-91; Biotechnologie und Ethik, in: Neue Wege 4 (1990) 103-111. Anschrift: Bühl, CH-9622 Krinau.

Rosemary Radford Ruether

Die besondere Eigenart der Frauen und ihre Gleichberechtigung in der Kirche

Die volle Eingliederung von Frauen in das Amt der christlichen Kirchen ist für das Christentum gegenwärtig zu einer kritischen Streitfrage geworden. Wie die Kirchen mit diesem Problem umgehen, kann sehr wohl darüber entscheiden, ob sie für die Menschheit der Zukunft eine lebensfähige Option darstellen werden oder nicht. Das Christentum hat aus seiner historischen Vergangenheit einen fundamentalen Widerspruch in seiner Sicht und Behandlung der einen Hälfte der Menschheit, der Frauen, ererbt. Einerseits hat sich das Christentum seit seinen Anfängen zu einem universellen soteriologischen Egalitarismus bekannt. Alle Menschen — unabhängig von Geschlecht, gesellschaftlicher Klasse oder ethnischer Herkunft — sind von Gott geschaffen und von Christus erlöst. Die Erlösung kennt keine Unterscheidung zwischen den Menschen.

Andererseits hat sich das christliche Verständnis der wesenhaften Natur sowohl Gottes, Christi als auch des normativen Menschseins in geschlechtsspezifisch männlichen Begriffen ausgedrückt. Dieses gattungsmäßig auf den Mann festgelegte Verständnis des Seins ist dazu benutzt worden, die Frauen unterzuordnen — sowohl in ihrem Menschsein als auch in ihrer Fähigkeit, Autorität auszuüben und Gott und Christus zu repräsentieren. Der Ausschluß der Frauen vom ordinierten Amt und von tatsächlich jeder öffentlichen Leitungsgewalt in früheren christlichen Gesellschaften wurzelt in diesem männlich determinierten Verständnis vom menschlichen und göttlichen Wesen.

Erst in diesem Jahrhundert haben die Frauen Zugang zu politischen Rechten und besseren Bildungsmöglichkeiten innerhalb der Gesellschaft erhalten und waren dadurch zum ersten Mal in der Lage, diesen Ausschluß von der christlichen Leitungsgewalt in den Kirchen anzufechten. Insgesamt betrachtet haben die liberalen Gesellschaften die Kirchen in Hinsicht auf die Anerkennung der Frauen als rechtlich gleichgestellte Personen längst überholt, obwohl es auch im gesellschaftlichen Bereich noch viele Streitfragen gibt, die ungeklärt bleiben. Diese Tatsache ist von einigen Konservativen dafür genutzt worden, sich auf den Grundsatz zu berufen, daß die gesamte Frage der Frauenrechte in der Kirche unangemessen sei. Sie behaupten, Feminismus sei

die Übertragung eines rein «weltlichen» Problems in den Bereich der Kirchen[1].

Diese Unterscheidung zwischen Religion und weltlicher Gesellschaft in bezug auf Sexismus ist jedoch irreführend. Die dominierenden männlichen Denkmuster im Christentum stammen aus einer Zeit, in der Kirche und patriarchalische Gesellschaft wesentlich aufeinander bezogen waren und in der die Kirche Organisationsmodelle der patriarchalischen Gesellschaft entlehnte und diese mit theologischer Symbolik und Argumentation untermauerte. Das Problem der Unterdrückung von Frauen ist sowohl gesellschaftlichen wie religiösen Charakters. Es ist Teil des Erbes weltlicher und theologischer Ideologien. Die Kirchen müssen dieses Problem innerhalb der kirchlichen Organisation und in der Theologie bekämpfen.

Die liberalen protestantischen Kirchen haben seit 130 Jahren und besonders in den letzten 30 Jahren ihre Praxis geändert und damit begonnen, Frauen zu ordinieren. Doch die meisten von ihnen waren nicht darauf vorbereitet, zu erkennen, daß diese Veränderung auch ein Überdenken der theologischen Symbolik und kirchlichen Organisation erforderte. Folglich wurden Frauen in nur nominellem Maße und in schlecht bezahlten, marginalen Positionen in das Amt integriert — innerhalb eines Systems, das weiterhin menschliches und vor allem göttliches Sein als männlich symbolisierte. Darin ähneln diese Maßnahmen selbstverständlich wiederum der Behandlung von Frauen in der nichtkirchlichen Kultur und Gesellschaft[2].

Im katholischen Christentum befindet sich das zölibatär-klerikale System der Ämter in einer Krise. Weibliche Laien, besonders Nonnen, üben einen wachsenden Anteil der gegenwärtigen Ämter in der Kirche aus — allerdings ohne die offizielle Anerkennung als ordinierte Amtsträgerinnen. Der Vatikan hat sich überdies gegen jede Liberalisierung in den Bereichen des Reproduktivverhaltens und der Ordination der Frau ausgesprochen.

Die katholischen Bischöfe in den Vereinigten Staaten von Amerika befinden sich in einer spannungsvollen Schwebesituation zwischen dem wachsenden Bewußtsein der Frauen in der Kirche und dieser Unnachgiebigkeit des Vatikans. Dies gilt ebenso für viele andere Nationalepiskopate. Auf der einen Seite erkennen die Bischöfe, daß sie ohne Frauen nichts tun können. Frauen stellen sowohl die Mehrheit der aktiven Kirchenbesucher wie auch den Großteil der ehrenamtlich Mitarbeitenden in der Kirche dar. Zudem wird ein stetig wachsender Anteil der professionellen, d.h. bezahlten Dienste in der Kirche von Frauen geleistet.

Die Bischöfe sind an den Vatikan durch ein System der universalen Jurisdiktionsausübung und der Ernennung der Bischöfe durch Rom gebunden, das dem Ultramontanismus des 19. Jahrhunderts entstammt. Das bedeutet, daß den Bischöfen die Unabhängigkeit fehlt, den Vatikan in irgendwelchen kritischen Punkten der Glaubens- und Sittenlehre wie zum Beispiel in den Bereichen des Reproduktivverhaltens oder der Ordination zu kritisieren. Selbst die Frage der künstlichen Geburtenregelung, die, was den Konsens zwischen Moraltheologen und Laien vor 20 Jahren betrifft, eigentlich geklärt war, bleibt in der offiziellen Lehre unverändert[3].

Die Entwürfe zum amerikanischen Hirtenbrief über Frauen offenbaren diese Widersprüche allzu schmerzlich[4]. Auf der einen Seite versuchten die bischöflichen Verfasser des Briefs, dem berechtigten Bemühen der Frauen um volle Gleichberechtigung in Gesellschaft und Kirche ihre ganze Zustimmung auszusprechen. Sie verdammen in deutlicher Ausdrucksweise die «Sünden des Sexismus, der die grundsätzlichen Lehren unseres Glaubens verletzt». Aber es mangelt ihnen gänzlich an der Fähigkeit, diese Worte in praktische Veränderungen umzusetzen, z.B. in den Bereichen der Reproduktivrechte, der Unterstützung der Gesetzesnovelle bezüglich der Gleichberechtigung der Frauen oder der Frauenordination. Die Strukturen, die Frauen an untergeordnete Positionen in Gesellschaft und Kirche binden, bleiben weitestgehend unangefochten.

Die Bischöfe nahmen als theologischen Ausgangspunkt den Bibeltext Gen 1,27, der besagt, daß der «Mensch» (engl. = «*man*», was zugleich «Mann» bedeuten kann! — Anm. der Übersetzerin) als Abbild Gottes geschaffen wurde, als Mann und Frau. Sie betrachteten es als selbstverständlich, daß dieser Text damit die Gleichheit von Männern und Frauen meint und immer gemeint hat. Dies unterschlägt die Tatsache, daß in der meisten Zeit der Geschichte christlicher Tradition dieser Text asymmetrisch interpretiert wurde. Das heißt, er wurde so gedeutet, daß der Mann Gottes Abbild auf normative Weise sei

und die Frauen in dieses Abbild Gottes nur eingeschlossen seien, insofern sie dem Mann als ihrem Haupt unterstellt sind[5].

Neuere Ansätze der katholischen Anthropologie wandten sich von Argumenten über die natürliche Unterlegenheit der Frau ab und erörterten die Eigenart der Frauen und ihre komplementären Beziehungen zu Männern. Im ersten Entwurf ignorierten die Bischöfe die Anthropologien der Subordination und Komplementarität. Sie übernahmen eine Anthropologie der Gleichwertigkeit und Partnerschaft einander Gleichgestellter zwischen Männern und Frauen in der Familie, Gesellschaft und Kirche. Es scheint jedoch, daß sie damit vom Vatikan und von konservativeren amerikanischen Bischöfen abrupt abgeblockt wurden. Wie aus der Stellungnahme des Papstes zum Thema «Würde und Berufung der Frau» (September 1988) klar hervorgeht, bevorzugt er eine Anthropologie der Komplementarität, die Männer und Frauen in zwei gegensätzliche psycho-symbolische Ontologien einteilt[6].

Die Unfähigkeit der amerikanischen Bischöfe, irgendeine wirklich auf Gleichheit und Ebenbürtigkeit hinzielende Beziehung zwischen Männern und Frauen zu vertreten, wird explizit ersichtlich, wenn wir uns der Frage der Teilhabe von Männern und Frauen am Amt der Kirche zuwenden. Alles, was die Bischöfe in ihrem Hirtenbrief anbieten konnten, war eine gesteigerte Teilhabe der Frauen am Laienamt. Der ordinierte Klerus bleibt eine rein männliche Domäne. Die Bischöfe bekräftigen den Standpunkt der Verlautbarung des Vatikans von 1976 (die von Johannes Paul II. in seinem Brief nochmals bestätigt wurde) gegen die Ordination von Frauen, in der erklärt wird, daß Frauen ontologisch unfähig seien, ordiniert zu werden, da sie Christus nicht bildhaft darstellen könnten[7]. Sowohl der Papst als auch die Bischöfe scheinen an dieser Stelle den Widerspruch zwischen dieser Aussage und ihrem eigenen theologischen Ausgangspunkt über die Gleichheit von Männern und Frauen nach dem Abbild Gottes zu übersehen.

Die Unfähigkeit der amerikanischen katholischen Bischöfe, ihren theologischen Ausgangspunkt über die Gleichheit der Frauen in der Schöpfung durchzuhalten, endet im Widerspruch zu eben diesem theologischen Ausgangspunkt. Frauen, so heißt es, seien in ihrer Gottebenbildlichkeit dem Mann vollkommen gleich, aber dennoch unfähig, Christus bildhaft darzustellen. Worin liegt der Ursprung dieses Widerspruchs? Wie ist es zu erklären, daß Bischöfe, die für sich beanspruchen, die unmittelbaren theologischen Lehrer der Kirche zu sein, nicht einen solch himmelschreienden Widerspruch zwischen ihrer theologischen Anthropologie und ihrer Christologie erkennen?

Die Wurzeln dieses Widerspruchs liegen in der vatikanischen Verlautbarung von 1976 selbst, die versuchte, eben solch ein Schisma zwischen Anthropologie und Christologie einzuführen. Diese Verlautbarung bemühte sich, die Streitfrage der bürgerlichen Gleichberechtigung in der Gesellschaft von der Ordination zu trennen. Sie behauptete, daß die katholische Kirche (das Lehramt) immer bürgerliche Gleichberechtigung der Frauen unterstützt habe, daß aber die Frage der Frauenordination keine Angelegenheit der Bürgerrechte oder der natürlichen Gleichberechtigung sei, sondern einem davon zu unterscheidenden, höheren Bereich sakramentaler Beziehungen zwischen der Kirche und Gott angehöre. Dies bedeutet tatsächlich, die geschaffene oder natürliche Ordnung und die sakramentale Ordnung oder Gnadenordnung in zwei verschiedene, nicht miteinander verbundene Bereiche zu trennen. Frauen sind demnach gleichberechtigt nach der natürlichen Ordnung der Schöpfung, aber das wiederum hat keine Konsequenzen für die kirchliche oder sakramentale Heilsordnung.

Interessanterweise stellt dieser Dualismus teilweise eine Umkehrung der klassischen Sicht der Kirchenväter dar, der gemäß angenommen wurde, daß Frauen ihrer Natur nach ungleich und fundamental unterlegen seien, aber gleich(berechtigt) nach der Gnadenordnung. Die Kirchenväter betrachteten die Frau als nichtgleich nach dem Abbild Gottes und als der Leitung des Mannes in der geschaffenen Ordnung unterworfen. Aber in Christus wird diese Ungleichheit aufgehoben. Gemäß den Worten von Gal 3,28 gibt es in Christus nicht mehr Mann und Frau.

Das antike Christentum litt an einem Widerspruch zwischen seiner Schöpfungsanthropologie und seiner Christologie, aber in umgekehrter Richtung. Frauen wurde unterstellt, daß sie von Natur aus ungleich seien. Diese Ungleichheit bedingte die irdische Stuktur der Kirche als eine patriarchalische. Aber auf der Ebene des Heils, die das Reich Gottes antizipierte, galt diese hierar-

chische Überordnung des Mannes über die Frau als aufgehoben. Wie ist es dazu gekommen, daß es nun scheint, wir hätten in der modernen katholischen Lehre eine umgekehrte Perspektive entwickelt, in der die Frauen der Natur oder Schöpfung (profane Gesellschaft) nach als gleich, der Gnade nach (in Christus oder in der Kirche) jedoch als ungleich angesehen werden?

Im Grunde ist dies geschehen, weil die bürgerlichen Gesellschaften der westlichen Welt begannen, den Frauen die bürgerliche Gleichberechtigung zuzugestehen. Ganz im Gegensatz zur Erklärung der Verlautbarung des Vatikans wurde diese Reform weder vom Papst noch von den Bischöfen unterstützt, als sie in Kraft trat. Tatsächlich widersetzten sich beide dem Frauenstimmrecht, als das Ringen darum im ersten Abschnitt des 20. Jahrhunderts fortdauerte[8]. Aber diesen Teil der Vergangenheit hat man bequemerweise verdrängt. Das katholische Lehramt gesteht den Frauen (mehr oder weniger) diesen neuen Bereich bürgerlicher Gleichberechtigung zu. Das bedeutet, es verändert gleichzeitig seine frühere Lehre, nach der Frauen von Natur aus den Männern nicht gleich waren. Es erklärt von sich, es habe «immer gelehrt», daß Frauen den Männern von Natur aus gleich seien. Dies bedeutet in der Konsequenz, daß das Lehramt nun zur Aufrechterhaltung der Tradition des Ausschlusses der Frauen von der Ordination eine neue Unterscheidung zwischen den Ebenen der Natur- und der Heilsordnung erfinden muß.

Diese hierarchische Zuordnung von Natur und Gnade ist zwar eine Art Echo auf die scholastische oder thomistische Tradition, doch sie widerspricht gleichzeitig dem Verständnis des Thomas von Aquin selbst. Nach der Lehre des Thomas waren Frauen von Natur aus grundsätzlich dem Mann ungleich. Er entlehnte diese falsche Biologie von Aristoteles, um zu erklären, daß Frauen unvollkommene oder «mißgestaltete» Menschen seien, denen es an der vollkommenen, normativen menschlichen Natur mangele. Aus diesem Grund könnten sie nicht die menschliche Natur in irgendeiner leitenden Position in der Gesellschaft repräsentieren. Nur der Mann könne die ganze, normative menschliche Natur repräsentieren[9].

Thomas' Christologie und Theologie des Priesteramtes folgten dieser patriarchalischen Anthropologie. Da nur die Männer Anteil an der ganzen, normativen menschlichen Natur hätten, folge daraus, daß Christus männlich gewesen sein mußte, um die Fülle des Menschseins zu besitzen. Nur Männer — so die umgekehrte Schlußfolgerung — konnten Christus im Priesteramt repräsentieren. Thomas' patriarchalische Konstruktion der Anthropologie, der Christologie und des Priesteramtes ist kohärent. Nur auf der soteriologischen Ebene wich Thomas von dieser patriarchalischen Konstruktion ab. In Übereinstimmung mit der antiken christlichen Tradition nimmt er an, daß die Ungleichheit der Frauen überwunden wird von der Gnade des durch Christus gewonnenen Heils. Daher sind die Frauen in das Heil eingeschlossen — trotz ihrer Unfähigkeit zu vollkommenem Menschsein.

Diese thomistische Tradition ist die Wurzel der bestürzenden Erklärung der vatikanischen Verlautbarung von 1976, die behauptete, daß Frauen nicht ordiniert werden können, weil sie Christus nicht bildhaft darstellen können. Aber die vatikanische Verlautbarung versucht, die anthropologischen Wurzeln dieser theologischen Perspektive zu beseitigen. Die Unfähigkeit der Frauen, Christus bildhaft darzustellen, hängt nun unbestimmt in der Luft als eine Frage der sakramentalen Symbolik, die nicht mehr mit der natürlichen Minderwertigkeit begründet wird.

Man darf also gespannt sein, ob nun auch der andere Pol dieses Verhältnisses gefährdet ist. Wenn das Mannsein Christi jetzt zu einer Grenze der Gnade, nicht der Natur wird — bedeutet dies demnach, daß Frauen eigentlich nicht gleichermaßen in die Gnade eingeschlossen sind? Wenn die Unfähigkeit der Frauen, Christus bildhaft darzustellen, im Bereich der Gnade, nicht der Natur liegt — heißt dies, daß die von Christus gewonnene Gnade Frauen nicht mehr gleichermaßen wie Männer einschließt? Wenn Frauen Christus nicht repräsentieren können, wie kann dann Christus die Frauen repräsentieren? Oder, anders gesagt, wenn Frauen nicht ordiniert werden können, dann können sie auch nicht getauft werden.

All dies zeigt an, daß die Kirche heute in einer ganz neuen Weise herausgefordert ist, einen kohärenten Zusammenhang in ihrer Theologie herzustellen, d.h. ihre Anthropologie, ihre Christologie und Soteriologie miteinander in Einklang zu bringen. Wenn Frauen der Natur und Gnade nach als gleichwertig angesehen werden, dann gibt es keine Grundlage mehr für die

Behauptung, sie könnten Christus im Sakrament nicht repräsentieren. Der Rückzug auf eine Anthropologie der Komplementarität und die Preisgabe einer Anthropologie der Gleichwertigkeit im zweiten Entwurf des Hirtenbriefs der amerikanischen Bischöfe versuchen, sich diesem Problem zu entziehen. Das Resultat ist ein reaktionäres Dokument, das keinen positiven Beitrag zu dieser Fragestellung leistet und im Ganzen genommen abgelehnt werden sollte[10].

Indem der römisch-katholische Patriarchalismus begann, seine gesellschaftliche Basis in der feudalen Gesellschaft zu verlieren und sich Gesellschaften gegenüber sah, die zumindest in der Theorie, wenn nicht auch in der Praxis, demokratisch und egalitär organisiert waren, entstand die wachsende Versuchung, die traditionellen, von der Vergangenheit ererbten gesellschaftlichen Muster durch einen auf sich selbst fixierten Dogmatismus zu verteidigen. Die gesellschaftlichen Modelle der Kirche hatten keinen Bezug mehr zur umgebenden Gesellschaft und konnten nicht mehr behaupten, daß diese Modelle einer «natürlichen Ordnung» entstammten, so wie Thomas von Aquin es im 13. Jahrhundert noch hätte tun können. Um diese Modelle aufrechtzuerhalten, sakramentalisiert die Kirche heute ein archaisches, patriarchalisches und monarchisches Sozialsystem, indem sie es als Ausdruck der göttlichen Ordnung der Kirche darstellt — jenseits der Gesellschaft und unverbunden mit ihr. Dieses in sich selbst verschlossene autoritäre Regierungssystem drückte sich im Dogma der Unfehlbarkeit aus, das 1870 promulgiert wurde: in genau jenem Moment, als die katholische Kirche die Beziehung zur feudalen katholischen Gesellschaft verlor und neuen demokratischen Gesellschaften gegenüberstand.

Das Zweite Vatikanische Konzil schien eine Veränderung dieses in sich selbst beharrenden Dogmatismus zu versprechen. Das gegenwärtige Papsttum jedoch unternimmt einen bedeutenden und umfassenden Angriff auf diese Entwicklungen und versucht, ein Machtsystem, das in einem auf sich selbst zurückgezogenen, monarchischen Unfehlbarkeitsgedanken wurzelt, wieder zur Geltung zu bringen. Dieses Machtsystem erkennt nicht die Notwendigkeit an, sich auf die Rücksprache mit dem Rest der Kirche auf allen Ebenen — von den Bischöfen, Priestern bis hin zu den Laien — zu stützen und zu begründen. Wenn es für die katholische Kirche oder die ökumenischen Beziehungen zwischen Katholiken und Protestanten irgendeine Zukunft geben soll, dann muß dieser Verschanzung des päpstlichen Absolutismus Widerstand geleistet werden. Eine Lehre der Kirche, die nicht vom authentischen Konsens der Gläubigen mitgetragen ist, kann nicht bestehen.

So eröffnet die Frage der Frauenordination oder sogar die Diskussion einer jeden Entwicklung der Kirchenlehre die tiefere Frage nach der Autorität der Kirche. Das katholische Christentum steht heute an einem Scheideweg zwischen zwei Richtungen. Es kann entweder die Richtung des Zweiten Vatikanischen Konzils einschlagen und sich zu einer authentischeren, partizipatorischen Gemeinschaft entwickeln, in der allen Mitgliedern Mitspracherecht verliehen wird, oder es kann sich zurückziehen auf die Tendenz des Ersten Vatikanischen Konzils und versuchen, die päpstliche absolute Monarchie wiederherzustellen. Diese letztere Richtung kann höchstens eine allmählich schwindende römische Sekte schaffen, nicht aber eine katholische Kirche. Frauen und Männer, die ihre Humanität gewahrt sehen wollen, werden solch eine Kirche mehr und mehr verlassen.

Die Frage, wie katholische Feministinnen versuchen, Wege der Partizipation in Ortskirchen, Gemeinden und Ordensgemeinschaften zu finden, ist von entscheidender Bedeutung. Welche Dinge können und sollten wir versuchen zu unternehmen angesichts der unklaren und zunehmend eingeschränkten Bemühungen der amerikanischen katholischen Bischöfe, um dadurch den Raum für das Amt der Frau zu erweitern?

Frauen sollten in jeden Raum für das Amt, der ihnen geöffnet wird, einziehen und ihn in Besitz nehmen, um ihn zu einem lebenswerten Raum zu machen. Dies meint, sie sollten auf annehmbaren gesetzlichen und menschlichen Arbeitsbedingungen, d.h. auf vernünftigen Verträgen und Bezahlung und auf gemeinsamen Entscheidungsprozessen bestehen. Aber dabei sollten wir unsere Augen weit offen halten für die spirituellen Gefahren der patriarchalischen Arbeitsbedingungen. Diese Bedingungen sind gefährlich für unsere spirituelle Gesundheit. Man sollte also nicht sein ganzes Leben und seine ganze Seele auf diese Gemeinschaften richten, sondern außerdem alternative, freie Gemeinschaften spiritueller Erziehung und Unterstützung schaf-

fen[11]. Diese beiden Optionen müssen Seite an Seite existieren, wenn wir spirituell überleben und die institutionelle Kirche reformieren helfen wollen.

Wir müssen kreative Wege finden, um die institutionellen und freien Gemeinschaften miteinander in Interaktion zu bringen, so daß sie sich gegenseitig ermuntern können und nicht glauben, daß sie einander ausschließende Optionen seien. Die institutionellen Kirchen offerieren charakteristischerweise zwei Alternativen: entweder sich ihren Begrenzungen anzupassen oder sie als isolierte Individuen zu verlassen. Wir müssen beide Alternativen ablehnen. Statt dessen müssen wir neuen Raum am äußeren Rand der historischen Gemeinschaften schaffen, während wir am inneren Rand dieser Gemeinschaften eine Basis aufrecht zu erhalten versuchen. Auf diese Weise hat man die Freiheit für neue Kreativität, während gleichzeitig die institutionellen Ressourcen übernommen und benutzt werden, um diese Projekte zu entwickeln und zu übertragen. Christliche Feministinnen müssen kreative Wege suchen, um von dieser dialektischen Strategie der Transformation von Kultur und sozialen Strukturen Gebrauch zu machen und sich also zu weigern, entweder isoliert oder vereinahmt zu werden.

Unterdrückerische Machtverhältnisse werden in keiner Institution ganz und gar verschwinden. Außerdem ist die Anlage für solche unterdrückerischen Machtverhältnisse in uns selbst ebenso wie in unseren Kontrahenten vorhanden. Wir befinden uns alle in dem Prozeß kontinuierlicher Wandlung. Wofür wir hier und jetzt arbeiten müssen, ist nicht Perfektion, sondern gute Arbeit und Lebensraum für uns selbst und füreinander. Was immer wir konkret für die Ausweitung solch eines guten Lebensraumes für uns selbst oder einige andere tun können, ist wert getan zu werden. Was immer wir tun können, um Gemeinschaften zu bilden, in denen Liebe und prophetisches Zeugnis wenigstens flüchtig aufleuchten, ist es wert, getan zu werden. Dies ist im wesentlichen das, was das Amt und das Wesen der Kirche Christi ausmacht.

[1] William Oddie, What Will Happen to God: Feminism and the Reconstruction of Christian Belief (SPCK, London, 1984).

[2] Jackson W. Carroll/Barbara Hargrove/Adair T. Lummiss, Women of the Cloth: A New Opportunity for the Churches (Harper and Row, San Francisco 1981).

[3] Robert Blair Kaiser, The Politics of Sex and Religion (Leaven Press, Kansas City 1985).

[4] Der erste Entwurf, freigegeben im März 1988, war mit «Partners in the Mystery of Redemption» überschrieben. Der zweite Entwurf, freigegeben am 5. April 1990 war tituliert: «One in Christ Jesus: A Pastoral Response to the Concerns of Women for Church and Society».

[5] Die Doppeldeutigkeiten und Unklarheiten in bezug auf die Einbeziehung und den Ausschluß der Frauen vom Bild Gottes in der traditionellen Christologie wird untersucht in: Kari Børresen (Hg.), Image of God and Gender Models (Solum Forlag, Oslo 1991).

[6] Apostolisches Schreiben Johannes Pauls II. über «Die Würde und Berufung der Frau» vom 15. August 1988.

[7] Erklärung der Kongregation für die Glaubenslehre zur Frage der Zulassung der Frauen zum Priesteramt, in: Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls. Nr. 3. Herausgegeben von der deutschen Bischofskonferenz (Bonn 1976). Ebenfalls in: Herder-Korrespondenz 31 (1977/3) 151-157.

[8] Siehe Rosemary Radford Ruether, Contemporary Roman Catholicism: Crises and Challenges (Sheed and Ward, Kansas City 1987). 36-37 und 79, Anm. 22.

[9] Thomas von Aquin, Summa Theologiae, I,92.

[10] Es gab eine generelle Verurteilung des zweiten Entwurfs des Hirtenbriefs von progressiven amerikanischen katholischen Frauengruppen. Selbst Erzbischof Rembert Weakland von Milwaukee verlangte, daß der Hirtenbrief als kontraproduktiv fallengelassen werden solle. Siehe Rosemary Radford Ruether, Dear Bishops, You Insult our Intelligence, in: National Catholic Reporter, 18. Mai 1990, 16.

[11] Rosemary Radford Ruether, Women-Church: Theology and Practice of Feminist Liturgical Communities (Harper and Row, San Francisco 1989). Deutsch: Unsere Wunden heilen/Unsere Befreiung feiern (Kreuz Verlag, Stuttgart 1986).

Aus dem Englischen übersetzt von Astrid Dehé

ROSEMARY RADFORD RUETHER

Inhaberin des Georgia-Harkness-Lehrstuhls für Angewandte Theologie im Garrett-Evangelical Theological Seminary in Evanston, Illinois, USA. Verfasserin zahlreicher Bücher und Aufsätze über feministische Befreiungstheologie, u.a.: Sexism and God-Talk: Toward a Feminist Theology (Beacon Press, 1983); deutsch: Sexismus und die Rede von Gott (Gütersloher Verlagshaus, Gütersloh 1985); Women-Guides: Texts for Feminist Theology (Beacon Press, 1985); deutsch: Frauenbilder, Gottesbilder: Feministische Erfahrungen in religionsgeschichtlichen Texten (Gütersloher Verlagshaus, Gütersloh 1985); Women-Church: Theology and Practice of Feminist Liturgical Communities (Harper and Row, 1986); deutsch: Unsere Wunden heilen/Unsere Befreiung feiern (Kreuz Verlag, Stuttgart 1986). Sie hat ebenfalls über die jüdisch-christlichen Beziehungen und über die religiösen Wurzeln des israelisch-palästinensischen Konfliktes geschrieben: Faith and Fratricide: The Theological Roots of Antisemitism (Seabury Press, 1974); deutsch: Nächstenliebe und Brudermord: Die theologischen Wurzeln des Antisemitismus (Chr. Kaiser Verlag, München 1978); The Wrath of Jonah: The Crisis of Religious Nationalism in the Israleli-Palestinian Conflict (Harper and Row, 1989). Anschrift: Prof. Dr. Rosemary Radford Ruether, Garrett-Evangelical Theological Seminary, 2121 Sheridon Road, Evanston, Ill., 60201, USA.

Kwok Pui-Lan

Das Bild der «weißen Dame»: Geschlecht und Rasse in der Geschichte der christlichen Mission

Das neunzehnte Jahrhundert ist von Kirchenhistorikern das «große Jahrhundert der christlichen Missionstätigkeit» genannt worden. Das Christentum wurde gleichzeitig in viele Teile der Welt gebracht, und seine Ausbreitung ging mit einer raschen Expansion des Westens und mit der Kolonialisierung der Länder der Dritten Welt einher. Die Missionsbewegung ist von verschiedenen Standpunkten ausgehend in gegensätzlicher Weise beurteilt worden. Einige Betrachter betonen die wohltätige Rolle der Missionare, die darin bestand, daß sie die Menschen mit der Frohen Botschaft und der christlichen Reform bekannt machten und die westliche Zivilisation in nichtwestliche Gesellschaften einführten. Andere kritisieren die Missionstätigkeit als kulturell imperialistisch, da sie ihrer Meinung nach die politischen und wirtschaftlichen Interessen der westlichen Kolonialmächte unterstützte.

In der Vergangenheit ist die von der Frau in der Missionsbewegung eingenommene Rolle in der Diskussion um die christliche Mission nicht in ausreichendem Maße berücksichtigt worden. Es kann jedoch nicht geleugnet werden, daß die Ausbreitung der christlichen Mission in der zweiten Hälfte des neunzehnten Jahrhunderts nicht zuletzt dem vermehrten Einsatz von Missions- und Reformgesellschaften von Frauen auf beiden Seiten des Atlantischen Ozeans zu verdanken ist. Ein bemerkenswerter Anteil der für die Mission verwandten Gelder stammte aus Spenden von Frauen an die Kirche. Indem sie Missionarinnen zur Arbeit unter den «Heiden» aussandten, knüpften westliche Frauen wichtige Kontakte zu Frauen in anderen Teilen der Welt. In den Missionsländern selbst betätigten sich die missionierenden Damen nicht nur in der Verkündigung des Evangeliums, sondern auch in der Verbreitung der westlichen Ideale der Stellung der Frau in der Gesellschaft. Andererseits trugen sie durch Briefe, Berichte und eine große Menge an Missionsliteratur dazu bei, in ihren Heimatgemeinden die Vorstellungen westlicher Frauen von den in der Dritten Welt lebenden Frauen zu beeinflussen.

Dieser Artikel untersucht den Mythos und die Realität, die sich hinter dem Bild der «weißen Dame» in der christlichen Mission und dem westlichen Kolonialismus verbergen. Indem er die Wechselbeziehung zwischen Vorstellungen über das Geschlecht und denen über die Rassenzugehörigkeit im Kontext der Begegnung des Westens mit anderen Kulturen untersucht, wirft er aus kulturübergreifender Perspektive wichtige Fragen hinsichtlich der Übereinstimmungen und Unterschiede von Frauen auf.

Missionarinnen und christliche Mission

Einer detaillierten Betrachtung des Bildes der «weißen Dame» muß eine Analyse der sozialen und kulturellen Gründe, Frauen als Missionarinnen auszusenden, vorausgehen. Am Anfang der Missionsbewegung wurden nur Männer als Missionare in die fremden Länder geschickt. Wenn sie von ihren Ehefrauen begleitet wurden, erwartete man von diesen, sich um Heim und Kinder zu kümmern. In einigen Fällen unterstützten diese Frauen die Missionstätigkeit ihrer Ehemänner, indem sie einheimische Frauen zu Hause besuchten oder kleine Missionsschulen gründeten und führten. Im allgemeinen galt es als zu gefährlich, Frauen allein in einem fremden und unbekannten Land reisen und arbeiten zu lassen.

Die Notwendigkeit, Frauen als Missionarinnen auszusenden, entstand aus der Tatsache, daß in einigen Ländern, wie z.B. in China und Indien, Männer und Frauen in der Gesellschaft streng getrennt wurden. Soziale Verhaltens- und Anstandsnormen machten es den männlichen Missionaren unmöglich, sich Frauen zu nähern. Anti-christliche Propaganda stellte die Missionare nicht selten als Männer mit krankhaftem sexuellen Verlangen dar, die Zauberformeln und Medikamente mißbrauchten, um Zugang zu einheimischen Frauen zu erlangen[1]. Zur Lösung

dieser mißlichen Situation wurden Missionarinnen für die Arbeit unter Frauen, die als wesentlich aufnahmebereiter für die Missionstätigkeit galten als Männer, ausgesandt. Man hoffte darauf, daß die Frauen, sobald sie sich zum Christentum bekehrt hätten, ihre Familien beeinflussen und ihre Kinder im christlichen Sinn erziehen würden. Außerdem wurden weiße Missionarinnen als weitaus weniger bedrohlich betrachtet als weiße Missionare. An Orte, an denen eine außerordentlich starke Abneigung gegen die christliche Missionsbewegung herrschte, wurden weiße Frauen als Vorkämpferinnen geschickt, um das Feld der Mission zu erschließen.

Der Bedarf an Missionarinnen wurde von den Frauen-Missions-Gesellschaften, die in Europa und Amerika gerade neu gegründet wurden, positiv aufgenommen. Das aufwallende Interesse an missionarischen Tätigkeiten wurde von dem durch die evangelikale Erweckungsbewegung neu entstandenen religiösen Eifer entflammt. Gleichzeitig wuchs unter den weißen Frauen ein Pflichtbewußtsein dafür, ihre «heidnischen» Schwestern aus ihrer entwürdigten und niedrigen Stellung zu befreien. Als die kongregationalistischen Frauen in den Vereinigten Staaten von Amerika 1869 den Frauenausschuß gründeten, wurde ein Appell an christliche Frauen verabschiedet, in dem es hieß: «Kann es für eine Frau, durch das Evangelium in die hochrangige Stellung, die sie in christlichen Ländern innehat, erhoben, etwas Angemesseneres geben, als den Frauen, die ‹am finsteren Ort und im Schatten des Todes sitzen› — ungebildet, erniedrigt und an Ermangelung einer positiven Perspektive für ihr Leben zugrundegehend —, ihre helfende Hand entgegenzustrecken?»[2]. Von einer ähnlichen Ausdrucksweise war die Missionsliteratur, die sich um geistige und finanzielle Unterstützung für die Mission bemühte, geprägt.

Anfänglich wurden alleinstehende Frauen aus Angst, daß sie sich ohne den Schutz ihrer Familien in dem fremden Land nicht behaupten könnten, nur zögerlich in die Mission geschickt. Aber die alleinstehenden Frauen bewiesen, daß sie auch allein fähig waren, Unterkünfte miteinander zu teilen, und daß sie ein Netz der gegenseitigen Unterstützung aufbauen konnten. Ohne familiäre Belastungen waren sie in der Lage, mehr Zeit und Energie in die Missionsarbeit zu investieren und als Wandermissionarinnen umherzureisen. Die Missionarinnen waren hauptsächlich für die «Frauenarbeit» in der christlichen Mission verantwortlich, die in der Evangelisierung, dem Unterricht für Frauen und dem medizinischen Dienst bestand. Die missionarische Arbeit war wegen der in der Gesellschaft vorherrschenden Geschlechtertrennung deutlich nach Geschlechtern aufgeteilt.

Die Zahl der alleinstehenden Frauen, die von den Frauengesellschaften in die Mission gesandt wurden, nahm in der zweiten Hälfte des neunzehnten Jahrhunderts stetig zu. Zusammen mit den Ehefrauen der männlichen Missionare mag die Zahl der Frauen in bestimmten Missionsgebieten sogar höher gewesen sein als die Zahl der dort tätigen Männer. Der Zuwachs an Frauen in der Missionsarbeit war zum Beispiel in China besonders auffällig. Obwohl die Missionarinnen von den Frauenausschüssen geschickt und unterstützt wurden, wurde ihre Arbeit von den männlichen Missionaren, die für eine bestimmte Missionsstation verantwortlich waren, beaufsichtigt. In einigen Religionsgemeinschaften war den Frauen der Zugang zu leitenden Positionen, wie sie von Männern eingenommen wurden, verwehrt. In einigen Missionsgebieten, in denen sich die Missionarinnen mit ihrer untergeordneten Stellung nicht abfinden wollten und nach mehr Selbständigkeit bei ihrer Arbeit verlangten, gab es Spannungen. Außerdem kritisierten sie, daß die männlichen Missionare den Wert der spezifisch weiblichen Komponente der «Frauenarbeit» im Rahmen der christlichen Mission zu gering schätzten.

Die «weiße Dame» in der Mission: Mythos und Realität

Die weißen Missionarinnen, die weite Entfernungen zurücklegten, um die Seelen ihrer «heidnischen» Schwestern zu retten, wurden in der Missionsliteratur und in ihren «hagiographischen» Biographien beinahe als Heilige dargestellt. Es war zwar eine Tatsache, daß viele dieser Frauen von einer starken religiösen Überzeugung angetrieben wurden, sich in der christlichen Mission zu engagieren, aber es muß ebenfalls berücksichtigt werden, daß eine Tätigkeit auf dem Gebiet der Mission den Frauen Möglichkeiten bot, die ihnen in ihrer Heimat nicht in derselben Weise zur Verfügung standen. Eine Studie über den sozialen Hintergrund amerikanischer Missionarinnen zur Jahrhundertwende

weist darauf hin, daß ein hoher Prozentsatz von ihnen aus Familien stammten, die der Mittelklasse in Kleinstädten des Mittleren Westen angehörten[3]. Auch die in Amerika neu gegründeten Mädchen-Colleges stellten eine wachsende Zahl von graduierten Frauen, die teilweise keine angemessene Arbeitsstelle «an der Heimatfront» finden konnten. Eine Missionarslaufbahn in einem fremden Land bot ungeahnte Herausforderungen und Freiheiten, die den Frauen in ihren eigenen Gesellschaftssystemen verwehrt waren.

Motiviert von ihrem religiösen Eifer und bezaubert von den Möglichkeiten im Ausland, weihten sich junge weiße Frauen im Namen der Selbstverleugnung und Opferbereitschaft der Missionstätigkeit. Und trotz dieser persönlichen Einschränkungen bot ihnen das Arbeitsfeld der Mission unerwartete Autorität und Macht, die im Gegensatz zu ihrer eigenen Überzeugung von der gesellschaftlichen Unterordnung der Frau stand. Sie konnten ein unabhängiges Leben führen und die berufliche Laufbahn einer Lehrerin, einer Ärztin oder einer Missionarin einschlagen. In einer kolonialen oder halb-kolonialen Umwelt genossen sie als Angehörige der weißen Rasse Privilegien und Respekt. Die Historikerin Jane Hunter, die sich mit den amerikanischen Missionarinnen in China beschäftigt hat, beschreibt, wie sich diese weißen Damen ihrer neuen Umgebung anpaßten:

«Anfangs störte sie die Diskrepanz zwischen der von ihnen erwarteten Haltung von Bescheidenheit und Zurückhaltung und der Erfahrung, die sie mit ihrer Autorität machten. Allmählich veränderte jedoch ihre Autoritätserfahrung die an sich selbst gestellten Erwartungen, und die Missionarinnen gelangten zu einer inneren Selbstsicherheit, die den Gegebenheiten angepaßt war. Nach und nach entwickelten sie eine koloniale Haltung, die sich im Einklang mit ihrem kolonialen Status befand.»[4]

Als Bewohner eines fremden Landes lernten einige Missionarinnen die fremde Sprache und versuchten, sich den örtlichen Gebräuchen anzupassen. Aber die weitaus größere Zahl behielt ihre westliche Lebensweise bei, statt wie die einheimische Bevölkerung zu leben. Viele trugen weiterhin westliche Kleidung, obwohl sie sich angesichts des heißen Klimas als unpassend erwies und auf Reisen unbequem war. Sie wohnten auf dem Gelände der Missionsstationen und gestalteten ihre Häuser nach heimischem Vorbild aus, mit über das Meer eingeschifften Möbeln und manchmal sogar mit einer Orgel aus der Heimat. Diese Missionarinnen versuchten ihre nationale Identität nicht nur beizubehalten, weil sie Heimweh hatten und auf traditionelle Weise leben wollten. Sie betonten ihre weiße Identität auch wegen der mit ihr verbundenen Privilegien. Die Tatsache, daß ihre Lebensweise sich von der der einheimischen Bevölkerung unterschied, vergrößerte ihr Ansehen. Zum Beispiel waren viele Dorfbewohnerinnen neugierig darauf, einen Blick auf eine fremde Frau zu werfen, und sie berührten ihre Kleidung oder besuchten sie, um festzustellen, wie sie lebte.

Die Missionarinnen nahmen in ihrer Beziehung zu den einheimischen Christen häufig eine selbstgewählte Mutterrolle ein. In ihren Briefen und Schriften bezogen sie sich auf die unter ihrer Obhut und Aufsicht stehenden Personen als «Kinder», obwohl die damit Gemeinten erwachsen waren. Sie entwickelten häufig starke emotionale Bindungen an unter ihrer Leitung stehende Frauen und Mädchen und versuchten, diese durch persönliche Freundschaften zu beeinflussen. Aber wie jede Mutter mußten auch die Missionarinnen zuweilen erfahren, daß ihre «Töchter» in der Lage waren, auf eine Weise zu handeln, die über ihre Erwartungen hinausging und sich ihrer Kontrolle entzog. Als Mary Porter, eine Missionarin in China, ihre Schülerinnen 1872 aufforderte, ihre Füße nicht mehr einzubinden, konnte sie nicht vorausahnen, wozu dies führen würde: «Die erfreulichste Folge der Lösung der Fußverbände in der Pekinger Schule war von den Missionarinnen nicht vorausgesehen worden. Indem sie sich diesem Bruch mit der etablierten Tradition fügten, ... lernten die Mädchen, selbständig zu denken und zu handeln.»[5] Später waren auch andere Missionarinnen überrascht, ihre Studentinnen an Massendemonstrationen und nationalistischen Aktivitäten gegen die Fremdherrschaft und den Kolonialismus teilnehmen zu sehen.

Die Beziehung der Missionarinnen, die als weiße Frauen Macht und Privilegien genossen, zu den männlichen Angehörigen einer anderen Rasse gestalteten sich kompliziert. Einerseits erlaubte ihnen ihre Unabhängigkeit und ihr Status, gewisse, in ihren Heimatländern vorgeschriebene stereotype Verhaltensnormen hinsichtlich der Geschlechterbeziehungen zu durchbrechen. Andererseits wirkten asiatische

oder afrikanische Männer auf sie kleiner und weniger männlich als westliche Männer. Obwohl Sensibilität, Güte und die Fähigkeit, Maß zu halten, von der christlichen Tradition als Tugenden geschätzt wurden, betrachteten weiße Frauen farbige Männer, die derartige Qualitäten an den Tag legten, gemessen an ihren westlichen Geschlechtererwartungen als unmännlich oder schüchtern. Weiße Frauen nannten ihre männlichen Studenten, wie die Schwarzen, die in ihren Heimatländern arbeiteten, manchmal «lads» (= Burschen) und ihre Diener «boys»[6]. Sie hegten ambivalente Gefühle darüber, eines Tages sehen zu müssen, wie diese jungen «lads» zu Priestern geweiht wurden, von der Kanzel predigten und kirchliche Dienste versahen, von deren Ausübung sie als Frauen ausgeschlossen waren.

Die Begegnung mit einem anderen sozialen und kulturellen Ethos machte die Missionare sensibler dafür, wie Frauen in verschiedenen Umgebungen behandelt wurden. Sie betonten, daß das Christentum zur Verbesserung der Stellung der Frau im Westen beigetragen hatte, während Heidentum und Aberglaube die Gründe für die Erniedrigung der Frau in anderen Teilen der Welt darstellten. In seinem Buch mit dem Titel *Women in all Lands* schrieb der amerikanische Missionar Young J. Allen, daß der zuverlässigste Testfaktor zur Bewertung der Zivilisiertheit eines Volkes das Maß sei, in dem der weibliche Bevölkerungsanteil frei und gebildet ist[7]. Das Vorkommen von Dingen wie dem Verbinden der Füße, dem Konkubinat, der zurückgezogenen Lebensweise und dem Analphabetentum von Frauen betrachtete er als Zeichen und Symptom für die Unterlegenheit anderer Kulturen. Mit einer unerschütterlichen Überzeugung von ihrer eigenen kulturellen Überlegenheit betonten Allen und andere Missionare, daß andere Länder die Vorteile der christlichen Zivilisation verwenden sollten, um ihre Kulturen und Gesellschaften umzuwandeln.

Die Missionarinnen waren davon überzeugt, daß das Christentum ihnen einen gehobenen Status in der Gesellschaft verleihe, und sie wähnten sich dafür verantwortlich, das «christliche Frauenideal» in christlich orientierten Schulen und durch das Vorbild ihres eigenen missionarischen Haushalts zu vermitteln. Als Produkte ihrer Zeit verstanden diese Missionarinnen das «christliche Frauenideal» nicht als wesentlich abweichend von den ihnen selbst vermittelten viktorianischen Werten wie Häuslichkeit und Unterordnung unter das männliche Geschlecht. Zum Beispiel verlangten sie, daß Frauen «kultivierte und weibliche Eigenschaften» besitzen und ihren Haushalt gemütlich und sauber halten sollten. Ehefrauen sollten bei ihren Männern durch ihre Intelligenz und Bildung Respekt gewinnen, und sie sollten die Beziehungen zu ihren angeheirateten Verwandten zur Zufriedenheit aller gestalten. Als aufgeklärte Mütter sollten sie ihre Kinder gewissenhaft, verständnisvoll und mit Selbstbeherrschung erziehen. Da sie den einheimischen Frauenidealen wenig tolerant gegenüberstanden, versuchten die Missionarinnen ihren eigenen Lebensstil, ihre sozialen Verhaltensweisen und ihre kulturellen Wertvorstellungen auf ihre «heidnischen» Schwestern zu übertragen.

Der eigentliche Zweck ihrer missionarischen Tätigkeit bestand in der Absicht, die Seelen der einheimischen Frauen zu retten. Da sie jedoch ihre eigene Lebensweise zur Norm erhoben hatten, konnten die Missionarinnen nur zu der Überzeugung gelangen, daß ihre Schwestern auf keinen Fall «gerettet» werden konnten, ohne einige der christlichen Werte und Gebräuche, wie die Monogamie, die Kleinfamilie und die Ausbildung von Frauen anzunehmen[8]. Zur Zeit der Jahrhundertwende veränderte sich die missionarische Ideologie von der Zielsetzung der Bekehrung einzelner Seelen zu dem Bestreben, die gesamte «heidnische» Kultur durch die Übertragung westlicher Zivilisation und Institutionen neu zugestalten. Die Missionarinnen trugen durch die Einführung von Bildungsmöglichkeiten für Frauen, der christlichen Reform, der Abstinenzbewegung, der Y.W.C.A. (Young Women's Christian Associations) und der westlichen Medizin in andere Kulturen ihren Teil dazu bei.

Verglichen mit anderen radikalen Frauen, die sich in der Heimat für die Rechte der Frau einsetzten, wurden die Missionarinnen hinsichtlich ihrer politischen Überzeugungen im allgemeinen eher als konservativ eingestuft. Die Tatsache, daß gerade ihnen auf dem Gebiet der Mission die Verantwortung für die Durchsetzung der Emanzipation der Frau oblag, erscheint auf diesem Hintergrund beinahe als Ironie. Die Historikerin Alison R. Drucker hat versucht, eine plausible Erklärung für diesen Sachverhalt zu finden: «Es war für die Missionarinnen weniger

belastend, andere Kulturen wegen der von ihnen ausgeübten Ungerechtigkeiten gegenüber Frauen zu kritisieren als die eigene zu verurteilen; gläubige Frauen erklärten häufig, daß die Einführung des Christentums in heidnische Länder den Status der Frau dort anheben würde.»[9] In der Absicht, die Arbeit der Missionarinnen zu rechtfertigen, konzentrieren sich die Missionsberichte eindeutig auf die Darstellung der bemitleidenswerten Lebensbedingungen und der immensen Bedürftigkeit der Frauen in anderen Ländern. Diese Missionsliteratur, die unter Frauen im Kirchendienst des neunzehnten Jahrhunderts besonders verbreitet war, neigte dazu, den Glauben des unkritischen Lesers an seine eigene kulturelle Überlegenheit zu verstärken.

Geschlecht, Rasse und christliche Mission

Die Untersuchung der christlichen Missionsbewegung deckt die komplexe Überlagerung von Geschlecht, kultureller Überlegenheit und religiöser Identität auf. Die missionarische Ideologie betonte den wesentlichen Unterschied zwischen der weißen und der farbigen Frau: die weiße Frau galt wegen ihrer Zugehörigkeit zum Christentum als emanzipiert, die farbige Frau wegen ihrer heidnischen Religiosität als ungebildet und degradiert. Andere Kulturen wurden als der westlichen Kultur diametral entgegengesetzt und als in der Rangordnung untergeordnet betrachtet, und die Unterdrückung der Frau wurde als ein Zeichen oder eine Ausdrucksform dieser kulturellen Unterlegenheit angesehen. Solche Ansichten konnten dazu mißbraucht werden, das kirchliche Interesse an der christlichen Mission einerseits und den Ethnozentrismus des Westens andererseits zu rechtfertigen.

Um eine solche missionarische Ideologie aufrechtzuerhalten, mußte die «weiße Dame» in einer Weise mystifiziert werden, daß sie an die Spitze des hierarchischen Sockels gestellt werden konnte. Der Kampf der westlichen Frauen gegen die männlichen Machtstrukturen der Kirche im Kontext der ersten Welle des Feminismus im neunzehnten Jahrhundert mußte in diesem Zusammenhang ignoriert werden. Die das viktorianische Ideal wahrer Weiblichkeit prägende Beschränkung und Unterdrücktheit ist in der Missionsliteratur bis heute nicht aufgearbeitet worden. Andererseits wurden die Lebensbedingungen und die Realität der farbigen Frauen in diesem gesellschaftlichen Konzept von der Geschlechteridentität falsch dargestellt. Neuere feministische Studien von Frauen aus der Dritten Welt haben uns auf die Einseitigkeiten und Fehlerhaftigkeit solcher Falschdarstellungen aufmerksam gemacht. Barbara Omolade hat zum Beispiel darauf hingewiesen, daß afrikanische Frauen immer schon als vollständig anerkannte Persönlichkeiten mit festgelegten Rechten und einem bestimmten Status am Leben ihrer Stammesgemeinschaften teilgenommen haben. Diese Darstellung steht in krassem Widerspruch zu ihrer Lage zur Zeit der Leibeigenschaft[10]. Ganz ähnlich behauptet die Filipina Mary John Mananzan, daß philippinische Frauen vor der Einführung des Katholizismus einen höheren gesellschaftlichen Status genossen als heute[11].

Die Mythen und Teilwahrheiten über die «weiße Dame» wurden als Teil eines Weltbildes aufrechterhalten, das die Vorherrschaft des Westens über andere Völker voraussetzte. Westlicher Kolonialismus basierte auf der Grundannahme von der Existenz wesentlicher Unterschiede zwischen den Herrschern und den Beherrschten. Kolonialisierte oder besetzte Völker wurden nicht als gleichberechtigte Völker oder als Subjekte, sondern als «die anderen» behandelt, was die koreanische feministische Theologin Chung Hyun Kyung folgendermaßen beschreibt:

«Die westlichen Kolonialherren beschrieben die Asiaten als ‹die anderen›, als nicht genauso ‹zivilisiert› wie die westlichen Völker. Die westlichen Kolonialherren legten keinen Wert darauf, den Asiaten als Menschen zu begegnen, von denen man herausgefordert, beeinflußt und verändert werden konnte. Die Westler machten die Asiaten zu Objekten ohne jegliche Bereitschaft dafür, ihnen wirklich zu begegnen und von ihnen zu lernen.»[12]

Da die kolonialisierten Völker als «die anderen» behandelt wurden, konnten ihre kulturelle Identität und ihre Lebensweise nicht respektiert oder für wertvoll gehalten werden. Die weißen Kolonialherren gingen von der Überlegenheit ihrer eigenen Kultur aus, und die Missionsideologie sanktionierte diese Einstellung unbewußt. Die einheimischen Kulturen mußten umgestaltet werden, um dem Standard der christlichen Zivilisation, der einfach mit der weißen Kultur gleichgesetzt wurde, zu entsprechen. Unter Vortäuschung des Anliegens der Emanzipation ihrer Schwestern spielten weibliche Missionarinnen

keine geringe Rolle in dieser kulturellen Umgestaltung. Es fällt oft schwer, zwischen echter kultureller Übermittlung und Ethnozentrismus zu differenzieren, besonders wenn die Macht der beteiligten Parteien ungleich verteilt ist. Einerseits brachten weiße Missionarinnen durch ihre Arbeit und ihr Rollenvorbild neue Konzepte von den Geschlechtern in die Missionsländer. Andererseits waren sie ständig versucht, festzulegen, was für andere Frauen gut sei, und ihnen die Bedeutung des Feminismus nach ihren eigenen Vorstellungen vorzuschreiben.

Da sie unter den verschiedensten Formen von Unterdrückung lebten, hatten die Frauen in der Dritten Welt eine völlig andere Vorstellung von Feminismus als diejenige, welche vom evangelikalen Christentum mit seinem implizit viktorianischen Frauenideal vertreten wurde. Viele Schülerinnen der Missionsschulen nahmen an den zur Zeit der Jahrhundertwende stattfindenden revolutionären Kämpfen und Volksbewegungen teil, sehr zum Erstaunen ihrer Lehrerinnen. Für die jungen Frauen war die Emanzipation der Frau untrennbar mit der allgemeinen Befreiung vom Kolonialismus, der wirtschaftlichen Fremdherrschaft und dem Militarismus verbunden. Das wachsende Selbstbewußtsein der Frauen stellte den entscheidenden Hintergrund für die von ihnen unternommene Infragestellung der patriarchalen Praktiken der Kirche und der vom Westen übernommenen ekklesiologischen Strukturen dar[13]. Frauen in der Dritten Welt empfanden die von den «weißen Damen» befürwortete Form des Feminismus in zunehmendem Maße als unangemessen, da sie die ungleichen Machtverhältnisse zwischen den Frauen selbst nicht thematisierte.

Aus der geschilderten Diskussion geht hervor, daß das Bild der «weißen Dame» ein gesellschaftliches Konstrukt ist, das den Zweck verfolgt, eine künstliche Polarisierung zwischen Frauen aufzubauen. Nach Ansicht der Feministin Trinh T. Minh-ha ist die Identität unter den Bedingungen einer hegemonistischen Herrschaft so strukturiert, daß sie die Angehörigen verschiedener Gruppen voneinander fernhält, indem sie gegenseitige unvereinbare Wesensmerkmale in von oben auferlegten kulturellen und sozialen Institutionen konkretisiert. Außerdem werden weder die Einzigartigkeit anderer Völker noch die durch historische und kulturelle Einflüsse entstandenen Unterschiede zwischen ihnen anerkannt. Das Ergebnis dieses Prozesses ist, daß die Unterschiedlichkeit der Völker ohne Achtung der Unverletzlichkeit der Grenzen des anderen, die unsere verschiedenen Identitäten ausmachen, nivelliert wird. Nach Trinh heißt das:

«Das Prinzip der Hegemonie basiert darauf, die uns trennenden Unterschiede zu nivellieren und Kontexte und Erwartungen in den geringfügigsten Einzelheiten unseres Lebens zu standardisieren. Diese Nivellierung der Unterschiede aufzudecken, bedeutet daher, sich gegen das Verständnis von Verschiedenheit aufzulehnen, das, in der Sprache des Herrschers definiert, oft auf die Vereinfachung der Wesensunterschiede hinausläuft. Trennung und Eroberung bilden seit Jahrhunderten sein Credo, sein Erfolgsrezept.»[14]

Die Unterteilung von Frauen in verschiedene Kategorien hindert sie daran, Bindungen in ihren eigenen Reihen aufzubauen. Die Nivellierung von Unterschieden zwischen den Angehörigen der verschiedenen Kulturen verschleiert die unausgesprochenen Privilegien und die Macht der Weißen in einer kolonialen Situation. Beide Praktiken haben den Zweck, die politischen, wirtschaftlichen und kirchlichen Interessen der weißen, männlichen Vorherrschaft zu sichern. Um solidarisch miteinander zu kämpfen, müssen die Frauen sich gegen die falsche Kategorisierung auflehnen, die einige Frauen über andere stellt. Wir müssen anfangen, unsere jeweils eigenen Kämpfe als tief miteinander verknüpft und aufeinander bezogen zu betrachten. Außerdem müssen wir lernen, unsere Unterschiede in dem Bewußtsein zu respektieren, daß wir jeweils in einer anderen Kultur verwurzelt sind. In unserem Zusammenleben in einer multikulturellen und multiethnischen Welt besteht die Möglichkeit für einen wirklichen Dialog und einen schöpferischen Umgang mit dieser Verschiedenheit.

[1] E. C. Carlson, The Foochow Missionaries, 1847-1880 (Cambridge, Mass., 1974) 128-129.

[2] A. Bowker und J. A. Copp, To Christian Women, in Behalf of Their Sex in Heathen Lands, in: The Missionary Herald 64 (1868) 139.

[3] J. Hunter, The Gospel of Gentility: American Women Missionaries in Turn-of-the-Century China (New Haven, 1984) 28-29.

[4] AaO. 265.

[5] A. H. Tuttle, Mary Porter Gamewell and Her Story in the Siege of Peking (New York, 1907) 69.

[6] J. Hunter, The Gospel of Gentility: American Women Missionaries in Turn-of-the-Century China (New Haven, 1984) 204-206.

[7] Young J. Allan, Quandi wu dazuhou nüsu tongkao (Women in all Lands) (Shanghai, 1903) Vorwort.

[8] Vgl. P. R. Hill, The World Their Household: The American Women's Foreign Movement and Cultural Transformation: 1870-1920 (Ann Arbor, 1985).

[9] Alison R. Drucker, The Role of the Y.W.C.A. in the Development of the Chinese Women's Movement, 1890-1927, in: Social Service Review 53 (1979) 425.

[10] Barbara Omolade, Black Women and Feminism, in: H. Eisenstein/A. Iardine (Hgg.),), The Future of Difference, (New Brunswick/London, 1985) 247-257.

[11] Mary John Mananzan, The Filipino Women: Before and After the Spanish Conquest of the Philippines. Essays on Women (Manila, 1987) 7-36.

[12] Hyun Kyung Chung, Struggle to be the Sun Again: Introducing Asian Women's Theology (Maryknoll, N.Y., 1990) 33.

[13] P. L. Kwok, The Emergence of Asian Feminist Consciousness of Culture and Theology, in: V. Fabella/S. A. Lee (Hgg.), We Dare to Dream, (Maryknoll, N.Y., 1990) 92-100.

[14] T. Minh-ha Trinh, Not You/Like You: Post-Colonial Women and the Interlocking Questions of Identitiy and Difference, in: Inscriptions 3/4 (1988) 72.

Aus dem Englischen übersetzt von Andrea Kett

KWOK PUI-LAN

Schriftstellerin, Dozentin, Mutter, Theologin. Zum Doktor promoviert an der Harvard-Universität. Dozentin für Religion und Gesellschaft an der Chinesischen Universität Hongkong. Im Rahmen ihrer Aktivitäten in der ökumenischen Bewegung in Asien hat sie in vielen Ländern der Region Vorlesungen über asiatische feministische Theologie gehalten. Veröffentlichungen: Chinese Women and Christianity, 1860-1927 (erscheint demnächst); (als Mitherausgeberin:) Inheriting Our Mothers' Gardens: Feminist Theology in Third World Perspective; außerdem Zeitschriftenartikel in «East Asian Journal of Theology» und «Journal of Feminist Studies in Religion». Anschrift: Dr. Kwok Pui-lan, Chung Chi College, The Chinese University of Hong Kong, Theology Building, Shatin, N.T., Hong Kong.

Mary John Mananzan

Erziehung zur Weiblichkeit oder Erziehung zum Feminismus?

1. Einleitung

Es gibt ein Poster, auf dem es heißt: «Erziehe eine Frau, und du erziehst eine ganze Stadt». Man kann fragen: «Erziehen — wozu?» Wenn dieser Slogan stimmt, ist es wirklich rätselhaft, warum die Ausbeutung und Unterdrückung der Frau noch immer in fast allen Gesellschaften vorherrscht, obwohl die Sklaverei bereits seit langem als unmoralisch verurteilt wird und Revolutionen zur Überwindung von Klassenunterschieden ausgefochten wurden. Noch erschreckender ist jedoch die Vorstellung, daß Frauen ihre eigene Unterdrückung und die ihrer Töchter und Enkeltöchter selbst fortsetzen. Innerhalb dieses gedanklichen Rahmens wird dieser Artikel sich mit dem Thema der Sozialisation von Frauen durch Erziehung beschäftigen.

2. Hauptformen von Sozialisation

Die wichtigsten Träger und Vermittler des ideologischen Apparates einer jeden Gesellschaft sind die Familien, die Erziehungssysteme, die Religion und die Massenmedien Sie stellen die bedeutendsten Mittel der Bewußtseinsbildung des Menschen dar. Und obwohl sie getrennten Systemen angehören, üben sie eigentlich alle eine erzieherische Funktion aus, wobei das Erziehungssystem selbst die institutionalisierte und offizielle Form bildet, während die Erziehung bei den anderen drei Systemen eher eine untergeordnete Funktion darstellt. Die durch diese Systeme bedingten Sozialisationsformen werden

hier nicht im gleichen Maße berücksichtigt wie die durch das Erziehungssystem selbst bedingten, da sich dieser Artikel auf die institutionalisierte Form der Erziehung konzentriert.

2.1 Sozialisation in der Familie

Wenn ein Kind zur Welt kommt und, für den Fall, daß es ein Mädchen ist, in eine rosafarbene Wiege gelegt wird, und, für den Fall, daß es ein Junge ist, in eine blaue, so liegt die Bedeutung dieser Tatsache weniger in der Farbauswahl selbst als in der Vorgabe der allgemeinen Lebensausrichtung für das Neugeborene. Caroline Bird schreibt dazu:

«Ein kleines Mädchen hat im Alter von zwei bis drei Jahren bereits gelernt, daß es ein Mädchen ist. Die Kinderbücher, die ihr die Mutter vorliest, beschreiben ihr, wie Mädchen sich zu verhalten haben und was sie tun. Mädchen sind Mammies. Mädchen sind Krankenschwestern. Mammies kümmern sich um ihre Kinder. Krankenschwestern helfen anderen Menschen. Sie helfen Männern, und Ärzte sind Männer. Die Bücher berichten nicht von Mädchen, die Wissenschaftlerinnen sind. Sie zeigen keine Mädchen, die ihre Brüder führen. Sie zeigen keine Mädchen, die etwas entdecken oder erfinden, die wichtige Entscheidungen treffen, denen Menschen beiderlei Geschlechts folgen. Pädagogen berichten uns, daß Kinder den unausgesprochenen Erwartungen ihrer Eltern entsprechen. Mädchen werden dazu angehalten, saubere, niedliche, zärtliche, charmante kleine Wesen zu sein, während von Jungen erwartet wird, daß sie körperlich aktiv, aufmüpfig und lautstark sind und einen starken Forschungsdrang besitzen. Jungen müssen sich körperlich behaupten können. Sie brauchen keine großen Redner zu sein.»[1]

Angeregt durch das Verhalten der erwachsenen Familienmitglieder und der Freunde der Familie verinnerlicht ein Mädchen irgendwie die Wertvorstellung, daß ein hübsches Aussehen alles ist, was für ein Mädchen zählt. Rivalität zwischen weiblichen Zwillingen ensteht nur selten aus Neid der einen auf die größere intellektuelle Begabung der anderen; sie wird vielmehr von der größeren äußeren Attraktivität des beneideten Zwillings verursacht. Die mehrere Millionen Dollar schwere Schönheitsindustrie, die mit den natürlichen Ressourcen der Erde, die für wesentlich sinnvollere Zwecke genutzt werden könnten, Raubbau treibt, basiert auf dieser Gehirnwäsche der Frauen, die dadurch zu der Überzeugung kommen, daß die Schönheit das Wichtigste im Leben ist. Diese Tatsache hängt mit der Vorstellung zusammen, daß ein Mädchen attraktiv auf einen Jungen wirken muß, damit sich der höchste Traum aller Mädchen erfüllt, der darin besteht, daß sie geheiratet und Ehefrau und Mutter werden. Jungen scheinen dagegen berufliche Ambitionen zu hegen, die stärker auf ihre eigene Weiterentwicklung ausgerichtet sind, z.B. den Wunsch, Pilot oder Arzt zu werden. Die Erziehung eines Mädchens, sei es hinsichtlich ihres Verhaltens, ihrer Art, sich zu kleiden, zu sprechen, ihrer Ansichten oder der Ausbildung ihrer Begabungen usw., ist völlig auf das Ziel gerichtet, sie für den Heiratsmarkt konkurrenzfähig zu machen.

Mütter sind ständig dabei, ihre Töchter zu tadeln, weil sie zu ungestüm sind. Mädchen werden gemocht, wenn sie still, süß, fügsam, sanft, schüchtern, zurückhaltend und «damenhaft» — in einem Wort «typisch weiblich» — sind. Sie bekommen Puppen, Teeservices in Miniaturausführung usw. geschenkt, um sie systematisch auf ihre spätere Rolle als Hausfrau vorzubereiten. In philippinischen Familien wird von den Mädchen erwartet, daß sie für ihre Brüder kochen und deren Wäsche waschen, auch wenn diese gut in der Lage wären, diese Arbeiten selbst zu tun oder sogar mehr Zeit für diese Dinge hätten, die jedoch als «Frauenarbeiten» betrachtet werden. Die Töchter müssen normalerweise im Haushalt anfallende Arbeiten verrichten und zu Hause beschäftigt gehalten werden, damit sie erst gar nicht in Gefahr geraten, «ihre Unschuld zu verlieren», während die Jungen mit der Entschuldigung herumstreunen dürfen, daß sie ja sowieso «keine Jungfräulichkeit zu verlieren haben».

2.2 Sozialisation in der Schule

Die im Elternhaus gesäte Saat der Stereotypisierung der Geschlechterrollen wird in der Schule bedingungslos weiter gepflegt. Sue Sharpe beschreibt treffend, wie dies vor sich geht: «Die Schule verstärkt, was die Kinder in ihren Familien, durch die Medien und ihre tägliche Erfahrung außerhalb des Elternhauses über die Rollen der Geschlechter gelernt haben. Die Kinder müssen zum Beispiel feststellen, daß Jungen und Mädchen unterschiedlich behandelt werden,

daß die Tätigkeiten von Jungen einen höheren Stellenwert besitzen als die von Mädchen und daß ausgelassenes, aggressives Verhalten von Mädchen weniger geduldet wird. Innerhalb der Schule werden diese Formen der Ungleichheit und Unterschiedlichkeit der Geschlechter zusammen mit den durch Klasse und Rasse verursachten Unterschieden fortgesetzt.»[2]

Die meisten Lehrpersonen an Grundschulen sind Frauen, und die meisten von ihnen haben die Normen der Weiblichkeit verinnerlicht. Sie verlangen Verhaltensweisen wie Gehorsam, Stille, Konformität und Passivität, die alle als typisch weiblich gelten. Mädchen, die das gewünschte Benehmen an den Tag legen, ernten Lob, das wiederum die im Elternhaus erlernten Werte verstärkt. Diese Werte werden ihnen als Zeichen ihrer größeren Reife und ihres Verantwortungsbewußtseins gegenüber den Jungen verkauft, aber, wie Sue Sharpe bemängelt, «liegt eine bittere Ironie in der Tatsache, daß genau die gleichen Eigenschaften später benutzt werden, um die Unterlegenheit der Frau gegenüber dem Mann aufzuzeigen» (S. 147).

Im Grundschulalter werden den Mädchen Märchen zu lesen gegeben. Es ist alarmierend zu sehen, in welchem Maße diese scheinbar sinnvolle Lektüre den Mädchen Werte und Einstellungen vermittelt, die Frauen ungünstig beeinflussen können: Da gibt es die Figuren der bösen Stiefmutter und Stiefschwester, der Hexe usw.; und der Erlöser ist der zauberhafte Prinz, der die Heldin küßt, sie dadurch aus all ihren Gefahren erlöst, sie heiratet, und «sie lebten glücklich bis an ihr Lebensende».

Sobald die Mädchen auf die höhere Schule überwechseln, wird die Trennungslinie zwischen «Jungen-Fächern» und «Mädchen-Fächern» markanter. Mädchen werden in Hauswirtschaft, Jungen in Gartenarbeit unterrichtet. Mädchen gelangen irgendwie zu der Überzeugung, daß sie für Mathematik weniger begabt sind, dafür aber besser in Literatur. Im allgemeinen beruhen die Stundenpläne der Schulen auf der falschen Grundannahme der Existenz von «Jungen»- bzw. «Mädchen-Fächern» und räumen den Schülern und Schülerinnen keine eigene Wahlmöglichkeit ein.

Es ist eine unbestrittene Tatsache, daß Schüler und Schülerinnen der höheren Schulen keine Märchen mehr lesen. Jedoch gehen sie zu einer Sorte von Liebesromanen über, die eigentlich moderne Märchen sind, da sie die gleiche Handlung aufweisen und die gleichen Wertvorstellungen vermitteln. Und da die Mädchen das Jugendalter erreicht haben, in dem Sexualität und Romantik ihre vorrangigen Interessen ausmachen, sind ihre Köpfe voll von romantischen Wunschträumen, aus denen sie niemals zu erwachen scheinen und die sie später in ihre Ehen einbringen, was den Grund dafür darstellt, daß sie auf Enttäuschung und falsche Erwartungen zulaufen.

Wenn junge Frauen in dem Alter sind, daß sie ein Studium beginnen können, haben sich ihre «weiblichen Werte» bereits weitgehend eingewurzelt. Sie empfinden es nicht als falsch, Geschichtsbücher zu lesen, die die Geschichte so darstellen, als hätte niemals eine Frau in irgendeiner Weise zu ihrem Verlauf beigetragen. Es fehlt ihnen an kritischem Bewußtsein für Bücher, die Frauen als passiv und ineffektiv beschreiben und in sexistischem Stil geschrieben sind. Sie fragen nicht danach, warum es keine bedeutenden Forscherinnen, Künstlerinnen und Musikerinnen zu geben scheint. Sie belegen Kurse und Hauptfächer, die allgemein von Frauen erwartet werden. Und sie haben Angst davor, sich zu beschweren, wenn sie Opfer sexueller Belästigungen ihrer Professoren werden. Ihre «Domestikation» ist abgeschlossen — sie sind perfekt darauf vorbereitet, ihre Rolle in der Gesellschaft als gute Ehefrauen und Mütter zu übernehmen — alleinverantwortlich für das Gelingen ihrer Ehe und das häusliche Glück.

2.3 Besondere Einflüsse der religiösen Erziehung

Es ist erstaunlich, wie sehr die Wertvorstellungen eines äußerst weltlichen Menschen, der von sich behauptet, nicht religiös zu sein, in Wirklichkeit doch religiöse Werte sind, die Teil der eigenen Kultur und des kollektiven Bewußtseins des jeweiligen Volkes geworden sind. Man kann somit sagen, daß viele der stereotypen Vorstellungen über die Geschlechterrollen, die hier bereits diskutiert worden sind, sich ursprünglich aus religiösen Überzeugungen und Prinzipien entwickelt haben. Wie auch immer: Frauen, die religiös erzogen wurden, sind einer doppelten Sozialisation auf ihre Rolle hin ausgesetzt:

Zu den kirchlichen Lehren, die sich negativ auf die Stellung der Frau auswirken, gehören, was die verheiratete Frau betrifft, das Beharren auf

ihrer Unterordnung als Ehefrau, was die ledige Frau betrifft, die Gleichsetzung ihrer Würde mit ihrer Jungfräulichkeit und die durch die Heirat bedingte sofortige Veränderung der Bewertung ihrer Fortpflanzungsfunktion. Eine auf der Dichotomie von Körper und Seele basierende Moraltheologie hat die Frau mit Sexualität und Sünde identifiziert und hat ein solches Ausmaß an Schuldbewußtsein in die Frauen eingepflanzt, daß diese sich sogar schuldig fühlen, wenn sie vergewaltigt werden, wenn sie geschlagen werden, wenn ihre Ehen zerbrechen, wenn ihre Kinder auf die schiefe Bahn geraten. Die Heilige Jungfrau Maria, deren Vorbild der Frau nahegelegt wird, wird häufig als passive und demütige Gipsheilige statt als die starke Frau in der Bibel dargestellt, die die eindrucksvollen Verse des Magnifikat sang und mutig unter dem Kreuz ausharrte.

Die kirchlichen Lehraussagen über die Ehe betonen die zweitrangige und passive Rolle der Frau in der Familie, indem sie ihr sehr wenig Entscheidungsfreiheit bezüglich ihrer Fortpflanzungsfunktion einräumen, ihr aber andererseits fast die gesamte Verantwortung für das Gelingen oder das Scheitern des Familienlebens aufbürden.

Die durch die familiäre, schulische und religiöse Erziehung bewirkte Sozialisation ist ein Ergebnis von tausend und ein «Kleinigkeiten», die, wenn sie unabhängig voneinander betrachtet werden, unbedeutend erscheinen mögen, die jedoch in ihrem Zusammenwirken das erfolgreiche Fortbestehen einer patriarchalischen Gesellschaft ausmachen.

2.4 Das patriarchalische Paradigma der Erziehung zur Weiblichkeit

Die obige Beschreibung des Erziehungsprozesses, den der Großteil der Frauen durchmachte, zeichnet ein klares Bild des patriarchalischen Paradigmas einer normal verlaufenden Erziehung in den meisten Ländern der Erde in Theorie und praktischer Anwendung. Dale Spender hat die Merkmale dieses Paradigmas analysiert[3]:

Die Organisation des Erziehungssystems wird von Männern bestimmt und kontrolliert. Das hat zur Folge, daß «Frauen — und die ihnen eigene Erfahrung der Welt — ausgeschlossen sind» (Spender, S. 144). Auch wenn es mehr Lehrerinnen als Lehrer gibt, wird die Erziehungspolitik immer noch vom männlichen Geschlecht dominiert. Die Männer sind diejenigen, die die Normen aufstellen und die bestimmen, was bedeutsam und wichtig ist, und die Erfahrungen von Frauen, die mit diesen Maßstäben nicht konform gehen, werden als unnormal betrachtet. Es sind auch in der Hauptsache die Männer, die die Kontrolle über Vereinigungen, Agenturen und Periodika ausüben, die die Richtungen der verschiedenen pädagogischen Disziplinen festlegen. Sie haben ebenfalls Einfluß auf die Entscheidung der Frage, welche Forschungsprojekte finanziell gefördert werden und welche nicht. Das Ergebnis: «Auf jeder erdenklichen Ebene . . . befinden sich Männer in der Lage, Frauen von der Aneignung von Wissen auszuschließen: Sie können sie als Subjekte ausschließen, wenn sie Forschungsprogramme aufstellen, die sich für Männer als problematisch erweisen; sie können sie als Forscherinnen und Theoretikerinnen ausschließen, indem sie Projekte, die als für Frauen problematisch angesehen werden, finanziell nicht fördern oder solche Projekte, die ohne finanzielle Unterstützung durchgeführt werden sollen, nicht erlauben . . .» (Spender, S. 147).

Als Institution wird die Schule von einem besonderen «Geschlechter-Regime» regiert, das als «das Muster von Praktiken» definiert werden kann, «das verschiedenste Arten von Männlichkeit und Weiblichkeit im Lehrkörper und unter den Schülern und Schülerinnen aufbaut, diese nach den Kategorien Ansehen und Macht ordnet und die Arbeit geschlechtsspezifisch aufteilt»[4].

Die normale schulische Erziehung besteht demnach hauptsächlich in einem von Männern bestimmten Studienprogramm. Dies ist tief verwurzelt. Jedoch keimt überall, wo Macht ausgeübt wird, und vor allem dort, wo sie mit Gewalt durchgesetzt wird, Widerstand auf. In den letzten zehn Jahren sind die patriarchalischen Grundannahmen des Erziehungssystems von der feministischen Bewegung in Frage gestellt und herausgefordert worden. In den Schulen sind antisexistische Programme angelaufen. In vielen Ländern ist ein erstaunlicher Zuwachs des Angebots von Kursen in feministischen Studiengängen zu verzeichnen. Worin bestehen die Merkmale dieses in der Entwicklung begriffenen feministischen Erziehungsentwurfs? Diese Frage soll in der zweiten Hälfte dieses Artikels sowohl im Hinblick auf ihre allgemeinen Implikationen als auch im besonderen bezogen auf die

spezifische Erfahrung einer Schule in der Dritten Welt erörtert werden.

3. Erziehung zum Feminismus

Es ist schwierig, eine abgerundete Skizze des feministischen Erziehungskonzepts wiederzugeben, zum einen, weil es noch in der Entwicklung begriffen ist, und zum anderen, weil es sich «nicht in engen, institutionellen Parametern fassen läßt» (Dale Spender, S. 149), sondern sich an den verschiedensten Schauplätzen, angefangen bei von den Frauenorganisationen durchgeführten Gewissensbildungsseminaren bis hin zu Graduiertenstudiengängen an Universitäten, entwickelt. Es lassen sich jedoch einige eindeutige Tendenzen erkennen, die sich in diesen verschiedenen Formen äußern:

3.1 Tendenzen des feministischen Erziehungskonzepts

In den späten sechziger Jahren begann die neu entstehende Frauen-Befreiungs-Bewegung Fragen über die Lebensverhältnisse von Frauen zu stellen. Zu dieser Zeit existierten weder feministische Literatur noch Feminismusfachleute; es standen noch nicht einmal ausreichende Daten über die Situation der Frau zur Verfügung. Somit bestand für die Frauen die Notwendigkeit, die fehlenden Informationen über sich selbst zu erarbeiten. Dale Spender erinnert sich:

«Frauen fanden sich bei Zusammentreffen mit anderen Frauen und in Gesprächen über ihre persönlichen Erfahrungen (und bei der Verifizierung derselben im Verlauf dieser Gespräche) wieder; sie bauten sich eine neue Realität auf, ohne jedoch notwendigerweise eindeutig beschreiben zu können, was sie da taten ... Keine von uns verfügte (wie ich mich erinnere) über andere Vorkenntnisse als ihre persönliche Erfahrung. Keine von uns war eine Expertin, die auf ‹Lehrbuchwissen› zurückgreifen konnte. Wir waren alle gleich in dem Sinne, daß wir alle überzeugt davon waren, wir seien ‹auf den falschen Weg geführt worden, und wir alle wollten die Gründe dafür verstehen lernen, wie das hatte passieren können (und wie wir sicherstellen konnten, daß es nicht noch einmal passierte)›.»

Diese Passage macht bereits eine Tendenz des feministischen Erziehungskonzepts deutlich, nämlich das Fehlen einer Hierarchie bei diesen Bemühungen der Frauen und die Einsicht in das Bestehen der Notwendigkeit von kooperativen und kollaborativen Arbeitsmethoden. Miteinander erarbeitetes Wissen wurde zu kollektiver Einsicht, die wiederum neues Wissen ermöglichte. Und da der Ausgangspunkt dieses Prozesses bei den Erfahrungen der Frauen selbst lag, hatte dieses Wissen eine direkte Beziehung zum Leben und nicht zu abstrakten Theorien. Die geteilten Erfahrungen verwischten auch die Trennungslinien zwischen Lehren und Lernen. Erziehung wurde somit zu einem dialogischen Prozeß.

Eine zweite Tendenz liegt in der Betonung der persönlichen Dimension, die dem patriarchalischen Erziehungskonzept widerspricht. Wegen dieser Wertschätzung der persönlichen Erfahrung sind Frauen stolz auf sich selbst, wenn sie feministische Studiengänge belegen. Aber die feministischen Studiengänge sind auch politisch orientiert. Sie verfolgen die Emanzipation der Frauen als einzelner und als Gruppe. Sie stellen pädagogische und soziale Strukturen in Frage. Sie fordern strukturelle Veränderungen im Erziehungssystem, sowohl theoretisch als auch praktisch, und sie hegen die Vision von einer alternativen, egalitären Gesellschaft.

Des weiteren läßt sich eine Tendenz zur Interdisziplinarität aufzeigen. A. Fitzgerald erklärt dazu: «Der feministische Studiengang ist notwendigerweise interdisziplinär angelegt ... Indem er die Männerzentriertheit des traditionellen Curriculums erkennt, verweist er auf die allen akademischen Disziplinen inneliegenden Einseitigkeiten und somit auf die politische Eigenschaft der Erziehung als solcher ... Die Grundannahmen über die Wahrheit und das scheinbar objektive Wissen der akademischen Disziplinen zu hinterfragen, bedeutet zu erkennen, daß bereits das Aufteilen und Kategorisieren von Wissen in den Bildungseinrichtungen ein politischer Akt ist.»[5]

Ein weiteres Merkmal des feministischen Erziehungskonzeptes besteht in seiner Kreativität hinsichtlich der Auswahl der Methoden und in seiner Flexibilität. Als Gegenreaktion auf die ausschließlich rational gesteuerte Methodologie des normalen Erziehungskonzeptes setzt die feministische Erziehung in ihrem Lehr-Lern-Prozeß die Künste ein, und zwar sowohl in darstellender als auch in visueller Weise. Frauen lesen ihre Berichte nicht einfach vor, sie stellen sie dar. In vielen «Frauen-Bewußtseins-Seminaren» wer-

den Tische und Stühle zur Seite geschoben, und das Lernen ereignet sich in einer sehr entspannten Haltung, die teilweise geradezu als «undamenhaft» bezeichnet werden müßte.

Zu den Inhalten des feministischen Erziehungskonzeptes ist zu sagen, daß es die Analyse der Frauenfrage einschließt, indem es Daten über die Angelegenheiten von Frauen aus allen Bereichen, Klassen, Völkern, Religionen usw. zusammenträgt. In seinem Rahmen wird versucht, eine Erklärung für die Ursprünge des Patriarchats zu finden und all seine Manifestationen in der Gesellschaft zu beschreiben. Es enthüllt und neutralisiert die Formen der Sozialisation, die die Frauenfrage fortbestehen lassen und skizziert einen Entwurf zur gesellschaftlichen Veränderung.

3.2 Feministische Studiengänge, dargestellt am Beispiel von Erfahrungen auf den Philippinen

Es ist möglicherweise interessant, die Entwicklung weg von der Erziehung zur Weiblichkeit und hin zur Erziehung zum Feminismus an einem konkreten Fallbeispiel nachzuvollziehen.

Das St. Scholastica's College ist eine von Benediktinerinnen geleitete Hochschule für Mädchen in Manila auf den Philippinen. Es wurde 1909 gegründet, und obwohl es ursprünglich als Armenschule gedacht war, entwickelte es sich bald zu einer Schule für Frauen aus der sozialen Oberschicht. Als solche strebte es eine Erziehung der Frauen an, die nach den traditionellen Rollen ausgerichtet war, die die Gesellschaft für sie vorgesehen hatte. Konkret bedeutete das, daß alle Studentinnen, unabhängig davon, welches Hauptfach sie wählten, «Häusliches Werken» als Nebenfach belegen mußten.

1975 wurde die Schule als Reaktion auf die Situation der wirtschaftlichen und politischen Ungerechtigkeit, in der sich das ganze Land befand, im Hinblick auf die Durchsetzung von Prinzipien der sozialen Gerechtigkeit umorganisiert. Ihre Zielsetzungen, ihre Lehrpläne, ihr Methodeneinsatz und ihre außerschulischen Aktivitäten waren alle darauf ausgerichtet, in der akademischen Gemeinschaft ein soziales Bewußtsein zu schaffen und soziale Verantwortung und Einsatzbereitschaft zu wecken.

In den späten 70er und frühen 80er Jahren begann sich die feministische Bewegung auf den Philippinen durchzusetzen, und 1984 wurde ein Zusammenschluß von Frauenorganisationen, GABRIELA, der 105 Frauenorganisationen umfaßte und 45000 einzelne Mitglieder hatte, gegründet. Außer GABRIELA gab es noch weitere Frauenföderationen. Mit anderen Worten: Zu diesem Zeitpunkt war die Durchsetzung der Frauenbewegung bereits weit fortgeschritten. Aber die wissenschaftlichen Institutionen hinkten — wie üblich — hinterher.

1985 wurde Schwester Mary John Mananzan OSB, die damals Direktorin des St. Scholastica's College war und es heute noch ist, zur nationalen Präsidentin von GABRIELA gewählt. Als sie erkannte, wie weit die Frauenbewegung sich entwickelt hatte, erschien es ihr nur angemessen, daß eine Frauenhochschule wie das St. Scholastica's College eine Vorreiterrolle bei der Einrichtung eines Studienprogramms für Frauen einnehmen sollte.

3.2.1 Der Kurs zur Einführung in die «Feministischen Studien»

1985 gab es auf den Philippinen keine einzige Frau mit einem Examen in «Feministischen Studien». Diese Tatsache erwies sich als ungeahnter Segen, denn die Frauen, die sich in den Frauenorganisationen engagierten, waren gleichzeitig diejenigen, die dazu eingeladen wurden, den ersten Frauenstudiengang zu entwerfen und ihn zu unterrichten. Dadurch wurde die Gefahr eines Auseinanderklaffens von feministischen Studienprogrammen und den Programmen von aktivistischen Frauen in Frauenorganisationen vermieden. 18 Frauen stellten sich als Vorreiterinnen zur Durchführung dieses neuen Kurses zur Verfügung. Im zweiten Semester von 1985 wurde eine Pilotklasse, bestehend aus 16 Studentinnen mit dem Hauptfach Psychologie, eingerichtet. In den 18 Sitzungen dieses Kurses trafen demnach 16 Studentinnen auf 18 Lehrerinnen!!!

Die Kurse umfaßten die folgenden Themengebiete: Natur contra Erziehung, die Physiologie der Frau, die Psychologie der Frau, Beziehungen, Bilder der Frau in der Kunst und in den Medien, Familie und Ehe, aktuelle Frauenfragen auf den Philippinen, Frauen in der Geschichte der Philippinen, Frauen und Religion, das Patriarchat und ein Erneuerungsprogramm.

Wegen der begeisterten Reaktion sowohl von seiten der Studentinnen als auch von seiten der

Lehrerinnen und der sehr positiven Beurteilung des Kurses am Ende des Semesters wurde der Kurs zur Einführung in das allgemeinverbindliche Unterrichtsprogramm der Schule aufgenommen und zu einer notwendigen Voraussetzung für die Erlangung eines Abschlusses erhoben. Im folgenden Jahr gab das Ministerium für Erziehung, Kultur und Sport die Erlaubnis zur Einrichtung eines feministischen Studiengangs, der aus 12 Stammeinheiten und 6 Wahleinheiten besteht.

Nach 5 Jahren Laufzeit des Einführungskurses wurde eine Beurteilung des Kurses durchgeführt, indem man an alle Studentinnen, die den Kurs im Schuljahr 1989-1990 besucht hatten, einen Fragebogen verteilte. Die Studentinnen bewerteten den Kurs erneut überwältigend positiv, und auf die Frage, ob sie den Kurs weiterempfehlen würden, antworteten die meisten nicht einfach mit «ja», sondern mit «ja, auf jeden Fall», «eindeutig Ja» oder «ja, auch Männern» usw.

3.2.2 Die Einrichtung des Instituts für Feministische Studien

Das Frauenstudienprogramm entwickelte neben dem kurrikularen Kursangebot bald weitere Projekte. Es wurde somit als ratsam betrachtet, ein Institut für Feministische Studien zu gründen, das im April 1988 seine rechtliche Absicherung und Austauscherlaubnis erhielt. In der von ihm veröffentlichten Informationsschrift gibt es folgende Zielvorstellungen an:

► durch ein offizielles, institutionelles Erziehungsprogramm das Bewußtsein zu wecken für die Frauenfrage und für Verständnis dafür zu sorgen;

► Forschungsstudien durchzuführen, die sich mit Problemen der Geschlechter beschäftigen;

► Projekte zu initiieren und zu fördern, die die Sache der Frauen vorantreiben;

► weiterreichende Programme für Frauen anzubieten, die sich außerhalb des offiziellen Erziehungssystems befinden.

Um diese Zielvorstellungen in die Tat umzusetzen, bietet es nun die folgenden Programme an:

a. Das Forschungs- und Veröffentlichungsprogramm

Eine Hauptschwierigkeit bei der Durchsetzung des Einführungskurses über feministische Frauenstudien war der Mangel an örtlichen Forschungsmaterialien gewesen, die die örtlichen Gegebenheiten berücksichtigten. Als Textmaterial wurde eine Sammlung von Auszügen aus der in den Vereinigten Staaten von Amerika und in Europa verfaßten klassischen feministischen Literatur benutzt. Obwohl dies sehr hilfreich war, bestand weiterhin die Notwendigkeit, Materialien zu beschaffen, die den jeweiligen kulturellen Hintergrund und die Lebensgeschichte der Studentinnen berücksichtigte. Aus dieser Notwendigkeit entstand das Forschungs- und Veröffentlichungsprogramm. Das erste Buch mit dem Titel *Essays on Women* war eine Zusammenstellung der ersten Artikel, die über die Frauenfrage und die Frauenbewegung auf den Philippinen geschrieben worden waren. Von diesem Buch gibt es jetzt eine zweite, revidierte Auflage. Die Veröffentlichung von drei weiteren Büchern folgte: *Women and Religion, Women in Arts and Media* und ein in Filipino geschriebenes Buch über die Frauen in der philippinischen Geschichte.

Eine neuere Entwicklung dieses Programms besteht in dem Zusammenschluß von 17 Autorinnen in einem Frauen-Publikations-Kollektiv. Die Frauen beschäftigen sich mit dem Verfassen, der Übersetzung, Illustration und Veröffentlichung von Büchern mit literarischem Gehalt. Bisher haben sie drei Bücher mit Gedichten und Aufsätzen herausgegeben. Sie haben den Traum, eines Tages ein Frauenverlag zu werden.

b. Die Ausdehnung des Programms über den Rahmen der Hochschule hinaus

Mit der Zeit entstand die Frage nach der Ausweitung des Kurses auf Frauen, die nicht an der Hochschule eingeschrieben waren. Um diesem Bedarf nachzukommen, wurde ein Modell für ein dreitägiges Bewußtwerdungsseminar für Nichtakademikerinnen entwickelt. Jedes Jahr werden vier bis sechs solcher Seminare für Landarbeiterinnen, Fabrikarbeiterinnen, Arbeiterinnen in der Dienstleistungsindustrie und arme Frauen aus der Stadt durchgeführt.

Ein anderes Ausweitungsprojekt konzentriert sich auf Lehrpersonen. Eine Einsicht, die sich in all den Jahren herausgebildet hatte, war die, daß nicht nur die Notwendigkeit bestand, einen Frauenstudiengang anzubieten, sondern daß in allen anderen Studienfächern und hinsichtlich der Erziehung als ganzer eine spezifisch weibli-

che Perspektive entwickelt werden mußte. So wurden in Zusammenarbeit mit dem Frauenstudienkonsortium, das das St. Scholastica's College mit vier anderen Colleges und Universitäten bildet, ein Modell mit dem Namen «Auf dem Weg zu einer geschlechter-neutralen Erziehung» vorbereitet und Seminare und Fragestunden mit Primarstufen-, Sekundarstufen- und Hochschullehrern und -lehrerinnen als Teilnehmern durchgeführt. Dieses Modell beschäftigt sich mit der Analyse des Schulsystems und der Auffindung von sexistischen Elementen in seinen Strukturen, in der Einstellung und in den Praktiken dieser Schulen und in den pädagogischen Materialien, die sie benutzen. Es diskutiert darüber hinaus die Vorteile einer feministischen Erziehung und bietet Fertigkeiten und Methoden an, diese Werte einzuprägen.

c. Das Forschungsentwicklungsprogramm

Dieses Programm wurde mit der Sammlung von Büchern und audiovisuellen Materialien begonnen. Nach einiger Zeit war bereits eine ansehnliche Menge an Material angesammelt. Es stellte sich heraus, daß für die Unterbringung dieser Materialien ein Gebäude eingerichtet werden mußte und daß demzufolge ein für die Öffentlichkeit zugängliches Forschungszentrum eröffnet werden sollte.

1988 wurde ein an das Universitätsgelände angrenzendes Grundstück und ein Gebäude als zukünftiges Zentrum des Instituts für Frauenstudien gekauft. Das alte Gebäude wurde abgerissen, und im Januar 1990 wurde der Grundstein für das neue Forschungszentrum gelegt. Am 16. Dezember 1990 war der Bau des dreistöckigen Gebäudes abgeschlossen. Es beherbergt heute die gedruckten und nichtgedruckten Materialien des Forschungszentrums, die Büroräume der Angestellten sowie Schlaf- und Seminarräume.

d. Der Interkulturelle Kurs über die Frau und die Gesellschaft

Die von Frauen aus einigen asiatischen Ländern und der Pazifikregion geäußerte Bitte um Unterricht führte zur Einrichtung eines dreimonatigen Kurses über die Frau und die Gesellschaft, der in erster Linie für Frauen aus Asien und der Pazifikregion gedacht war. Sein allgemeines Ziel besteht darin, «Frauen in der Asien-Pazifik-Region in die Lage zu versetzen, in einer alternativen akademischen Umgebung sich aktiv einzubringen, zu lernen und Solidaritätskontakte miteinander zu knüpfen»[6]. Bisher sind zwei solcher Kurse durchgeführt und von den Teilnehmerinnen sehr positiv aufgenommen worden.

4. Schlußbemerkung

Verglichen mit dem eingewurzelten normalen Verständnis von Erziehung, das für Frauen Erziehung zur Weiblichkeit bedeutet, steckt die Erziehung zum Feminismus noch in ihren Kinderschuhen. Der mächtige Einfluß der Medien, die wie die Schule noch immer sehr sexistisch und von patriarchalischen Werten dominiert werden, trägt dazu bei, daß die Vorstellungen und Ansichten, die von der Schule verbreitet werden, sich weiter durchsetzen. Anhänger der feministischen Erziehung sehen sich demnach bei der Durchsetzung ihrer Ziele der Aufklärung, der Aktivierung von Frauen und schließlich der strukturellen Veränderungen in bestimmten Institutionen und in der Gesellschaft als solcher mit beträchtlichen Widerständen konfrontiert.

Man kann jedoch nicht leugnen, daß die feministische Bewegung große Fortschritte gemacht hat. Viele jungen Frauen heute halten die Freiheiten, die sie in verschiedenen Lebensbereichen genießen, für selbstverständlich, während die Feministinnen der 60er Jahre noch hart dafür kämpfen mußten. Neue Lebensweisen und neue Formen der Beziehungen zwischen Mann und Frau sind entstanden. Die Ansichten haben sich ebenfalls verändert. Zum Beispiel stellt eine in den Vereinigten Staaten von Amerika durchgeführte Studie fest: «Während 1957 80% der Bevölkerung eine ledige Frau für krank, neurotisch oder unmoralisch hielten, vertraten zwei Jahrzehnte später nur noch 25% diese Ansicht. Mehr als die Hälfte der Bevölkerung glaubt heute, daß die Ehemänner sich genau wie die Ehefrauen an der Erziehung der Kinder beteiligen sollten; noch 1970 dachte nur ein Drittel der Bevölkerung so.»[7]

Und auch hinsichtlich der feministischen Erziehung verzeichnen wir folgende optimistische Zwischenbilanz (Spender, aaO. 143):

«Es kann ... behauptet werden, daß der Feminismus im Bereich der Erziehung große Fortschritte gemacht hat: Die erstaunliche Zunahme an Kursen in feministischen Studien in vielen

Ländern, die Entwicklung von alternativen und erfolgreichen Modellen des Lernens und Lehrens, die systematischen und überzeugenden kritischen Auseinandersetzungen mit der Art und Weise, wie Wissen gewonnen und vermittelt wird, und schließlich die Einrichtung von diversen und weitreichenden Forschungsprogrammen geben alle Zeugnis von den Errungenschaften des Feminismus auf dem Gebiet der Erziehung.» — Die Zukunft liegt vor uns!

[1] Caroline Bird, Born Females (Canada 1971) 40-41.
[2] Sue Sharpe, Just Like a Girl (Middlesex 1981) 141.
[3] Dale Spender, Education: The Patriarchal Paradigm and the Response to Feminism, in: Madeleine Arnot/Gaby Weiner (Hgg.), Gender and the Politics of School (London) 143-153.
[4] S. Kessler u.a., Gender Relations in Secondary Schooling, in: Madeleine Arnot/Gaby Weiner (Hgg.), Gender and the Politics of School (London) 232.
[5] A. Fitzgerald, Teaching Interdisciplinary Women's Studies, in: Great Lakes College Associations Faculty Newsletter (Great Lakes 1978) 3.
[6] IWS, Final Report of the 2nd Intercultural Course on Women and Society, 1990, 1.
[7] D. Yankelovich, New Rules (New York, 1981) 58,93,94.

Aus dem Englischen übersetzt von Andrea Kett

MARY JOHN MANANZAN

Mitglied des Benediktinerordens. Vorsitzende von GABRIELA, einem nationalen Zusammenschluß von Frauenverbänden auf den Philippinen. Dekanin des St. Scholastica's College und Direktorin des Institute of Women's Studies. Mitbegründerin der Citizen's Alliance for Consumer Protection, deren Generalsekretärin sie derzeit ist. Mitbegründerin des Center for Women's Resources, in dessen Beraterstab sie derzeit den Vorsitz inne hat. Anschrift: Sr. Mary John Mananzan OSB, St. Scholastica's College, 2560 Leon Guinto Street, P.O. Box 3153, D-406 Manila, Philippinen.

Wie wird das «besondere Wesen» der Frau konstruiert? Feministisch-theologische Analysen

Linda M. Maloney

Die Begründung für ein Anderssein der Frau in der klassischen Philosophie des Altertums und in der ersten Christenheit

Schon am Anfang ist hier folgendes vorauszuschicken: Als die griechischen Philosophen des Altertums über den Unterschied zwischen Mann und Frau nachdachten, hatten sie — außer in gewissem Sinn Platon — nicht die Absicht, die gegebene Situation in Frage zu stellen. Ihr Denken beschränkte sich faktisch darauf, die damalige Situation in Griechenland zu beschreiben und rational zu rechtfertigen. Als dann die ersten christlichen Schriftsteller einige Jahrhunderte später dieselben Argumente aufnahmen und zum Teil umformulierten, wollten sie damit auch nur wieder die herrschenden gesellschaftlichen Normen in jenen aufgewühlten Gemeinden durchsetzen, die sich im Innern von dem Ideal einer «Jüngerschaft unter Gleichen» und von außen her von jenen herausgefordert fühlten, die den Verdacht hatten, daß das Christentum im wesentlichen wie die anderen östlichen Religionen ein Angriff auf die Institutionen der griechisch-römischen Gesellschaft bedeutete. Daneben gab es in jenen Gemeinden sicherlich auch Gemeindemitglieder, die sich wegen der Umwälzung der «normalen» Lebensmuster Sorgen machten.

I. Platon

Platon (427-347 v. Chr.) wurde geboren in einem Athen, das sich im Krieg befand. Der Peloponnesische Krieg zwischen Sparta und Athen (341-404 v. Chr) hatte zwar zu einer gewissen Lockerung der traditionellen Lebensmuster geführt, aber dennoch wuchs Platon auf in einer Stadt, die zum gewohnten Leben vor dem Krieg zurückzufinden suchte. Dies bedeutete für die Frauen, daß sie wieder in eine fast totale Abgeschiedenheit verbannt wurden: Schon als kleine Mädchen lebten sie faktisch eingesperrt im elterlichen Haus, bis im Alter von etwa fünfzehn Jahren ein wenigstens fünfzehn Jahre älterer Ehegatte für sie ausgewählt wurde. Ab dann lebten die Athener Frauen der Bürgerklasse in den Häusern ihrer Ehegatten, um dort ihrer wichtigsten Aufgabe, dem Gebären und der Erziehung ihrer Kinder nachzugehen. Von diesen Kindern — im Durchschnitt wurden fünf oder vier Kinder geboren, von denen eines oder zwei bei der Geburt starben — wuchsen die Söhne innerhalb der Familie auf, vor allem in den Jahren unmittelbar nach dem Krieg, als es ein Männerdefizit gab. Dagegen wurde nur höchstens eine Tochter großgezogen. Die anderen wurden ausgesetzt. Sie kamen um oder wurden von Sklavenhändlern oder Prostituierten aufgegriffen und auf ein Leben der Sklaverei oder der Prostitution oder beides vorbereitet.

Damals verfügten die Athener Männer über eine ganze Palette von Möglichkeiten, ihrem Sexualtrieb nachzugehen: So konnten sie sexuellen Umgang haben mit Knaben und anderen Männern, mit Kurtisanen bzw. den sog. *hetaírai,* mit Prostituierten und mit ihren Sklavinnen sowie schließlich auch mit ihren Frauen. Die erste Aufgabe dieser Frauen war die Fortführung der Familienlinie und die Pflege des heimischen Herdes. Die sexuelle Befriedigung der Frau oder ihres Mannes spielte nur am Rande eine Rolle. Die

Frau hatte am gesellschaftlichen Leben ihres Mannes und seiner Freunde keinen Anteil, und auch, wenn gesellschaftliche Zusammenkünfte im eigenen Haus stattfanden, durfte sie daran nicht teilnehmen. Genausowenig durfte sie auf dem Markt einkaufen oder Wasser von einem Gemeinschaftsbrunnen holen: Diese Arbeiten waren den Männern oder den Sklavinnen vorbehalten[1].

Dieser Kontext, in dem Platon lebte, hat zwangsweise auch seine Auffassungen über Mann und Frau beeinflußt. Die Unterschiede zwischen Mann und Frau waren, wenn auch zum größten Teil gesellschaftlich bedingt, so greifbar, daß ernsthaft gefragt werden konnte — und auch tatsächlich gefragt wurde —, ob beide Geschlechter wirklich an einer gemeinsamen menschlichen Natur teilhätten. Platon hat gelegentlich die damalige Situation in Frage gestellt. Oft aber weicht seine Meinung über den Unterschied zwischen Mann und Frau kaum von den traditionellen Auffassungen ab.

Platon mag einige seiner Auffassungen über das Menschsein dem historischen Sokrates zu verdanken haben. So habe Sokrates sich nach Platons Darstellung im Dialog *Menon* gegen die Aussage des Gorgias gewandt, daß Männer und Frauen nicht die gleichen Fähigkeiten hätten. Nach Sokrates' Meinung gibt es einen graduellen, nicht aber einen wesentlichen Unterschied zwischen der Fähigkeit, eine Stadt zu regieren, und der, den Haushalt zu führen. Durch ein solches Denken wurde der Weg geebnet für eine potentielle Gleichheit der männlichen und weiblichen Wächter im späteren Dialog *Politeia* [Staat][2].

In Platons Dialogen finden sich zwei Erklärungen dafür, wie der Unterschied zwischen Mann und Frau entstanden sei: Neben einer recht kuriosen Fabel im *Symposion* [Gastmahl] finden wir eine pessimistische Darstellung im *Timaios*. Im ersteren Text [14-16] erzählt Aristophanes, wie die Menschheit ursprünglich aus drei Geschlechtern (Männern, Frauen und Hermaphroditen) bestanden habe. Jedes dieser Geschlechter sei von Zeus in zwei Hälften geteilt worden. Seitdem suchten die Hälften sich wieder zu vereinigen: die Hälften der früheren männlichen bzw. weiblichen Wesen durch homosexuelle und die der ehemaligen Hermaphroditen durch heterosexuelle Beziehungen. Letztere hätten wesentliche Bedeutung für den Fortbestand der Menschheit, was nicht verhindere, daß sie genauso wie die homosexuellen Beziehungen für die beteiligten Parteien lustbetont seien[3].

Nach dem späteren Dialog *Timaios* sind aber nur die Männer unmittelbar von den Göttern erschaffen worden, und nur sie hätten eine Seele. Wer unter ihnen richtig lebe, kehre zu den Sternen zurück, aber: «Unter den als Männer Geborenen gingen die Feiglinge und die, die während ihres Lebens Unrecht übten, bei ihrer zweiten Geburt wahrscheinlich in Frauen über.»[4] Eine solche Degeneration könne sich über aufeinanderfolgende Reinkarnationen fortsetzen bzw. in ihnen wieder in umgekehrter Richtung aufgehoben werden. Demnach seien offensichtlich nur die Männer vollwertige menschliche Wesen und nur sie könnten wirkliche Vervollkommnung und Erfüllung anstreben. Eine Frau dagegen könne bestenfalls nur darauf hoffen, in einer der folgenden Reinkarnationen ein Mann zu werden[5].

Diese zwiespältige Haltung bezüglich einer angeborenen Ungleichheit zwischen Mann und Frau bzw. eines ungleichen Wertes beider Geschlechter findet sich offenbar wieder in den beiden «utopischen» bzw. «politischen» Dialogen, die dem *Symposion* bzw. dem *Timaios* zeitlich betrachtet am nächsten stehen, nämlich der *Politeia* einerseits und den *Nomoi* [Gesetze] andererseits. Anne Dickason vermutet, daß die Änderung von Platons Meinung in bezug auf die Frauen zwischen *Symposion/Politeia* einerseits und *Timaios/Nomoi* andererseits zurückgehe auf seine Meinungsänderung in bezug auf die physiologischen Theorien des Hippokrates, denen er zuerst zugestimmt, die er dann aber abgelehnt habe[6]. Diese Meinungsänderung könnte allerdings mit Susan Moller Okon auch so erklärt werden, daß Platon in seiner *Politeia* einen Idealstaat darstellt, von dem er allerdings wußte, daß dieser sich so nicht verwirklichen ließe, während er in den *Nomoi* zwar nur den theoretisch zweitbesten [Stadt-]Staat darstellt, dieser aber dafür mehr dem entspricht, was er im Griechenland des vierten Jahrhunderts vor Christus für möglich und durchführbar hielt[7].

In der *Politeia* macht Platon die überraschende Bemerkung, daß, während die Frauen als Gruppe den Männern als Gruppe nicht anders als unterlegen sein könnten, sie dennoch die gleiche Natur wie die Männer besäßen und daß sie als einzelne Individuen genauso gut wie die Männer

dieselben Aufgaben erfüllen könnten. Er läßt Sokrates sagen, daß gewisse Unterschiede zwischen den Menschen eine Rückwirkung auf die von ihnen verfolgten Ziele hätten, während dies bei anderen Unterschieden nicht der Fall sei — etwa in bezug auf die Schuhmacherei die Frage, ob jemand behaart oder kahl ist. So hat nach Platons Meinung die jeweilige Rolle eines Menschen bei der menschlichen Fortpflanzung auch keine entscheidende Rückwirkung darauf, ob dieser Mensch geeignet ist, eine leitende Funktion im Staatswesen zu übernehmen oder nicht: «Wenn sich ... zeigt, daß sie [Mann und Frau] dadurch allein verschieden sind, daß der Mann erzeugt und das Weib gebiert, so werden wir sagen, es sei dadurch um nichts mehr bewiesen, daß in bezug auf das, wovon wir reden [die Leitung des Staates], das Weib von dem Mann verschieden sei, sondern wir werden noch ferner glauben, daß unsere Hüter und ihre Frauen dasselbe betreiben müssen.»[8]

Wie Moller Okin hervorhebt, belegt diese Stelle, daß für Platon die Natur *(phýsis)* nichts Festgelegtes war, sondern genauso sehr — wenn nicht gar mehr — Ergebnis der Erziehung wie der Geburt. Sowohl *Politeia* wie *Nomoi* sind grundsätzlich Werke der theoretischen Pädagogik. In seinem Programm für die Herstellung der Gleichheit von Mann und Frau in der Wächterklasse seiner *Politeia* nahmen zwei Veränderungen der Situation, so wie sie in Athen gegeben war, eine zentrale Stellung ein: dieselbe Erziehung von Jungen und Mädchen und die Abschaffung der Familie. Damit die Frauen die Gleichen der Männer werden und dieselbe Verantwortung auf sich nehmen könnten, müßten sie aufhören, Privatbesitz ihrer Männer zu sein. Dazu gehöre zur Abschaffung des Privatbesitzes unter den Wächtern auch die Abschaffung jener Situation, in der die Frau faktisch als Besitz ihres Mannes galt. Die Wächter sollten ja zusammen eine einzige «Familie» bilden, in der alles, auch die einzelnen zu dieser Gruppe gehörenden Individuen, gemeinsamer Besitz wäre. Und diese «Familie» sollte sich dann auch nur so fortpflanzen, wie dies vom Standpunkt der *pólis* aus notwendig wäre. Die Wächter und Wächterinnen sollten noch nicht einmal wissen, welche genau ihre eigenen Kinder wären, damit sie sich um alle gleich liebevoll kümmerten[9]. Diese Bestimmungen galten allerdings nur für die Wächter. Auf allen anderen Ebenen der Gesellschaft sollte der *status quo* beibehalten werden.

Der wesentliche Unterschied zwischen *Politeia* und *Nomoi* besteht, was die Frauen angeht, darin, daß im späteren Dialog die Institution der monogamen Ehe für alle wiedereingeführt wird: Sowohl die Bürgerinnen des Stadtstaates als auch die Frauen aus der Klasse der Handarbeiter sollten wieder mit einem bestimmten Mann verbunden sein. Damit gab Platon der Familie ihren alten Status zurück. Dies beinhaltete notwendigerweise auch eine neue Einschränkung der Aktivitäten der Frau, die sich wiederum vor allem mit der Arbeit in Haus und Familie zu beschäftigen hätte und der so für die Erfüllung öffentlicher Aufgaben wenig Zeit blieb.

Fassen wir zusammen: Für Platon beruhte der Unterschied zwischen Mann und Frau zwar vor allem auf ihren unterschiedlichen Funktionen bei der menschlichen Fortpflanzung, aber davon brauchte nicht das gesamte Leben bestimmt zu werden. Bei entsprechender Erziehung könnten die Frauen innerhalb ihrer eigenen Klasse im Prinzip die gleichen Funktionen übernehmen wie die Männer, vorausgesetzt, sie würden nicht ihr Leben lang von Familienverpflichtungen in Beschlag genommen[10]: So weit das optimistische Denken Platons. Andererseits scheint er in *Timaios* eine «natürliche» Unterlegenheit der Frau anzunehmen, die sich nicht beseitigen lasse[11].

II. Aristoteles

Platons Schüler Aristoteles aus Stagira (384–322 v. Chr.) konnte mit den utopischen Theorien seines Lehrmeisters nicht viel anfangen. Mit seinem gesamten recht umfangreichen natur- und moralphilosophischen Programm wollte er die Dinge, so wie sie waren, bestätigen und untermauern. So beruhte sein Verständnis der wissenschaftlichen Erkenntnis auf dem Prinzip: «Wir nehmen alle an, daß das, was wir wissenschaftlich erkennen, die Möglichkeit eines Andersseins ausschließt. Von dem, was anders sein kann, wissen wir nicht, ob es existiert oder nicht, falls es sich unserer unmittelbaren Beobachtung entzogen hat. Der Gegenstand der wissenschaftlichen Erkenntnis hat also den Charakter der Notwendigkeit. Das heißt, er ist ewig.»[12] Und auch was den Unterschied zwischen Mann und Frau angeht, sah es Aristoteles als seine Aufgabe, die Dinge so zu beschreiben, wie sie waren, und zu erklären, warum sie so sein müßten und nicht anders sein könnten.

Weiter war Aristoteles ein «funktionalistischer» Philosoph: Für ihn beruhte die Definition der Dinge auf ihrer Funktion. Ob etwas gut oder schlecht war, beruhte darauf, in welchem Maße es geeignet war, herbeizuführen, wozu es bestimmt war. «Funktion» bedeutet dabei notwendigerweise auch «Beziehung». Die Folge des Funktionalismus des Aristoteles ist daher eine hierarchische Sicht der Dinge, nach der das «Niedrigere» das Ziel bzw. den Zweck erfüllte, dem Höheren zu dienen. Nicht verwunderlich ist dann auch, daß für Aristoteles die Menschen auf der höchsten Stufe der Leiter standen, die von der leblosen Natur bis zu den sterblichen Lebewesen reicht. Der Rest des Universums sei da, um diesem Menschen zu dienen. Allerdings waren für ihn nur jene Männer, die in Muße über ihre Zeit bestimmen konnten, Menschen im vollen Sinne des Wortes. Dementsprechend zweifelte er daran, ob Sklaven und Frauen Menschen seien, weil bei ihnen das «Überlegungsvermögen», das den Menschen voll zum Menschen mache, nur in eingeschränktem Maße vorhanden sei. Daher stünden sie auf jener Leiter auf einer niedrigeren Stufe, und sie stünden so auch im Dienste der höher Stehenden. Hier zeigt sich eine wichtige Unterscheidung: Die Männer, wenigstens die aus der Klasse der Müßigen, hätten die Fülle des Menschseins inne, und die anderen hätten ihnen daher zu dienen. Die Frauen, ob es sich nun um freie Frauen oder um Sklavinnen handelte, seien *per definitionem* weniger menschlich, und daher seien sie dazu bestimmt zu dienen.

Aristoteles' diesbezügliche biologische Ansichten waren tief geprägt von seiner Auffassung darüber, wie die Dinge waren und wie sie daher zu sein hätten. Seine Aussage, daß die Frauen von Natur aus mangelhaft seien, ist bekannt, sie ist allerdings nur die logische Konsequenz seines Systems. Ein grundsätzliches Prinzip seines Denkens war, daß von den beiden Komponenten eines jeden Seienden, nämlich «Form» und «Materie», erstere letzterer überlegen sei. In der Linie dieses Denkens betrachtete Aristoteles die sexuelle Fortpflanzung als etwas Positives und Gutes, da ihre Voraussetzung die Trennung der Form (des männlichen Prinzips) von der Materie (dem weiblichen Element) sei. Durch diese Art der Fortpflanzung werde die andauernde Mischung des «Niedrigeren» mit dem «Höheren» im selben Individuum vermieden. Aristoteles hing so einem Denken an, das von Caroline Whitbeck als die «Blumentopftheorie» von der menschlichen Fortpflanzung bezeichnet worden ist[13]. Die Frau verfüge nicht über ausreichende natürliche Wärme. Daher sei sie unfähig, ihre menstruale Flüssigkeit durch ein «Kochen» dieser Flüssigkeit so zu verfeinern, daß sie zum «Samen» werde. Ihr einziger Beitrag zum Sein des Embryos bestehe daher darin, daß sie ihm seine «Materie» gebe so wie ein «Feld», einen Nährboden, in dem er heranwachsen könne. Aufgrund dieser ihrer Unfähigkeit, «Samen» zu produzieren, müsse die Frau als ein mangelhaftes Wesen betrachtet werden. Aristoteles schließt: «Eine Frau ist wie ein unfruchtbarer Mann.»[14] Zwar äußert sich Aristoteles genauso verschwommen wie Platon in bezug auf die Frage, ob Mann und Frau dieselbe Natur *(phýsis)* haben oder nicht. Er führt aber konsequent seine funktionalistische Sicht der Dinge weiter, wenn er sagt, daß in bezug auf die menschliche Fortpflanzung «ein Mann Mann ist kraft einer bestimmten Fähigkeit, während eine Frau Frau ist kraft einer bestimmten Nicht-Fähigkeit»[15].

Weil für Aristoteles ein Seiendes kraft seiner Funktion das ist, was es ist, bestimmt die Funktion der Frau bei der menschlichen Fortpflanzung auch die Gesamtheit ihres Lebens. Die Frauen existierten demnach im Hinblick auf die Hervorbringung neuer Menschen. Wenn dabei alles gut gehe, würden Männer hervorgebracht. Gehe dabei aber etwas schief, dann seien mangelhafte, fehlerhafte Männer, eben Frauen, das Ergebnis. Letzteres sei zwar an sich ein bedauernswerter Ausrutscher beim Fortpflanzungsgeschehen, sei aber zugleich im Rahmen des Gesamtkontextes der Fortsetzung der menschlichen Spezies auch etwas Gutes.

In seinen politischen und ethischen Schriften entwickelt Aristoteles einen entsprechenden Verhaltenskodex für die Mitglieder einer Familie, die er — im Gegensatz zu Platon — als die natürliche Grundlage der Gesellschaft betrachtete. Natürlicher Herr und Haupt solcher Familien sei der freie Mann. Sie bestehe außer ihm aus seiner Frau, den Kindern und den Sklaven. Merkwürdigerweise bemerkt Aristoteles nebenbei: «Die Natur hat einen Unterschied gemacht zwischen den weiblichen Wesen und den Sklaven.»[16] Und dann läßt er sich herablassend über die Barbaren aus, die diesen Unterschied nicht machten. Dabei entzogen sich eventuelle weibli-

che Sklaven offensichtlich völlig dem Blickfeld und Denken des Aristoteles.

Zusammenfassend können wir sagen, daß Aristoteles die Frauen mit den eigentlichen menschlichen Wesen, d.h. den freien Männern, verglich und sie im Vergleich zu diesen für mangelhaft hielt. Die von ihm festgestellten Unterschiede definierte er dann funktional: Frauen und Sklaven existierten — jede Gruppe auf die ihr eigene Weise — zum Nutzen der freien Männer. Zwar schränkte er ein, daß beide Seiten vom gegenseitigen Verhältnis Nutzen hätten, obwohl nach seiner Meinung das «Höhere» sicherlich den größeren Nutzen hätte und es auch so sein sollte. Mann und Frau unterschieden sich gerade darin, daß bei der Frau fehle bzw. bei ihr nur unzureichend vorhanden sei, was der Mann in Fülle habe: die volle Fähigkeit zur Fortpflanzung, das Vermögen der Überlegung, die physische Kraft. Allerdings komme der Frau eine gewisse Funktion als Vehikel der Fortpflanzung zu. Zudem spiele sie eine wichtige Rolle im Leben der Familie, des Herzens der *pólis,* die wiederum die beste aller möglichen Formen des menschlichen Zusammenlebens sei.

III. Mann und Frau in der frühchristlichen Gemeinschaft

Es läßt sich wohl kaum eine direkte Linie von den klassischen griechischen Philosophen bis zu den christlichen Schriftstellern des ersten Jahrhunderts ziehen[17]. Dennoch lassen sich in der frühen Christenheit einige Strömungen erkennen, deren gesellschaftliche Ideale denen des radikalen Platon gleichen, sowie andere Gegenbewegungen, die eher mit Aristoteles verwandt sind.

Die Meinung, daß eine patriarchalische Familienstruktur die Familienmitglieder in ihren Fähigkeiten einenge, war nicht nur Platons Meinung. Die frühe Jesusbewegung in Palästina entwickelte eine eher familienfeindliche Ethik, wenn sie die Schüler Jesu aufrief, die patriarchalischen Familienbande abzustreifen, ihr Haus — und damit die Autorität, die sie dort ausübten bzw. der sie dort unterworfen waren — hinter sich zu lassen, Brüder, Schwestern, Mutter, Vater um des Gottesreiches willen aufzugeben. In der neuen Gemeinschaft der Jünger Jesu als einer «Jüngerschaft Gleicher»[18] wird es zwar wiederum Brüder und Schwestern, Mütter und Kinder, aber keine Väter geben. Das Patriarchat wird damit überwunden und hört auf, die zentrale Rolle zu spielen, die es bis dahin gespielt hat.

Diese Ethik wurde nicht nur von den Wandermissionaren praktiziert, sondern auch von denen, die zu Hause blieben. Nun wird in den ältesten Traditionen zwar nichts gesagt über ein Verlassen der Ehefrau oder des Ehemannes, aber durch die Abschaffung des Patriarchats wurde die traditionelle Beziehung zwischen Mann und Frau in der Ehe in eine neue Beziehung des gegenseitigen Dienens und gar des Rollentausches umgewandelt. Die «Letzten» sind nun die «Ersten» (siehe Mk 10,29-31 par. sowie auch Mk 3,31-35; Lk 11,27-28; Mk 10,42-45; Mt 23,8-11 u.a.).

Eine noch deutlichere Ablehnung der herkömmlichen Unterscheidung zwischen Mann und Frau nur auf der Grundlage der jeweiligen Rolle bei der menschlichen Reproduktion findet sich in der vorpaulinischen Taufformel, auf die wir in Gal 3,27-28 stoßen: «Denn ihr alle, die ihr auf Christus getauft seid, habt Christus (als Gewand) angelegt. Es gibt nicht mehr Juden und Griechen, nicht Sklaven und Freie, nicht Mann und Frau, denn ihr alle seid ‹einer› in Christus Jesus.»[19]

Offensichtlich steht die Beseitigung rein gesellschaftlich bedingter «Unterschiede» im Mittelpunkt dieser Stelle. Es handelt sich um den Kern der neuen Wirklichkeit, wie sie von den Christen im Geschehen der Taufe wahrgenommen wurde. Dieser Text korrigiert deutlich Gen 1,27, nach dem Gott den Menschen «als Mann und Frau» geschaffen habe. Jene Stelle des Buches Genesis wurde ja gebraucht, um Rollen, die den Männern und Frauen für ihr ganzes Leben einzig und allein auf der Grundlage ihrer Funktionen bei der menschlichen Fortpflanzung zugewiesen wurden, zu rechtfertigen. Die Taufformel in Gal 3,27-28 schafft diese Unterscheidung ab, nicht indem sie etwa ein androgynes Menschenbild propagiert, sondern indem sie die fortpflanzungsbedingte Rolle beider Geschlechter eben auf diese Fortpflanzung eingeschränkt sehen will. Jeder konnte Mitglied der christlichen Gemeinschaft werden, und die verschiedenen Aufgaben der Führung und des Dienstes wurden unabhängig vom Geschlecht der jeweiligen Kandidaten vergeben. Die Christen, die mit jener Formel getauft wurden, stimmten der von Platon in *Politeia* geäußerten Meinung zu, daß die angebli-

che oder wirkliche Fortpflanzungsfähigkeit kein Kriterium zur Bestimmung der konkreten Aufgabe eines Individuums im Rahmen der Gemeinschaft sein dürfe.

Diese Ablehnung der Fortpflanzungsfunktion als eines alles bestimmenden Kriteriums zur Verteilung der verschiedenen Aufgaben in der Familie und der Gemeinschaft hatte eine explosive Wirkung in der damals ganz vom patriarchalistischen Denken geprägten Gesellschaft. Dabei hatte dieses Denken durch die neopythagoräische und stoische Fortführung und Umprägung der aristotelischen Theorien gar philosophischen Status bekommen. Als Paulus dann mit einer kirchlichen Gemeinschaft in Korinth konfrontiert wurde, in der Frauen als Prophetinnen tätig waren und sich völlig frei fühlten, ihrer Aufgabe genauso nachzugehen, wie sie sie verstanden, und gar auf die Ehe verzichteten, um jene Freiheit nicht zu verlieren, fing er an, jene Taufformel zu modifizieren. Er ließ den Teil «nicht Mann und Frau» fallen, um nur noch hervorzuheben: «Durch den einen Geist wurden wir in der Taufe alle in einen einzigen Leib aufgenommen: Juden und Griechen, Sklaven und Freie» (1Kor 12,13). An einer anderen Stelle des Briefes heißt es dann auch noch, daß der Mann Abbild und Abglanz Gottes sei, die Frau aber Abbild oder «Ehre» des Mannes (1 Kor 11,7-8)[20].

Wie auch in späteren, von Schülern des Paulus unter seinem Namen verfaßten sowie in anderen frühchristlichen Schriften (wie z.B. 1 Petr und dem ersten Brief des Clemens) verfolgt der Autor eindeutig das Ziel, jener Tendenz zur Aufhebung der Unterschiede, die zwischen Mann und Frau aufgrund ihrer jeweiligen fortpflanzungsbedingten Funktion gemacht wurden, entgegenzuwirken. Über die Gründe hierfür braucht man auch nicht lange zu rätseln: Neben dem persönlichen Unbehagen der betreffenden Autoren angesichts der sich abzeichnenden Entwicklung spielte die Sorge, die gesellschaftliche Umwelt könnte Anstoß nehmen, eine wichtige Rolle. So schreibt Paulus: «Gebt weder Juden noch Griechen, noch der Kirche Gottes Anlaß zu einem Vorwurf, so wie auch ich allen in allem entgegenzukommen suche» (1 Kor 11,32-33) Ähnlich enthalten auch die sogenannten Pastoralbriefe (der erste und zweite Brief an Timotheus sowie der Titusbrief) und der erste Brief des Petrus eine Fülle von Mahnungen an die Christen, keinen Anstoß zu erregen. Die Christen lebten schließlich in einer Gesellschaft, die mit Aristoteles der Meinung war, daß alles, so wie es war, richtig sei und so bleiben sollte. Und wer unter den Mächtigen nicht völlig mit dem *status quo* einverstanden war, rief nicht etwa nach einer «neuen Ordnung», sondern wandte sich eher voller Sehnsucht der «guten alten Zeit» von Jahrhunderten zuvor zu, in denen das Leben angeblich besser gewesen sei, weil mehr Ordnung geherrscht habe und die Frauen, genauso wie es sich gehörte, ihren Platz an Webstuhl und Herd eingenommen hätten.

Der Autor des ersten Clemensbriefes erweist sich so geradezu als ein fanatischer Anhänger des Prinzips «Ordnung». In seinem Brief malt er die angebliche goldene Vergangenheit der korinthischen Kirche wie folgt: «Ihr habt denen, die über euch geboten, gehorcht. Ihr habt den Älteren die gebührende Ehrfurcht entgegengebracht ... Ihr habt Euren Frauen beigebracht, alles mit einem tadellosen und reinen Gewissen zu vollbringen und ihren Ehemännern die Zuneigung entgegenzubringen, die ihnen gebührt. Ihr habt sie auch gelehrt, die Regel des Gehorsams zu beachten und ihren Haushalt mit Würde und in vollkommener Bescheidenheit zu führen» (1 Clemens 1,3).

Wie wirklichkeitsfremd auch dieses Bild der kirchlichen Vergangenheit Korinths gewesen sein mag, Aristoteles hätte applaudiert. In einem solchen Kontext versteht man, daß die Männer der Kirche nicht mit dem Vorwurf konfrontiert werden wollten, sie betrieben den Umsturz der Gesellschaft. Einem solchen Umsturz meinte man zum Beispiel dadurch wirksam entgegentreten zu können, daß man betonte, daß in der christlichen Gemeinschaft die Rollen- und Aufgabenverteilung zwischen beiden Geschlechtern genauso funktioniere wie außerhalb: daß auch dort die Frauen ihren Männern untertan seien (1Petr 3,1-6) und auch dort keusch, besonnen und ehrbar ihren Haushalt führten, ihre Kinder zur Welt brächten und großzögen (1 Tim 5,14; Titus 2,4-5).

IV. Schlußbemerkung

Im klassischen griechischen Altertum und in der hellenistischen Zeit wurden die fortpflanzungsbedingten Unterschiede zwischen Mann und Frau zu einem Paradigma erweitert, das vorschrieb, welches das «wahre Wesen» von Mann und Frau sei und wie das jeweilige Leben ausse-

hen sollte. Für die freien Männer bedeutete dies uneingeschränkte Freiheit, für die Frauen aber, ob sie nun frei waren oder Sklavinnen, Unterordnung und Einschränkung. Jede Infragestellung der festgeschriebenen gesellschaftlichen Rolle der Frau war auch ein Angriff auf ein Familiensystem, das von jenem Paradigma der verschiedenen Rollen bei der menschlichen Reproduktion ausging. Weil aber die von den Männern beherrschten Familien den Kern der griechischen *pólis* und später auch der römischen zivilen Ordnung bildeten, wurde jedes Abweichen von den vorgeschriebenen Mustern mit Mißachtung und Widerwillen bestraft, wenn es nicht auf Sorge und Mißtrauen oder gar Feindseligkeit stieß. Und wenn in der christlichen Gemeinschaft jenes rigide Muster der Mann-Frau-Beziehungen in Frage gestellt wurde, wurden die entsprechenden Ansätze nach bestem Vermögen unterdrückt, und dies nicht nur von außerhalb der Gemeinschaften, sondern öfter noch auch von innen. Dennoch ist es den Verfassern der Evangelien gelungen, im Gedenken an die Praxis und die Worte Jesu die «gefährliche Erinnerung» an jene Infragestellung zu bewahren und sie als eine lebendige Hoffnung für die Zukunft aufrechtzuerhalten.

[1] Für eine Darstellung des damaligen Lebens in Athen siehe Sarah B. Pomeroy, Goddesses, Whores, Wives, and Slaves. Women in Classical Antiquity (New York 1975).

[2] Martha Lee Osborne (Hg.), Woman in Western Thought (New York 1979) 1,2: «Platon».

[3] Siehe Anne Dickason, Anatomy and Destiny. The Role of Biology in Platon's View of Women, in: Carol C. Gould/Marx W. Wartofsky (Hgg.), Women and Philosophy. Toward a Theory of Liberation (New York 1976).

[4] Timaios 90e. Hier zitiert nach Platon, Sämtliche Werke, Bd. 5: Politikos, Philebos, Timaios, Kritias, in der Übersetzung von Friedrich Schleiermacher (Reinbek bei Hamburg, [5]1964) 211.

[5] Dickason, Anatomy and Destiny 49.

[6] Für Hippokrates (460-380 v. Chr.) spielt die Frau bei der menschlichen Fortpflanzung eine genauso wichtige biologische Rolle wie der Mann, dies im Gegensatz zu Aristoteles' Meinung.

[7] Susan Moller Okin, Women in Western Political Thought (Princeton, NJ, 1979) Part I: Platon.

[8] Politeia V, 454e, hier zitiert nach Platon. Sämtliche Werke, Bd. 3: Phaidon, Politeia, in der Übersetzung von Friedrich Schleiermacher ... (Reinbek bei Hamburg [9]1964) 176-177.

[9] Moller Okin, aaO., bes. das zweite Kapitel.

[10] Hierbei war es Platon gewiß nicht um das Wohl oder die Emanzipation der Frauen zu tun. Ihn interessierte das Wohlergehen der *pólis*.

[11] Für eine negativere Einschätzung von Platons Denken siehe Julia Annas, Platon's *Republic* and Feminism, in: Osborne (Hg.), Woman in Western Thought 24-33. Annas ist hierbei im Gegensatz zu Dickason (s. Anm. 3) der Meinung, daß *Timaios* etwa zur gleichen Zeit wie *Politeia* entstanden ist.

[12] Nikomachische Ethik VI 1439b. Hier zitiert nach Aristoteles, Nikomachische Ethik. Übersetzung und Nachwort von Franz Dirlmeier, Anmerkungen von Ernst A. Schmidt (Stuttgart 1983) 156.

[13] Caroline Whitbeck. Theories of Sex Difference: Gould/Wartofsky, Women and Philosophy 54-80.

[14] Aristoteles, De generatione animalium I, 728a, zitiert bei Moller Okin, Women in Western Political Thought, Part II: Aristotle 82.

[15] De generatione animalium IV, 766a, zitiert bei Moller Okin, aaO. 82-83.

[16] Politik I 1252b.

[17] Siehe David Balch, Let Wives be Submissive. The Domestic Code in I Peter (Atlanta 1981). Balch versucht den Einfluß des aristotelischen Denkens auf die «Haustafeln» in den Briefen des Neuen Testaments nachzuweisen.

[18] Siehe E. Schüssler Fiorenza. In Memory of Her. A Feminist Reconstruction of Christian Origins (New York 1983); *deutsch:* Zu ihrem Gedächtnis. Eine feministisch-theologische Rekonstruktion der christlichen Ursprünge (München/Mainz 1988).

[19] Siehe die Erörterung dieses Textes aaO. (Anm. 18), Kap. 6, mitsamt den dortigen bibliographischen Hinweisen.

[20] Siehe die Erörterung dieses gesamten Themas bei Antoinette C. Wire, The Corinthian Woman Prophets (Minneapolis 1990).

Aus dem Englischen übersetzt von Dr. Karel Hermans

LINDA M. MALONEY

Dr. phil. in «American Studies» an der St. Louis University. Dr. theol. an der Eberhard-Karls-Universität in Tübingen, Veröffentlichungen: All That God Had Done With Them: The Narration of the Works of God in the Early Christian Community as Described in the Acts of the Apostles (Peter Lang, New York 1991). Derzeit Assistant Professor für Neutestamentliche Studien an der Franciscan School of Theology, Graduate Theological Union. Anschrift: Dr. Linda M. Maloney, Franciscan School of Theology, 1712 Euclid Avenue, Berkeley, Cal. 94709, USA.

Elisabeth Gössmann

Das Konstrukt der Geschlechterdifferenz in der christlichen theologischen Tradition

Das Konstrukt der Geschlechterdifferenz in der christlichen Tradition hängt zusammen mit der Rezeption der philosophischen Systeme von Platonismus, Neuplatonismus und Aristotelismus, die in die Bibel hineingelesen wurden. So verschieden diese interpretatorischen Synthesen aus Bibel und griechischer Philosophie sich im einzelnen auch ausgewirkt haben, sie behaupten übereinstimmend die Prinzipalität des Mannes und das abgeleitete Menschsein der Frau. Prinzipalität bedeutet: den Anfang bilden und zur Herrschaft berufen sein. Diese Voraussetzung wird weder von den meisten Kirchenvätern noch von den meisten der mittelalterlichen Scholastiker in Frage gestellt. Das Konstrukt «Frau» erklärt sich im wesentlichen als Negation bzw. Verminderung des Konstrukts «Mann». Obwohl es Gegentraditionen gibt, die von diesem andronormativen Menschenbild abweichen, setzt die Haupttradition offizieller Theologie bis in die Neuzeit (in beiden Konfessionen) sich aufgrund immer neuer kirchlicher Bestätigungen wirkungsgeschichtlich durch, und die Gegentraditionen, seien sie in der Pluralität theologischer Schulen begründet oder von als Mystikerinnen bzw. Dichterinnen bezeichneten Frauen getragen, geraten ins Abseits.

Weil es der gleiche Bibeltext ist, der die Jahrhunderte hindurch immer wieder ausgelegt wird, hält sich die Andronormativität des Menschenbildes über die Epochengrenzen hinweg. Wir beschränken uns hier nebst einigen patristischen Rückblenden auf das Mittelalter, mit gelegentlichem Ausblick auf die frühe Neuzeit.

I. Adam, der Ersterschaffene, das vollendete Gottesbild, und das Defizit der Frau. Gegentradition: Eva, Gottes Meisterwerk

Hannah Arendt erklärt das Handeln als die einzige Tätigkeit der *vita activa,* die sich ohne Vermittlung von Materie, Material und Dingen direkt zwischen Menschen abspielt. Grundbedingung des Handelns ist die Pluralität, «die Tatsache, daß nicht ein Mensch, sondern viele Menschen auf Erden leben.» In dem im Plural männlich-weiblich erschaffenen Menschen von Gen 1 wird nach ihr diese Grundbedingung deutlich, während sie den Schöpfungsbericht von Gen 2 folgendermaßen kritisiert: «Hier ist der Plural den Menschen nicht ursprünglich zu eigen, sondern ihre Vielheit ist erklärt aus Vervielfältigung. Jede wie immer geartete Idee vom Menschen überhaupt begreift die menschliche Pluralität als Resultat einer unendlich variierbaren Reproduktion eines Urmodells.»[1] Dies trifft genau die christliche Tradition.

Das erste Genesiskapitel vernachlässigend, dessen Bedeutung als eigenständige Quelle (P) sie noch nicht kannte, konzentriert sich die christliche Tradition auf Gen 2 (J): Von Adam als Urmodell stammen alle Menschen ab, auch die Frauen. Zwar wird die Gottebenbildlichkeit beider Geschlechter nach Gen 1 nicht ganz unterschlagen, aber für das weibliche Geschlecht stark eingeschränkt, z.B. nach Wilhelm von Auxerre (am Beginn der Hochscholastik), weil der Mann 1. unmittelbar nach dem Bild Gottes geschaffen sei, die Frau jedoch nur durch den Mann vermittelt *(mediante viro);* weil er 2. einen klareren Intellekt habe und die Frau ihm folglich nach der Naturordnung unterworfen sein müsse; weil 3. alle Menschen, auch die Frauen, auf den einen Menschen zurückzuführen seien, so wie von dem einen Gott alles Geschaffene herrühre[2]. Daraus ergibt sich folgendes Defizit für die Frau: Sie ist nicht direkt, sondern nur über den Mann Bild Gottes, womit man 1 Kor 11,7 gerecht werden wollte. Dem Mann untersteht sie «von Natur», was sie Gott unähnlich macht und auf die Seite der Schöpfung stellt, denn sie kann Gott in seiner Kreativität als Schöpfer nicht abbilden. Was bleibt von ihrer *imago Dei?* Die Scholastik sagt, daß sie in der Abbildung der Trinität durch die Ternare von Seelenkräften, die Augustinus namhaft gemacht hat (z.B. Gedächtnis, Einsicht, Wille), dem Mann nicht nachsteht. Dies ist nicht

bedeutungslos, da hier Glaube und Gnade ansetzen und die Gleichheit der Frau in der Erlösung grundgelegt wird. Das Defizit der Frau wirkt sich aber aus als Nichtberufung zum Herrschen, und dies gegen Gen 1,26-28, den Schöpfungsauftrag an beide Geschlechter. Wo das als Widerspruch empfunden wird, heißt es, die Frau habe sich diese Berufung verscherzt durch ihre Rolle als Verführerin in Gen 3[3].

Die Gegentradition der Frauen, die kontinuierlich mindestens vom 12. bis zum 17. Jahrhundert zu verfolgen ist[4], entdeckt «Eva», die zuletzt Erschaffene, als das vollkommenste Geschöpf, das strahlende Gottesbild und die Spur der göttlichen Weisheit. Hildegard von Bingen bestätigt dem Mann wegen seiner Erschaffung aus dem Ackerboden das Privileg der physischen Stärke, der Frau aber wegen ihrer Erschaffung aus menschlicher Leiblichkeit das Privileg der größeren Geschicklichkeit, Subtilität und Agilität[5]. Die leibliche Vorzüglichkeit der Eva wird in der Frauentradition apologetisch verwendet gegen das scholastische Argument, die Seele sei zwar geschlechtslos, könne aber in einem männlichen Leib ihre Kräfte besser entfalten als in einem weiblichen. Frauen lassen in beredtem Schweigen die scholastischen Einschränkungen weiblicher Gottebenbildlichkeit beiseite und betonen das Gottesbild im Menschen, gegen dessen Entstellungen sie einschreiten wollen, in egalitärer Weise. Einspruch gegen die den Frauen abgesprochene Christusähnlichkeit äußert sich in dem Christuswort, das Gertrud die Große in der Vision vernimmt: «Wie ich das Ebenbild Gottes des Vaters in der Gottheit bin, so wirst du für die Menschheit das Ebenbild meines Wesens sein.»[6] Gottebenbildlichkeit der Frau nicht nur als Mensch, wie noch Scheeben einschränkte, sondern als Frau ist es, was die Frauentradition reklamierte, bei Marie de Jars de Gournay sogar mit verkappter Forderung nach dem kirchlichen Amt verbunden[7], ein Zeichen auch dafür, wie sehr der Begriff der Gottebenbildlichkeit als Vorläufer von dem der Menschenrechte fungierte und in dieser sozialen Bedeutung Frauen wie Männern bewußt war.

II. Die sündige Eva. Gegentradition: Die getäuschte bis unschuldige Eva

Weil (für Katholiken) schon innerbiblisch mit Sir 25,24 die frauenfeindliche Genesisdeutung beginnt, die in 1 Tim 2,13f. fortgeführt wird[8], ist es nahezu selbstverständlich, daß die christliche Tradition sich von der Projektion von Sünde und Tod auf die Frau, die in anderen Religionen ebenso vorkommt, nicht freihalten konnte. Kirchenväter und Scholastiker bemühen sich zwar, eine formale Gleichheit der Ursünde bei Mann und Frau aufrecht zu erhalten, indem er in dieser, sie in jener Hinsicht mit der Ursünde mehr belastet wird, aber daß die Frau primär für den Stolz des Gottgleichseinwollens verantwortlich gemacht wird, wiegt erheblich schwerer, wie die Wirkungsgeschichte zeigt. Augustinus verharmloste die Adamssünde *de facto* zum Kavaliersdelikt, indem er ihn zwar in Ungehorsam, aber primär aus Sympathie mit der schuldig gewordenen Eva mitsündigen läßt, um sie nicht allein verlorengehen zu lassen. Petrus Lombardus im 12. Jh., den alle künftigen Theologen kommentieren mußten, spricht vom (Krebs)geschwür der Anmaßung in der Evasbrust[9]. Die Sünde der Frau wiegt nach scholastischer Auffassung auch dadurch schwerer, daß sie nicht nur gegen Gott und sich selbst sündigt wie der Mann, sondern außerdem noch gegen den Nächsten, den sie zur Sünde verführt[10].

Daß das weibliche Geschlecht durch die Jahrhunderte mit «Eva, der Verführerin» identifiziert wurde, hat eine besonders empfindliche Gegenwehr hervorgerufen. Während Hildegard von Bingen die erste Frau als mehr von der Schlange getäuscht denn sündigend darstellt und auf den Tumor des Stolzes in der männlichen Brust hinweist[11] und Mechthild von Magdeburg die Gleichheit der Sünde von Mann und Frau betont, beginnt Christine de Pizan, Eva freizusprechen. Solches findet sich zuweilen auch bei Männern, aber meist in ambivalenter Weise, indem, wie bei Henricus Cornelius Agrippa von Nettesheim, die «böse» und die «gute» Eva nur nebeneinander gestellt werden.

Bei Frauen jedoch ist die Verteidigung des eigenen Geschlechts in ihrer Lebenswelt das Motiv für den Freispruch der Eva, um das Übel der Diskriminierung an der Wurzel zu packen: «Zum Schluß muß ich noch auf die leichtfertigsten Argumente einiger Männer eingehen. Hauptsächlich führen sie an, Eva sei die Ursache für die Sünde Adams und folglich für unseren Fall und unser Elend gewesen. Ich antworte, daß Eva den Adam auf keine Weise zur Sünde brachte, sondern ich glaube, daß sie ihm vielmehr einfach

vorschlug, von der verbotenen Frucht zu essen. (...) Doch wußte sie nicht, daß davon zu essen Sünde war, und ebenso wenig erkannte sie, daß die Schlange (...) der Teufel war» (Lucretia Marinella, 1600)[12]. Aufgrund der besonderen Eigenart des Renaissance-Platonismus gelingt es der Marinella sogar, die physischen und psychischen Vorzüge des eigenen Geschlechts in den stufenweise erfolgenden Aufstieg über das Schöne zum göttlichen Einen einzubauen und so der Frau eine vermittelnde Funktion für den Mann zuzuschreiben, das Gegenteil also von einer Verführung zum «Abstieg».

III. Der aktive Mann und die passive Frau. Gegentradition: Die Kooperation der Geschlechter

Die Behauptung einer größeren Klarheit des männlichen Intellektes bei Augustinus wie in der Scholastik beruht auf naturphilosophischen und historisch überholten biologischen Auffassungen aus der Antike, vor allem der Elementen- und Säftelehre. In der platonisch beeinflußten Schule von Chartres im 12. Jh. liest man, Gott habe bei der Erschaffung der Frau die Elemente weniger gut gemischt als bei der des Mannes[13]. Die oberen Elemente des Kosmos (Feuer, Luft) werden als «männlich», die unteren (Wasser und Erde) als «weiblich» identifiziert. Daraus resultieren die Hitze und Trockenheit des Mannes, die eine für die geistige Entwicklung günstigere Temperamentenmischung bewirkt, also sein klarerer Intellekt, und die Feuchtigkeit und Kälte der Frau, Ursache für die weniger günstige Temperamentenmischung und infolgedessen ihre geistige Schwäche. Aber auch die Aktivität des Mannes und die Passivität der Frau werden so erklärt, eine Lehre, die, je uneingeschränkter die Aristoteles-Rezeption, desto mehr zum Tragen kommt. Mit wenigen Ausnahmen ist dadurch auch für die Theologen der Tradition die «biblische» Geschlechterhierarchie Mann-Frau philosophisch erklärt. Die Harmonie von «Bibel» und «Philosophie» besticht und wird in ihrer Eigenschaft als Zirkelschluß nicht erkannt.

Unwidersprochen hingenommen wurde sie jedoch nicht. So entwickelte schon im 12. Jh. Hildegard von Bingen eine die Geschlechterhierarchie aufbrechende kosmische Anthropologie, indem sie die mittleren Elemente, Luft und Wasser, überwiegend im Körper der Frau aufwies, und die extremen, Feuer und Erde, im Körper des Mannes[14]. Die Eigenschaften der Geschlechter entwickeln sich folglich polar, ihre Tätigkeiten ergänzen sich, und beide kommen einander zu Hilfe. Das Pauluswort, Eva sei für Adam geschaffen, erhält den Zusatz: so wie er für sie[15]. Auch wenn die androzentrisch bestimmte Rechtsordnung dem noch lange entgegensteht, ist hier schon eine mehr oder weniger verborgene Unterwanderung der Geschlechterhierarchie angekündigt.

Genau genommen, geht auch die franziskanische Schule diesen Weg, wenngleich der erste Blick täuschen mag. Aristoteles, der von der *Sacra Scriptura* (= Bibel und Heilsgeschichte) nichts versteht, ist für die Franziskaner auf diesem Gebiet keine Autorität. Das merkt man spätestens beim Studium der franziskanischen Mariologie, wenngleich auch die Schöpfungslehre eines Bonaventura eine gewisse Neigung zum polaren Menschenbild zeigt[16]. Der Mann empfängt von der Frau Wohltaten, so wie sie von ihm, wobei letzteres im Sinne der Geschlechterhierarchie Mann-Frau allerdings höher veranschlagt wird. Da die Franziskaner in ihrer Biologie und Psychologie der Geschlechter nicht Aristoteles, sondern Hippokrates und Galen folgen[17], nehmen sie einen wirkungsvollen weiblichen Samen an, womit sie der Entdeckung der weiblichen Eizelle in den zwanziger Jahren des 19. Jh.s erheblich näher kommen als die aristotelische Linie. Aktiv und passiv ist zwischen den Geschlechtern reziprok, wenn auch die Aktivität des Mannes überwiegt. Daher rührt auch das franziskanische Interesse an einer erbsündefreien Empfängnis Marias: Sie ist wie jede Frau in ihrer Mutterschaft auch aktiv, kann also trotz jungfräulicher Empfängnis, die die Übertragung der Erbsünde auf das Kind verhindert, dennoch eine durch Sündenfolgen verletzte und geschwächte menschliche Natur auf ihren Sohn vererben, was diesen als Erlöser disqualifizieren würde[18].

Das Desinteresse des Thomas von Aquin und seiner Schule an der *immaculata conceptio* Marias ist damit auch erklärt: Kommt sie doch als Überträgerin irgendwelcher Erbsündenfolgen auf ihren Sohn wegen der Passivität der Frau, von der sie keine Ausnahme macht, gar nicht in Frage. Die franziskanische Tradition dagegen überwindet mit ihrem Widerspruch zur reinen

Passivität der Frau ein Defizit des weiblichen Geschlechts.

IV. Die Frau, benachteiligt von Naturordnung, Naturgesetz und göttlichem Gesetz. Gegentradition: Die männliche Usurpation

Eine in der Tradition oft gestellte Frage ist, ob von der *lex naturae* die Monogamie gefordert sei, da doch die Väter des Glaubens im Alten Testament offensichtlich nicht so gelebt hätten. Die Antwort läuft, die alttestamentlichen Patriarchen entlastend, darauf hinaus, daß je nach den Erfordernissen der einzelnen Geschichtsepochen es naturrechtlich gefordert sei, daß ein Mann mit mehreren Frauen seinen Nachwuchs vermehre oder sich auf die Kinder einer Frau beschränken könne, was für die Zeit des Evangeliums als irreversible Regel zu gelten habe. Polyandrie der Frau aber wird von Anfang an und für immer als Verstoß gegen die Ordnung oder das Gesetz der Natur erklärt, und zwar, wie die franziskanische Summa Halensis es schulen- und epochenübergreifend ausdrückt, weil eine Frau nicht von mehreren Männern gleichzeitig schwanger sein kann, wohl aber mehrere Frauen gleichzeitig die Kinder eines Mannes austragen können *(quia una non potest fecundari a pluribus, sed unus bene potest fecundare plures)*[19].

Aufschlußreich ist, daß bei der Fiktion einer Polyandrie der Frau nicht etwa die Geschlechterhierarchie sich umkehrt, sondern daß als zweiter Grund für die Naturwidrigkeit eines solchen Verhältnisses angegeben wird, es sei für den Frieden der Familie nicht förderlich, wenn viele Männer eine Frau regieren würden.

Noch Hugo Grotius denkt in diesem Punkt genau wie die Scholastik. Die naturrechtlich begründete eheherrliche Gewalt wird bei manchen Autoren mit der eines absoluten Herrschers gleichgesetzt. Pufendorf schränkt die naturrechtlich mögliche Polygynie des Mannes allerdings ein, indem er betont, die starke Zunahme der Bevölkerungszahl in aller Welt habe sie eigentlich überflüssig gemacht. Gisbert Voetius von der reformierten Akademie zu Utrecht läßt 1669 in seiner Politica Ecclesiastica die größere Würde des Mannes vor der Frau durch das Naturgesetz, welches den Mann zur Herrschaft und die Frau zum Gehorsam bestimmt, in das Herz aller Menschen eingeschrieben sein. Auch für ihn besteht Hausvatergewalt *iure divino et naturali.* Hatte Thomas von Aquin einst mit einem neuplatonisch anmutenden Satz den Mann in seiner Eigenschaft als innerweltliches Letztprinzip und Abbild des Schöpfergottes als Ursprung und Ziel der Frau bezeichnet[20], so tut Voetius es ihm gleich, jedoch ohne ihn zu zitieren. Deutlicher kann die totale Rückbeziehung der Frau auf den Mann nicht ausgedrückt werden[21].

Selbstverständlich hat es auch gegen dieses im Wandel zur frühen Neuzeit aus dem moraltheologischen in den juristischen Bereich übergegangene Naturrechtsdenken Widerstand gegeben. Dabei ist weniger an die im Streit um die Gynaikokratie positiv eingestellte Partei zu denken, denn sie verlangte ja, daß Frauen, die bei Ausbleiben männlichen Nachwuchses in erblichen Monarchien zur Herrschaft gelangten, die weibliche Ethik der gehorsamen Unterwerfung aufgeben und die männliche annehmen, also gleichsam einen geistigen Geschlechtswechsel vollziehen sollten[22]. Hier ist eher an die Versuche hochadliger Frauen wie etwa der Marguerite de Navarre zu denken, die wie viele andere Frauen, besonders in Frankreich, eine Apologie ihres eigenen Geschlechtes geschrieben hat, wo sie die privilegierte Erschaffung der Eva als Gottes Meisterwerk als Grund für das politische Geschick der Frauen anführt und die gesamte Männerherrschaft kurzerhand als Usurpation erklärt[23]. Die Unterordnung der Frau ist für sie die Folge einer von Gott (Gen 3,16) nur festgestellten Rechtsüberschreitung des Mannes.

V. Die Frauen sollen männlich werden. Gegentradition: In der Unversehrtheit unseres Geschlechtes werden wir Christus entgegengehen (Hildegard von Bingen)

Bekannt ist die Stelle im apokryphen Thomasevangelium, wo Petrus mit der Begründung, daß Frauen des Lebens nicht würdig seien, Maria Magdalena aus dem Jüngerkreis wegschicken will. Der Jesus dieses Textes antwortet darauf, er werde sie leiten, daß sie sich männlich mache, auf daß sie lebendiger Geist werde und so in das himmlische Reich eingehen könne[24]. Bekannt ist ferner, daß auch Kirchenväter wie z.B. Ambrosius und Hieronymus ähnlich sprechen, indem die noch dem Mann und den Kindern dienende oder noch nicht zur vollen Glaubenserkenntnis Gelangte als «Frau», die der Fortpflan-

zung entsagende oder im Glauben fortgeschrittene Frau aber als «Mann» bezeichnet wird[25].

Das Fleischliche aufzugeben und geistig zu werden, als symbolischer (oder realer?) Geschlechtswechsel verstanden, wird den Frauen als Möglichkeit aufgegeben oder offen gehalten, womit das Christentum keineswegs allein steht, sondern gerade hier (durch die Gnosis vermittelt?) Parallelen zum Buddhismus aufweist[26]. Die Vollkommenheit eines weiblichen Wesens kann von männlicher Seite aus nur als «Erhebung» und Angleichung an das eigene Geschlecht gedacht werden, als Reduktion in das eine, das eigentliche, das Menschsein männlicher Prägung.

Das von Frauen der christlichen Antike, die mit männlicher Haartracht und Kleidung als «Eunuchen» in der Wüste oder auch als Jungfrauen bei ihrer Familie lebten, gern wahrgenommene Gleichheitsangebot[27] lautete also: «Werdet unseresgleichen!» In der damaligen Situation war dies nicht frauenfeindlich gemeint, läßt aber zwei ganz verschiedene Interpretationen zu: zum einen die Aufhebung des Weiblichen als des Unvollkommenen in das Männlich-Vollkommene als das Erste und das Letzte, zum andern die Aufhebung von Geschlechtlichkeit überhaupt, auch des Männlichen, als eine neuplatonisch gedachte Befreiung. Scotus Eriugena wird in diesem Sinne zu verstehen sein[28]. Der eschatologische Charakter der asketischen Bewegung der Spätantike deutet aber auf eine Utopie sexualitätslosen Menschseins.

Hier liegt der Punkt, wo Augustinus die Gedanken in eine andere Richtung zu lenken versucht. Obwohl gerade bei ihm die Positiv-Negativ-Symbolik des Männlichen und Weiblichen, soweit sie das irdische Leben betrifft, sehr stark vertreten ist, hütet er sich davor, die Andersartigkeit der Frau als etwas auszugeben, das für das Jenseits nicht erhaltenswert wäre. Eine Auferstehung aller Frauen als Männer lehnt er entschieden ab. Da die verklärte Leiblichkeit *«libido»* und *«vitium»*, also ihre sündhaft bedingte Schwächung, hinter sich gelassen hat, können durch die weibliche Form des Menschseins keine Konflikte mehr entstehen, so daß Augustinus sie in ihrer kreatürlichen Schönheit anzuerkennen vermag: «Frausein ist doch kein Laster, sondern Natur.»[29] Daß dies zu sagen nötig war, beruht auf der «Stimmung» der spätantiken Kultur, in die das Christentum hineingeboren wurde und der es sich mit seiner Bibelinterpretation angeglichen hat.

Mit seiner Lehre von der Erhaltung des Frauseins im Eschaton gab Augustinus dem Mittelalter eine gute Mitgift, auch für dessen Bekämpfung dualistischer Sekten, die immer noch vom (eschatologischen) Mannwerden der Frau redeten. Schreibende Frauen des Mittelalters, die — nicht ohne Zeichen der Solidarität mit den *«matres»* — als *«virgines»* ihr Frausein betonen, lassen die Symbole des Mannwerdens hinter sich und koppeln ihren Topos weiblicher Bescheidenheit, mit dem sie ihre Werke einleiten, mit einem starken Erwählungsbewußtsein.

Schlußbemerkung

An dieser sehr verkürzten Darstellung ist hoffentlich deutlich geworden, daß bei aller Zähigkeit der androzentrisch-patriarchalen Haupttradition auch gewisse Modifikationen ihres Konstrukts «Frau» möglich waren. Wieweit dafür Gegentraditionen den Anlaß gaben, ist bei dem Mangel an entsprechender Forschung noch nicht genau zu bestimmen. Daß die Gegentraditionen sich jahrhundertelang bemühen müssen, immer die gleichen Vorurteile gegenüber dem weiblichen Geschlecht zu widerlegen, deutet allerdings auf deren geringen Erfolg.

Wenn der Anschein entstanden ist, als seien die Lehren der Gegentraditionen bloße Umkehrungen, d.h. Überbewertungen des zuvor unterbewerteten weiblichen Menschseins, so ist darauf zu erwidern, daß dem nicht so ist. Denn bei den Gegentraditionen handelt es sich um die «Negation der Negation»[30]. Das Konstrukt einer nicht zum vollen, andronormativ bestimmten Menschsein gelangten Weiblichkeit wird widerrufen, indem von der Seinsursprünglichkeit des Frauseins ausgegangen und diese zu beschreiben versucht wird, nicht als abgeleitetes, sondern als eigenständiges Menschsein. Solche Texte zu meditieren, kann heutigen Frauen und Männern dazu verhelfen, das Denken aus dem Einprinzip zu überwinden und ein duales, nicht dualistisches, auch nicht nur polares Modell des Menschseins zu entwickeln, an dem es uns noch fehlt.

[1] Hannah Arendt, Vita activa oder vom tätigen Leben (Stuttgart 1960) 15f.

[2] Wilhelm v. Auxerre, Summa Aurea, ed.Pigouchet (Paris 1500, Frankfurt a.M. 1964) fol 58v.

[3] Ian Maclean, The Renaissance Notion of Woman (Cambridge 1980) 11 u.ö.

[4] Vgl. meine Artikel «Eva», «Gottebenbildlichkeit» und «Spiritualität» im Wörterbuch der Feministischen Theologie (Gütersloh 1991).

[5] Elisabeth Gössmann, Ipsa enim quasi domus sapientiae. Zur frauenbezogenen Spiritualität Hildegards von Bingen, in: Margot Schmidt/Dieter R. Bauer (Hgg.), «Eine Höhe über die nichts geht.» Spezielle Glaubenserfahrung in der Frauenmystik? (Stuttgart-Bad Cannstatt 1986) 1-11.

[6] Gertrud die Große, Legatus divinae pietatis, übersetzt von Johanna Lanczkowski (Heidelberg 1989) 25.

[7] Marie de Jars de Gournay ist vorgestellt in Elisabeth Gössmann (Hg.), Archiv für philosophie- und theologiegeschichtliche Frauenforschung Bd. 1 (München 1984), Kap. 1. Vgl. bes. 28f.

[8] Vgl. Helen Schüngel-Straumann, Die Frau am Anfang. Eva und die Folgen (Freiburg i.B. 1989).

[9] Zu Augustinus und Petrus Lombardus vgl. die entsprechenden Kapitel bei Monika Leisch-Kiesl, Eva in Kunst und Theologie des Frühchristentums und Mittelalters. Zur Bedeutung «Evas» für die Anthropologie der Frau (Diss. Theol. Fakultät der Universität Salzburg 1990).

[10] Vgl. zu dieser Thematik auch das Kapitel «Der Mensch als Mann und Frau» in meiner Habilitations-Schrift: Metaphysik und Heilsgeschichte. Eine theologische Untersuchung der Summa Halensis (München 1964) 215-229 und dies., Anthropologie und soziale Stellung der Frau nach Summen und Sentenzenkommentaren des 13. Jahrhunderts, Miscellanea Mediaevalia 12/1 (Berlin 1979) 281-297.

[11] Vgl. Barbara J. Newman, O feminea forma. God and Woman in the Works of St. Hildegard (Ph.D. Diss. Yale University 1981).

[12] Lucretia Marinella ist vorgestellt in Elisabeth Gössmann (Hg.), Archiv für philosophie- und theologiegeschichtliche Frauenforschung Bd. 2 (München 1985), Kapitel 1. Zitat S. 41. Zu Henricus Cornelius Agrippa von Nettesheim vgl. Bd. 4 des gleichen Archivs (München 1988), Einleitungen und Text.

[13] Vgl. Hans Liebeschütz, Kosmologische Motive in der Frühscholastik. Vorträge der Bibliothek Warburg 1923-24, Hg. F. Saxl (Leipzig/Berlin 1926) bes. 128.

[14] Vgl. Prudence Allen, The Concept of Woman. The Aristotelian Revolution (Montréal/London 1985). Dies., Two Medieval Views on Woman's Identity: Hildegard of Bingen and Thomas Aquinas, Studies in Religion. A Canadian Journal 16 (1987) 21-36.

[15] Scivias I,2, Migne PL 197,393; CCCM 43,21.

[16] Vgl. meinen Versuch, den Zusammenhang von System und Frauenbild bei den Franziskanern zu ergründen: Theodor Schneider (Hg.), Mann und Frau — Grundproblem theologischer Anthropologie (Freiburg i.B. 1989) 44-52.

[17] Vgl. Emma Thérèse Healy, Woman according to St. Bonaventure (Erie, Pennsylvania, 1965) 11f. Einen unwirksamen Samen der Frau nahm auch Albertus Magnus an. Vgl. Paul Hossfeld, Albertus Magnus über die Frau, in: Trierer Theol. Zeitschr. 91 (1982) 221-240.

[18] Vgl. Elisabeth Gössmann/Dieter R. Bauer (Hgg.), Maria für alle Frauen oder über allen Frauen? (Freiburg i.B. 1989) 63-85.

[19] Summa Fratris Alexandri Tom. IV L.III (Quaracchi 1948) Nr. 253-255.

[20] Thomas v. Aquin, Summa Theol. I q.93 a. 4 ad 1 «Nam vir est principium mulieris et finis, sicut Deus est principium et finis totius creaturae.»

[21] Politicae Ecclesiasticae Pars II (Amsterdam 1669) L.I Tr. 4 De mulieribus, p.186: «Vir est origo et principium ex quo mulier, et est finis propter quem producta est mulier.»

[22] Vgl. Maclean (Anm. 3) 62f.

[23] Vgl. zu Marguerite de Navarre: Archiv (Anm. 7) 13f.

[24] Zum Thomas-Evangelium und seiner geistigen Umwelt vgl. P.R.L. Brown, The Body and Society. Men, Women and Sexual Renunciation in Early Christianity (New York 1988) bes. 113 mit weiterer Literatur.

[25] Auf diese Texte und Zusammenhänge hat schon seit langem aufmerksam gemacht: Haye van der Meer, Priestertum der Frau? Eine theologiegeschichtliche Untersuchung (Freiburg i.B. 1969). Zu Hieronymus und Ambrosius 97f.

[26] Vgl. Elisabeth Gössmann, Haruko Okano, Himmel ohne Frauen? Zur Eschatologie des weiblichen Menschseins in östlicher und westlicher Religion, in: Das Gold im Wachs, Festschr. f. Thomas Immoos, Hgg. E. Gössmann/G. Zobel (München 1988) 397-426.

[27] Cf. Ruth Albrecht, Das Leben der hl. Makrina auf dem Hintergrund der Thekla-Traditionen (Göttingen 1986). Kari Vogt, Männlichwerden — Aspekte einer urchristlichen Anthropologie, in: CONCILIUM 21 (1985) 434-442.

[28] Zu Scotus Eriugena vgl. die Arbeiten von Werner Beierwaltes, bes. Denken des Einen. Studien zur neuplatonischen Philosophie und ihre Wirkungsgeschichte (Frankfurt a.M. 1985).

[29] «Non est autem vitium sexus femineus, sed natura.» De civitate Dei 22,17.18.

[30] Die Formulierung stammt von Katharina Fietze, Spiegel der Vernunft. Theorien zum Menschsein der Frau in der Anthropologie des 15. Jahrhunderts, Diss. Philos. Fakultät der Universität München 1990 (Paderborn 1991).

ELISABETH GÖSSMANN

1928 in Osnabrück geboren. Honorarprofessorin an der Seishin-Universität Tokyo, außerplanmäßige Professorin in der Philosophischen Fakultät der Universität München. Veröffentlichungen auf dem Gebiet der Mediävistik, der Religionsgeschichte Japans und der theologie- und philosophiegeschichtlichen Frauenforschung. Übersetzungen ins Japanische, Französische, Spanische, Italienische, Niederländische. Anschrift: Prof. Dr. Elisabeth Gössmann, Sollnerstraße 57, D-8000 München 71. Derzeit: 168 Suginami ku, Miyamae 5-8-9, Tokyo, Japan.

Sylvia Marcos

Geschlecht und Moralvorschriften im alten Mexiko nach den Texten des Bernardino de Sahagún

«Tochter, du meine geliebte, du meine liebe kleine Taube..., diese Worte sind... kostbar gleich fein geschliffenen Edelsteinen. Nimm sie auf und bewahre sie in deinem Herzen, schreibe sie tief ein in dein Inneres.»
(Aus den aztekischen Huehuetlatolli, den Weisungen der Alten, aufgezeichnet von Bernardino de Sahagún.)

Weisheit, wie sie von den Vorfahren her überliefert war, von den «Ahnfrauen, den edlen Damen, alt und grauhaarig, den Großmüttern», von den «Ältesten, den weisen und klugen Männern und Frauen» (B. de Sahagún 1989[1]) ist der Inhalt der sprachlich unüberbietbar geschliffenen Formulierungen der altaztekischen *Huehuetlatolli*, d.h. der «Weisungen der Alten». Als Teil einer langen und reichen mündlichen Tradition enthalten sie u.a. Vorschriften und Aussprüche, die ein wünschenswertes Verhalten und die Verpflichtungen erwachsener Menschen beschreiben. In schriftlicher Form liegen sie uns vor in Buch VI der «Historia general de las cosas de Nueva España» des Fray Bernardino de Sahagún, eines Franziskanermissionars, der 1529, also kurz nach der Eroberung, in Mexiko eintraf. Als Moralvorschriften bieten sie uns einen Schlüssel zum Verständnis des Wechselspiels zwischen kultureller Umwelt und Verhalten.

Heutige feministische Gelehrte in Mexiko behaupten, daß diese Texte die passive und untergeordnete Rolle der Frauen in der aztekischen Gesellschaft bestätigten. Diese Deutung mag stimmen, wenn man bloß die Vorschriften für Mädchen betrachtet (L. Arizpe 1984, G. Hierro 1990, M. Rodriguez 1989). Die Analyse sämtlicher Vorschriften — sowohl derjenigen, die sich an Jungen, als auch derjenigen, die sich an Mädchen richten — läßt aber erkennen, daß ihnen eine Ideologie des Gleichgewichts zwischen den Geschlechtern zugrunde liegt.

Es gibt Hinweise dafür, daß in den mesoamerikanischen[2] Gesellschaften Frauen in bemerkenswerter Weise Anteil am politischen Leben hatten. In einer früheren Arbeit habe ich mich mit solchen Beispielen und ihren Quellentexten befaßt (Marcos 1976). So wird z.B. in den *Anales de Cuautitlan* berichtet, daß sechs Frauen und sechs Männer gewählt wurden, um eine kollegiale Regierung zu bilden. Der Brauch, daß in Gebieten unter aztekischer Herrschaft eine der beiden Personen, die das Amt der regierenden Ältesten innehatten, «*Cihuacoatl*» oder «Schlangenfrau» genannt wurde, deutet auf die Wertschätzung hin, die dem weiblichen Element entgegengebracht wurde (B. de Sahagún 1989). Frauen besaßen auch Eigentum, und bisweilen führten sie Krieger in den Kampf. Im *Selden Codex* wird eine Krieger-Fürstin erwähnt, die ihr Gebiet verteidigte. Hernán Cortés berichtet in seinen «Fünf Briefen an den Kaiser» über eine örtliche Herrscherin, welche die Spanier bei ihrem Vormarsch auf Tenochtitlán, die Hauptstadt des Aztekenreiches, aufhielt.

Das 1992 begangene Fünfhundertjahrgedenken der «Begegnung» zweier Welten bietet uns die Gelegenheit, uns mit einigen der Wertvorstellungen und Traditionen der Völker der Neuen Welt zu befassen, die in diesem Prozeß überfremdet wurden, verlorengingen oder umgestaltet wurden. Dabei ist zu beachten, daß die Kosmologie dieser Völker die Grundlage für die Art und Weise, wie sie ihr Dasein in der Welt gestalteten, bildete.

Die mesoamerikanische Kosmologie gründete auf der Vorstellung von Dualitäten und Gegensätzen und der Suche nach der Herstellung eines Gleichgewichtes zwischen ihnen. Dualität machte sich bemerkbar in jeder religiösen Verpflichtung, in jeder politischen Tätigkeit und jeder häuslichen Aufgabe. Der Ausgangspunkt für meine Untersuchung der Gestaltung der Geschlechterrollen ist genau dieses Schlüsselelement der mesoamerikanischen Weltsicht: Die Dualität einander ergänzender Gegensätze, wie sie von allen bedeutenden mesoamerikanischen

Gelehrten (wie z.B. Alfredo Lopez Austin und Miguel Leon-Portilla) dargestellt wird. Woran mir liegt, ist, zu untersuchen, wie dieses charakteristische Verständnis sowohl die Wurzel der Sicht des Geschlechts bildet als auch die Gestaltung der konkreten Beziehung zwischen den Geschlechtern in mesoamerikanischen Gesellschaften bestimmt.

Feministische Theoretikerinnen haben «die Untrennbarkeit von Geschlechtszugehörigkeit und anderen sozialen Beziehungen» behauptet. «Daher können wir nicht mehr annehmen, daß es eine allgemeingültige Bestimmung der gesellschaftlichen Deutung der Geschlechterrollen gibt» (Malson u.a. 1989). In diesem Artikel will ich, indem ich meine Aufmerksamkeit auf den Schnittpunkt zwischen Geschlechtszugehörigkeit und Moralvorschriften konzentriere, versuchen, Einblick in ein kulturelles Arrangement zu bieten, das offensichtlich starre und einander ausschließende Geschlechterkategorien weder bestätigt noch auch nur begünstigt.

Der hier gebotene Überblick über die sprachlich aufs höchste geschliffenen Weisungen für ein im alten Mexiko als angemessen erachtetes Verhalten, wie sie in den *Huehuetlatolli* enthalten sind, kann hoffentlich dazu beitragen, die laufende Diskussion über die durch gesellschaftliche Konstruktionen geschaffenen Geschlechterrollen auf eine breitere Basis zu stellen.

Dualität in der Nahuatl-Kosmologie

Die religiösen und sozialen Aspekte der präkolumbianischen Gesellschaft waren aufs engste miteinander verwoben: Religion, Philosophie, Künste, Kriegswesen, Landwirtschaft und soziale Beziehungen bildeten ein Ganzes, in dem sich die herrschende Weltsicht oder «Kosmovision» spiegelte. Die Azteken[3] betrachteten ihre Gottheiten als die eine überpersönliche Einheit, welche die Gemeinschaft wichtiger machte als die Summe ihrer Mitglieder. Von dem aztekischen Kriegsgott Huitzilopochtli sagten die einheimischen Informanten des Bernardino de Sahagún, er sei «Untertan und Fürst zugleich», was bedeuten sollte: «Er ist nichts anderes denn das Volk als ganzes, vom Höchsten bis zum Niedrigsten» (B. de Sahagún 1989).

Die Erwähnungen von Nahuatl-Göttinnen und Nahuatl-Göttern in den Texten des Bernardino de Sahagún zeigen einen komplexen Begriff von Gottheit. Die Azteken verwendeten im allgemeinen das Wort *teotl* (buchstäblich = «steinig», im übertragenen Sinn aber = «dauerhaft» oder «machtvoll») für ihre Götter (Parrinder 1984). Sie schrieben ihnen unterschiedliche Eigenschaften zu, aber eine Eigentümlichkeit, die den meisten Göttern gemeinsam war, war ihre duale Natur, eine Mischung von weiblichen und männlichen Zügen, die in unterschiedlichen Graden verteilt waren (Marcos 1989 a). Beide Geschlechter verschmolzen z.B. in Coatlicue, der schlangengewandeten aztekischen Göttin (Fernandez 1959). Tlaloc, die Regengottheit, hat, wie sie auf dem Tepantitla-Wandgemälde von Teotihuacan dargestellt ist, keine spezifisch weiblichen oder männlichen Züge (Nash/Leacock 1982). In Tlazolteotl, der Gottheit, die mit dem Gebären und «dem, was weggeworfen wird», in Verbindung gebracht wird (Karttunen 1988), sind weibliche und männliche Züge verschmolzen (B. de Sahagún 1977).

Viele alte mesoamerikanische Gottheiten waren Paare von jeweils einer Göttin und einem Gott, angefangen bei dem höchsten Schöpfer, Ometeotl, dessen Name «Zwei-Gott» oder «Doppel-Gott» bedeutet. Als in der obersten Schicht der oberen Welt, dem dreizehnten Himmel, wohnend, wurde Ometeotl als ein weiblich-männliches Paar gedacht. Andere Gottheiten, die von dem höchsten Paar abstammten, waren ihrerseits natürliche Phänomene.

Dualität war in der mesoamerikanischen Weltsicht nicht etwas Festgelegtes und Statisches, sondern etwas Fließendes und sich ständig Wandelndes. Dies war ein Schlüsselelement des Denkens der Nahua. Gottheiten, Menschen, Pflanzen, Tiere, Raum, Zeit und Himmelsrichtungen hatten alle ihre sexuelle Identität als weiblich oder männlich, und diese Identität verwandelte sich dauernd entlang einer Linie, die ein Kontinuum darstellte. Geschlechtlichkeit durchwirkte jeden Aspekt des Lebens als eine sich ständig wandelnde Identität. Der uranfängliche Dualismus in Mesoamerika war dynamisch, und diese aus Weiblichem und Männlichem gemischte Wertbestimmtheit manifestierte sich sowohl in der Religion als auch im Alltagsleben (Gossen 1986).

Von großer Bedeutung war Gleichgewicht als tragende Kraft im Universum und in der Gesellschaft, wie wir in der folgenden Untersuchung über Geschlechtlichkeit und ihre Beziehung zur Kosmologie sehen werden. Die einander wider-

streitenden Kräfte oder die scheinbar entgegengesetzten Enden einer Polarität müssen im Gleichgewicht gehalten werden — im Universum, in der Gesellschaft und im Leben der einzelnen Menschen.

Das Achten auf die Wahrung des Gleichgewichtes und die Notwendigkeit, das verlorene Gleichgewicht wiederherzustellen, war immer schon (und ist auch heute noch) die Grundlage der mesoamerikanischen Praktiken in der Heilkunde (Lopez Austin 1971, Viesca 1984, Marcos 1988). In den vier Ebenen der Erde, auf denen die Nahua lebten (ihr Universum hatte neun Unterwelten und dreizehn Oberwelten), gab es nichts, das ausschließlich weiblich oder männlich gewesen wäre. Innerhalb dieses Bereiches vereinten alle Wesen unterschiedliche Geschlechtsmerkmale in verschiedenen Graden (Lopez Austin 1990). Weibliche und männliche Attribute verschmolzen zu fließenden Identitäten. Diese waren Ausdruck des Fließgleichgewichtes entgegengesetzter Kräfte, die ihrerseits das grundlegende Gleichgewicht des Kosmos und der Gesellschaft widerspiegelten. Vom Bereich der Einzelwesen bis in den kosmischen Bereich erschien Geschlechtlichkeit als die wurzelhafte Metapher allen Gleichgewichtes.

Dieses hochbewertete Ideal des Gleichgewichtes wurde den jungen Erwachsenen der Gemeinschaft als Grundmuster für ihr Verhalten empfohlen. Weitere Beispiele für Dualität finden sich in der Natur und in der Gesellschaftsstruktur. Viele von ihnen haben eine unausgesprochene geschlechtliche Komponente.

Leben und Tod als lediglich zwei Aspekte derselben Wirklichkeit werden in der Keramik von Tlatilco in Form eines Wesens mit zwei Gesichtern dargestellt, eines davon voller Lebenskraft, das andere in der Form eines Totenschädels. Sonne und Mond werden als Kombinationen des Weiblichen und des Männlichen betrachtet (Baez-Jorge 1988). Wenn Neugeborene durch ein rituelles Bad gereinigt werden, werden weibliche und männliche Wasser angerufen (B. de Sahagún 1969, 1989). Ebenso kann Mais weiblich *(Xilonen-Chicomecoatl)* und männlich *(Cinteotl-Itzlacoliuhqui)* sein.

Auch der mesoamerikanische Kalender war dual: Der rituelle Kalender bestand aus dreizehn Zyklen von jeweils zwanzig Tagen; der Solarkalender hatte achtzehn zwanzigtägige Zyklen und eine Fünftageperiode zur Korrektur. Redeweise und Dichtung spiegelten ebenfalls diese Doppelung wider: Wichtige Erklärungen bestanden aus je zwei fast gleichen Texten mit minimalen Abwandlungen (Garibay 1964, Sullivan 1983). Viele Nahuatl-Dichtungen bestehen aus Verspaaren, in denen die Wortfolge sich ändern mag, in denen aber die jeweiligen beiden Glieder eines Wortpaares nicht getrennt werden dürfen. Wie andere Forscher versteht auch Lopez Austin (1988) das mesoamerikanische Denken als Ganzes als ein Denken in Dualitäten.

Die mesoamerikanischen Götter hatten wie alles andere im Kosmos jeweils zwei einander ergänzende Teilaspekte: weiblich und männlich, wohltätig und übelwollend, hell und dunkel usw. «Was wir hier als einen verwirrenden Widerspruch empfinden mögen, das sehen die Mesoamerikaner aus ihrem Blickwinkel als etwas Komplementäres, als Ganzheit und Harmonie (Karttunen 1986). Aber das sind keine statischen Dichotomien. Geschlechtliche Identitäten bewegten sich entlang einem Wandel ermöglichenden Kontinuum, in dem der bestimmende Faktor die Erreichung und Aufrechterhaltung des Gleichgewichtes war. In den *Huehuetlatolli* können wir diese grundlegenden Prinzipien des Denkens der Nahua im Kontext des Alltagslebens und der gesellschaftlichen Beziehungen betrachten.

Das Dilemma des Bernardino de Sahagún

Die schriftliche Fassung der Reden der Alten über das rechte Verhalten datieren aus der Zeit nach der Eroberung. Obwohl die militärischen Kämpfe im großen und ganzen beendet waren, war diese Ära immer noch gekennzeichnet von dem Bemühen der Spanier, ihre Herrschaft über die Ureinwohner Mesoamerikas zu festigen. Und diese Zeit war erfüllt von spannungsreichen Konflikten zweier stark divergierender Weltsichten und Gesellschaftsstrukturen. Blutige Kämpfe hatten dazu geführt, daß eine relativ kleine Gruppe von Kolonisatoren Sieger im Kampf um die politische Herrschaft geblieben war. Die wunderschöne Hauptstadt Tenochtitlan war zerstört, die imposanten Tempel waren niedergebrannt und die ehrfurchtgebietenden Statuen der Göttinnen und Götter waren gestürzt worden. Die nunmehr unterworfenen einheimischen Völker gerieten unter den Einfluß von Missionaren wie etwa «den Zwölfen», einem

Dutzend Franziskanermönche, die 1525 eintrafen, um mit großer Begeisterung die Indios zum Christentum zu bekehren (Ricard 1982). 1529 traf eine weitere Gruppe von Missionaren ein, und unter ihnen war auch Fray Bernardino de Sahagún. Die scheinbare Willfährigkeit der Indios verleitete die Missionare dazu, zu glauben, daß Bekehrung leicht und schnell zu erreichen sei.

Nach den Bemühungen der ersten Jahre aber merkten die Franziskaner von «Neuspanien», daß ihre Arbeit, weit entfernt davon, die Indios wirklich zu bekehren (Klor de Alva u.a. 1988), nur die Grundlage für das Entstehen einer neuen Konfiguration religiöser Elemente gelegt hatte. Ungeachtet der Bemühungen der Missionare konnten diese den einheimischen Völkerschaften bloß ein neues Ensemble heiliger Personen und Rituale liefern, die auf originelle Weise in die bestehenden Strukturen eingearbeitet wurden (Burkhart 1989)[4].

Jetzt waren die Missionare sich ihrer Erfolge nicht mehr so sicher. Sie wurden sich bewußt, daß viele Elemente der vermeintlich überwundenen Kultur sich ihrer Herrschaft entzogen hatten und daß die Christianisierung unabsichtlich dazu diente, Praktiken und Zeremonien in den Kirchen zu fördern, in denen etwas überleben konnte, was die kirchlichen Autoritäten «Götzendienst» nannten.

Fray Bernardino de Sahagún, der schon sein Interesse an der religiösen Unterweisung des Volkes gezeigt hatte und auch die Bibel ins Nahuatl übersetzt hatte, erhielt den Auftrag, ein umfangreiches Handbuch über die Glaubensüberzeugungen und religiösen Praktiken der einheimischen Bevölkerung zu verfassen. Bernardino de Sahagún hatte begriffen, daß eine erfolgreiche Bekehrung der Indios eine profunde Kenntnis ihrer Sitten, ihrer Wertvorstellungen, ihrer Glaubensüberzeugungen und ihrer Sprache voraussetzte[5]. Von 1547 an trug er — gestützt auf seine Kenntnis der wichtigsten einheimischen Sprache — Texte zusammen: Gebete, Gesänge, Mahnreden und andere Zeugnisse der aufs höchste geschliffenen metaphorischen und literarischen Ausdrucksformen aus der in festen Formen anzutreffenden mündlichen Tradition. Als er daher 1558 aufgefordert wurde, in Nahuatl aufzuschreiben, was für Katecheten nützlich zu wissen sei über die Menschen, die sie zu lehren hatten, nützte er die Gelegenheit, die alte Kultur und ihre Ausdrucksformen zu beschreiben.

Er verbrachte Jahre damit, die Alten zweier Städte nahe der Hauptstadt, Tepepulco und Tlatelolco, zu interviewen. In langen Gesprächen und Befragungen, die er mit Hilfe von Assistenten aus der Indiobevölkerung durchführte, sammelte er Material für seine «ethnographische Enzyklopädie», wie Burkhart (1989) sie nennt. Aber des Bernardino de Sahagún systematische Darstellung der wichtigsten Elemente der Glaubensüberzeugungen und Riten der Nahua, ihrer medizinischen Praktiken, religiösen Feste, ihrer Hymnen an die Götter und anderer Formen dichterischen Ausdrucks erregten den Verdacht, daß er «Idololatrien» verbreite. Der Franziskaner hatte Verfolgungen durch kirchliche Autoritäten zu erleiden, und seine in Nahuatl geschriebenen Texte wurden bis 1575 nicht ins Spanische übersetzt.

Seine scharfe Auffassungsgabe und seine gründliche Forschung erbrachten reiche Details für seine «Historia general de las cosas de Nueva España» (auch unter dem Namen «Florentinischer Kodex» bekannt). Alfredo Lopez urteilt: «Dieses zweisprachige Werk, das die Antworten der als Informanten auftretenden Alten wortgetreu protokolliert, bildet die größte und bedeutendste Quelle für das Studium der alten Nahua (B. de Sahagún 1989, Einleitung). Nach Klor de Alva ist dieser Text «das vollständigste uns vorliegende Protokoll, in dem die Ureinwohner ihre Kultur rekonstruiert haben» (1989). Piktographisches Material, das von Indio-Schreibern beigesteuert wurde, begleitet die beiden Fassungen in Nahuatl und Spanisch und war die Grundlage für Teile des geschriebenen Textes.

Obwohl es die Absicht des Bernardino de Sahagún war, Hilfen für die Bekehrung der Indios zu liefern, war er auch ernsthaft an ihnen selbst und ihrer Kultur interessiert, und er schloß sich mit solchen zusammen, die für ihren Schutz kämpften. So war er bestrebt, die Ähnlichkeiten zwischen religiösen Praktiken und Sittenkodizes der Ureinwohner und seinen eigenen spanisch-katholischen Wertvorstellungen zu betonen. Dies erklärt, warum er, obwohl sein Text zahlreiche Erwähnungen von Frauen enthält, deren Stellung in der aztekischen Gesellschaft herunterspielt. Unter den Forschern, die diese Diskrepanz untersucht haben, sind B. A. Brown (1983) und A. Ichon (1973)[6]. Schließlich sei noch darauf hingewiesen, daß nach J. Nash die dem Text beigegebenen Piktogramme darauf hindeuten,

daß Frauen bei seiner Abfassung einen größeren Anteil gehabt haben, als aus dem geschriebenen Text zu entnehmen ist (1978).

Der «Florentinische Kodex» ist verständlicherweise von vielen Wissenschaftlern (Lopez Austin 1988, Leon Portilla 1988, Gibbson 1964, Klor de Alva u.a. 1988) aus unterschiedlichen Blickwinkeln analysiert worden, und es gibt fast keine(n) Gelehrte(n) für die Kultur des alten Mexiko, der oder die den größten Teil seiner oder ihrer Forschung nicht auf diesen oder einen ähnlichen Basistext gegründet hätte. Was Fragen der Geschlechterrollen betrifft, so sind aber — obwohl einige Studien das häufige Vorkommen von Frauen in den Texten betont haben — die Implikationen dieses häufigen Vorkommens für die Thematik von Komplementarität und Dualität in bezug auf die Geschlechterrollen nur von einigen wenigen Wissenschaftlern (Nash 1978, Nash und Leacock 1982) untersucht worden.

Alte Weisungen für das sittliche Verhalten

Aufgrund dessen, daß das 6. Buch des «Florentinischen Kodex» die Weisungen für das sittliche Verhalten in den Mittelpunkt stellt, erschließt es uns einen Blick in die Wertvorstellungen der Nahua. Diese Texte enthalten ethische Lehrsprüche in Gestalt festgeformter Reden unter dem Namen «*Huehuetlatolli*» oder «Weisungen der Alten». Ältere Menschen wurden eingeordnet als rituelle Vorfahren, als Abkömmlinge der Gründer der aztekischen Geschlechter. Die älteren Frauen und Männer der mesoamerikanischen Gemeinschaften waren wahre Fundgruben von Wissen und Weisheit. Sie konnten hohes Ansehen erwerben und wurden vielfach als Menschen betrachtet, die über große Lebensenergien verfügten. Folglich genossen sie hohe Achtung und wurden als sehr mächtig betrachtet (Lopez Austin 1988, B. de Sahagún 1969).

Die *Huehuetlatolli,* welche die Eroberung überlebt hatten, wurden sowohl von Sprechern der Ureinwohner als auch von Missionaren in ein auf dem Spanischen fußendes und eigens für das Nahuatl erarbeitetes Alphabet transkribiert[7]. Die *Huehuetlatolli* umfassen sowohl Mahnreden von Eltern als auch Reden für religiöse Anlässe. Für Kaufleute, Handwerker und Heiler sowie für Angehörige anderer Berufe gab es eigene Redetexte. Die Worte einer Hebamme an eine Mutter während der Niederkunft sind ein bezeichnendes und wohlbekanntes Beispiel für Reden zu Ereignissen des Lebenszyklus. Eine gebärende Frau wurde angesehen wie ein Krieger, der in den Kampf zieht. In den Reden vor der Niederkunft ermutigte sie die Hebamme, ihren Kampf tapfer zu bestehen. Wenn das Kind geboren war, pflegte die Hebamme einen Schlachtruf auszustoßen: «... Diese Frau hat ihren Kampf gut bestanden..., sie hat einen Gefangenen gemacht, sie hat ein Kind gefangen» (B. de Sahagún 1969).

Welch wichtige Rolle die *Huehuetlatolli* für die Nahua spielten, faßt Thelma Sullivan in folgenden Worten zusammen: «Jedes wichtige Ereignis im Leben eines Azteken... wurde von langen, ausdrucksvollen, auf die besondere Situation bezogenen Reden unterstrichen. Eben in diesen in rhythmische Sätze gegliederten Reden mit ihren ausgewählten Metaphern und sorgsam ausgewählten Synonymen wurden die religiösen, moralischen, gesellschaftlichen und politischen Auffassungen der Azteken von Generation zu Generation weitergegeben. Die *Huehuetlatolli* waren die großen Fundgruben für aztekische Tradition und Weisheit, und im Korpus der aztekischen Literatur ragen sie hervor als die Texte, die am meisten von aztekischem Denken und aztekischer Gesinnung verraten» (Sullivan 1986).

Unter den Autoren von Studien über die *Huehuetlatolli* sind zu nennen: G. Baudot (1979), der ihre literarische Struktur analysiert hat, sowie F. Karttunen und J. Lockhart (1987), die sie aus einem linguistischen und literarwissenschaftlichen Blickwinkel betrachten. Im Blick auf die reichen Informationen über das kulturelle Leben, die in ihnen enthalten sind, hat M. Leon-Portilla (1988) die *Huehuetlatolli* untersucht. A. Lopez Austin (1984) betrachtet sie als Dokument der «Mexika-Erziehung», und Thelma Sullivan veröffentlichte ihre Studie (1986) über diese Reden unter einem Titel, der eine Nahua-Metapher aufnimmt: «A Scattering of Jades: The Words of the Aztec Elders» («Eine Fülle ausgestreuter Jadesteine. Die Worte der aztekischen Alten»).

Die *Huehuetlatolli,* die wir hier nachfolgend darbieten, waren an Töchter und Söhne gerichtet, und zwar in dem Augenblick, wenn sie die ersten Zeichen der Geschlechtsreife zeigten. Diese Texte sind oftmals in einer einseitig auswählenden Weise zitiert worden, indem man bloß die Weisungen für junge Mädchen anführte, weil

diese die strenge Rollenverteilung zwischen den Geschlechtern, wie sie westlichen Forschern vertraut war (Brumfiel 1990), scheinbar bestätigten. Die Texte werden tatsächlich nur selten dadurch ins Gleichgewicht gebracht, daß ihnen Hinweise auf die den jungen Männern erteilten Ratschläge beigegeben sind. Wenn man die Weisungen für beide Geschlechter aber einmal miteinander vergleicht, so zeigt sich, daß in ihnen viel Material enthalten ist, welches das Verhalten der *beiden* Geschlechter betrifft; und dieses Verhalten wird in gleichem Maße von jungen Frauen und jungen Männern im alten Mexiko erwartet. Darüber hinaus bieten die Texte eine Grundlage für das Verstehen einiger wichtiger Schlüsselelemente aztekischen Denkens.

Worte der Alten[8]

«Meine geliebte Tochter, meine kleine Taube..., kostbar wie ein Goldgeschmeide und wie eine seltene Feder... Horche aufmerksam auf das, was ich dir zu sagen habe...» (B. de Sahagún 1989, S. 365).

«Mein in inniger Liebe Geschätzter, du bist mein Sohn..., wertvoller Edelstein, schön wie kostbare Federn..., ich habe mich entschlossen, dir einige Dinge zu sagen, die zu sagen zu meinen Vaterpflichten gehört...» (aaO. 373).

Ausdrücke, die herzliche Zuneigung verraten, eine blumenreiche Sprache und die Verwendung von Metaphern treten in den Eröffnungsteilen der Reden an junge Frauen ebenso auf wie in denen an junge Männer.

Den Azteken lag viel an der angemessenen Weise, die Freuden des Lebens zu genießen. Etliche Reden enthalten Sätze wie diese:

«Meine Tochter, ...unser Herr gab uns das Lachen und den Schlaf, das Essen und das Trinken, mit denen wir uns am Leben erhalten. Gott gab uns auch die Fähigkeit zu zeugen, wodurch wir uns vermehren in dieser Welt. All dies schafft uns für eine kleine Weile Befriedigung in unserem Leben...» (aaO. 366).

Das Leben ist lustvoll kraft Gottes Willen und Gebot. Lust wurde als eine Gabe betrachtet, deren man sich freuen und die man genießen soll.

«Mein Sohn, ...der Welt ist es eigen, daß wir auf diese Weise zeugend das Leben von Generation zu Generation weitergeben und dadurch wachsen, und für dieses Zeugen hat Gott die Dinge so geordnet, daß die Frau eines Mannes bedarf und der Mann einer Frau...» (aaO. 381).

Wie Lopez Austin (1988) bemerkt, wurde Sexualität als eine von Gott gegebene *Lust* betrachtet, die dem Menschen seine Mühen auf Erden erleichtern sollte. Fray Bernardino de Sahagún, der heftig bemüht war, die Indios auf eine Weise darzustellen, die der Kirche genehm war, änderte den Wortlaut dieses göttlichen Gebotes. Es wurde von ihm umgeformt in «el *oficio* de la generación», also das *Dienstamt* des Zeugens.

Wenn auch die Lust im Leben als eine Gabe Gottes betrachtet werden sollte, so gab es auch hier für die Nahua keine Ausnahme von dem allgemeinen Interesse an der Herstellung und Erhaltung des Gleichgewichtes:

«Meine Tochter, ...wirf dich nicht in den Mist einer ungezügelten Wollust...» (aaO. 381).

Mein Sohn, ...stürze dich nicht auf eine Frau wie ein Hund, der sich auf sein Futter stürzt...» (aaO. 381).

Die Töchter werden ermahnt, Männer nicht so zu mustern, als wären sie «frische Maiskolben, unter denen man sich den besten und schmackhaftesten heraussucht» (aaO. 369).

Weil Bernardino de Sahagún daran interessiert war, den Indios zu helfen, betonte er die Ähnlichkeiten zwischen ihren Wertvorstellungen und den spanisch-katholischen Wertvorstellungen und spielte die Unterschiede herunter. Gelegentlich aber deuten Metaphern wie die oben erwähnte all seinen Bemühungen zum Trotz auf eine andersartige Einstellung zur Lust hin.

Selten bieten alte Texte eine solch klare, detaillierte und alltagsbezogene Darstellung der ethischen Normen in einer Gesellschaft, wie dies die Nahua-Texte tun, welche jungen Menschen, die gerade in das Erwachsenenalter eintreten, die edelsten und bewunderungswürdigsten Verhaltensweisen auf allen Gebieten des erwachsenen Lebens empfehlen.

Um aber die Bedeutung dieser moralischen Empfehlungen wirklich ermessen zu können, müssen wir sie in den besonderen Kontext aztekischer Glaubensüberzeugungen einordnen, die geformt sind von Kosmologie und konkreten Erfahrungen. Für die Menschen der Nahuavölker Mesoamerikas war das Verhalten bzw. die Lebensführung nicht etwas, worin sich bloß der Mensch als einzelner ausdrückte. Menschliches Verhalten war eine Sache auf Leben und Tod. Wie Burkhart vermerkt, «hatten die Nahua keinen Begriff von Sündenstrafen in einem Leben nach dem Tod, aber sie glaubten, daß menschli-

ches Handeln zu einem katastrophalen Weltende führen könnten» (1989). Die Furcht, daß sie durch ihr persönliches Verhalten Chaos und Zerstörung über sich bringen könnten, war wirksam im größeren Rahmen einer Kollektivverantwortung (Wolf 1959). Ein Bruch der Normen hatte Auswirkungen, die über den einzelnen hinausgingen und die kosmische Ordnung an sich erschütterten. So war ein einzelner, der in die Irre ging, eine Gefahr für das Überleben der Gemeinschaft, und die Ausmerzung der Störung hatte rigoros, radikal und unverzüglich zu geschehen, um so die Bedrohung der kosmischen Ordnung zu mildern. Anstelle eines Begriffes von persönlicher sittlicher Gutheit und eines selbstgerechten Urteilens über sein Verhalten hatten die Nahua die Vorstellung, daß eine Verbindung bestehe zwischen individuellem Versagen und den Auswirkungen dieses Versagens, nicht nur für den einzelnen, sondern auch für die gesamte Gemeinschaft[9]. Diese kollektive Verantwortung aber hatte einen anderen Rang, weil sie die Möglichkeit einschloß, das Universum zu schaffen und im Dasein zu erhalten. Das Dasein forderte von den Nahua Zucht, aber es schloß auch Macht in sich.

Schon die wenigen oben zitierten Auswahltexte aus den *Huehuetlatolli* zeigen, daß aus diesen Weisungen, obwohl sie an jedes Geschlecht getrennt gerichtet sind, nicht herauszulesen ist, daß ein Geschlecht dem anderen übergeordnet wäre. Pflichterfüllung wird als wesentlich für ein rechtes Leben dargestellt, und rechtes Verhalten wird sowohl den Söhnen als auch den Töchtern eingeschärft. So wird z.B. sowohl von den jungen Frauen wie von den jungen Männern erwartet, daß sie ihre religiösen Pflichten erfüllen:

«Meine Tochter, sei nicht allzu schlafsüchtig. Du sollst des Nachts aufstehen, den Boden kehren[10], die Münder der Götterbilder waschen und den Göttern Weihrauch darbringen...» (aa O. 367).

«Mein Sohn, ... das erste ist, daß du sehr darauf bedacht sein sollst, wachsam zu sein und nicht die ganze Nacht über zu schlafen... Du sollst des Nachts aufstehen... Und denke daran, den Platz, wo die Götterbilder stehen, zu kehren, und den Göttern Weihrauch darzubringen» (aa O. 383).

Harte Arbeit wurde von beiden Geschlechtern erwartet, aber jedes hatte seinen eigenen Arbeitsbereich. Weben war eine wichtige Produktionstätigkeit, die von Frauen ausgeführt wurde. Ihre Webarbeit sorgte nicht nur dafür, daß es Kleidung gab, sondern sie schuf auch Reichtum. Bestimmte Längen gewobenen Tuches oder «mantas» wurden als Tauschmittel für den Kauf vieler Produkte und für die Tributzahlung verwendet (Garibay 1965). Junge Mädchen wurden ermuntert, nach Meisterschaft und hervorragenden Leistungen in der Kunst des Webens zu streben. Junge Männer wurden angeleitet, Mais, Früchte und Agaven anzupflanzen. Die Produktivtätigkeiten von Frauen und Männern ergänzten einander: Die Tätigkeit des einen Geschlechtes wurde nicht als wertvoller denn die des anderen betrachtet:

«Tochter, ... lerne gut, Speisen und Getränke herzurichten ... Lerne bald, Schokolade zu machen, Mais zu mahlen und zu weben und zu sticken...» (aa O. 367).

«Sohn, sei bedacht, die Felder mit Mais zu besäen, Kaktusfrüchte und Obstbäume zu pflanzen...» (aa O. 364).

Die aztekische Gesellschaft entwickelte sich nach ihren ersten großen Siegen auf der zentralen Hochebene zu einer militaristischen Gesellschaft, die mehr als alles andere kriegsbezogene Tätigkeiten hochschätzte, von denen Frauen im allgemeinen ausgeschlossen waren. Frauen hatten aber einen Lebensbereich, in dem sie, wenn sie ihre Aufgaben gut erfüllten, dieselbe Hochachtung gewinnen konnten, die man tapferen Kriegern zollte:

«Und wenn du tüchtig bist in der Erfüllung deiner Aufgaben..., wirst du hochgepriesen und geehrt sein... Und du wirst an Wert gewinnen, so als zähltest du zu denen, die Ehre verdienen für ihre Kriegstaten. Du wirst den Rang eines Adlers erringen wie gute Soldaten. Und wenn du geschickt bist in deinem Handwerk, wirst du sein wie ein Soldat im Kampf...» (aa O. 368).

Dieselben Ehren, wie sie einem Krieger zustanden, wurden — wie wir schon oben erwähnt haben — Frauen erwiesen, wenn sie geboren und «einen Gefangenen gemacht» hatten. Diejenigen, die bei der Geburt oder im Wochenbett starben, wurden genau so geehrt wie gefallene Krieger.

Diese Beispiele enthalten Weisungen, die für beide Geschlechter gleichwertig sind. Auch die im folgenden angeführten Beispiele von Verhaltensregeln für so weltliche Tätigkeiten wie sich kleiden, essen und gehen sind für Mädchen und Jungen gleichartig:

«Tochter, ... gehe weder hastig noch langsam... Denn langsames Gehen ist ein Zeichen von Wichtigtuerei, und schnelles Gehen verrät Ruhelosigkeit und wenig Feingefühl. Gehe mit mäßiger Schnelligkeit... Gehe nicht mit gesenktem Kopf oder mit krummem Rücken, aber trage deinen Kopf auch nicht übermäßig hoch, denn das ist ein Zeichen schlechter Erziehung» (a a O. 371).

«Sohn, ...wenn du auf den Gassen oder Straßen gehst, sei bedacht darauf, daß du ruhig gehst, weder in übergroßer Hast noch zu langsam, sondern geradewegs und maßvoll... Geh nicht umher mit gesenktem Kopf, nicht vornübergeneigt oder mit schiefem Kopf, so daß man sagt, du seist schlecht erzogen und ohne Zucht...» (a a O. 383).

Auch für die Kleidung wurde Ausgewogenheit empfohlen. Die an beide Geschlechter gerichteten Erwartungen waren gleich:

«Tochter, ...kleide dich nicht in seltsame und ausgefallene Gewänder, denn das läßt dich extravagant erscheinen. Aber deine Kleider sollen auch nicht häßlich, schmutzig oder zerrissen sein...» (a a O. 370f).

«Sohn, ...deine Kleidung soll bescheiden und schlicht sein. Kleide dich nicht auffallend, extravagant oder exzentrisch» (a a O. 384).

Die Ratschläge für die ehelichen Beziehungen waren allerdings unterschiedlich für junge Frauen und junge Männer. Frauen wurde geraten, nur einen Sexualpartner zu haben:

«...Wenn Gott will, daß du einen Ehemann nimmst, ...achte darauf, daß du deinem Herzen nicht gestattest, sich zu anderen hinziehen zu lassen... Nie und nirgends sollst du den Betrug begehen, den man Ehebruch nennt... Achte darauf, deinen Leib nicht einem anderen hinzugeben» (a a O. 372).

Jungen wurde diese Einschränkung nicht eingeschärft, aber dafür wurden sie vor der Gefahr gewarnt, «getrockneten Kantala-Agaven» gleich zu werden und so nutzlos für ihre Frauen zu werden:

«Du würdest gleich einer Kantala-Agave, deren Saft eingetrocknet ist..., und wer immer Nektar von dir erhalten möchte, erhält nichts mehr» (a a O. 381).

«...Weil du vertrocknet und zu nichts mehr gut bist und ihr nichts mehr zu geben hast, wird deine Frau dich verwerfen, weil du ihr Begehren nicht mehr befriedigst, und sie wird sich nach einem anderen umsehen, weil du verbraucht bist. Und selbst wenn sie nicht die Absicht hätte, wird sie dies tun, und wegen deines Versagens wird sie Ehebruch begehen» (a a O. 382).

In den *Huehuetlatolli* wird ein Bild von den Männern gezeichnet, wonach diese von der Gefahr bedroht sind, «einzutrocknen», und daher müssen sie ihre Kräfte bewahren. Frauen aber hatten dieses Problem offenbar nicht. In einer der an junge Männer gerichteten Reden findet sich eine Geschichte, die einen Unterschied in der Auffassung von den beiden Geschlechtern beleuchtet. Zwei ältere Frauen, Großmütter «mit weißem Haar, strähnig wie Sisalfasern», wurden dabei ertappt, daß sie sexuelle Beziehungen mit zwei jungen Tempeldienern gehabt hatten, und so wurden sie vor den Herrn Netzahualcoyotzin gebracht. Dieser Abschnitt ist oftmals zitiert worden (Quezada 1973, Baudot 1973). Aber seine Implikationen für Fragen der Geschlechterrollen sind nicht weiter bearbeitet worden (Marcos 1989b).

Der Herr Netzahualcoyotzin, der offenbar überrascht war, daß diese alten Frauen noch sexuell aktiv und an der Lust interessiert waren, fragte sie:

«Großmütter, sagt mir, stimmt es, daß euch noch an fleischlicher Lust gelegen ist, da ihr doch schon so alt seid?»

Die alten Frauen antworteten ihm mit einer langen Erklärung, die mit einer Metapher endete:

«...Wir Frauen werden dieses Tuns nie müde noch können wir genug davon bekommen, weil unsere Leiber wie ein tiefer Abgrund sind, der niemals voll wird; er nimmt alles in sich auf, immer mehr und mehr davon wünschend und fordernd...» (a a O. 382f)[10].

Neben Empfehlungen für das Verhalten in der Ehe, die für jedes der beiden Geschlechter komplementär angelegt sind, stehen Aussagen, die sich an *beide* Geschlechter richten, so der Hinweis, daß Erotik zwar eine Gabe vom Herrn sei, daß aber von Männern und Frauen erwartet werde, daß sie klug mit dieser Gabe umgehen. Von beiden wird erwartet, daß sie nicht zu leidenschaftlich sind, daß sie fähig sind, bis zu den rituellen Augenblicken des aztekischen Festkalenders zu warten, an denen solches Tun gestattet war. Wieder wird hier das Ideal des Gleichgewichts sichtbar. Sexualität hatte auch religiöse Bedeutung. Es wird von ritueller Sexualität in den Tempeln ebenso berichtet wie von ritueller Abstinenz (B. de Sahagún 1988). Was absolut ab-

gelehnt wurde, war die Fixierung des Verhaltens auf eines der beiden möglichen Extreme. So wurde z.B. absolute Unterdrückung der Sexualität als abnormal betrachtet.

In einem anderen Aufsatz habe ich Liebesdichtungen und andere Gegebenheiten analysiert, die offenkundig das Vorhandensein erotischer Elemente in der Indio-Kultur Lateinamerikas bezeugen (Marcos 1989b); aber es gilt auch, daß in dieser Kultur Zucht gefordert wurde. Die Gegensätze waren aber immer gegenwärtig als zwei scheinbar unterschiedene Pole, die aber verschmolzen. Diese Gegensätze erwiesen sich als etwas, das einander ergänzte.

Dieses Ideal der Ausgewogenheit war ein wesentliches Element des Denkens der Nahua. Diese Ausgewogenheit zu finden und zu erhalten war Gegenstand beständigen Bemühens und forderte, die Mitte des Kosmos und die eigene Beziehung zu dieser Mitte zu finden. Das Gleichgewicht zu bewahren, bedeutete, die Gegensätze in der Balance zu halten. Dies geschah nicht durch die Verneinung oder Leugnung der Extreme, sondern dadurch, daß man diese anerkannte und bejahte und jenen sich beständig verschiebenden Punkt des Gleichgewichts aufspürte. Im Universum der Nahua wurde nichts verneint oder verleugnet: weder gut noch böse, weder heiß noch kalt, weder Leben noch Tod, weder Tag noch Nacht, weder die Obere Welt noch die Untere Welt, weder das Weibliche noch das Männliche.

Schlußbemerkungen

Die Texte der Weisungen, die man den jungen Mitgliedern der Gemeinschaft vortrug, spiegeln offensichtlich eine Gesellschaft wider, in der die Gestaltung der Geschlechterrollen auf der Idee des Gleichgewichts und der Anerkennung von Dualität mit ihren notwendigen Gegensätzen beruhte. Die *Huehuetlatolli,* über die wir hier einen Überblick geboten haben, sind Zeugen für eine soziale Gestaltung der Geschlechterrollen in der aztekischen Moral, in der Gleichartigkeit und/oder Gleichwertigkeit als Norm erscheinen und nicht Hierarchie oder Überordnung. Das Gleichgewicht, das in der Gesellschaft so hoch bewertet wurde, diente sowohl als Maß wie auch als Ausdrucksmittel des individuellen und gemeinschaftlichen Wohlseins. Das Fehlen von Ausgewogenheit bedeutete eine bedrohliche Störung der kosmischen Ordnung.

Geschlechtlichkeit war die alles durchwaltende Metapher, welche den Kosmos im Sein erhielt, ihn strukturierte und erklärte. Geschlechtergegensätze teilten — genau so wie andere Gegensätze im mesoamerikanischen Universum — das gemeinsame Merkmal aller Dualitäten: Sie standen unter dem Imperativ, die Extreme zu transzendieren. Frauen und Männer waren in sich selbst eine Widerspiegelung des Gleichgewichtes, das ein wesentliches Element der mesoamerikanischen Kosmologie war.

[1] Die Quellenhinweise in Klammern mit Namen von Autoren oder Herausgebern und Erscheinungsjahr eines Werkes beziehen sich auf die am Ende dieses Beitrags abgedruckte Bibliographie.

[2] «Mesoamerika = 1943 von P. Kirchhoff geprägte Bezeichnung für den altindianischen Hochkulturraum in Mexiko und im nördlichen Zentralamerika, der zur Zeit der Konquista das Verbreitungsgebiet der Nahua- und Mayavölker umfaßte, d.h. das zentrale und südliche Mexiko sowie die anstoßenden Teile von Guatemala, Belize und Honduras.» (Meyers Enzyklopäd. Lexikon, Bd. 16, Art. Mesoamerika [Mannheim/Wien/Zürich 1976] 99.) [Anm. des Übersetzers]

[3] Die Azteken (auch «Mexicas» genannt) waren nur eine der Volksgruppen, die Nahuatl sprachen. Der Volksname Nahua ist also gegenüber «Azteken» eine geographisch und zeitlich umfassendere Kategorie. «Mesoamerikanisch» ist die Bezeichnung für einen nochmals weiteren geographischen und kulturellen Bereich, zu denen die Nahua und viele andere Sprachgruppen gehören. Ich werde die beiden Begriffe in diesem Beitrag als auswechselbare Bezeichnungen verwenden.

[4] Schon unmittelbar nach der Eroberung und Christianisierung schuf sich die einheimische Bevölkerung das Modell der Assimilation und Integration der neuen religiösen Gestalten und Glaubensinhalte in die bestehenden eigenen Strukturen, ein Modell, das sich auf lange Zeit etablieren konnte. Die Missionare interpretierten diese Art der Annahme des Christentums aber entsprechend dem kulturellen und theologischen Kontext ihres eigenen Heimatlandes.

[5] Erst 1537 erklärte Papst Paul III. in seiner Bulle «Sublimis Deus», daß die Bewohner der «Neuen Welt» menschliche Wesen seien.

[6] Dieses Thema wird ausführlich erörtert von Irene Silverblatt, und zwar in bezug auf die ursprünglichen historischen Quellen für Peru (1987).

[7] Die Bewohner Mesoamerikas hatten ein piktographisches Schriftsystem entwickelt, und sie protokollierten besondere Ereignisse, Handelsgeschäfte und rituelle Regeln mit Hilfe von beschreibenden Malereien in Büchern aus Borkenpapier. Diese piktographische Literatur koexistierte mit und hing ab von einer starken mündlichen Tradition, die in manchen Formen bis heute weiterlebt. Zeitgenössische Ethnographen berichten aus Indiodörfern Beispiele dafür,

daß auch heute noch solche Weisungen in formgebundenen rhetorischen und poetischen Reden weitergesagt werden (Karttunen 1986, Good 1990). Die begrenzte Themastellung dieses Beitrags erlaubt aber nicht, näher darauf einzugehen.

[8] Die in diesem Artikel zitierten Texte aus den *Huehuetlatolli* sind der spanischen Ausgabe des «Florentinischen Kodex» entnommen, der eine Paläographie, eine Einführung und Anmerkungen von Alfredo Lopez Austin und Josefina García beigefügt sind. Auch noch ein anderer Missionar, Fray Andres de Olmos, begann im Jahre 1533 mit einer Sammlung von *Huehuetlatolli* und gliederte einige von ihnen in seine «Gramatica de la lengua Mexicana» ein, deren erste Ausgabe 1547 veröffentlicht wurde.

[9] Dieses Ethos bildet z.B. einen starken Kontrast zu dem der Römer des dritten Jahrhunderts n.Chr., wie es von Michel Foucault in seiner *Histoire de la sexualité*, Bd. 3, erörtert wird. (Deutsche Ausgabe: Sexualität und Wahrheit, Bd. 3, Die Sorge um sich. Übersetzt von Ulrich Raulff und Walter Seitter [Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main 1986].) Für die Römer beziehen sich «Ausgewogenheit» und «Harmonie» auf innere Tugenden, die zur individuellen Selbstverwirklichung kultiviert werden. Dies steht in starkem Kontrast zur Idee der Nahua von der gemeinschaftlichen Verantwortung, welche die Basis sowohl für die Auffassung vom Opfer wie von der Feier der erotischen Lust war.

[10] Kehren war nicht bloß ein Akt der Reinigung. Es hatte vielmehr die metaphorische Bedeutung einer Öffnung des Zugangs, durch den die Götter eintreten können (Soustelle 1961).

[11] Diese Texte können darauf hinweisen, daß Ehebruch von seiten der Frauen erwartet wurde und ziemlich allgemein üblich war.

[12] Hat Bernardino de Sahagún seine durch die europäisch-katholische Erziehung bewirkte Prägung in diesen Vorfall hineingelesen, und verschiebt er ihn von der Nahua-Auffassung weg zu seiner eigenen Auffassung vom geschlechtlichen Wesen der Frau? Man vergleiche dies mit der Vorstellung von der sexuellen «Unersättlichkeit» der Frauen, wie sie sich im «Hexenhammer» findet!

Danksagung

Ich danke Alfredo Lopez Austin, Rosalind Petschesky, June Nash und Hal Benenson für ihre hilfreichen kritischen Kommentare zu diesem Artikel.

Die Forschungsarbeiten für diesen Artikel wurden ermöglicht durch die Verleihung eines Preises, nämlich des «Rockefeller Humanist in Residence Award», an die Autorin, mit dem sie einen Studienaufenthalt im Rahmen des Hunter College Women's Studies Program finanzieren konnte. Besonderen Dank dessen Direktorin, Rosalind Petschesky, und vielen Kolleginnen und Studentinnen, die mir bei meiner Arbeit Hilfe und Ansporn waren.

Bibliographie

Arizpe, Lourdes (Hg.), CIHUATZIN: Las mujeres mesoamericanas (kommentierte Auszüge aus Bernardinos de Sahagún «Historia de las cosas de la Nueva España», in: FEM, Bd. III Nr. 11 (Mexiko 1979).

Baez-Jorge, F., Los oficios de las diosas (Universidad Veracruzana, Yalapa 1988).

Baudot, G., Les lettres précolombiennes (1976).

Brown, B. A., Seen but not Heard: Women in Aztec Ritual. The Sahagun Texts: I. C. Berlo (Hg.), Art and Image in Pre-Columbian Art (BAR Internationational Series, Oxford 1983).

Brumfiel, E., Weaving and Cooking: Women's Production in Aztec Mexico, in: J. Gero/M. Conkey (Hgg.), Women and Pre-History (Basil Blackwell, Oxford 1990).

Burkhart, L. M., The Slippery Earth (The University of Arizona Press, Tucson 1989).

Fernadez, J. Coatlique: Estetica del arte indigena antiguo (Universidad Nacional Autonoma de México, Mexiko 1959).

Garibay, A., La Literatura de los Aztecas (Joaquin Mortiz, Mexiko 1964).

Ders. (Hg.), Historia de los Mexicanos por sus pinturas, in: Teogonia e historia de los Mexicanos. Tres opusculos del siglo XVI (Editorial Porrua, Mexiko 1965).

Gibbson, C., The Aztecs under Spanish Rule (Stanford University Press, Stanford 1964).

Good, C., Persönliche Mitteilung (1990).

Hellbom, A., La participación cultural de las mujeres indias y mestizas en el México precortesiano y post-revolucionario, in: The Ethnographical Museum (Stockholm 1967).

Heyden, D., El aspecto androgino de los dioses mexicanos del post-clasico tardío (Text einer in Guanajuato gehaltenen Vorlesung, DEAS-INAH, Mexiko 1977).

Hierro, Graciela, De la domesticación a la educación de las Mexicanas (Editorial Fuego Nuevo, Mexiko 1989).

Ichon, A., La religión de los Totonacos de la Sierra (Instituto Nacional Indigenista, Mexiko 1973).

Karttunen, F. The Survival of Indigenous Organization and Values in Mesoamerica (im Institute for Developement Studies gehaltene Vorlesung, Helsinki 1986).

Karttunen, F./Lockhart, J., The Art of Nahuatl Speech; The Bancroft Dialogues (UCLA Latin American Center, Los Angeles 1987).

Klor de Alva, J./Nicholson, H. B./Keber, E. Q., The Work of Bernardino de Sahagún (State University of New York, Albany, N.Y. 1988).

Klor de Alva, J., European Spirit and Mesoamerican Matter: Sahagún and the «Crisis of Representation» in Sixteenth-Century Ethnography, in: David Carrasco (Hg.), The Imagination of Matter (BAR International Series, Oxford 1989).

Leon-Portilla, M., Huehuetlatolli: Testimonios de la antigua palabra. (Faksimile-Reproduktion mit Einführung.) (Comisión Nacional Conmemorativa del V Centenario del Encuentro de Dos Mundos, Instituto de Investigaciones Antropologicas, Mexiko 1988).

Ders., Toltecayotl. Aspectos de la cultura nahuatl (Fondo de Cultura Economica, Mexiko 1980).

Lopez Austin, A., Cuerpo humano e ideología: Las concepciones de los antiguos Nahuas, Bd. 1 und 2, Mexiko 1980). Engl. Übersetzung: The Human Body and Ideology, Vols. 1 & 2. Übers. von Thelma und Bernard Ortiz de Montellano (University of Utah Press, Salt Lake City 1988).

Ders., La educación entre los Mexicas (Universidad Nacional Autónoma de México, Mexiko 1984).

Ders., Bei DEAS-INAH in Mexiko-Stadt gehaltene Vorlesung (1990).

Malson, M., u.a., Feminist Theory in Practice and Process (The University of Chicago Press, Chicago 1989).

Marcos, S., La mujer en la Sociedad Prehispanica, in: La mujer en México: Epoca Prehispanica (Departamento del Distrito Federal, Mexiko 1976).

Dies., Mujeres, Cosmovisión y Medicina: Las Curanderas Mexicanas, in: Trabajo, poder y sexualidad (El Colegio de México, Mexiko 1989 a).

Dies., Curas, Diosas y Eroticismo: El Catolicismo frente a los Indios, in: Mujeres e Iglesia: Sexualidad y aborto en América Latina (Catholics for Free Choice/Fontamara, Washington/Mexiko 1989 b).
Dies., Frauen, Heilungsrituale und Volksmedizin in Mexiko, in: CONCILIUM 27 (1991/2) 164-173.
Nash, I., The Aztecs and the Ideology of Male Dominance, in: Signes. Journal of Women in Culture and Society 4 (1978/2).
Nash, I./Leacock, E., Ideologies of Sex: Archetypes and Stereotypes, in: L. Adler (Hg.), Cross-Cultural Research at Issue (Academic Press, New York 1982).
Nicholson, H. B., Religions in Pre-Hispanic Central Mexico, in: R. Wanchope/G. F. Ekholm/I. Bernal (Hgg.), Handbook of Middle American Indians, Bd. 10, Archeology of Northern Mesoamerica, Teil I. (University of Texas Press, Austin 1971).
Parrinder, G., Aztecs and Mayas, in: World Religions from Ancient History to the Present (Facts on File Publications, New York 1984).
Quezada, N., Amor y magia amorosa entre los Aztecas (Universidad Nacional Autónoma de México 1973).
Ricard, T., Conquête spirituelle de Mexique = Bd. 20 der Reihe «Travaux et Mémoires de l'Institut d'Ethnologie» (Paris 1933).
Rodriguez, M. J., La Mujer Azteca (Universidad Autónoma del Estado de México, Toluca 1988).
Sahagún, Fray Bernardino de, Historia general de las cosas de Nueva España, Bd. I., mit Einführung, Paläographie usw. hgg. von A. Lopez Austin und J. Garcia Quintana (Alianza Editorial Mexicana, Mexiko 1989).
Ders., Florentine Codex: General History of the Things of New Spain, transl. of original Nahuatl text by A. Anderson and C. Dibble (School of American Research and the University of Utah, Salt Lake City 1951-1963; Neuauflage: 1969).
Silverblatt, I., Moon, Sun, and Witches: Gender Ideologies and Class in Inca and Colonial Peru (Princeton University Press, Princeton 1987).
Soustelle, J., La vie quotidienne des aztèques à la veille de la conquête espagnole (Paris 1955).
Sullivan, T., Compendio de la gramatica Nahuatl (Universidad Autónoma de México, Mexiko 1983).
Dies., A Scattering of Jades: The Words of the Aztec Elders, in: G. Gossen (Hg.), Symbol an Meaning Beyond the Closed Community: Essays in Mesoamerican Ideas (Institute for Mesoamerican Studies, Albany, N.Y., 1986).
Wolf, E., Sons of the Shaking Earth (Chicago 1959).
Viesca, C., Prevención y Terapeuticas Mexicas, in: A. Lopez Austin/C. Viesca (Hgg.), Historia General de la medicina en México Antiguo, Mexiko 1984).

Aus dem Englischen übersetzt von Dr. Ansgar Ahlbrecht

SYLVIA MARCOS

Hat über Fragen der Geschlechterrollen im alten und heutigen Mexiko geforscht. Neuerdings hat sie den «Rockefeller Humanist in Residence Award» erhalten, der ihr einen Studienaufenthalt im Rahmen des Women's Studies Program im Hunter College in New York City ermöglichte. Sie war vorher Research Associate beim Women's Program for Sociology and the Psychology of Religion an der Harvard Divinity School. Derzeit arbeitet sie als Mitglied des internationalen Herausgeberkollegiums von «Gender and Society», als Beigeordnetes Mitglied der Forschungsgruppe am Nationalen Institut für Anthropologie und Geschichte in Mexiko und als Professorin für Sozialpsychologie an der Universidad Autónoma de Estado de Morelos, Mexiko. Außerdem arbeitet sie als selbständig praktizierende Psychotherapeutin. Anschrift: Dr. Sylvia Marcos, Apdo 698, Cuernavaca, Morelos, 62000, Mexiko.

Sarah Coakley

Geschlecht und Erkenntnis in der westlichen Philosophie

Der «Mann der Vernunft» und die «weibliche Andere» im Denken der Aufklärung und der Romantik

In einem großen Teil der westlichen Theologie[1] und insbesondere in der feministischen Philosophie und Theologie[2] schreitet ein Anti-Held einher: der «Mann der Vernunft» der Aufklärung. Können nicht wir alle ihn einmütig verachten? Dieser schlechte Kerl weist zahlreiche Kennzeichen auf: Er ist ein Grübler, ein Einzelgänger, ein Individualist; er verachtet den Leib, die Leidenschaften, die Frauen, ja alle Gesellschaftlichkeit; er sieht künstlich gerade von den Abhängigkeiten ab, die er für gegeben annimmt: von den Erzeugnissen der Erde, den Annehmlichkeiten, welche Familie und Freunde verschaffen, und — nicht zuletzt — vom wunderbaren Aufgetischtwerden regelmäßiger Mahlzeiten.

Doch wie viele Klischees ist dieser «Mann der Vernunft» ein Gemenge, ein aus verschiedenen Zeugenaussagen zusammengeklittertes polizeiliches Phantombild. Im Folgenden werde ich versuchen, wenigstens einige der einflußreichsten unter diesen Aufklärungszeugnissen zu befragen und ihre Ansichten dem — offensichtlich kompensatorischen — Verlangen nach Vermittlung des Göttlichen durch das «Ewig-Weibliche» gegenüberzustellen. Dabei komme ich, um das gleich vorwegzunehmen, zum paradoxen Schluß: Obwohl die Sicht der «Frau», die bei diesen Autoren zum Vorschein kommt, in ihren Klischeevorstellungen insgesamt erbärmlich eintönig ist[3], sind die von ihnen verbreiteten verschiedenen Ansichten über den «Mann» nicht so geartet, daß die modernen Feministinnen es sich erlauben dürften, sie einfachhin zurückzuweisen. Letzten Endes, so werde ich folgern, stellen sie uns vor verbleibende «Antinomien», mit denen der Feminismus, zumal der christliche, immer noch ringt.

«Der Mann der Vernunft»

Betrachten wir zunächst die Beziehung zwischen «Mann» und «Natur», wie Francis Bacon (1561-1626) sie konstruiert hat. Geneviève Lloyd macht mit Recht auf den unterscheidend «modernen» Ton der Argumentation Bacons aufmerksam: In Zurückweisung der klassischen platonischen Suche nach «idealen Formen», die sich angeblich in der Naturwelt abschatten, konstruiert Bacon die Materie als etwas durch und durch Mechanistisches. Die Aufgabe des (männlichen) wissenschaftlichen «Geistes» ist es, auf den Mechanismus zu achten, zu experimentieren und zu prüfen, bis eine vorhersagbare Steuerung erreicht ist. Bekanntlich bezeichnet sodann Bacon die «Natur» hier als «weiblich» und drängt den Wissenschaftler, «eine heilige, legale Ehe» einzugehen, die Natur «zu seinem Dienst zu zwingen und sie zu seiner Sklavin zu machen»[4]. Trotz der (rührenden?) Forderung Bacons nach «Keuschheit» und «Ehrfurcht» in dieser «Ehe» sind die Geschlechtslinien entscheidend gezogen. Und schon hierin liegt denn auch unser erstes andauerndes Paradox für den gängigen Feminismus: Während nämlich einige heutige Feministinnen (vor allem Historikerinnen und Anthropologinnen) die Sicht der «Natur» als einer universalen Gegebenheit überhaupt abbauen oder relativieren (mit Ausnahme einer Gegebenheit, die mit dem «Weiblichen» identifiziert wird)[5], freuen sich andere, «radikale» Feministinnen darüber, daß Bacon «Natur» und «Frau» geradezu einander gleichsetzt, drängen indes auf ein Hörbarmachen des «Brüllens in ihr»[6].

Während wir das Zeugnis Bacons mit der «männlichen» Herrschaft über eine «weibliche» Natur in Verbindung bringen, wird René Descartes (1596-1650) noch üblicher der Vorwurf gemacht, er habe einen anderen, aber wahrscheinlich noch entscheidenderen Dualismus zwischen Geist und Leib geschaffen. In seiner berühmten zweiten «Meditatio» nimmt Descartes ein Denkexperiment des Absehens vom Leib vor, bis er zu einem von diesem verschiedenen Identitätsbegriff gelangt: «Endlich habe ich es — das Denken — entdeckt; dieses allein ist von mir unzertrennlich.» Die Ansichten Descartes' über die Geist/Leib-Beziehung sind jedoch subtiler und verwickelter, als man im allgemeinen annimmt (und vermutlich ist die Natur ihres Zusammenhangs noch nie voll geklärt worden)[7].

Was aber Descartes (in der sechsten «Meditatio») entschieden leugnet, ist jede Idee, daß der Geist «nur wie ein Steuermann in einem Schiff» in seinem Leib ist. In seinem Spätwerk «Traité des passions de l'âme» betont er: «Die Seele ist mit allen Teilen des Leibes gemeinsam verbunden.» Und er macht sich (merkwürdigerweise, wie uns jetzt dünkt) Gedanken darüber, daß der leibliche Sitz der Seele nicht «das Gehirn als ganzes» sei, sondern die Zirbeldrüse.

Auch ist an die theistische Verankerung des «cogito» von Descartes zu erinnern, an seine Hervorhebung der Bedeutung der radikalen Abhängigkeit der Seele von Gott und an seine religiöse Motivierung der Behauptung, die Seele sei vom Leib verschieden, sei unsterblich. Einem weltlichen Leser kann der Dualismus von Descartes kraß und unerträglich vorkommen; für Christen aber (auch für christliche Feministinnen) läßt sich schwer einsehen, wie sich wenigstens um einen Unterschied zwischen Seele und Leib — was nicht das gleiche wie eine radikale Trennung ist — herumkommen läßt. Also stehen wir wiederum vor verbleibenden Paradoxen: Wir können wohl die Art und Weise, wie Descartes die Seele/Leib-Beziehung konstruiert hat, kritisieren, aber es ist schwierig, das Problem gänzlich abzutun. Das Denken von Descartes war nicht ausgesprochen sexistisch: im Prinzip hielt er die Ausübung der Vernunft für Frauen wie für Männer möglich, doch wie aus seiner Korrespondenz mit der Prinzessin Elisabeth aufschlußreich hervorgeht, hielt er es für eine Frau schwer, den Anforderungen dieser besonderen Form des abstrakten Denkens nachzukommen. Elisabeth beklagt sich: «Manchmal sind es die Geschäfte meines Haushalts, manchmal Konversationen und Gefälligkeiten, um die ich nicht herumkommen kann . . ., die mir nicht genug freie Zeit lassen, um eine Meditationsgewohnheit zu erwerben, die in Übereinstimmung mit Ihren Regeln steht.»[8] Aus dieser Sicht können wir das Aufkommen feministischer Epistemologien (wie der von Sara Ruddick[9]) als einen treffenden Anschluß an Descartes ansehen: Der Ton liegt hier nicht so sehr auf dem Seele/Leib-Dualismus, sondern eher auf der ungeheuren Schwierigkeit, im Strudel der Inanspruchnahme durch Kleinkinder und emotionaler Erpressungen als Mutter Entscheide zu treffen. Auf diese Weise können wir (mit Recht!) Descartes auf den Kopf stellen und die hohe Verstandesschärfe des «mütterlichen Denkens» anerkennen, die Fähigkeit, auch in den unregelmäßigen Freiräumen des häuslichen Daseins Frieden und Harmonie und Nahrung zu verschaffen.

Während Descartes dem Feminismus ein komplexeres intellektuelles Erbe hinterläßt, als oft angenommen wird, ist das Vermächtnis von Jean-Jacques Rousseau (1712–1778) noch verwirrlicher, ja mit Selbstwidersprüchen durchlöchert[10]. Er, der für den Vegetarismus und die Ernährung der Kinder mit Muttermilch eintrat, zeugte fünf illegitime Kinder, die er dem Schicksal von Findelkindern überließ; er, der sich an entscheidenden Punkten seiner Laufbahn von hingebenden reichen Frauen protegieren und aushalten ließ, empfahl, die Erziehung von Mädchen solle sie bloß zu einem untergeordneten Leben trimmen («Unfähig, selbst zu urteilen, sollten sie das Urteil des Vaters oder Gatten annehmen . . .»: «Emile», Buch V); er, der in «Du contrat social» eine scharfe Analyse des Grundes dafür vornahm, warum «der Mann (sic!) frei geboren» und doch «überall in Ketten» ist, gestattete den Frauen keine solchen Ambitionen nach Freiheit und Gleichheit.

Und doch war Rousseau ein Mann, der den Frauen schmeichelte, ein positiver Verteidiger der Bedeutung der Familie, des Leibes, des Fühlens und der Einbildungskraft, wie sich insbesondere aus «Emile» und seinem Roman «La nouvelle Héloïse» ergibt[11]. Somit liegt hier kein klarer Fall unseres Phantombildes «Mann der Vernunft» vor. Rousseau unternahm nicht so sehr eine Trennung von Denken und Leib, sondern konstruierte eine eher andere Reihe von Dualitäten (Mann/Frau, Vernunft/Natur, Vernunft/Leidenschaft, öffentlich/privat), die er auf eine Theorie geschlechtlicher Verschiedenheit und «Komplementarität» gründete. Frauen gelten ihm als naturnäher, als sittliche Vorbilder; sie sind in ihrer Leidenschaftlichkeit möglicherweise gefährlich, aber Wesen, die sich in der privaten, häuslichen Enklave sicher in Zaum halten lassen (Julie in «La nouvelle Héloïse» weist alle diese Züge auf: Sie pflegt ein Gärtchen, worin die «Natur alles getan» hat; sie fällt früh ihrer Leidenschaft zum Opfer und verliert ihre Jungfräulichkeit an ihren Hauslehrer Saint-Preux, stellt aber ihre Verpflichtung gegenüber der Familie der Leidenschaft voran, indem sie sich einer schicklichen Ehe unterzieht und sich mit häusli-

chem «Glück» abfindet, demgegenüber sie wirkliches Glück als unzuverlässig erachtet[12]. Auf der anderen Seite des Geschlechterunterschiedes geht die «männliche» Vernunft dynamisch aus der Natur hervor («Der Übergang vom natürlichen Zustand zum zivilisierten Zustand erzeugt im Manne eine sehr bemerkenswerte Veränderung, indem er an die Stelle des Instinkts die Gerechtigkeit setzt . . .»: «Du contrat social» I, Kap. VIII); man sehnt sich jedoch auch nach dem «natürlichen» Zustand zurück und hofft, daß die Gesellschaftsveränderung eine Wiederannäherung zustande bringt. Im öffentlichen Bereich indes muß die Vernunft herrschen, damit nicht leidenschaftliche Gefühle mit den Forderungen der Staatsordnung in Konflikt geraten.

Vielleicht wird klar, daß die Theorie Rousseaus über die geschlechtliche «Komplementarität» einen «Unterschied» zwischen den Geschlechtern statuiert, der keineswegs Gleichberechtigung besagt (und Mary Wollstonecraft, die in «The Vindication of the Rights of Women» [1792] Rousseau in bezug auf dieses Problem kühn angriff, hat diesen Punkt nicht übersehen). So wird uns in «Emile» gesagt: «Ein vollkommener Mann und eine vollkommene Frau sollten einander dem Geiste nach nicht weniger ähnlich sein als dem Antlitz nach . . . In der Vereinigung der Geschlechter trägt jedes gleichermaßen zum gemeinsamen Ziel bei, aber auf verschiedene Weisen.» Wenn man weiterliest, kommt der Widerspruch zum Vorschein: «Dieser Verschiedenheit entspringt der erste Unterschied zwischen Mann und Frau, der in ihren moralischen Beziehungen zu beachten ist. Der Mann sollte stark und aktiv, die Frau sollte schwach und passiv sein; er muß die Kraft und den Willen haben; sie braucht bloß wenig Widerstand zu bieten.»[13] Kein Wunder vielleicht, daß beide berühmten Heldinnen Rousseaus, Sophie in «Emile» (die ihre Tugendhaftigkeit verliert, als sie sich in die «öffentliche», städtische Sphäre begibt) und Julie in «La nouvelle Héloïse» (die in der Ehe eine lustlose Tugend aufrechterhält) am Ende ihrer Geschichten umgebracht werden müssen: Ihre untergeordnete «Komplementarität» läßt ihnen wenig Spielraum, um zu manövrieren.

Die verbleibenden Paradoxe Rousseaus liegen anderswo als bei Descartes. Die rhetorische Rede vom «Unterschied» fasziniert weiterhin (zumal im heutigen französischen Feminismus) und muß das auch, wenn wir es vermeiden sollen, eine «maskulinistische» Sicht des Menschseins geradezu nachzuäffen. Doch der «liberale Feminismus» (mit Mary Wollstonecraft selbst als Zeugin) ist verständlicherweise mißtrauisch gegenüber jeder von Männern erträumten Version geschlechtlicher «Komplementarität»; im Vergleich dazu können die Aufklärungsideale Freiheit, Gleichheit und Autonomie als vorteilhafter erscheinen. Die Geschlechterspannung wird bei Rousseau interessanterweise in das übertragen und verinnerlicht, was Margaret Canovan als seine «Sehnsucht nach Autonomie» (bis zur Einsamkeit) einerseits und nach Integration (im Sinn der Selbstvernichtung) andererseits beschrieben hat[14]. Sichverlieben ist in den Schriften Rousseaus ein gefährliches (obwohl notwendiges) Geschäft: Seines Erachtens ist Abhängigkeit sowohl ein verlockendes Erfordernis der geschlechtlichen Liebe als auch deren zerstörerische Erkrankung. Gibt es keinen Ausweg aus diesem Dilemma?[15]

Die Antwort von Immanuel Kant (1724–1804) war natürlich die, daß die autonome Vernunft alle Verwicklungen in Abhängigkeit oder «Heteronomie» überwinden müsse. Auf diese Weise vermeidet er Rousseaus Hingerissensein von geschlechtlicher Liebe und Empfindung. Sein Aufsatz «Was ist Aufklärung?» (1784) ist eine Grundurkunde des unabhängigen kritischen Urteils: «Sapere aude!» besagt das Abstreifen unreifer Unterordnung unter bloße Autorität; der einzelne Mensch muß es wagen, Verantwortung auf sich zu nehmen, um in den öffentlichen Bereich universeller Prinzipien der Vernunft und Moralität einzutreten. Bezeichnenderweise unterstreicht Kant, daß das gesamte «schöne Geschlecht» sich vor diesem Schritt zu eigener Zuständigkeit hütet. Doch das Kantsche Individuum ist offensichtlich geschlechtslos. In der «Grundlegung zur Metaphysik der Sitten» (1785) z. B. betont Kant denn auch, daß die darin formulierten moralischen Grundsätze sich nicht nur auf alle menschlichen Wesen anwenden lassen, sondern auch auf die rationalen Wesen *per se*. Das Geschlecht scheint belanglos, zumal dann, wenn in der «Kritik der reinen Vernunft» ([1]1781; [2]1787) das seltsame «Noumenon»-Ich, unabhängig von und frei für alle Notwendigkeit, in Gegensatz gestellt wird zum «Phainomenon»-Ich, das durch die Handlungen in der empirischen Welt erkennbar ist. Was fangen wir dann mit dem üppigen Sexismus der politischen

Schriften Kants an, zumal mit seiner Erörterung der Natur der Geschlechter in der Anthropologie? Wie Susan Mendus es ausdrückt, wird hier «Kants Geist von jeder tatsächlichen Erfahrung beinahe gänzlich bloßgelegt und das Vorurteil und der Fanatismus werden aufgedeckt»[16]. Eine verheiratete Frau z.B. wird als ungebunden und unsolide, eifersüchtig und barsch hingestellt (in der Ehe liebe der Gatte einzig seine eigene Frau, die Frau aber habe eine Neigung zu allen Männern usw.). Für diese Behauptungen wird keine Begründung gegeben, aber der Schluß ist bekanntlich der, daß die Frau herrschen und der Mann regieren solle, denn die Neigung herrsche und die Vernunft regiere. Die häusliche Gewalt von Frauen wird letztlich übergangen. Kein Wunder also, daß in der politischen Philosophie Kants den Frauen bloß der Status passiver Bürger gewährt und daß angenommen wird, daß die Frau in der Ehe ihre Gleichheit aufgebe aus Rücksicht auf die natürliche Überlegenheit des Gatten über die Frau.

Mendus zieht den Schluß: «Es mag wohl sein, daß Kant ein redlicher, aber engstirniger Bourgeois ist, unfähig, über die gesellschaftlichen Konventionen seiner Zeit hinauszusehen.» Sind aber seine Sexismen bloß zufällig? Die interessantere Frage ist die, ob seine distinktive Sicht des autonomen, unabhängigen, leidenschaftslosen Individuums «nicht ohne weiteres... gesellschaftliche Einheiten wie die Familie, welche einen bloßen Atomismus transzendieren, in sich aufnehmen kann»[17], und ob infolgedessen diese Sicht des parasitischen Selbst auf der Unterordnung der Frauen (die sie zu Dienerinnen des Mannes macht) aufbaut. Es ist somit das Paradox der Autonomie und der Heteronomie, das die Kantsche Form des «Mannes der Vernunft» dem modernen Feminismus als weiterwirkendes Erbe vermacht. Wenn Frauen eine Kantsche Form von Autonomie beanspruchen, schweben sie in Gefahr, in alle Fallen des Atomismus zu geraten; wenn sie aber darauf verzichten, fallen sie in Unterordnung zurück oder kommen vielleicht nie ganz aus der Suppe undifferenzierter Beziehungen heraus.

Das «Ewig-Weibliche» der Romantik

Die Antwort der Romantik auf dieses Problem bestand darin, daß sie die allein männliche «Autonomie» durch eine Verherrlichung, ja beinahe Vergöttlichung des «Weiblichen» ausglich. Einmal mehr stimmen die Ansichten nicht völlig überein. Zumal die Frühschriften Friedrich von Schlegels (17772–1829) können einen überraschend «modernen» Klang haben, der das gefühlvolle Geschlechtsklischee der heiteren Verse Schillers schlimm herabsetzt («Der Mann muß hinaus / Ins feindliche Leben / Muß wirken und streben... / Und drinnen waltet / Die züchtige Hausfrau, / Die Mutter der Kinder, / Und herrschet weise / Im häuslichen Kreise...»)[18]. Kurz, beim frühen Schlegel liegt eine alternative Sicht vor (die um das Modell von Antigone kreist, wahrscheinlich aber von einer konkreten Frau, Caroline Böhmer, inspiriert ist): das Bild einer unabhängigen Frau, die ohne die Segnungen der männlichen Liebe zur Erfüllung gelangt[19]. Für die Romantik viel charakteristischer war jedoch ein Verlangen nach «Androgynie», die durch die Liebesvereinigung erreicht werden soll, und dieser Ansicht pflichtete Schlegel später selbst bei.

Sara Friedrichsmeyer[20] hat kürzlich nach den Quellen des Androgynie-Ideals der Romantik gesucht. Es geht letztlich auf Platons «Symposion» zurück und auf das, was Aristophanes darin über die zerspaltenen Individuen sagt, die auf der Suche nacheinander herumstreifen; doch die neue Anverwandlung des Themas durch die Romantik war Teil ihres Schwärmens für die esoterische Literatur — zumal für alchimistische Schriften — und für ihren Hintergrund im deutschen pietistischen Denken, das hinwiederum vom protestantischen Mystiker Jakob Böhme beeinflußt war. In allen diesen Quellen erscheint in irgendeiner Gestalt der Androgynie-Mythos: Bei Böhme (bis 1682 zensiert) gibt es kühne Rechtfertigungen für das geschlechtliche Verlangen als einer «göttlichen Neigung», und die letzten Worte Christi am Kreuz («Consummatum est») werden so ausgelegt, daß sie irgendwie eine schließliche Verschmelzung der Geschlechter bedeuten.

Bei den Romantikern kann der Mythos eine ganze Reihe unterschiedlicher Evokationen zusammenfassen. Im dichterischen Werk von Novalis besagt «Romantisieren der Welt» die Erhebung des niederen Ich zu einem höheren Sinn von unendlichem Glanz; somit wird das (männliche) Bewußtsein durch den Kontakt mit weiblicher Inspiration erhoben, und das Androgynie-Symbol repräsentiert ihre Vereinigung. Die Aus-

arbeitung dieses Themas, zumal in «Heinrich von Ofterdingen», ist, wie Marilyn Massey aufgezeigt hat[21], geschlechtlich und politisch gewagt, ja empörend. Sie kombiniert eine ungezügelte Erotik und (unter anderem) eine Verherrlichung unverheirateter Muttergöttinnen mit seltsamen Riten wie z.B. mit dem Trinken der in Flüssigkeit aufgelösten Asche einer Mutter, so daß diese in jedem zugegen sein kann. Die geschlechtliche Erregung wird (nicht ungewöhnlich) mit der Phantasiewelt des Zauberhaften und Wunderbaren verbunden. Doch es ist aufschlußreich, zu wissen, daß die Erfahrung androgyner Vereinigung im konkreten Leben von Novalis in der Idealisierung eines zwölfjährigen Mädchens, Sophie, bestand, dem er begegnet war und in das er sich verliebt hatte; Sophie starb drei Jahre später, aber Novalis behauptete, er habe an ihrer Grabstätte eine mystische Vereinigung mit ihr (und mit der Welt des Geistes) erlebt. Daß Sophie noch äußerst jung war und frühzeitig starb, ist sicherlich bedeutsam und lädt zu Vermutungen in bezug auf die Reife der ins Auge gefaßten androgynen Beziehung und in bezug auf die Frage ein, wie weit sie wechselseitig war. Ist die Frau letztlich entbehrlich?

Das Schicksal Gretchens in Goethes «Faust» ist nicht weniger aufschlußreich in doppelter Hinsicht: Denn während Gretchen (als das «Ewig-Weibliche») verantwortlich ist für die hohe Aufgabe, die Seele Fausts zum ewigen Heil zu führen, muß sie selbst dennoch für ihr sexuelles Vergehen büßen. Susan Cocalis und Kay Goodman sagen dazu: «Vielleicht ist es diese Ungerechtigkeit, welche die wirkliche Tragödie von Goethes ‹Faust› ausmacht.»[22] Desgleichen ist es kaum beruhigend, wenn uns (von Wilhelm von Humboldt) gesagt wird, Frauen seien dem menschlichen Ideal näher als Männer, wenn das dann darauf hinausläuft, daß jegliche aktive Selbstbehauptung oder jedes offensichtliche Talent einer Frau als «unweiblich» mißbilligt wird[23]. Die bedenklichen Ungerechtigkeiten und Sexismen von «Androgynie», die zugunsten der männlichen Entwicklung und Integration bilanziert werden, treten hier zutage und wiederholen sich bekanntlich einige Generationen später in der Theorie C.G. Jungs über das Selbst, worin von der Einverleibung des *animus* in die Frau viel summarischer (und geradezu negativ) die Rede ist als von der Integration der («weiblichen») *anima* in den Mann.

In Schlegels Roman «Lucinde» hingegen vertauschen die Liebenden Julius und Lucinde bei ihrem Liebeswerben die Rollen (Julius zeigt bezaubernde Hingabe, Lucinde besonnene Glut), und in diesem androgynen Austausch findet Julius eine wundervolle Allegorie der Entwicklung des Männlichen und Weiblichen zu vollem und vollendetem Menschsein. Obwohl Schlegel dann von dieser früheren Phase zu der üblicheren romantischen Interpretation der Androgynie-Idee überging, sehen wir hier bei ihm eine etwas gerechtere Auffassung von diesem Thema. Vermutlich finden wir auch in Schleiermachers «Weihnachtsfeier» Äußerungen eines religiösen «Gefühls» und der «weiblichen Seele» ebenso gut dargestellt durch Josef (der die anderen wegen ihres weitschweifigen Redens tadelt und selbst wie ein Kind lacht und frohlockt) wie durch Sophie, das kleine Mädchen, das den Geist von Weihnachten und spontane Religiosität offensichtlicher zutage treten läßt[24].

Wir können wohl schließen: Alle romantischen «Androgynen» sind «gleich», einige aber entschieden gleicher als andere. Die Paradoxe dieses romantischen Themas sind jedoch wiederum keineswegs behoben: Wir sind vom Geschlechts-«Unterschied» immer noch wie besessen und die (von radikalen Feministinnen wie z.B. Adrienne Rich vertretene) Idee, daß die weibliche Natur und die Mutterschaft fähig seien, neue, andere «Sichten» hervorzubringen, gemahnt ironischerweise an die Auffassung romantischer Ahnen. Und wenn wir uns daran erinnern, daß die frühe Romantik Männer und Frauen von Geschlechtsbegriffen lösen wollte (obwohl sie sich nicht auf eine abstrakte, geschlechtslose Beschreibung der Person zurückzogen), werden wir inne, daß auch diese Agenda uns immer noch verbleibt, in deren Dienst sich die einzelnen Lösungen der Romantik, wenn auch noch so unzulänglich, gestellt haben. Zudem bleibt insbesondere für den christlichen Feminismus immer noch die gewaltige Frage (die von der Romantik scharf gestellt wurde) nach der Integration des geschlechtlichen Verlangens und des Verlangens nach Gott und die nach dem Ausmaß, in dem sich eine solche Integration mit den in der christlichen Geschichte und Spiritualität vorhandenen Mitteln zustande bringen läßt. Ist das Verliebtsein unveränderlich nichts als ein falscher Wahn, die Krankheit geschlechtlicher Abhängigkeit? Oder läßt es sich irgendwie

mit einer feministischen Auffassung des menschlichen Wachstums vor Gott vereinbaren[25]?

Schlußfolgerungen

Durch einen selektiven (und zwangsläufig knappen) Bericht über Sichten des normativen männlichen Ich in der Aufklärung und Romantik und durch die Bezugnahme auf einige Schriften der nun aufsprießenden feministischen Literatur über dieses Thema habe ich mich bemüht, einige der simplizistischeren Klischees dieses «Mannes der Vernunft» zu vermeiden und geltend zu machen, daß viele der von den betreffenden Denkern aufgeworfenen Probleme — paradoxerweise — für das heutige feministische Denken immer noch dringlich sind. Kurz, unser Aufklärungserbe ist nicht ohne weiteres abzuschütteln; ohne dieses läßt sich kaum vorstellen, daß der moderne westliche Feminismus die Gestalt angenommen hätte, die er in erster Linie hat. Und da der ungestüme Trend zum postmodernen Relativismus für immer mehr Feministinnen zu einer attraktiven philosophischen Option wird, dürfen wir uns wohl fragen, ob die Forderung der Aufklärung nach globalen Prinzipien in der Ethik (im Gegensatz zu örtlichen, politischen Agenden) sich leicht verabschieden läßt, wenn das, von dem wir sicherlich träumen müssen, eine «Abschaffung des Geschlechtsklassensystems» *tout court* ist[26].

[1] Vgl. insbesondere F. Kerr, Theology after Wittgenstein (Oxford 1986) Kap. 1.

[2] Vgl. vor allem G. Lloyd, Man of Reason (London 1984); S. Moller Okin, Women in Western Political Thought (London 1980); E. Kennedy/S. Mendus (Hgg.), Women in Western Political Philosophy (Brighton 1987); auch beachte man den Einfluß von C. Gilligan, In a Different Voice (Cambridge, Mass., 1982) auf die feministische Theologie.

[3] Vg. Kennedy/Mendus (Hgg.), aaO. 16ff, eine Zusammenstellung der allgemein vorhandenen Klischees von Emotionalität und Unterwürfigkeit.

[4] Lloyd, aaO. 12, zitiert Bacons «The Masculine Birth of Time» (1653).

[5] Vgl. z.B. C. P. Maccormack/M. Strathern (Hgg.), Nature, Culture and Gender (Cambridge 1980).

[6] Vgl. S. Griffin, Women and Nature: the roaring inside her (London 1984).

[7] So A. Kenny, Descartes (New York 1968) 222f.

[8] Brief der Prinzessin Elisabeth vom 10./20. Juni 1643 in: G. Lloyd, aaO. 48-49.

[9] S. Ruddick, Maternal Thinking (Boston 1989).

[10] Über Rousseau liegt nun eine umfassende feministische Literatur vor. Neben G. Lloyd, aaO., S. Moller Okin, aaO., und E. Kennedy/S. Mendus (Hgg.), aaO., vgl. auch J. B. Elsthain, Meditations on Modern Political Thought (New York 1986) und J. B. Elsthain (Hg.), The Familiy in Political Thought (Brighton 1982).

[11] Zur Erörterung dieser Aspekte des Denkens Rousseaus vgl. vor allem J. B. Elsthain, Meditations..., aaO., Kap. 4.

[12] Vgl. dazu S. Moller Okin, aaO., Kap. 8.

[13] Zu einer Erörterung dieser Auffassung vgl. C. W. Korsmeyer, Reason and Moral in the Early Feminist Movement: Mary Wollstonecraft, in: C. G. Gould/M. W. Wartofsky (Hgg.), Women and Philosophy (New York 1976) 97-111, insbesondere 99.

[14] In: E. Kennedy/S. Mendus (Hgg.), aaO. 79.

[15] Vgl. die Erörterung dieser Frage in: E. Rapaport, On the Future of Love: Rousseau and the Radical Feminists, in: C. G. Gould/M. W. Wartofsky (Hgg.), aaO. 185-205.

[16] Vgl. E. Kennedy/S. Mendus (Hgg.), aaO. 35.

[17] AaO. 40f.

[18] AaO. 106-107.

[19] Vgl. die Erörterung in: S. Friedrichsmeyer, The Androgyne in Early German Romanticism (Bern 1983) Kap. 5.

[20] Ebd., Kap. 1 und 2.

[21] W. Massey, Feminine Soul: the Fate of an Ideal (Boston 1985).

[22] S. L. Cocalis/K. Goodman (Hgg.), Beyond the Eternal Feminine (Stuttgart 1982).

[23] E. Kennedy/S. Mendus (Hgg.), aaO. 110-111.

[24] So D. de Vries, Schleiermacher's Christmas Eve Dialogue: Bourgeois Ideology or Feminist Theology?, in: Journal of Religion 69 (1989) 169-183, ein Aufsatz, der anderer Meinung ist als die weniger positive Interpretation in: W. Massey, aaO., Kap. 6.

[25] Ich habe einige Vorüberlegungen zu diesem Problem vorgelegt in: S. Coakley, Creaturehood before God, Male and Female, in: Theology 93 (1990) 343-353. Vgl. auch weiter oben Anm. 15.

[26] Zu einer wichtigen neueren Diskussion über das Erbe der Aufklärung für den Feminismus vgl. S. Lovibond, Feminism and Postmodernism, in: New Left Review 178 (1989) 5-28.

Aus dem Englischen übersetzt von Dr. August Berz

SARAH COAKLEY

1951 in London geboren. Studierte Theologie an den Universitäten Cambridge und Harvard. Seit 1976 Dozentin (zunächst als «lecturer», später als «senior lecturer») für Religionswissenschaften an der Universität Lancaster. Seit Oktober 1991 Tutorial Fellow für Theologie am Oriel College in Oxford sowie Dozentin für Systematische Theologie und Feministische Theologie an der Theologischen Fakultät der Universität Oxford. Veröffentlichungen: Christ Without Absolutes (Oxford 1988); derzeit bereitet sie die Herausgabe eines Buches über «Religion and the Body» vor, das 1992 in Cambridge erscheinen soll. 1982 wurde sie als erste Frau Mitglied der Church of England Doctrine Commission. Sie hat Kapitel über trinitarisches Denken und über das Gebet zu deren beiden neuesten «Reports» beigesteuert: «We Believe in God» (London 1987); «We Believe in the Holy Spirit» (London 1991). Anschrift: Dr. Sarah Coakley, Lancaster University, Dept. of Religious Studies, Lancaster, LA1 4YG, Großbritannien.

Kritisch-feministische theologische Untersuchungen

Katherine E. Zappone

Die besondere Natur der Frau: ein anderer Horizont für die theologische Anthropologie

Weshalb möchten wir wissen, ob die Frau eine «besondere Natur» hat? Welches sind die theologischen (und sonstigen) Interessen, die sich hinter dieser Frage sammeln und sie in den Mittelpunkt der Bühne feministischer Thematik rücken?

Zuerst und zunächst wurde die Blickrichtung auf die Natur der Frau von sehr praktischen Gesichtspunkten bestimmt. Die traditionelle theologische Reflexion hatte die Frau als vom Mann verschieden und ihm gegenüber inferior bestimmt. Die «Besonderheit» der Frau bedeutete in Wirklichkeit nur ihre Beschränkung auf eine untergeordnete Stellung und auf spezielle soziale Rollen. Würde, Gleichberechtigung und Freiheit der Frau standen auf dem Spiel. So kritisierten feministische Theologinnen die früheren Definitionen und begaben sich auf den langen Weg der Suche nach einer entsprechenden Erwiderung: Ist die Frau in einer anderen Weise, als der Mann gedacht hat, von ihm verschieden? Ist sie verschieden, besitzt aber eine gleiche Würde und Freiheit?

Damit begann alles Weitere. Doch bald tauchten andere Fragestellungen auf, als die Diskussion um die besondere Natur der Frau die Kreativität der feministischen Theologie anregte. Können wir von einer weiblichen Erfahrung des Menschseins sprechen, dann können wir eine theologische Tradition kritisieren, die auf der männlichen Erfahrung des Menschseins aufbaut. Können wir die Eigentümlichkeiten der angeborenen Natur der Frau identifizieren, dann können wir auch klar und deutlich feststellen, welche Art von Beiträgen sie zum Bereich der öffentlichen Anliegen beizusteuern vermag. Diese Anliegen haben unter der Herrschaft des Mannes über unsren Planeten keine gute Entwicklung genommen. Vielleicht könnten spezielle Erfahrung und Natur der Frau die sozialen Phänomene von Unterdrückung, Hunger und Krieg umwandeln. Doch im Zusammenhang mit diesen Anliegen und Fragen geraten die Theologinnen in die gleichen Arten von Dilemmata, welche Feministinnen in anderen Disziplinen zu lösen suchen. Was ist bestimmend für die Natur der Frau? Die Biologie, die soziokulturellen Erwartungen oder historische Erfahrungen? Wirkt die Biologie auf die angeborenen Eigenarten und bestimmt uns im Voraus für gewisse soziale Rollen? Ist die Frau «der Natur näher» als der Mann?

Ein Angelpunkt in der Diskussion zeigte sich in Audre Lordes Veröffentlichung des Essays «Age, Race, Class and Sex: Women Redefining Difference». Während sie sich selbst zugleich als «neunundvierzigjährige schwarze lesbische Feministin und Sozialistin, Mutter von zwei Kindern, darunter einem Jungen, und Glied eines gemischtrassischen Paares»[1] darstellt, formuliert Lorde eine Erkenntnis von umwälzender Bedeutung: Die Verschiedenheit der Frauen untereinander ist *ebenso bedeutend* wie ihre Verschiedenheit von den Männern. Die Feministinnen müssen Sinn und Bedeutung dieser Verschiedenheiten in ihren Theorien anerkennen und sie darin einbauen, wenn es ihnen um Würde, Gleichheit und Freiheit *aller* Frauen geht. Die Selbstbezeichnung als «Frau» konnte also nicht von einer homogenen Gruppe ausgehen. Hier liegt eine echte Aufgabe vor.

Ich möchte meine Aufmerksamkeit darauf richten, wie die Frage nach der «Natur der Frau»

aus feministischer Perspektive die theologische Anthropologie revolutioniert. Ich beabsichtige, einige der wesentlichen Veränderungen in Inhalt und methodischen Grundsätzen ins Licht zu rücken, die die feministische Theorie in das theologische Verständnis von Natur und Bestimmung der menschlichen Persönlichkeit hineinbringt[2]. Meine eigenen Anliegen sind dabei theoretisch wie praktisch. Als Bürgerin der Vereinigten Staaten mit ursprünglichem Wohnsitz in Irland, als Lernende und Lehrende inmitten von erheblichen Klassenunterschieden frage ich mich ständig, wie man mit solchen Unterschieden in einer Weise leben kann, die einen übergreifenden kreativen und heilenden Prozeß fördert. Als Theologin bin ich überzeugt, daß die Befassung mit der Besonderheit und Verschiedenartigkeit der Frauen eines der geistvollsten Werkzeuge für die Schaffung einer Theorie bildet, die ihren Ursprung hat im Unterscheiden und selber weiter unterscheidet.

Weibliche Erfahrung und menschliche Natur

Aufmerksamkeit für die «weibliche Erfahrung» war einer der ersten Wege, auf denen feministische Theologen die menschliche Natur neu zu definieren suchten. 1960 verfaßte Valerie Saiving einen entscheidenden Artikel, der den Kurs der Theologie und ihrer Anthropologie änderte. Ihr Aufsatz bedeutete für die feministische Forschung aus mehreren Gründen eine Anregung. In ihrer Behauptung, daß «weibliche» Erfahrung wesentlich verschieden ist von «männlicher», war sie in der Lage, theologische Aussagen über die universale Natur der Sünde als «das ungerechtfertigte Interesse des Ich an der eigenen Macht und dem eigenen Ansehen» und die Liebe als «die vollkommene Selbsthingabe ohne einen Gedanken an die eigenen Interessen, nur in dem Streben nach dem Wohl des anderen»[3] zu kritisieren. Das mögen Definitionen von Sünde und Liebe aus der Perspektive des Mannes sein, doch Saiving behauptete, sie besäßen keine Gültigkeit für die Frau. Praktisch bestritt sie damit die Möglichkeit, allgemeingültige Aussagen über die menschliche Natur zu machen und dabei nur auf die Erfahrung des halben Menschengeschlechtes zurückzugreifen. Und sie war eine der ersten, die die Struktur der «weiblichen» Erfahrung darstellte in der Absicht, deren theologische Bedeutung aufzuweisen.

Judith Plaskow bediente sich der fundamentalen Erkenntnisse Valerie Saivings, um ein nuancierteres Verständnis davon zu entwickeln, wie die spezifisch weibliche Erfahrung die universale Bedeutung von Sünde und Gnade aushöhlt[4]. Im Gegensatz zu Valerie Saiving jedoch argumentiert Judith Plaskow, daß Frauen nirgendwo und niemals gleichartige Wesenseigentümlichkeiten besitzen. Saiving hatte erklärt, «weibliche» Erfahrung stehe unter direktem Einfluß der Biologie, das weibliche Wesen sei von Natur aus mehr passiv und weniger bemüht als das männliche und mehr bedacht auf das Sein als auf das Werden. Plaskow lehnte diese Behauptungen ab. Anthropologen und andere Vertreter der Sozialwissenschaften hätten nachgewiesen, daß kulturelle Faktoren das Selbstgefühl der Frau weit mehr berühren als manche physiologischen. Folgerichtig identifizierte sie den Inhalt weiblicher Erfahrung durch eine Analyse dessen, was die Kultur fordert und wie Frauen im Hinblick auf diese Forderungen leben. Von dieser Grundlage ausgehend vertrat Plaskow die Meinung, die Sünde der Frau lasse sich treffender charakterisieren als Selbst-Verneinung (und nicht so sehr als Selbstbehauptung) und Selbstverwirklichung (mehr als selbstlose Liebe) sei ihr gnadenerfülltes Verhalten.

Judith Plaskows bleibender Beitrag besteht nach meiner Meinung in ihrer Bereitschaft anzuerkennen, daß «ich nicht... für die universale Geltung meiner eigenen Definition der weiblichen Erfahrung argumentiere... Meine Sicht der Dinge... ist die Sicht der Erfahrung der modernen weißen Frau des Mittelstandes.»[5] Theologinnen sollten in ihren Bemühungen, universal gültige Behauptungen aufzustellen, ebenso sorgfältig verfahren wie ihre männlichen Kollegen. Das läßt die Tür weit geöffnet für die Aufstellung von Theorien, nicht allein aus der Perspektive der Verschiedenheit der Frau vom Mann, sondern auch der Verschiedenheit einer Frau von jeder anderen. Die Vertreter eines streng «essentialistischen» Standpunktes sind nicht in der Lage, beide Arten von Verschiedenheit in adäquater Form zu berücksichtigen. Daher möchte ich mich nun einigen entsprechend ausgewählten Theoretikerinnen des Feminismus zuwenden, die Wege entwickeln, um beide Verschiedenheiten ins Auge zu fassen und herauszufinden, wie sich das auf die Gestalt der theologischen Anthropologie auswirkt.

Beeinflußt die Biologie die Bestimmung der Frau?

Wie ich schon erwähnt habe, hat das Hauptthema der theologischen Anthropologie viel zu tun mit der menschlichen Bestimmung. Wie sollen wir uns verhalten, was sollten wir tun, welche Tugenden in uns verkörpern, so daß das Tun und Lassen des Menschen an Gottes Schöpfungs- und Heilswerk teilnimmt? In vielen der jüngsten theologischen und kirchenamtlichen Ausführungen bedeutet «besondere Natur der Frau» — fest wurzelnd in der biologischen Fähigkeit des Kindergebärens —, daß ihre Bestimmung in der Heiligung der häuslichen Sphäre bestehe. Bis zum heutigen Tage legitimiert in Irland Artikel 41 der Verfassung (unter dem Einfluß der katholischen Soziallehre formuliert)[6] dieses Verständnis der Bestimmung der Frau:

> *«Der Staat anerkennt die Familie als von Natur aus primäre und grundlegende Gruppeneinheit der Gesellschaft... Darum garantiert der Staat den Schutz der Familie durch seine Verfassung und Autorität... Besonders anerkennt der Staat, daß durch ihr Leben daheim die Frau dem Staat eine Stütze gibt, ohne die das Gemeinwohl nicht gedeihen kann. Der Staat soll daher bestrebt sein, sicherzustellen, daß die Mütter nicht durch wirtschaftliche Notwendigkeit genötigt sind, bei Übernahme einer Berufstätigkeit ihre häuslichen Pflichten zu vernachlässigen.»*

Diese Gegebenheit der sozialen Gesetzgebung bietet einen sehr konkreten Beispielfall für die Gründe, aus denen das Verhältnis zwischen Geschlecht (d.h. biologischen Unterschieden zwischen Frau und Mann) und menschlicher Bestimmung von der feministischen Theorie anders betrachtet werden muß.

Janet Sayers' Werk «Biological Politics»[7] bietet eine konstruktive These hinsichtlich dieses Zusammenhanges, welche nach meiner Meinung auch die realen Unterschiede unter den Frauen berücksichtigt. Ihre zentrale These lautet: Die Biologie — *soweit sie mit sozial-wirtschaftlichen wie historischen Faktoren in Wechselwirkung steht* — wirkt sich direkt auf die weibliche Erfahrung aus und darauf, in welchen Rollen ihr Leben innerhalb der sozialen Struktur verläuft. Sie argumentiert gegen den feministischen Standpunkt des «biologischen Essentialismus», daß die Biologie der Frau einen wesenhaft und speziell «femininen» Charakter verleiht. In ihrer Anwendung auf die soziale Rolle der «Mutterschaft» vertritt die essentialistische Theorie den Standpunkt, daß Frauen tatsächlich besser für die Pflege und Erziehung von Kindern ausgestattet sind als Männer. Dann aber wird eine Gleichstellung der Frau nicht durch eine offen bleibende Wahl ihrer Rolle erreicht, sondern durch eine grundlegende Änderung der kulturellen Wertung der Mutterrolle. Sayers ist der Meinung, daß diese *Idee* die *materiellen* Unterschiede unter den Frauen nicht genügend berücksichtigt. Mutterschaft ohne Zugang zu wirtschaftlicher Unabhängigkeit ist nicht notwendig für alle Frauen eine positive und gleichartige Erfahrung, und sie wird nicht automatisch eine patriarchalische Kultur ändern.

Bringt denn dann die biologische Realität überhaupt eine Verschiedenheit? Sayers besteht darauf und kritisiert aus eben diesem Grunde auch den «sozialen Konstruktionismus», der den Standpunkt vertritt, «daß der Einfluß der Biologie auf den Status der Frau indirekt ist... Er ist mittelbar, je nachdem wie ihre biologische Eigenart innerhalb der jeweiligen Gesellschaft interpretiert und gedeutet wird»[8]. Sayers erklärt, diese Theorie reduziere die Bedeutung darauf, wie die einzelne Frau ihre biologischen Verschiedenheiten vom Mann erlebt. So beobachtet sie zum Beispiel, wie die verschiedenen Frauen die biologische Realität ihrer Menstruation deuten. Beeinflußt die Menstruation das Leistungspotential der Frau? Die These der Konstruktionisten, vertreten von Frauen aus dem Mittelstand, besagt, daß nur die negativen sozialen Verhaltensweisen der Menstruation gegenüber, nicht dagegen die biologische Erfahrung selbst die beruflichen Fähigkeiten der Frau verringern. So macht sie geltend, daß Pilotinnen, Ärztinnen und Juristinnen durch die Menstruation nicht in ihrer Kompetenz und Leistung behindert sind. Die gleiche Theorie bestreitet jedoch, daß bei manchen Frauen die Erfahrung der Menstruation negativ und physisch beeinträchtigend ist (ungeachtet des Gebrauchs von Medikamenten).

Sayers betont, daß Frauen in gering bezahlten Arbeitsverhältnissen in der Industrie oft keinen Nutzen gezogen haben aus dieser Leugnung einer direkten biologischen Wirkung. Frauen aus der Arbeiterklasse, die nach weiteren Möglichkeiten von Beurlaubungen aufgrund der Menstruationsschmerzen suchten, sind abgewiesen worden mit der Behauptung, daß die Wirkungen

der Menstruation soziale und psychologische Erfindungen seien und nicht physiologisch real. Gleich dem biologischen Essentialismus dient dieser Standpunkt nicht den Interessen *aller* Frauen.

Wie kann diese Analyse der theologischen Anthropologie nützen? Zunächst trägt sie bei zum Abbau der patriarchalischen Ideologie von der «besonderen Natur» der Frau. Wie Beverly Harrison in überzeugender Weise geltend macht, «braucht die fortgeschrittene kapitalistisch-industrielle Entwicklung den sozialen Mythos von der ‹besonderen Natur und dem besonderen Platz›, um die Frau aus der produktiven Arbeit auszuschalten oder, wenn das mißlingt, aus der Arbeiterbewegung. . .»[9]. Artikel 41 der irischen Verfassung demonstriert deutlich die sozialwirtschaftlichen Implikationen eines solchen Mythos. Meine eigene Arbeit mit Frauen, die unter dem Armutserlebnis stehen, bestätigt, daß die Idee von der «besonderen Natur der Frau» — speziell in der feministischen Version der essentialistischen Theorie — ihre Gefangenschaft in einem Kreis außerordentlicher Leiden verstärkt.

Doch Sayers Analyse bietet einiges mehr. Durch Prüfung der weiblichen Erfahrung im besonderen Hinblick auf die weitgespannten Unterschiede im Leben der Frauen können wir vielmehr behaupten, daß die Biologie die Bestimmung der Frau (und des Mannes) beeinflußt. Doch *beeinflußt* sie den Lauf unsres Lebens *nicht*, indem sie uns die Wahl abnimmt. Vielmehr wird unsre Wahlfreiheit dadurch eingeschränkt (oder gesteigert), wie diese biologischen Differenzen mit anderen kulturellen, sozialen und historischen Realitäten in Wechselwirkung stehen.

Vielleicht können wir also von der menschlichen Natur sagen, daß wir fähig sein sollten, mit biologischen Unterschieden und durch sie unsre Wahlfreiheit auszuüben. Unser Frau-Sein oder Mann-Sein beeinflußt direkt die Beschaffenheit unserer Gedanken voneinander und Gefühle füreinander. Unsere Entscheidungen hinsichtlich dieser Regungen geschehen immer in Freiheit, wenngleich im Rahmen der Begrenzungen durch Rasse, soziale Klasse, Geschlechtlichkeit und Kultur. Unsre kreative Reaktion auf biologische Verschiedenheiten, wie sie in Wechselwirkung zu jenen anderen Faktoren stehen, ist das, was zum Schöpfungs- und Heilsgeschehen beiträgt. Diese Reaktion kann nicht so sehr ein Hinweggehen über die Biologie sein, sondern sie muß vielmehr eine Umgestaltung der sozialen Beziehungen und Systeme, die die Biologie zu einem Gefängnis für die Frau machen, sein. Das aber weist ebenso auf die kraftvolle Natur der menschlichen Person hin. Unsre Kraft, die wir für einen Wandel zum Wohl der Allgemeinheit einsetzen (das notwendig uns selbst mit einschließt), kann jedoch nur dann erfolgreich sein, wenn wir uns allgemein auf eine Achtung der unter uns vorhandenen Verschiedenheiten besinnen. Gnade wie Sünde lassen sich besser im Sinne einer sozialen Wirklichkeit verstehen. Die feministische Konzentration auf verschiedene Arten weiblicher Erfahrung stellt eine Herausforderung dar für die individualistische Verbegrifflichung jeglicher theologischen Kategorie.

In welchem Umfang verursacht «Unterschied» einen Unterschied?

Ich habe den Standpunkt vertreten, daß sowohl Biologie als auch soziokulturelle Faktoren Teil einer Neudefinition der menschlichen Natur durch eine feministische Theologie sein sollten. Das würde bedeuten, daß Unterschiede zwischen Mann und Frau und zwischen Frauen untereinander den Ausgangspunkt für die Gestaltung unsrer Theorie abgeben. Das erfordert von uns zuerst und zunächst die Fähigkeit, uns jenseits der Furcht vor «Verschiedenheit» als analytischer Kategorie zu bewegen. Lassen sie mich zunächst ein paar von den Gründen nennen, aus denen wir diese Furcht haben. Innerhalb einer patriarchalisch konzipierten sozio-kulturellen Struktur bedeutet die Charakterisierung einer Frau oder eines Mannes als «verschieden» üblicherweise, daß sie oder er *von der Norm abweicht.* Folglich impliziert «Unterschied, Verschiedenheit» die Vorstellung von Minderwertigkeit und Ungleichheit. Und gerade wo die Vertreter der patriarchalischen Gesellschaftsform erklären: Die Frau ist «verschiedenartig», aber «gleichwertig», entdecken wir hinter diesen Bezeichnungen versteckt und maskiert eine angenommene Minderwertigkeit, weil die Verschiedenheit der Frau eben im Hinblick auf sie definiert ist.

Bewegen wir uns jenseits dieser Furcht, indem die Frau sich selbst den Namen gibt, begegnen wir einer ganz anderen Definition. Eine feministische Darstellung der Verschiedenheit der Frau vom Mann bietet zunächst eine weiße, mittel-

ständische, westliche Pespektive, als wäre sie zutreffend für alle Frauen. Die «Verschiedenheit unter Frauen» als Teil unseres Ausgangspunktes zu akzeptieren, bedeutet, daß wir ebensogut selbstkritisch wie kritisch zu sein haben. Es wird die Theorie auf die Probe stellen, die viele von uns nur widerstrebend aufgestellt haben. Und es wird die Versuche einer Verallgemeinerung derjenigen Frauen relativieren, die an einer Vorherrschaft unter dem Aspekt von Klasse, Kultur, Geschlecht und bzw. oder Rasse festhalten.

Nehme ich die Herausforderung an, mich jenseits beider Arten von Furcht zu bewegen, dann wird eine Bewußtmachung der Verschiedenheit weiblicher Erfahrungen nur der erste Schritt sein, um deren Ausmaß, das sich ergibt, wenn man «Verschiedenheit» als Ausgangspunkt nimmt, ans Tageslicht zu bringen.

Henriette Moore bestimmt in ihrem Buch *«Feminism and Anthropology»* den nächsten, ungleich bedeutenderen Schritt. Sie postuliert, daß es die Frau schlechthin *(universal woman)* nicht gebe. Sie entwirft einen soziologischen Abbau von «Frau», indem sie zeigt, daß es sich dabei um eine analytische Kategorie ohne Sinngehalt handelt. Es gibt keine Art, «Frau» zu bestimmen (oder «Mann»), die die realen Unterschiede zwischen Frauen (oder Männern) berücksichtigt. Als Anthropologin ist sie äußerst aufmerksam dafür, wie sich die Bedeutung von «Frau» von Kultur zu Kultur wandelt. Daher ist der Begriff «Geschlecht», nämlich die *Bedeutung,* die sich an die sexuellen Verschiedenheiten knüpft, eine wesentlich adäquatere analytische Kategorie als «Frau». «Geschlecht» ermöglicht, daß kulturelle Unterschiede in Erwägung gezogen werden. Doch die feministische Theorie, erklärt sie, muß auch zugeben, daß es auch unter Frauen der gleichen Kultur viele Unterschiede gibt. Es genügt nicht festzustellen, daß die Identität des Geschlechts durch die Kultur allein geschaffen wird. Rasse und Klasse beeinflussen ebenso tiefgreifend innerhalb einer bestimmten Kultur die Erfahrung des Frau-Seins. So kann Geschlecht nicht von sich selbst aus analysiert werden. Die feministische Anthropologie sollte darstellen, in welcher Weise Rasse und Klasse durch das Geschlecht hindurch erfahren werden. Frau-Sein läßt sich nicht trennen von der Art Frau, die man ist[10].

Wenn wir dazu kommen, theologisch über die Natur des Menschseins nachzudenken mit der weiblichen Erfahrung als einer der primären Quellen, reicht es nicht mehr aus, sich ausschließlich auf die Unterschiede zu konzentrieren, die das Geschlecht bewirkt. Unsere Analyse sollte beginnen mit den Realitäten, die bestimmt sind durch die verschiedenen Lebensumstände der Frauen, und sie konsequent eingliedern.

Susan Thistlethwaite folgt dieser Verfahrensweise, wenn sie untersucht, wie Rasse und Geschlecht sich auf die theologische Anthropologie auswirken[11]. Sie fordert die weißen Feministinnen auf, die Lehren der «Womanistinnen (schwarze Frauen)» zu studieren. Daraus ergibt sich nicht allein ein Korrektiv für die Tendenz der weißen Feministinnen, für alle Frauen gleiche Behauptungen aufzustellen, sondern macht auch die Disparität zwischen der Theorie der weißen und der Theorie der schwarzen Frau klar.

So betrachtet Thistlethwaite zum Beispiel die Verschiedenheit zwischen der Lehre der weißen Feministinnen und der «Womanistinnen» zum Thema Natur und Schöpfung. Während die Lehre der weißen Feministinnen dahin tendiert, die harmonischen, guten, kreativen Aspekte der Natur zu betonen, richtet die womanistische Überlegung ihre Aufmerksamkeit stärker auf die konfliktträchtige und destruktive Wesensnote der Natur. Sie weist darauf hin, daß «nach Meinung vieler Womanistinnen... die Schöpfung *gefallen* ist, Sünde und Böses erschreckend real sind und kein (leichter?) Zugang zur Harmonie besteht.»[12] Die weißen Feministinnen neigen indessen dazu, Natur als gut und Kultur als schlecht zu betrachten.

Die Literatur der schwarzen Frauen macht deutlich, wie Rasse das Naturerlebnis der Frau beeinflußt: Sie zerstört und wirkt zugleich aufbauend im Leben derjenigen, die ständig den harten Realitäten von Armut und Rassismus begegnen. Daher zieht die Heilung der schwarzen Frau nicht ein Suchen nach dem Erlebnis der Einheit mit der Welt der Natur nach sich, sondern den Kampf um den Wandel des sozialen Systems, das die destruktiven Seiten der Natur vor seiner Türschwelle liegen hat.

Ein Schlüsselproblem taucht auf: In welcher Weise übt diese Idee der Heilung Kritik an der feministischen Theologie der Weißen? Zumindest dürften die theologischen Bemühungen der Weißen um ein Verständnis des Zusammenhanges zwischen der Menschheit und der Welt der Na-

tur die Überlegungen der Schwarzen nicht ausklammern, welche die Unabhängigkeit der Natur und ihr zerstörerisches Potential erkennen. Am Horizont jedoch liegt wohl ein vollkommen verschiedener Weg, das Wesen der Schöpfung zu bestimmen. Und das kann uns näher an eine genauere Vorstellung der Art und Weise heranbringen, wie die Dinge «wirklich sind» und zugleich damit effektive Strategien für das Heil der Menschheit und der Welt liefern. Allerdings ist die Anerkennung und Eingliederung von Verschiedenheit weit mehr als ein Abenteuer des abstrakten Denkens. Seine Bedeutung liegt nicht allein im Reich der Theorie.

Die Praxis des *Lebens mit Verschiedenheit,* nämlich das Schreiten außerhalb der ererbten Trennungslinien der Rasse, des Geschlechts, der Kultur und/oder der Klasse schenkt uns einen gnadenerfüllten Weg, die Verschiedenheit kennenzulernen, zu achten und zu *lieben.* Meine Erfahrung beim Überschreiten von Grenzen zwischen Klassen und Kulturen enthüllt zuerst vor allem die Überlegenheitskomplexe, die aus der amerikanischen Nationalität und der Zugehörigkeit zum Mittelstand kommen. Sie zeigt mir Seiten des Bösen und der Unterdrückung, die ich innerhalb meiner eigenen sicheren Kreise niemals zu Gesicht bekommen hatte. Gleicherweise eröffnet sie mir die außerordentlichen menschlichen Kräfte, die in der täglichen Aufgabe zu überleben entzündet werden. Vor allem aber lehrt sie mich, wie man, anstatt sie zu ignorieren oder zu übertünchen, kreativ mit den der Verschiedenheit innewohnenden Konflikten fertig wird. Darin entdecke ich Sinn und Bedeutung von «Solidarität» und ihre Bedeutung für politischen Wandel, von dem ich selbst wie auch Frauen, die ganz anders sind als ich, Nutzen haben. «Solidarität» und «schwesterliches Verhältnis» mit echter Kraft und Wirksamkeit sind unmöglich ohne das Mühen, Verschiedenheiten zu erforschen und zu achten.

Die Praxis eines Lebens mit Verschiedenheit motiviert ihrerseits zutiefst die oben skizzierte theoretische Methode. Doch wohin führt dies alles? Wir sind weit über die Frage nach der «besonderen Natur der Frau» hinausgegangen. Gerade das aber macht sie so wertvoll und sollte uns veranlassen, sie weiter zu stellen. Implizit steht aber hinter dieser ganzen Diskussion nicht einfach die Behauptung, daß weibliche Erfahrungen für die theologische Anthropologie eine Ergänzung bedeuten. Ich sage auch, daß diese Informationsquelle sie *besser* macht. Jawohl, diesen Anspruch hat die feministische Theologie von Anfang an erhoben. Aber es ist notwendig, daß wir diese Behauptung näher bestimmen im Licht der Aufmerksamkeit, die wir der Verschiedenheit widmen. Sagen wir, es sei notwendig, unsre Theorie aus der Perspektive der Verschiedenheit zu präzisieren, wie können wir dann etwas aussagen, das irgend etwas oder irgend jemanden sonst meint? Oder wie kann unsere Theorie, die in speziellen Erfahrungen einzelner Frauen wurzelt, für alle Frauen und Männer Gültigkeit besitzen? Hinsichtlich unsres Themas: Wie können wir bessere Aussagen machen über die Natur des Menschen, wenn wir nicht die spezielle Erfahrung jeder einzelnen Frau berücksichtigen?

Das sind schwierige Fragen. Sie stellen eine moderne Variante zu dem überkommenen philosophischen Thema des Verhältnisses zwischen der Einzelerfahrung und der allgemeingültigen Wahrheit dar. Sara Ruddicks Erörterung im Zusammenhang mit ihrer eigenen Tendenz zur Verallgemeinerung stellt einen bedeutenden Beitrag zum vorliegenden Dilemma dar[13]. Sie ist sich klar über die feministische und philosophische Aussageweise hinsichtlich des Begriffes der Verschiedenheit. Sie weiß zum Beispiel, daß die Erfahrung des Mutterseins von dem sozialen, kulturellen und historischen Standort der betreffenden Person abhängt. Dennoch beharrt sie auf der Möglichkeit, den Inhalt dessen, was sie als «mütterliches Denken» bezeichnet, zu skizzieren.

Ruddick behauptet, es gebe Wege zu erkennen und einen Kern von Erkenntnis, der in der praktischen Erfahrung jeder Frau auftaucht, die Mutter wird. Sie definiert die praktische Seite des Mutterseins als Übernahme der Verantwortung für das Verlangen der Kinder nach Schutz, Pflege und sozialer Erwünschtheit. Indem sie ihre eigene Erfahrung des Mutterseins heranzieht und Erzählungen wie Theorien vieler anderer, die Mutter geworden waren, anhört, entwickelt Ruddick Denkformen, die allen Müttern gemeinsam sind. So definiert sie zum Beispiel eine solche mütterliche Denkform als «holding (halten)»: «Halten bedeutet, das Risiko möglichst gering halten und Verschiedenheiten lieber ausgleichen als besonders scharf hervorheben. ‹Halten› ist eine Art, mit einem Auge auf den Erhalt eines Mindestmaßes von Harmonie, von materiellen

Mitteln und von Fertigkeiten zu blicken, die unerläßlich sind, um ein Kind in Sicherheit zu bewahren.»[14] Sie behauptet ferner, daß mütterliches Denken besser ist als die herrschende Erörterung militaristischer Gedankengänge. Mütterliches — und nicht militaristisches — Denken öffnet die Tore zu einer Politik echten Friedens.

Kehren wir zurück zu unserer Frage: Wie können wir bessere Aussagen über die Natur des Menschseins machen, wenn wir nicht die Erfahrung jeder Frau in Betracht ziehen? In Anwendung des theoretischen Verfahrens Ruddicks halten wir zunächst Ausschau nach gemeinsamen Zügen bei allem Achten auf die Verschiedenheiten unter Frauen. Das Suchen nach Gemeinschaftlichkeit hat notwendig den Prozeß des Kritisierens und Kritisiertwerdens durch Theorien zur Folge, die von unseren eigenen verschiedenen sozialen und historischen Standorten ausgehen. Es hat ferner eine sozial-wirtschaftliche, kulturelle, rassische und ebenso auch eine psychologische Analyse zur Folge. Außerdem *basiert* unsre Bezeichnung dessen, was gemeinsam und vertraut — vielleicht sogar universal — ist, *auf der Annahme von Verschiedenheit* und nicht von Gleichheit.

Der Kern der Sache hängt damit zusammen, *weshalb* wir darstellen wollen, was gemeinsam ist. Es kann nicht von dem — wenngleich unbewußten — Wunsch herrühren, Verschiedenheit zu leugnen. Ruddick berichtet von einem konkreten Fall mütterlichen Verhaltens einer Bauersfrau und erklärt dann, darauf bezugnehmend: «Wenn ich mich in einem Fühlen und Verlangen mit dieser Farmersfrau in ihrer beschützenden Tätigkeit identifiziere, dann kann das nicht daher rühren, daß ich ihr *gleich* wäre. Ebensowenig habe ich die Absicht, an die Stelle einer Schilderung ihres Tuns zu treten und in einer verallgemeinerten Darstellung an mich selbst zu denken.» Statt dessen beharrt Ruddick darauf, daß wir verschiedene Berichte mütterlichen Verhaltens (oder verschiedene Berichte weiblicher Erfahrung) weiter sammeln und zugleich aufstellen müssen, was ihnen gemeinsam ist, mit dem Ziel, vergangene Arten des Nachdenkens über den Frieden (oder des theologischen Reflektierens über die menschliche Natur) zu korrigieren. Die universalen Aspekte der verschiedenen weiblichen Erfahrungen liefern die Grundlage für die Behauptung, daß «dies die Weise ist, wie die Dinge wirklich liegen». Die gehäuften Analysen — nicht die verstreuten Interpretationen verschiedener Erfahrungen — besitzen die Kraft, die herrschende Problemstellung in Frage zu stellen.

Wie sollen wir wissen, daß diese Theorien über Sünde und Gnade, Schöpfung und Erlösung besser sind? Zuerst einmal wird es für uns notwendig sein, mit stetiger Wachsamkeit die Formen von Praxis zu betrachten, zu denen sie anspornen. Wir werden ständig ihre «Wahrheit-im-Handeln»[16] zu prüfen haben. Werden sie zu Handlungsweisen anspornen, durch die niemand verletzt wird? Werden sie uns zeigen, wie wir unsre Verschiedenheiten überleben? Zugleich werden wir Bescheidenheit und einen provisorischen Charakter in die Bildung unserer Theorien einbringen müssen. Ruddick bezieht sich auf den Begriff der kumulativen Universalität mehr als auf den einer absoluten[17]. Wir können niemals sagen, daß unsre theologischen Ideen über die menschliche Natur absolut wahr sind. Das zieht nicht die Möglichkeit in Betracht, unsere Handlungsweisen zu überprüfen aufgrund verschiedener Erfahrungen, die noch nicht ausgesprochen oder formuliert sind. Anne Carr hat recht, wenn sie sagt, daß unsere Vorstellung von der menschlichen Natur als sich wandelnd verstanden werden sollte[18]. Und Ruddick legt mit entwaffnender Ehrlichkeit eine Metapher vor, die in diesem Zusammenhang sehr nützlich sein kann. Obwohl sie in ihren Theorien davon ausgeht, was unter allen Verschiedenheiten gemeinsam sein kann, gibt sie zu: «Ich bin Dozentin, Beobachterin und Mutter», und «ich schaffe den Ausgleich»[19]. Nach all unserem Forschen, Zuhören und Handeln schaffen auch wir den Ausgleich.

Die Frage nach der «besonderen Natur der Frau» ist nicht nur deshalb bedeutend, weil sie die Analyse von Geschlecht, Rasse und Klasse provoziert. Ihre Bedeutung liegt auch darin, daß sie einen neuen theologischen Horizont ausmalt, mit Farben und Strukturen, die so bisher noch nie zum Leuchten gekommen sind.

[1] Aus: Sister Outsider: Essays and Speeches (Trumansburg 1984)114.

[2] Siehe auch Anne Carrs vorzügliche Untersuchung von Feminismus und theologischer Anthropologie in: Transforming Grace. Christian Tradition and Women's Experience (San Francisco 1988) 117-133.

[3] The Human Situation. A Feminine View, in: Carol Christ/Judith Plaskow (Hgg.), Womenspirit Rising (San Francisco 1979) 26.

[4] Sex, Sin and Grace: Women's Experience and the Theologies of Reinhold Niebuhr and Paul Tillich (Washington 1980).

[5] AaO. 6

[6] Siehe Liam Dowd's Analyse, die nachweist, wie die katholische Lehre diesen und andere Aspekte der Verfassung von 1937 beeinflußt hat, in ihrem Aufsatz «Church, State and Women: The Aftermath of Partition», in: Chris Curtin/Pauline Jackson/Barbara O'Connor (Hgg.), Gender in Irish Society (Galway University Press, Galway 1987) 3-36.

[7] Janet Sayers, Biological Politics: Feminist and Anti-Feminist Perspectives (London 1982).

[8] AaO. 3.

[9] Carol Robb (Hg.), Making the Connections (Boston 1985) 52. Siehe auch Elisabeth Schüssler Fiorenzas Analyse, die zeigt, wie Aristoteles eine philosophische Rechtfertigung für die zwei Arten menschlicher Natur liefert, weil die soziopolitischen Strukturen der athenischen Demokratie dies forderten: Das Schweigen brechen — sichtbar werden, in: CONCILIUM 21 (1985/6) 388-389.

[10] Henriette Moore, Feminisme and Anthropology (Cambridge 1988) 1-11, 186-198. — Aber Moore beachtet nicht genügend, wie Biologie die Erfahrungen der Frau direkt beeinflußt. Sie akzeptiert den allgemeinen Trend in der Anthropologie, daß, «was Kulturen aus den Geschlechtsunterschieden machen, nahezu unendlich variabel (ist), ... so daß die Biologie keine bestimmende Rolle spielen kann» (S. 7). Obwohl das Geschlecht in den verschiedenen Kulturen in verschiedenen Weisen gedeutet wird, nimmt dies nicht die Möglichkeit, daß jede Frau für sich selbst — im Kontext ihres sozio-ökonomischen Status — Sinn und Bedeutung ihrer Biologie interpretiert. Ein Teil der Bedeutung der sexuellen Verschiedenheiten (Geschlecht) rührt vom Einfluß der Biologie her. So kann zum Beispiel, wie Sayers darlegt, von manchen Frauen die Schwangerschaft als das Heranwachsen eines Parasiten in ihrem Körper empfunden und erfahren werden, während andere es als Wachsen des Umfangs ihrer selbst erfahren. Verschiedenheiten in der Interpretation — je nach der persönlichen Veranlagung der einzelnen Frau — beeinflußt die Art der mütterlichen Aktivität und Eigentümlichkeiten, die die betreffende Frau bekundet. (Siehe Sayers, S. 147-172.) Anthropologische — wie theologische — Beobachtungen sollten weiter erforschen, wie biologische Verschiedenheiten menschliche Erfahrung beeinflussen.

[11] Sex, Race and God: Christian Feminism in Black and White (New York 1989).

[12] AaO. 61.

[13] Siehe ihr Buch: Maternal Thinking. Toward a Politics of Peace (Boston 1989) besonders S. 51-57, 127-140.

[14] AaO. 78-79.

[15] AaO. 52.

[16] Thistlethwaite, 24-26.

[17] Maternal Thinking, Anm. 24, 259-260.

[18] Transforming Grace 131-133.

[19] Maternal Thinking, 61.

Aus dem Englischen übersetzt von Karlhermann Bergner

KATHERINE E. ZAPPONE

Dr. phil. Lehrt an der School of Hebrew, Biblical and Theological Studies am Trinity College in Dublin. Mitglied des Leitungsgremiums von «The Shanty Educational Project», einem Programm für Frauen und Männer mit eingeschränkten Bildungs- und wirtschaftlichen Möglichkeiten. Herausgeberin einer irischen Zeitschrift für feministische Spiritualität. Neuerdings hat sie einen Beitrag über feministische Ethik zu einem Sammelwerk über «Ethics and the Christian» (Columba Press, Dublin 1991) beigesteuert. Buchveröffentlichung: The Hope of Wholeness: A Spirituality for Feminists (Twenty-Third Publications, Mystic, CT., 1991). Anschrift: Dr. Katherine E. Zappone, University of Dublin, Trinity College, School of Hebrew, Biblical and Theological Studies, Dublin 2, Irland.

Maria Clara Lucchetti Bingemer

Frau: Zeitlichkeit und Ewigkeit

Das ewige Weib und das weibliche Antlitz Gottes

Die theologische Reflexion aus der Sicht der Frau hat sich in letzter Zeit darum bemüht, das schwierige, aber zugleich fesselnde Thema des Gottesbegriffes oder Gottesbildes zu erforschen. Ausgangspunkt dieser Reflexion ist die Tatsache gewesen, daß das Christentum in den verschiedenen Kulturen, in denen es sich verwurzelte, immer die männliche Nomenklatur und Perspektive bevorzugte, um den Gott kenntlich zu machen, von dem es spricht oder auf den es sich bezieht. Die Frage nach dem Weiblichen in Gott ist indessen immer häufiger aufgetaucht. Und die Gründe für dies Wiederauftauchen betreffen nicht nur die sich daraus ergebenden Konsequenzen für die Anthropologie, die ohne das Weibliche um einen ihrer für das Verständnis des Menschen als Bild Gottes wesentlichen Pole beraubt und verstümmelt wäre. Sie beziehen sich auf die Theologie und die Reflexion über die Identität und das Antlitz des Gottes des christlichen Glaubens. Gerade aufgrund des Inhalts seiner Selbstmitteilung und der Wesenszüge seiner Offenbarung kann dieser Gott sich nicht vorrangig mit einem einzigen der beiden Geschlechter gleichsetzen, ohne sich in seiner Totalität, Unendlichkeit und Transzendenz selbst zu verleugnen.

In der Kirche des Westens, vor allem in der katholischen Kirche, bestand eine Tendenz, Wege zu Antworten auf diese Fragen nach dem Weiblichen in Gott im Geheimnis Mariens zu suchen. In diesem Artikel wollen wir nachzuweisen versuchen, daß die starke mariologische Prägung der Kirche des Westens in Wirklichkeit zu einem wesentlichen Teil von einer pneumatologischen Lücke herrührt. Dann wollen wir nach Wegen suchen, um über das Geheimnis Mariens nachzudenken, wobei wir Maria nicht nur als Urbild der Menschheit, sondern vor allem als Urbild des weiblichen Teils der Menschheit betrachten. Wir wollen fragen, wie diese mariologische Perspektive, die auf neue anthropologische Grundlagen gestellt werden soll, der Frau neue Wege eröffnen kann, um ihre Identität wiederzufinden. So kann diese Sichtweise auch eine solidere Basis schaffen, um das Weibliche in Gott von der göttlichen trinitarischen Gemeinschaft selbst her neu zu denken, die aus der vom christlichen Volk unter dem Namen von Vater, Sohn und Heiligem Geist angerufenen Drei-Personen-Einheit besteht.

Die «Abwesenheit» des Heiligen Geistes im kirchlichen Leben des Westens

Jegliche Reflexion über das «Verschwinden» des Weiblichen in der Gottesvorstellung der christlichen Theologie sollte mit einer wichtigen Unterscheidung beginnen: zwischen der Entwicklungslinie der Trinitätstheologie und der Reflexion über den Gott des christlichen Glaubens im Westen und der im Osten.

Denn schon seit den Anfängen des Lebens der Kirche (2. und 3. Jahrhundert) wahrte die Kirche des Ostens ein harmonisches Gleichgewicht zwischen Christologie und Pneumatologie mit all den sich daraus ergebenden Konsequenzen: für die Ekklesiologie im Sinne von weniger Starrheit und mehr Flexibilität; für die Spiritualität, die alle Bereiche des kirchlichen Lebens, von der Organisation der Kirche selbst bis zur Liturgie, zur sakralen Kunst usw., durchdrang; für die eigentliche theologische Reflexion, dadurch daß die Rationalität als *eine* ihrer Dimensionen und nicht als ihre hauptsächliche Dimension bestätigt wurde. Dies ermöglichte eine von Grund auf und unlösbar mit der Spiritualität und der Kontemplation verbundene Theologie, in der das Symbolische und das Poetische ein verbrieftes volles Bürgerrecht besitzen.

Im Westen erlebte man und erlebt man noch heute als unmittelbare Folgen des «Verlustes» einer stärkeren Gegenwart des Heiligen Geistes eine Christologie, die von der Pneumatologie ziemlich abgetrennt ist, mit dem Akzent auf einer dialektischen Spannung zwischen dem Dogmatischen und dem Geschichtlich-Horizontalen, am Rande der Gefahr quasi eines Christo-

monismus; eine Ekklesiologie, in der das kirchenrechtliche «Institutionelle» das Hauptelement in der Definition der Organisation ausmacht und in der der Gesichtspunkt des Mysteriums der Kirche selbst in der Vorstellung und dem Verhalten der verschiedenen Kreise des Volkes Gottes kaum mit ihr assoziiert werden kann[1]. Die theologische Reflexion in diesem Kontext zeichnet sich aus durch eine Rationalität, die in ihrem Inhalt, in ihrer Denkweise und in ihrem literarischen Genus jeweils von dem Spirituellen, dem Symbolischen und dem Poetischen losgelöst ist; das Mystagogische, das jede Reflexion und Kommunikation über das Geheimnis Gottes kennzeichnen muß, ist kaum wahrnehmbar, wenn nicht gar abwesend[2].

Was das Thema anbelangt, mit dem wir uns hier beschäftigen, führte diese «Abwesenheit»[3] des Heiligen Geistes im Westen zu der Suche nach einem «Ersatz» für seine Gegenwart und für all das, was sie mitmeint und mit sich bringt. Ohne den Geist läßt sich kein kirchliches Leben aufbauen. Das Wirken des Geistes besteht darin, Leben hervorzubringen, Leben, in dem das Geschenkhafte, das Empfindsame, die Geborgenheit — kurz, alles, was den Menschen entzückt und bezaubert — gegenwärtig sind. Eine kirchliche Gemeinschaft, die sich fast nur durch das Rationale, Logische, Institutionelle auszeichnet, vermag nicht, das Herz anzurühren und in den tiefsten Grund der Sehnsüchte zu dringen und dadurch die Menschen und ihre Gefühle zu bewegen, sie Zärtlichkeit, Schutz, herzliches Aufgenommensein und Trost spüren zu lassen.

Die Tatsache, daß in unserer Kultur alle diese Attribute traditionell und kulturell mit der Frau und dem Weiblichen verbunden werden, bildet ein weiteres Element in dem Bild, das wir hier skizzieren möchten. Darüber hinaus erklärt es zu einem guten Teil die Schwierigkeiten, die man heute im Westen damit hat, die weibliche Dimension in die christliche theologische Reflexion über Gott einzubeziehen.

Der von der Pneumatologie freigelassene Raum wurde an vielen Orten und für viele Menschen und Gemeinschaften, vor allem aber in der religiösen Phantasie des Volkes und ganz konkret in katholischen Milieus nach und nach durch die Gestalt der Maria von Nazaret, Unserer Lieben Frau, der Mutter Jesu und Mutter Gottes, besetzt[4]. In Maria suchte das katholische Volk und entdeckte es allmählich das, was Gegenstand seiner verborgensten Sehnsucht war: das weibliche und mütterliche Antlitz Gottes. Sie schließlich verkörperte und veranschaulichte die weibliche Dimension — Barmherzigkeit, Zärtlichkeit und Mitleid — des biblischen Gottes[5].

Maria von Nazaret: Göttin oder Geschöpf Gottes?

Die klassischen mariologischen Traktate lassen diese «theologische Verschiebung» auf Maria hin wegen der von einem recht großen Teil des Volkes Gottes schmerzlich empfundenen Lücke in bezug auf das Weibliche und Mütterliche in Gott deutlich erkennen. Die Anthropologien, die hinter diesen Mariologien stehen, sind mit den Beschränkungen belastet, unter denen das kirchliche Leben im Westen schon sehr früh litt. Es sind ausgesprochen androzentrische Anthropologien, die vom männlichen Menschen her gedacht sind und diesen zum Modell des Menschlichen und damit zugleich zum Modell des Abbildes des Göttlichen machen[6]. Zum großen Teil sind sie von einer dualistischen Vorstellung bestimmt, die den Leib vom Geist trennt und letzterem den Vorrang gegenüber ersterem einräumt. Sie trennen das Geschichtliche und Zeitliche vom Ewigen und Eschatologischen und stellen die Offenbarung und die Heilsgeschichte als eine Dimension hin, die über und außerhalb der realen, chronologischen, faktischen Geschichte steht, ohne die Möglichkeit eines Dialogs zwischen beiden. Sie sind eindimensional, insofern sie das Menschliche (und damit auch das Göttliche) auf eine vorherbestimmte und geschlossene Größe reduzieren und den mehrdimensionalen, dynamischen Reichtum als Negation des von Gott Geoffenbarten und Gewollten ausschließen[7].

Maria von Nazaret und das Nachdenken über sie waren deshalb vor allem in der katholischen Theologie von diesem anthropologischen und theologischen Hintergrund stark geprägt, was ambivalente Folgen hatte. Denn einerseits entwickelte sich im Sinne einer akademischen, wissenschaftlichen Theologie eine Mariologie, die in gewisser Weise die menschliche und die transzendente Dimension Marias isolierte und voneinander trennte und diese eher auf die «andere» Seite des Himmels neben den Thron der Gottheit versetzte, wo sie an seiner Hoheit und Uner-

reichbarkeit Anteil hatte. Auf seiten des einfacheren katholischen Volkes dagegen wuchs eine Verehrung für Maria von Nazaret — Unsere Liebe Frau mit den vielen Namen (von der Empfängnis, von Copacabana, Luján, Lourdes, Fátima usw.) —, eine Frömmigkeit, die mit der Zeit wahrhaft ungeheure Ausmaße annahm und nahezu an die Stelle der Beziehung zu Jesus Christus und zu Gott Vater selbst trat, zumindest, was Nähe, Vertrauen und Innigkeit anbelangt[8].

Über diese Verehrung kann man nicht oberflächlich und schnell hinweggehen. Gerade weil das einfache katholische Volk arm ist und in vielen Dimensionen seines Lebens Not leidet, sucht es in Maria einen «Halt», eine «Stütze», die es über alle materielle und konkrete Hoffnungsmöglichkeit hinaus hoffen läßt, daß das letzte Wort über das Leben nicht auf der Ebene des Sichtbaren und Greifbaren des Alltags der Geschichte bleibt, sondern sein Bezugssystem findet in etwas oder jemandem — einer Transzendenz, die sich in der Zeit offenbart, aber sich nicht darin erschöpft —, das, der oder die hilft, das Leben zu deuten und sich begleitet und nicht verlassen zu fühlen, so schlimm die Verhältnisse und die Tragödien, die sich abspielen, auch sein mögen.

Für dieses Volk repräsentiert und symbolisiert Maria diese Hoffnung: Sie ist die Mutter, die Beschützerin, diejenige, die ihre Kinder nicht im Stich läßt, die man leicht anrufen kann und deren Gegenwart fühlbar und greifbar wird im Trost des Herzens, in der Sicherheit, die das Beten volkstümlicher Anrufungen, des Rosenkranzes und all der von der Kreativität des Volkes hervorgebrachten Litaneien mit sich bringt. Eine so vollkommene Mütterlichkeit — in dem Sinn, den die Kultur diesem Begriff gegeben hat, und in dem Sinn, den das Unbewußte des Menschen mit dem schon immer von der Menschheit ersehnten Archetyp des Lebenspendenden verband — wird begreiflicherweise als übermenschlich, als beinahe göttlich und, auch wenn dies nicht immer so gesagt und ausgesprochen wird, als *wirklich* göttlich empfunden.

Geht auf diese Weise die Möglichkeit verloren, die menschliche, geschöpfliche und «fleischliche» Dimension Marias weiter zu ergründen, die tatsächlich der geoffenbarten Gegebenheit und der offiziellen Lehre der Kirche entspricht? Sind damit die anderen und äußerst wertvollen Möglichkeiten endgültig verspielt, das Weibliche in Gott nicht von Maria, sondern von den drei göttlichen Personen her zu denken, die die Identität des Gottes des christlichen Glaubens ausmachen: vom Vater, Sohn und Heiligen Geist her? Mehr noch: Fördert die Hypertrophie von Marienkult und -frömmigkeit den ganzen Prozeß der Frauenbefreiung, der sich sowohl innerhalb der Kirche als auch in der Gesellschaft als ganzer mit immer größerer Intensität vollzieht? Kann die so (mehr als göttliches oder halbgöttliches Wesen denn als Geschöpf Gottes) verstandene Maria einen hilfreichen Weg zu einem Nachdenken über Gott aus der Sicht der Frau zeigen, der den Sehnsüchten der heutigen Zeit und der Menschen von heute entspricht? Und schließlich: Schafft dieser Prozeß der «Vergöttlichung» Marias Voraussetzungen dafür, daß dieses Nachdenken über das Weibliche in Gott innerhalb des ökumenischen Dialogs stattfindet, der für alle christlichen Kirchen eine vorrangige Aufgabe ist, besonders seit den letzten Jahrzehnten[9]?

Wir schlagen hier für unsere Reflexion einen Weg ein, der auf den ersten Blick als allzu große Einschränkung erscheinen mag: die Identität Marias ausgehend von zwei Mariendogmen der römisch-katholischen Kirche zu reflektieren, von denen das eine in ökumenischer Hinsicht recht polemisch ist, nämlich vom Dogma der Unbefleckten Empfängnis, und von dem der Gottesmutterschaft. Wenn wir dies dennoch tun, nehmen wir die Risiken dieses Einstiegs bewußt in Kauf, in der Hoffnung, daß die getroffene Entscheidung mehr Licht in die zuvor aufgeworfenen Fragen bringt.

Die Unbefleckt Empfangene und das Geheimnis der Schöpfung[10]

Das derart polemische und umstrittene katholische Dogma der Unbefleckten Empfängnis kann uns — trotz all seiner in ökumenischer Hinsicht heiklen und schwierigen theologischen, moralischen und kirchlichen Implikationen — etwas zu der Frage sagen, die uns beschäftigt, das heißt, zum Begriff und Thema des Weiblichen in Gott.

Zunächst läßt die dogmatische Formulierung[11] in anthropologischer Hinsicht einen integrierten und einheitlichen Begriff der menschlichen Person vermuten. Nicht nur die *Seele* Marias ist vor der Sünde und dem Widerstand gegen den Plan Gottes bewahrt, sondern ihre ganze

vom göttlichen Leben durchdrungene und beseelte Person, ihre Körperlichkeit als Wohnung des Heiligen Geistes, als Ort, in dem der Geist Gottes ruht und sein Zelt aufschlägt. Obgleich eine makellose Frucht der göttlichen Schöpfung, ist Maria nach dieser Vorstellung mehr als je zuvor Tochter der Erde. Auch wenn der volle Glanz Gottes in ihr wohnt, bleibt sie in der Geschichte und in der Konkretheit der Grundverfassung des Menschseins verankert, der anzugehören sie niemals aufhört[12].

Die weibliche Körperlichkeit, die so viele Jahrhunderte lang von vielen Kreisen der Kirche — aufgrund einer doppeldeutigen Interpretation der Genesiserzählung — als Ursache der Erbsünde angesehen wurde, wodurch man dem weiblichen Geschlecht einen Makel und eine Last aufbürdete, die schwer zu ertragen sind, wird von der katholischen Kirche rehabilitiert, indem sie diesen vom göttlichen Geist beseelten weiblichen Körper für selig erklärt[13]. In diesem Fleisch und in der Person dieser Frau hat der Schöpfergott die Fülle seiner Wunder verwirklicht und verwirklicht gesehen, und die Menschheit kann daran erkennen, daß ihre Berufung und ihr Schicksal als Schöpfung zu einem glücklichen Ende gebracht werden.

Als «Tochter Zion» repräsentiert Maria das Volk Israel, dessen legitime Tochter sie ist. Mit ihr erreicht der Weg des Bundes zwischen diesem Volk und seinem Gott seinen Höhepunkt. Als treue Israelitin, die auf die Tröstung des auserwählten Volkes hofft, die Wunder besingt, die der Herr tut, und dabei seine schöpferische, lebenspendende Gegenwart in sich selbst und um sich herum *erkennt,* ist Maria das Urbild des Volkes Gottes gestern und heute, und ebendieses Volk weist sie auf seine Berufung hin als «erwählt seit Erschaffung der Welt, damit wir heilig und untadelig leben» (Eph 1,4).

Daß sie Urbild der *Schöpfung* und nicht Göttin ist, dies also kann man aus der Sicht der katholischen Theologie von Maria von Nazaret aussagen. In ihrer geschöpflichen Verfassung kann sie den Söhnen und Töchtern Gottes die Größe ihrer Berufung und die Möglichkeit ihrer vollen Verwirklichung verkündigen. In ihr macht der Schöpfergott all seine Wunder und die ganze Fülle von Möglichkeiten, die seinem schöpferischen, unablässig lebenspendenden Traum innewohnen, offenbar. Während sie in enger Verbundenheit mit ihren Brüdern und Schwestern dem Fleisch und der Erwählung nach Geschöpf bleibt, deutet Maria auf das Geheimnis der Schöpfung hin, in dem Männer und Frauen sich mit dem Kosmos verbunden fühlen und sich der Grenzenlosigkeit des Göttlichen öffnen.

Wunder und Geheimnis ihrer Erschaffung deuten nicht auf sie selbst, sondern auf den, der sie schuf und sich in ihr nicht nur als liebevoller Vater, als Schöpfer des Himmels und der Erde und alles Seienden offenbart, sondern auch als Mutter, die die Frucht ihres Leibes zur Welt bringt und nährt. Der in der Bibel als mächtiger Herr, starker Krieger, zeugender Vater beschriebene Gott Israels, der Gott Marias, ist gleichzeitig ein Gott des Erbarmens und der Zärtlichkeit, dessen Mitleid von Generation zu Generation fortdauert und dessen mitfühlendes «Herz» mit denselben Worten umschrieben wird, die die Gebärmutter der Frau bezeichnen, ein Gott, der gerührt ist, erregt ist und vor Trauer wehklagt über die Söhne und Töchter, die er gezeugt hat[14].

Maria, Urbild der Kreatur, in der Gott einen Freiraum für sein Sichtbar-Werden in der Welt findet, offenbart das Antlitz des mütterlichen Vates, den Jesus von Nazaret liebevoll *abba* zu nennen lehrt. Dieser mütterliche Vater, Geheimnis des Lebens, der Zeugung und der Geburt, nimmt leidenschaftlich und sich selbst einbeziehend Anteil an den Leiden seines Volkes, lebt unter den einfachen und kleinen Leuten und sendet seinen Sohn, um im Leib der Frau Maria Fleisch anzunehmen[15].

Die theotókos und das Geheimnis der Menschwerdung[16]

Die erste große Glaubenswahrheit, die die Kirche von Maria verkündet, ist die, daß sie die Mutter Gottes ist. Maria ist für die Evangelien wesentlich *die Mutter Jesu,* und die Kirche erklärt sie im Konzil von Ephesus im Jahre 431 feierlich zur *theotókos,* das heißt Gottesmutter.

Daß Maria als Mutter Gottes anerkannt wird, bedeutet in der Tat das Bekenntnis, daß ihr Sohn, der Zimmermann aus Nazaret, der Gekreuzigte, Sohn Gottes und selbst Gott ist. Nun ist jede Frau Mutter nicht nur des Körpers, sondern der ganzen Person des Kindes, das sie zur Welt bringt, das sie neun Monate in ihrem Schoß trägt und dann mit der Milch nährt, die im Innern ihrer eigenen Leiblichkeit gebildet wird. So wie sich in Jesus Christus Menschlichkeit und Gött-

lichkeit nicht voneinander trennen lassen, kann man auch in Maria die einfache Frau aus Nazaret nicht von derjenigen trennen, die die Kirche als Mutter Gottes verehrt.

Ausgehend vom Mysterium der Menschwerdung Gottes, einem zentralen Geheimnis des christlichen Glaubens, in dem das Geheimnis der *theotókos* einen wesentlichen Teil ausmacht, kann man behaupten, daß die Größe und die Unendlichkeit des Geistes Gottes sich nur in der Zerbrechlichkeit, der Armut und den Grenzen des menschlichen Fleisches finden lassen. Das Fleisch Marias, die in ihrem Schoß Zelle für Zelle das bildete, was das menschliche Fleisch des Wortes Gottes werden sollte, ist integraler Bestandteil des Geheimnisses der Menschwerdung.

Viele Aussagen sind zu der Tatsache gemacht worden, daß Gott sich in einem Mann inkarniert hat, in der Absicht, die Vorherrschaft des Mannes über die Frau in der Kirche zu untermauern. Die tiefste Bedeutung dieses zentralen Geheimnisses des christlichen Glaubens liegt indessen nicht darin, daß Gott *Mann* geworden ist, sondern darin, daß Gott Fleisch geworden, menschliches Fleisch geworden ist[17]. Ist am Anfang des Prozesses der Menschwerdung des Wortes Gottes der göttliche Geist der einzige Tätige, der das unberührte Fleisch Marias verändert und schwanger werden läßt, so vollzieht sich das allmähliche, geduldige Weben der Leiblichkeit des schon fleischgewordenen Wortes im Bauch Marias selbst. Ihr Fleisch verleiht Tag für Tag, von einem Augenblick zum anderen dem Wort Gottes fleischliche Gestalt in einem geheimnisvollen Dialog von Leib zu Leib, der an die entferntesten und tiefsten Wurzeln des Lebens rührt.

Diese Leiblichkeit des Mannes Jesus, die vom Heiligen Geist Gottes im Schoß der Frau Maria gebildet und gewebt wurde, zog durch die Welt und wirkte Wunder, heilte Kranke, erweckte Tote wieder auf, vermehrte Brote und wurde dabei gehaßt, verfolgt, gefoltert und gekreuzigt und verkündete und offenbarte schließlich auf endgültige und irreversible Weise den durch die Barmherzigkeit Gottes für immer möglich gemachten Bund zwischen Fleisch und Geist.

Im Mittelpunkt des größten Geheimnisses, das die Geschichte um sich selbst herum kreisen läßt und sich zum obersten Bezugssystem für die Beurteilung von Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft macht, steht das menschliche Fleisch. Fleisch von Mann und Frau. Fleisch Jesu von Nazaret, durch die Kraft des Geistes inkarniertes Wort Gottes, wahrer Gott und wahrer Mensch. Fleisch der Frau Maria, für das Eindringen des Geistes offene Leiblichkeit und menschliche Möglichkeit des in der Geschichte inkarnierten Leibes Gottes. Das Wort wird Fleisch im menschlichen Fleisch, im Fleisch von Mann und Frau, geschichtliches Fleisch, das von Raum und Zeit, von Leben und Tod, von Freude und Leid, von Aufbau und Zerstörung, kurzum, von der Fülle von Konflikten geprägt ist, die mit der menschlichen Existenz und Geschichte verbunden sind[18].

Die Frau steht also durch die Person der Maria von Nazaret ganz im Mittelpunkt des christlichen Geheimnisses. Nicht die «zur Ikone gemachte» Maria ist hier gemeint, die man oft zu entfleischlichen suchte, indem man sie zu einer rein vergeistigten Projektion machte, sondern Maria, die in ihrer Person das ganze Geheimnis der Frau ent-hüllt. Ein Geheimnis der Offenheit, Quelle und Bewahrung des Lebens. Das Geheimnis einer Frau, die wie jede Frau, aber viel mehr noch als jede andere mit dem Hervorbringen von Leben, mit dem Geheimnis des Lebens verbunden ist.

Als Mutter Jesu, Mutter Gottes ist Maria zugleich die völlig menschliche Offenbarung einer bisher unbekannten und unerforschten Seite des Geheimnisses des in ihrem Schoß menschgewordenen Gottes. Gott, der in sich selbst das Leben ist, Leben in Fülle, der sich selbst in der biblischen Offenbarung mit der Frau vergleicht, die das Kind aus ihrem Schoß zur Welt bringt und stillt (vgl. Jes 66,13; 42,14; 49,15), zeigt sein Antlitz in Maria von Nazaret. Und aus dem Fleisch dieser Frau nimmt er sein Fleisch im Sohn Jesus.

Schlußbemerkung: Weder Göttin noch ewiges Weib

Die in der Praxis der westlichen Kirche vorgenommene Einführung einer «Vertretungsfunktion», welche die Person Marias wegen der schmerzlich empfundenen Abwesenheit des Heiligen Geistes und des Fehlens einer entsprechenden soliden Pneumatologie, stark hervorgehoben hat, steht heute an einem Scheideweg. Denn einerseits bringt die Rückkehr der Pneumatologie an die vorderste Front der theologischen und kirchlichen Reflexion neue Möglich-

keiten mit sich, nicht nur Maria als Geschöpf Gottes, das vom Geist ganz geheiligt und gestaltet worden ist, richtig in den Blick zu bekommen, sondern auch das Weibliche in Gott zu bedenken. Nicht von Maria her, sondern an seinem richtigen Platz und aus angemessener Perspektive: die göttliche dreieinige Gemeinschaft, in der Gott sich als der Eine und Plurale offenbart, der alle Dichotomien und Unzulänglichkeiten des Menschlichen integriert, auch diejenigen, die verhindern, daß das Geheimnis des Männlichen und Weiblichen, das Geheimnis von Unterschiedlichkeit und Aufeinanderbezogensein, einen gelungenen Ausdruck findet.

Andererseits jedoch könnte und dürfte diese Zurückversetzung Marias an ihren richtigen Ort im Gesamtrahmen der Offenbarung, von dem aus sie denjenigen, die ihr vertrauen und sie anrufen, Licht bringen kann, nicht wieder den Mythos vom «ewig» Weiblichen ins Leben der Kirche einführen, der vor langer Zeit der Frau ein einziges Muster und einen einzigen Weg, ihre Identität zu leben, aufgezwungen hat. In dem Maße, wie sich der Prozeß der persönlichen und kollektiven Emanzipation des weiblichen Geschlechts vollzog, ging die Frau dazu über, sich nicht mehr mit dem mariologischen Bezugssystem zu identifizieren, das ihr vorgesetzt wurde. Sie erkannte sich in der Maria, die man ihr vor Augen führte, nicht wieder: still, schweigsam, unauffällig und untergeordnet, immer ja sagend, das Urbild des Ewig-Weiblichen[19].

Das «Ewig»-Weibliche ist unauffindbar, denn es existiert einfach nicht. Was existiert, ist das Provisorische, das Unterschiedliche, das Vielfältige, das Zufällige des Lebens in der Zeitlichkeit der Geschichte, die sich in verschiedenen Schattierungen darstellt, nach den jeweiligen kulturellen und historischen Zusammenhängen. In dieser Zeitlichkeit kann die Frau sich von Maria inspirieren lassen, nicht als von einem statischen, zwanghaften Vorbild, sondern als von einer Person, die eine zeitliche und menschliche Existenzweise gelebt hat, die den einzigen Zugang zur Ewigkeit und Transzendenz des wahren Gottes darstellt. Dieser Gott ist Vater und Mutter voller Liebe und Mitgefühl, Sohn und Wort, das sich in der Geschichte im Fleisch von Mann und Frau inkarniert, Geist, der Leben hervorbringt und beschützt, der stürmisch weht und zugleich sprechen lehrt und die zarte Flamme des von Gott geschaffenen Lebens nährt und bewahrt.

[1] Vgl. J. Comblin, O Espírito Santo e a libertação (Vozes, Petrópolis 1987) 32f.

[2] AaO. 33. Siehe zu diesem Punkt auch H.U.v. Balthasar, Teología y Santidad: Verbum Caro (Cristiandad, Madrid 1971); J. Sobrino, Espiritualidad y teología: Liberación con Espiritu (Sal Terrae, Santander 1985) 60. Siehe auch die jüngsten Werke von D.A. Lane, The experience of God. An invitation to do theology (Paulist Press, New Jersey 1981) 22f; K. Leech, Experiencing God. Theology as spirituality (Harper and Row, San Francisco 1985) 25f. Ich verweise außerdem auf meinen Artikel Teologia e espiritualidade. Observações metodológicas sobre a abordagem teológica da obra de Inácio de Loyola, in: Perspectiva Teológica 22 (1990) 205-220; ferner: mein Buch Em tudo amar e servir. Mística trinitária e práxis cristã em Inácio de Loyola (Loyola, São Paulo 1990).

[3] «Abwesenheit» verstehen wir hier in dem Sinne, daß er im Alltagsleben der Kirche nicht spürbar und deutlich zum Ausdruck kommt. Das heißt, die «Abwesenheit» liegt an der Kirche selbst, die die Person des Geistes nicht in ihrer Erinnerung bewahrt, und nicht am Geist.

[4] Bei dieser Aussage sind wir uns bewußt, eine eher katholische Perspektive einzunehmen. Die Entscheidung für diesen Blickwinkel geschieht unsererseits bewußt und überlegt. Im Laufe der Abfassung des Textes glauben wir schließlich der ökumenischen Sichtweise nähergerückt zu sein, die hier die unsere sein soll. Zu den Aussagen über die Bedeutung Marias in den östlichen orthodoxen und den westlichen katholischen Traditionen siehe A.E. Carr, The salvation of women. Christ, Mary, and the Church: Transforming grace. Christian Tradition and women's experience (Harper and Row, San Francisco 1988). Siehe auch L. Boff, O rosto materno de Deus (Vozes, Petrópolis 1979) 19-34 und 92-118 (deutsch: Das mütterliche Antlitz Gottes [Düsseldorf 1985]).

[5] Vgl. dazu A.E. Carr, aaO. 190.

[6] Siehe dazu K.E. Børresen, L'anthropologie théologique d'Augustin et de Thomas d'Aquin: Recherches de Science Religieuse 69/3 (1981).

[7] Vgl. zu dieser anthropologischen Typologie I. Gebara/M.C. Bingemer, Maria, mãe de Deus e mãe dos pobres (Vozes, Petrópolis 1987) 13-27 (Kap. Por uma nova perspectiva antropológica), in deutscher Übersetzung: Maria, Mutter Gottes und Mutter der Armen (Düsseldorf 1988).

[8] Diese Perspektive des Volkes hebe ich hervor angesichts des Ortes, von dem aus ich schreibe: Lateinamerika, genauer gesagt Brasilien, wo die Marienverehrung im Volk durch ihre Größe und Bedeutung beeindruckt. Vgl. dazu I. Gebara/M.C. Bingemer, aaO. 140-146 (die Kapitel Aspectos da dogmática dos pobres) und 147-183 (Algumas tradições de culto a Maria na América Latina). Siehe auch A.G. Dorado, De María conquistadora a María liberadora. Mariología popular latinoamericana (Sal Terrae, Santander 1988).

[9] Was die katholische Kirche anbelangt, denke man an das außerordentlich große ökumenische Bemühen, das das gesamte II. Vatikanische Konzil und die Folgezeit kennzeichnete.

[10] Wir beginnen unsere eigentliche Reflexion über Maria mit dem Dogma der Unbefleckten Empfängnis, weil wir damit das Geheimnis der Schöpfung oder genauer des Schöp-

fergottes hervorheben wollen, aus dem sich einige wichtige, für die theologische Reflexion aus der Sicht der Frau bedeutsame Charakteristika gewinnen lassen.

[11] Es handelt sich um die am 8. Dez. 1854 von Papst Pius IX. erlassene Bulle *Ineffabilis Deus,* in der es heißt: «Wir erklären, verkünden und bestimmen...: Die Lehre, daß die seligste Jungfrau Maria im ersten Augenblick ihrer Empfängnis durch einzigartiges Gnadengeschenk und Vorrecht des allmächtigen Gottes, im Hinblick auf die Verdienste Christi Jesu, des Erlösers des Menschengeschlechts, von jedem Fehl der Erbsünde rein bewahrt blieb, ist von Gott geoffenbart und deshalb von allen Gläubigen fest und standhaft zu glauben.»

[12] Vgl. I. Gebara/M.C. Bingemer, Maria, mãe de Deus e mãe dos pobres (Vozes, Petrópolis 1987) 131 n.23. Siehe auch A.E. Carr, The salvation of women...: Transforming grace. Christian Tradition and women's experience (San Francisco 1988) 192: «Die Frauen beanspruchen Maria in ihrer menschlichen Rolle, als weibliches Symbol ernsthafter religiöser Macht. Die Dogmen von der Unbefleckten Empfängnis und der Aufnahme Marias in den Himmel werden in jüngster Zeit als spezifisch weibliche Symbole der geschaffenen Freiheit und der endgültigen Umgestaltung der Welt gesehen, auf die die Frauen hoffen.» Siehe auch die folgenden Seiten.

[13] In letzter Zeit, das heißt im Jahre 1989, stellt die Enzyklika Papst Johannes' Pauls II. *Mulieris Dignitatem* die Frage der Erbsünde ganz deutlich nicht so dar, als sei sie in erster Linie auf die Frau zurückzuführen, sondern spricht von ihr als der Sünde der ganzen Menschheit, was sie tatsächlich ist. Vgl. zu der Enzyklika M.C. Bingemer (Hg.), O mistério de Deus na mulher (ISER, Rio de Janeiro 1990) 99-131, mit Kommentaren mehrerer Theologinnen.

[14] Das hebräische Wort *rehem — rahamim,* das in seiner wörtlichen Bedeutung den weiblichen Uterus bezeichnet, wird an verschiedenen Stellen des Alten Testaments gebraucht, um die Gefühle und sogar die Identität des Gottes Israels zu beschreiben. Vgl. zu dieser Thematik unseren Artikel A trindade a partir da perspectiva da mulher. Algumas pistas de reflexão: Revista Eclesiástica Brasileira 46 (1986) 73-99.

[15] Auf die erste Person der Trinität bezogen wird der Ausdruck «mütterlicher Vater» von einigen angesehenen Theologen der Gegenwart gebraucht. Vgl. J. Moltmann, Der mütterliche Vater. Überwindet trinitarischer Patripassianismus den theologischen Patriarchalismus? in: CONCILIUM 17 (1981/3) 209-213; L. Boff, A Trindade, a sociedade e a libertação (Vozes, Petrópolis 1986) 210f., in deutscher Übersetzung: Der dreieinige Gott (Düsseldorf 1987) 196-198.

[16] Das Geheimnis der *theotókos* verkündet, daß Maria diejenige ist, aus deren Fleisch das Fleisch des in Jesus von Nazaret Mensch gewordenen Gottes selbst gebildet und geboren wurde. Da es uns für das Verständnis des Geheimnisses der Inkarnation aus der Sicht der Frau aufschlußreich erschien, haben wir uns dafür entschieden, es im Rahmen dieses Artikels zu behandeln.

[17] Bezeichnend ist die Tatsache, daß der griechische Text des Prologs des vierten Evangeliums zur Benennung der Inkarnation des Wortes nicht den Begriff für Mann *(anér)* gebraucht, sondern das Wort *sarx,* das das menschliche Fleisch insgesamt bezeichnet.

[18] Vgl. I. Gebara/M.C. Bingemer, Maria, mãe de Deus e mãe dos pobres (Vozes, Petrópolis 1987) 16.

[19] Vgl. dazu unseren Artikel Maria, a que soube dizer não: Grande Sinal 40 (1986/4) 245-256.

Aus dem Portugies. übers. v. Victoria M. Drasen-Segbers

MARIA CLARA
LUCCHETTI BINGEMER

Verheiratet. Mutter von drei Kindern. Professorin für Systematische Theologie an der Päpstlichen Universität Rio de Janeiro, an der Universität Santa Ursula und am Theologischen Institut der Franziskaner in Petrópolis. Derzeit arbeitet sie an ihrer Doktor-Dissertation für die Päpstliche Universität Gregoriana in Rom. Veröffentlichungen: (Zusammen mit Ivone Gebara:) Maria, mãe de Deus e mãe dos Pobres (Editora Vozes, Petrópolis 1987; Übersetzung ins Spanische bei Ed. Paulinas); (zus. mit J. B. Libanio:) Escatologia cristã (Editora Vozes, Petrópolis 1985; Übers. ins Spanische bei Ed. Paulinas); Da teologia do laicato à teologia do Baptismo. Um Ensaio para reflexão, in: Perspectiva Teológica 19 (1987) 29-48 (Übers. ins Span. als Sonderausgabe von «Páginas» Nr. 86 vom September 1987); A Trindade a partir da perspectiva da mulher, in: Revista Eclesiástica Brasileira 46 (1986) 73-99. Anschrift: Prof. Maria Clara Lucchetti Bingemer, Rua Almirante Salgado 51, Laranjeiras, BR-22240 Rio de Janeiro, Brasilien.

Elizabeth A. Johnson

Jesus der Mann

Die Erzählung von der Kreuzigung und Auferweckung Jesu von Nazaret, von dem wir bekennen, daß er der Christus ist, ist für Christen das Herzstück ihres Glaubens an Gott. Kraft der gnadenvollen Macht des Sophia-Geistes in der schicksalsträchtigen Geschichte der Glaubensgemeinde erzählen und erleben Christen immer aufs neue jene Geschichte als die Geschichte vom Gott-mit-uns: Erlösung und Befreiung aller Menschen und des Kosmos selbst. Tatsächlich eine frohe Botschaft. Sie wird jedoch im Keim erstickt, wenn Jesu Mannsein — statt historisch als zu seiner Identität gehörig — christologisch-soteriologisch gedeutet wird. Dann verkommt Christus zum religiösen Mittel, Frauen an den Rand zu drängen und auszugrenzen. Eines sollte klar sein: Daß Jesus von Nazaret ein Mann war, steht nicht zur Debatte. Sein Geschlecht war konstitutiv für seine historische Person, gemeinsam mit anderen Merkmalen, z.B. daß er als Jude (Rasse) im Galiläa des ersten Jahrhunderts gelebt hat (Situation). In diesem Sinne will «Sexus» verstanden sein. Nicht Jesu Mannsein an sich ist das Problem, sondern wie es in androzentrischer Theologie und kirchlicher Praxis interpretiert wird.

Die wirkliche Geschichte vom Manne Jesus

Feministisch-theologische Forschung deckt dreifach auf, wie ein solches Zerrbild in der Auslegung entstehen konnte:

1. Seitdem wir den Mann Jesus als Offenbarung Gottes bekennen, verweist das Christus-Symbol ontologisch auf Männlichkeit als wesentliches Merkmal des göttlichen Wesens selbst. Der exklusive Gebrauch der Vater- und Sohn-Metaphern zur Interpretation des Verhältnisses Jesus-Gott sowie die Verwendung des Logosbegriffs, der in der griechischen Philosophie mit dem männlichen Prinzip verknüpft wurde, um mit seiner Hilfe Jesu personale Wirklichkeit als des Gottes-mit-uns zu artikulieren, verschärfen obendrein diese Tatsache: «Wer mich gesehen hat, hat den Vater gesehen» (Joh 14,9). Buchstabengetreu heißt dies: der Mann Jesus ist die Fleischwerdung des männlichen Logos und Offenbarer eines männlichen Vatergottes, obwohl Schrift und Tradition klar zu erkennen geben, daß das Mysterium Gottes jegliche Aussage über Gott übersteigt und eine weibliche Wirklichkeit im Gottesbild, auch in der Ebenbildlichkeit schafft.

2. Der Glaube an das fleischgewordene Wort, das in männlicher Gestalt unter uns lebte, zeigt: Männer finden sich dank ihrer natürlichen Körperlichkeit besser in Christus wieder als Frauen. Männer sind nicht bloß ihrem Geschlecht nach gott-gleich, sie sind auch christus-gleich in einem Maße, das die Möglichkeiten von Frauen übersteigt. Also sind unter den menschlichen Wesen allein Männer imstande, Christus ganz zu versinnbildlichen. Frauen mögen Empfängerinnen göttlicher Gnade sein, es ziemt ihnen jedoch nicht, öffentlich Handlungen im Sinne Christi auszuführen — gemäß ihrem biologischen Unterschied zu seiner «Männlichkeit». Bei dieser Grundhaltung ist der Gedanke, das Wort hätte womöglich in weiblicher Gestalt Fleisch werden können, ernsthaft nicht einmal denkbar — dies ein Gradmesser für die Ohnmacht von Frauen, sich selbst in Christus wiederzufinden, trotz des Schöpfungsgedankens, der kirchlichen Taufpraxis und der Tauftheologie.

3. Infolge des Dualismus, der Frauen strikt von Männern trennt, gefährdet Christi Männlichkeit das Heil für Frauen. Christliche Heilsgeschichte kennt nicht bloß Gottes Mitleiden und seinen Willen, sich zu erbarmen, sondern weist auch den Weg, diesen Willen zu verwirklichen: Gott beteiligt sich an der sündhaften Menschheitsgeschichte und wandelt sie von innen heraus. Ein frühchristlicher Aphorismus, «was nicht angenommen ist, ist nicht erlöst», besagt, daß Gottes Solidarität im rettenden Handeln mit den Menschen die wichtigste Voraussetzung für die Geburt einer neuen Schöpfung ist — wie es das Credo von Nizäa (325) bekennt: «Et *homo* factus est». Tatsächlich aber pflegt man hier «et *vir* factus est» zu verstehen. Wenn «Männlich-

keit» christusgemäßes Leben begründet, fallen Frauen aus der Heilssphäre heraus, denn weibliche Sexualität war nicht Inbegriff des fleischgewordenen Wortes. Wer Christi Mannsein ontologische Bedeutung beimißt, muß Rosemarie Radford Ruethers suchende Frage «Kann ein männlicher Erlöser Frauen retten?» mit Nein beantworten — trotz des christlichen Glaubens an die Universalität des göttlichen Heilswillens[1].

Die wirkliche Geschichte der Christus-Symbolik zeigt überzeugend, wie eine unausgewogene Betonung der «Männlichkeit» Christi die Rede von Gott, die christliche Anthropologie und die christliche Heilsbotschaft verzerrt. Für eine Neubildung der Christologie muß die ihr zugrundeliegende Anthropologie mit ihrer Fixierung auf «Männlichkeit» aufs neue bedacht und muß die theologische Frage, wer Christus ist, noch einmal gestellt werden.

Anthropologie: fort vom Primat der Männlichkeit hin zum Lobpreis des Unterschiedes

Der soziale Ort jener so bedenklichen Auslegung ist die Kirchengemeinde, in der laut Gesetz offiziell bloß Männer zu Wort kommen, zur Wahl stehen und zu sehen sind. Sich in intellektuelle Formulierungen hineinzusteigern, die zwangsläufig den Status quo bekräftigen, ist eine Form von Patriarchat, die den Grundstein legt für einen androzentrischen Aufbau geschlechtsspezifischer Differenzen, der zur Umdeutung der «Männlichkeit» Christi verleitet. Das Bestreben, die Gemeinde anders zu gliedern, nämlich auf dialogische Gegenseitigkeit hin anzulegen, erlaubt feministischem Denken einen anthropologischen Entwurf, der auf Gleichheit zielt, in der Absicht, ebenso kritisch wie praxisbezogen zu wirken. Dann ist der Weg frei für eine Auffassung der «Männlichkeit» Christi, die ebenso ihre Bedeutung relativiert, wie sie Freiheit schenkt.

Zu Beginn dieses Versuchs stand von vornherein fest, daß eine feministische Theologie sich dem derzeitigen dualistischen Konzept verweigert, weil es Frauen und Männer als entgegengesetzte Pole hinstellt, die je ihre einzigartigen, das andere Geschlecht ausgrenzenden Merkmale tragen. Jenes Konzept nun sieht «männlich» und «weiblich» komplementär; es legt vorweg strikt fest, welche Eigenschaften Mann hier, Frau dort fördern sollen und welche Rolle beide spielen können. Es urteilt eher naiv über die eigene Sozialisation, baut auf Stereotypen auf und leugnet die Ganzheit menschlicher Erfahrung, die es doch für sich beansprucht — damit liefert es einen Vorwand, Frauen zu unterdrücken. Sie werden hier dann stets dem Privaten, Passiven zugeordnet[2].

Entgegen jener dualistischen Anthropologie entwickelte feministisches Denken zuerst eine Ein-Natur-Anthropologie, die den Geschlechtsunterschied biologisch als für die Fortpflanzung unerläßlich anerkennt; er darf jedoch als solcher nicht die Person determinieren. Solange sich die Abklärung dessen, was «männlich» und was «weiblich» ist, noch historisch herausbildet, sind beide, Mann und Frau, frei, die besten maskulinen und femininen Eigenschaften auf dem Wege zur Ganzheitlichkeit zu entwickeln. So können sie öffentliche und private Rollen gemäß ihrer Begabung übernehmen. Hier liegt der Ton vor allem auf der grundlegenden Gemeinsamkeit vor aller Differenz, bis hin zu dem Punkt, an dem Unterschiede nahezu gegenstandslos werden. Abgesehen davon, daß Sexualität hier auf «Sexualität zum Zwecke der Fortpflanzung» eingeengt wird, verdient diese Anschauung Kritik, da sie dazu neigt, einem einseitigen — androgynen? — Ideal des Menschen zu huldigen und so die ursprüngliche Pluriformität der Menschheit zu verdecken.

Einerseits wehrt sich die feministische Theologie gegen eine gleichbleibende binäre Denkweise, die den Menschen sexuell polar versteht; sie führt unweigerlich zum Unterordnungsschema. Aber auch die Reduktion auf eine Gleichheit von Gleichen bei Vernachlässigung der geschlechtlichen Differenzen ist keine Alternative. Geht es um zwei verschiedene Gestalten der einen Menschennatur beziehungsweise um Unisex?

Es gibt einen Weg, der über beide Optionen hinausführt: Eine menschliche Natur, rühmenswert dank der Interdependenz einer Vielzahl von Unterschieden. Keine dualistische Sicht, die uns ein für alle mal auf «männlich» und «weiblich» fixiert, auch keine Verkürzung auf ein einziges Ideal oberhalb der Leiblichkeit, vielmehr eine bunte Vielfalt menschlicher Lebensweisen; eine außerordentlich hohe Zahl von Kombinationen wichtiger menschlicher Wesensmerkmale, unter denen Sexualität bloß eine ist. Der Mensch ist von Haus aus vieldimensional. Wer-

den Männlichkeit und Weiblichkeit in einem ganzheitlichen Kontext gesehen, verstehen wir ihre Relationalität viel angemessener. Jeden Menschen prägt eine Reihe anthropologischer Konstanten von Bauelementen, die seine Identität ausmachen. Da zu ihnen auch die Sexualität gehört, die das Verhältnis zum eigenen Körper einschließt, ist sie Medium seines Bewußtseins. Der Leib hält Verbindung mit dem gesamten ökologischen Netzwerk der Erde. Relationalität, die Beziehung zu anderen, zu geliebten Menschen, ist die Matrix, in der sich eine Persönlichkeit entfaltet. Menschsein ist auch bestimmt von sozialen, politischen und wirtschaftlichen Strukturen unter den geschichtlichen Bedingungen von Raum und Zeit. Das Spiel der Theorie in der Praxis der eigenen Kultur steht im Gegensatz zum Instinkt des einzelnen und seinem Bild der Hoffnung, zum Sog der Zukunft[4]. Diese Konstanten bedingen einander und prägen in unausdenklich vielen Kombinationen jegliches Menschendasein. Die bloße Veränderung nur einer dieser Kombinationen ergibt einen anderen Menschen.

Es wäre kurzsichtig, immer und überall Sexualität aus der Fülle der übrigen Konstanten isolierend herauszugreifen und zur Basis des konkreten geschichtlichen Daseins zu erklären. Gewalt gegen schwarze Sklavinnen im amerikanischen Süden vor dem Bürgerkrieg veranschaulicht dies beispielhaft. Welcher Grund wird einer mißhandelten Frau einleuchten: Haben primär Rasse oder Wirtschaftssystem, d.h. die Sklaverei, ihre Identität geprägt oder hat dies an erster Stelle Sexualität getan? Heute trifft der Protest schwarzer Feministinnen namentlich einen weißen Feminismus, der einzig Sexismus an den Pranger stellt, nicht jedoch Rassen- und Klassenvorurteile, unter denen schwarze Frauen ebenso leiden. In der Erfahrung dieser Frauen sind Sexismus, Rassismus und Klassendenken so eng miteinander verknüpft, daß sie nicht unterscheiden können, welche der genannten Diskriminierungen ihr Leiden verursacht[5].

Noch ein Beispiel: büßt bei zunehmendem Alter Sex an Bedeutung ein, treten biologische Unterschiede zwischen Frauen und Männern in den Hintergrund, gemessen an Fragen wie denen, ob die finanziellen Mittel für einen Lebensabend in Würde ausreichen oder ob Armut droht.

Übertriebener Vorrang der Geschlechtlichkeit unter Ausklammerung anderer, ebenbürtiger und grundlegender Elemente gleicht einer mikroskopischen Untersuchung dieses einen Aspektes menschlichen Lebens, während ein Teleskop das geeignete Instrument wäre, die Galaxien in der Fülle menschlicher Vielfalt ins Auge zu fassen. Sexualität gehört in ein ganzheitliches Menschenbild eingebettet; wer sie zum Prüfstein individueller Identität macht, entstellt sie. Das anthropologische Modell einer menschlichen Natur als einer ungeheuren Vielfalt in Verschiedenheiten taugt weit mehr als jene Denkmuster, die wie der sexistische Dualismus oder die Idee der Gleichheit gleicher Individuen von der Absicht geleitet sind, die Unterschiede als völlig normal zu werten. Es gilt, ein Dual- oder Gleichheitsschema in mehrdimensionales Denken umzusetzen. Ein solches Denken erlaubt Begegnung in Verschiedenheit und muß nicht auf Dauer Identität in Gegensatz oder Einheitlichkeit sichern. Hier werden alle Menschen in ihren zahllosen Kombinationen aus anthropologischen Konstanten uneingeschränkt konkret ernstgenommen. Statt in «Differenzen» ein Hemmnis der Gemeinschaft zu sehen, stiftet ein kreativer Umgang mit Unterschieden erst recht «Gemeinschaft», wie sie die Dichterin Audre Lorde schätzt: «Difference is raw and powerful connection. . .»[6].

Anthropologie im Sinne einer «Polarität in Vielfalt» gestattet einer Christologie, Christi «Männlichkeit» zu integrieren: sie berücksichtigt die Interdependenz der Unterschiede als erste Kategorie und bestreitet so der Sexualität ihre ideologisch verzerrte Erstrangigkeit.

Christus: von der statischen Auffassung eines vollkommenen Mannes zu einer eschatologischen lebendigen Gemeinschaft

Feministische Hermeneutik wirkte bahnbrechend, als sie zeigte, wie die Evangeliengeschichten von Jesus sich nicht dazu eignen, patriarchale Herrschaft jeglicher Couleur zu rechtfertigen[7]. Jesu Zeugnis und sein Leben bringen das Gegenteil zum Ausdruck. Deshalb zog er sich den Zorn religiöser und staatlicher Autoritäten zu. Sie nagelten ihn ans Kreuz. Im Lichte der Evangelienerzählung scheint Jesu Mannsein eine ganz bestimmte soziale Bedeutung zu haben. Hätte damals eine Frau erbarmende Liebe gepredigt und Herrschen durch Dienen vorgelebt, wäre man ihr bloß mit verständnislosem Achselzucken be-

gegnet. Ist so etwas nicht genau das, was Frauen von Natur zu tun haben? Jesus jedoch predigte und handelte vor dem Hintergrund männlicher Privilegien — eben darin liegt die Herausforderung! Auch das Kreuz selbst ist ein handfestes Symbol für die «Kenosis des Patriarchats», für die Selbstentäußerung männlicher Vorherrschaft zugunsten erneuerter Menschen, die im Mitleiden dienen und sich gegenseitig Macht zusprechen[8]. Wie die Evangelien eindeutig zeigen, ist das Hauptproblem gar nicht Jesu «Männlichkeit», es besteht vielmehr darin, daß die meisten Männer gerade nicht wie Jesus sind.

Wie sollen wir nun «Christus» deuten? Begriffe wie Auferweckung, Weisheitschristologie und die biblische Rede vom «Leib Christi» sind Anhaltspunkte einer feministischen Interpretation.

Die Auferweckung ist ein Glaubenswunder, eingebettet in das Mysterium Gottes. Sie vereitelt eine buchstäbliche Deutung Jesu, als lebe er noch wie zur Zeit seines Erdendaseins, bloß mit dem Unterschied, daß er jetzt unsichtbar sei. Jesus ist wirklich gestorben — das bedeutet einen grundsätzlichen Wandel: Körperlich lebt er nicht mehr in der geschichtlichen Zeit. Glaube an die Auferstehung bekräftigt, daß Gott angesichts dieses hingerichteten Opfers staatlicher Ungerechtigkeit das letzte Wort hat, und dieses Wort heißt «Leben», uns zum Segen. Der geschichtliche Jesus ist in Herrlichkeit auferstanden durch die Kraft des Geistes. Was dies genau bedeutet, wissen wir nicht. Sein Leben ist jetzt im heiligen Mysterium Gottes geborgen, während wir seine Anwesenheit nur durch den Geist erfahren, wenn nämlich «zwei oder drei in seinem Namen versammelt sind», das Brot gebrochen wird und die Hungrigen gesättigt werden.

Das aber verwandelt so nachhaltig sein Menschsein, daß es unsere Vorstellungen übersteigt. Wie die Bescheidenheit dieses apophatischen Ansatzes zu erkennen gibt, geschieht das Reden von Christi «Männlichkeit» hier analogisch-verneinend: eher im Bruch mit aller geschichtlichen Auffassung von «Männlichkeit» als in Entsprechung zu ihr.

Weisheitschristologie beschreibt den Christus Jesus unter dem Bild der «Sophia», einer weiblichen Personifizierung der Weisheit voller Kraft: Sie ist Schöpferin, Erlöserin, die das Volk Israel, faktisch die ganze Erde, aus göttlicher Kraft erneuert (Weish 7 und 10). Indem Jesus ihr in Sprechen und Handeln gleicht, auch wie sie auf Ablehnung stößt, erscheint er als Kind der Sophia, wird er als ihr Prophet, letztlich sogar als ihre Inkarnation dargestellt (Lk 11,49; Mt 23,34; Joh 1). Die Gleichsetzung koppelt den gekreuzigten Propheten mit dem Faktum der Weltschöpfung und schickt die Kirche auf den Weg nach Nizäa. Eine Jesus-Sophia-Christologie bringt die männliche Vorherrschaft ins Wanken, wie sie in ausgrenzender Sprache von Jesus als dem ewigen männlichen Logos oder als dem Sohn des Vaters zum Ausdruck kommt. Jene Christologie kann sogar über Inkarnationschristologie in weiblichen Metaphern reden — voller Kraft und Anmut[9].

Von Anfang an bekennen Christen, daß Jesus Sophia der Christus, der Gesalbte, der Gesegnete ist. Indem sie dies bekennen, zeugen sie ebenso von der Wahrheit, daß sie als geliebte Gemeinde mit Jesus sein Christsein teilen, indem sie an Leben, Sterben und Auferstehen Christi solchermaßen partizipieren, daß auch sie als Gemeinde «christomorph» sind. Angesichts eines naiven Physikalismus, der den Christus ganz im Menschen, im Mann Jesus aufgehen läßt, fordern Metaphern wie die vom «Leib Christi» (1 Kor 12,12-27) und die von der «Rebe am Weinstock» (Joh 15,1-11), Christi Wirklichkeit weiter zu fassen, nämlich die ganze erlöste Menschheit, die als Gemeinschaft von Schwestern und Brüdern unterwegs ist, einzubeziehen. Mitten im Leiden und in historischen Auseinandersetzungen sind sie Glieder der Nachfolgegemeinschaft *en Christō*, ihr Leben selbst erhält eine Christus-Struktur. Eine biblisch-kosmologische Christusverkündigung faßt den Begriff «Christus» noch weiter (Kol 1,15-20): Dem Universum selbst ist verheißen, christomorph zu sein im Sinn eines mit Gott versöhnten neuen Himmels und einer neuen Erde[10].

Frauen als «imago Christi»

Die grundlegenden Gleichheitsmaximen der Tauf- und Märtyrertraditionen verstehen die Christus-Ebenbildlichkeit von Frauen auf eine Art, die man erst seit kurzem neu zu würdigen weiß. «Einer in Christus sein» heißt: Weibliche Täuflinge haben nicht oberhalb ihrer Leiblichkeit, sondern eben in ihrer spezifischen Körperbeschaffenheit «Christus angelegt» (Gal 3,27f). Paulus läßt an Deutlichkeit nichts zu wünschen übrig, wenn er hier «Imago-Christi»-Vorstellun-

gen ins Gedächtnis ruft. Hoffnung, so schreibt er, läßt uns kühn auftreten, denn wir enthüllen unser Antlitz, um Christus unmittelbar anzublicken. Infolge der Kraft des Geistes «werden (wir) in (Christi) eigenes Bild verwandelt, von Herrlichkeit zu Herrlichkeit...» (2 Kor 3,18). Das inklusive «wir alle» zeigt, daß die Verwandlung nach dem Bilde Christi (griechisch: *eikõn)* der ganzen Gemeinde, Frauen wie Männern gilt; sie alle sind «imago Christi».

Noch ein Beispiel: Nach Gottes Plan, so heißt es von der Gemeinde, hat sie «an Wesen und Gestalt seines Sohnes teil» (Röm 8,29). Das Griechische lautet hier aufschlußreich, denn die Gemeinde wird als *sým-morphos* zur *eikõn* dargestellt: Sie hat an der Ebenbildlichkeit teil, anders ausgedrückt: Sie ist nach der «imago Christi» gebildet. Hier scheidet jede geschlechtsspezifische Diskriminierung aus, sie ist schlicht unnötig. Christus-Ebenbildlichkeit des Menschen hängt nicht vom Geschlecht ab. Sie beruht nicht auf sexueller Gleichheit mit dem Menschen Jesus, dem Mann; «imago Christi» heißt vielmehr: immer aufs neue erzählen, wie Jesus sich kraft des Geistes befreiend und barmherzig der Welt angenommen hat. Theologisch gibt es keinen Unterschied zwischen Männern und Frauen in ihrer Fähigkeit, an Wesen und Gestalt Christi teilzuhaben.

Ebenso atmen Berichte über Frauen und Männer, die um ihres Christenglaubens verfolgt wurden, diesen Geist: Sie bezeugen die Christus-Ebenbildlichkeit von Frauen. Sehr treffend veranschaulicht das Lukas, als er von des Paulus Bekehrung erzählt: «Saulus wütete immer noch mit Drohung und Mord gegen die Jünger des Herrn. Er ging zum Hohenpriester und erbat sich von ihm Briefe an die Synagogen in Damaskus, um die Anhänger des (neuen) Weges, Männer und Frauen, die er dort finde, zu fesseln und nach Jerusalem zu bringen» (Apg 9,1-3). Als ein Licht vom Himmel strahlte, als eine Stimme fragte: «Warum verfolgst du mich?», als Saulus sich wunderte: «Wer bist du, Herr?», kam die entscheidende Antwort: «Ich bin Jesus, den du verfolgst» (Apg 9,3-5). Verfolgte Frauen werden hier nicht anders als Männer ausdrücklich mit Jesus identifiziert. Saulus' mörderische Pläne und die Folter von Jüngerinnen sind uneingeschränkt Aktionen gegen Christus selbst.

Wenn das Zweite Vatikanum Jahrhunderte später über Märtyrertum schreibt, setzt es also eine lange Auslegungstradition fort: Glaubenszeugenschaft intensiviert die Ebenbildlichkeit von Jüngern und Jüngerinnen mit Christus, da sie als Märtyrer, männliche und weibliche, «das Bild Christi bis zum Blutvergießen»[11], also bis ins letzte hinein, leben. Der Konzilstext unterscheidet hier nicht zwischen den Geschlechtern, nur das ist auch sachgemäß. Die vier nordamerikanischen Frauen im kirchlichen Dienst, die 1980 in El Salvador ermordet wurden, und die sechs Hochschullehrer, Jesuiten, die samt Haushälterin und ihrer Tochter zehn Jahre später dort umgebracht wurden, waren Zeugen aufgrund ihrer persönlichen Einzigartigkeit unter theologisch gleichen Bedingungen.

Die Taufliturgie drückt bis auf den heutigen Tag jene Realität aus, die besagt, daß die grundlegende Fähigkeit, «imago Christi» zu sein, nicht an die Zugehörigkeit zu einem bestimmten Geschlecht gebunden ist. Frauen sind Leib Christi. Die Märtyrertradition hat erkannt, daß Frauen, wenn sie ihr Leben hingeben, Christi Ebenbildlichkeit in einer verdichteten, anschaulichen Weise zum Ausdruck bringen. Die entscheidend praktische Konsequenz dieser Evangelienwahrheit bricht mit der wesenhaften Verbindung von Männlichkeit und Christus; sie bedeutet für die patriarchale Herrschaft eine Herausforderung.

Jesu Mannsein im Christuskontext

Die wichtigsten Gesichtspunkte feministischer Christologie haben wir jetzt zwar gesammelt, aber noch nicht aufeinander bezogen. In einer Synthese wird das Symbol «Christus, der Erlöser» seinen Rang behalten, aber die Zuordnung symbolischer Elemente wird sich wandeln, da sie um Inhalte weiblicher Erfahrung ergänzt werden. Ohne die Scheuklappen einer dualistischen Anthropologie kann das Symbol «Christus» inklusiv und eschatologisch gedeutet werden. In der Kraft des Geistes setzt die Jesus-Geschichte eine Geschichte gleichberechtigter Nachfolge unter Frauen und Männern in Gang, die voranschreitet in bruchstückhafter Vorwegnahme von Heilung und Befreiung. Mitten in der Fülle menschlicher Vielfalt ist Jesu Mannsein als solches von Belang für sein eigenes persönliches Selbstverständnis und für den historischen Moment seiner Sendung, aber theologisch nicht relevant für seine Identität als Christus, auch nicht normativ für das Selbstverständnis

der christlichen Gemeinde. In der Kraft des Sophia-Geistes sind Frauen wie Männer Ebenbild Christi, auch Schwarze und Weiße, Alte und Junge, Juden und Griechen, ja der Kosmos selbst. Alle sind auf dem Wege zu einem neuen Himmel und einer neuen Erde. Die Diskussion um Christi «Männlichkeit» hätte genaugenommen nicht geführt zu werden brauchen, hätte die Kirche in Theorie und Praxis Frauen nur die gleichen Rechte, dieselbe Menschenwürde wie Männern zugesprochen — eine Idealvorstellung! In einer Kirche, die in mehr Gerechtigkeit gelebt hätte, würde diese Auseinandersetzung nie einen solchen Stellenwert erhalten haben.

[1] Rosemary Radford Ruether, Sexismus und die Rede von Gott. Schritte zu einer anderen Theologie (Gütersloh 1985).

[2] Hierzu und zum folgenden Modell vgl.: A. Carr, Transforming Grace: Women's Experience and Christian Tradition (San Francisco 1988) 117-33 und M.A. O'Neill, Toward a Renewed Anthropology: Theological Studies 36 (1975) 725-36.

[3] M. Marx Ferree/B. Hess (Hgg.), Analyzing Gender: Perspectives from Social Sciences (Beverly Hills u.a. 1987); J. Scott, Deconstructing Equality-Versus-Difference, in: Feminist Studies 14 (1988) 33-50. Den theologischen Gewinn dieses Modells verdeutlicht R. Chopp, The Power to Speak: Feminism, Language, God (New York 1989).

[4] Edward Schillebeeckx, Jesus. Die Geschichte von einem Lebenden (Freiburg i.B. 1975).

[5] B. Hooks, Ain't I A Woman? Black Women and Feminism (Boston 1981) und die Stellungnahme von Susan Thistlethwaite, Sex, Race and God: Christian Feminism in Black and White (New York 1989).

[6] A. Lorde, Sister Outsider (Freedom, CA 1984) 112.

[7] Elisabeth Schüssler Fiorenza, Zu ihrem Gedächtnis... Eine feministisch-theologische Rekonstruktion der christlichen Ursprünge (München u.a. 1988); R. Nakashima Brock, Journeys by Heart: A Christology of Erotic Power (New York 1988).

[8] Rosemary Radford Ruether, aaO.

[9] Elisabeth A. Johnson, Jesus, the Wisdom of God. A Biblical Basis for a Non-Androcentric Christology, in: Ephemerides Theologicae Lovanienses 61 (1985) 261-94.

[10] Elisabeth Schüssler Fiorenza, Wisdom Mythology and the Christological Hymns of the New Testament, in: Robert Wilkens (Hg.), Aspects of Wisdom in Judaism and Early Christianity (Notre Dame, IN, 1975) 17-41.

[11] Lumen Gentium 42.

[12] Mary Grey, Feminism, Redemption and the Christian Tradition (Mystic, CN, 1990).

Aus dem Englischen übers. von Dr. Mieke Korenhof

ELIZABETH A. JOHNSON

Professorin der Theologie an der Catholic University of America, Washington, DC. Mitglied des «USA Lutheran/Roman Catholic Dialogue». Früher auch Mitglied der Catholic Theological Society of America. Veröffentlichungen: Mehr als 30 Artikel in theologischen Zeitschriften; neueste Publikation: Consider Jesus: Waves of Renewal in Christology (Crossroad, New York/G. Chapman, London 1990). Ihre Vorlesungstätigkeit hat sie nach Südafrika, Kanada und Mexiko sowie in zahlreiche U.S.-amerikanische Universitäten und Kirchen geführt. Anschrift: Prof. Elizabeth A. Johnson, The Catholic University of America, School of Religious Studies, Dept. of Theology, Washington, D.C. 20064, USA.

DANK AN DEN REDAKTEUR

Herr Dr. Ansgar Ahlbrecht, der über lange Jahre hin die deutsche Ausgabe von CONCILIUM redaktionell betreut hat, tritt nunmehr in den wohlverdienten Ruhestand. Seine sprach- und sachkundige, zuverlässige und engagierte Arbeit war ein entscheidender Beitrag zur Qualität und zum Erfolg von CONCILIUM im deutschen Sprachraum. Dafür möchten wir Ihm herzlich danken!

Als Übersetzer wird uns Herr Dr. Ahlbrecht weiterhin zur Verfügung stehen. Seine Nachfolge als Redakteur wird Herr Dr. Bruno Kern, Lektor im Matthias-Grünewald-Verlag, antreten.

Der Verlag