N12<517447000 021

ubTÜBINGEN

Internationale Zeitschrift für Theologie
Februar 1992
28. Jahrgang
Y 23000 I
Heft

CONCILIUM

Auf dem Weg zur Afrikanischen Synode

M. Dujarier	Die synodale Tradition Afrikas
E. E. Uzukwu	Entstehung und Entwicklung einer Ortskirche
F. J. Silota	Kirche und Gesellschaft im portugiesischsprachigen Afrika
H. Teissier	Kirche sein in einer vom Islam geprägten Gesellschaft
J. O. Onaiyekan	Kirche sein in einer islamisch-christlichen Gesellschaft
S. S. Maimela	Christ sein in Südafrika
A. Riccardi	Die ungeheure gesellschaftliche und politische Dynamik Afrikas nach dem Rückzug der Sowjetunion
J. Upkong	Ein kritischer Blick auf die «Lineamenta» zur Afrikanischen Synode
R. Luneau	Die Erwartungen der katholischen Kirche
R. Zoé-Obianga	Wenn die Kirche in Afrika afrikanisch wird
K. Parthenios	Die Erwartungen der orthodoxen Kirchen
B. Agré	Bericht eines Teilnehmers an den Vorbereitungen zur Afrikanischen Synode
R. de Gendt	Die Vorstellung vom afrikanischen Christentum in der öffentlichen Meinung Europas
E. Mveng	Die Afrikanische Synode: Vorspiel für ein Afrikanisches Konzil?
M. M'nteba	Die Inkulturation in der «Dritten Kirche»: Pfingsten Gottes oder Rache der Kulturen?
G. Alberigo	Schlußüberlegung: Historische Chance oder Bürokratisierung?
CONCILIUM aktuell	
J.-P. Jossua	Wie geht es weiter mit CONCILIUM?

Grünewald

CONCILIUM

Internationale Zeitschrift für Theologie
28. Jahrgang · Heft 1 · Februar 1992

INHALT

CONCILIUM aktuell

Jean-Pierre Jossua, Wie geht es weiter mit CONCILIUM? .....

VORWORT

Giuseppe Alberigo, Auf dem Weg zur Afrikanischen Synode .....

ZUR EINFÜHRUNG

Michel Dujarier, Die synodale Tradition Afrikas .....

DIE MARKANTESTEN ERFAHRUNGEN DER CHRISTEN IN DER KIRCHE AFRIKAS VOM VATIKANUM II BIS ZUR AFRIKANISCHEN SYNODE

Elochukwu E. Uzukwu, Entstehung und Entwicklung einer Ortskirche. Schwierigkeiten und Zeichen der Hoffnung .....
Francisco João Silota, Kirche und Gesellschaft im portugiesischsprachigen Afrika .....
Henri Teissier, Kirche sein in einer vom Islam geprägten Gesellschaft .....
John Olorunfemi Onaiyekan, Kirche sein in einer islamisch-christlichen Gesellschaft ....
Simon S. Maimela, Christ sein in Südafrika .....

POLITISCHER WANDEL IN AFRIKA

Andrea Riccardi, Die ungeheure gesellschaftliche und politische Dynamik Afrikas nach dem Rückzug der Sowjetunion .....

ANALYSE DER «LINEAMENTA»

Justin Upkong, Ein kritischer Blick auf die «Lineamenta» zur Afrikanischen Synode ....

DIE ERWARTUNGEN DER (ANDEREN) KIRCHEN

René Luneau, Die Erwartungen der katholischen Kirche .....
Rose Zoé-Obianga, Wenn die Kirche in Afrika afrikanisch wird .....
Koinidis Parthenios, Die Erwartungen der orthodoxen Kirchen .....

KRITISCHE FRAGEN

Bernard Agré, Bericht eines Teilnehmers an den Vorbereitungen zur Afrikanischen Synode
Rik de Gendt, Die Vorstellung vom afrikanischen Christentum in der öffentlichen Meinung Europas .....
Engelbert Mveng, Die Afrikanische Synode: Vorspiel für ein Afrikanisches Konzil? .....
Metena M'nteba, Die Inkulturation in der «Dritten Kirche»: Pfingsten Gottes oder Rache der Kulturen? .....
Giuseppe Alberigo, Schlußüberlegung: Historische Chance oder Bürokratisierung? .....

DIE HERAUSGEBER DIESES SONDERHEFTES

Giuseppe Alberigo, Italien
Alphonse Ngindu Mushete, Zaïre

Für Hinweise seien herzlich bedankt:
L. Sowle Cahill, A. Carr, M. Collins, Y. Congar, C. Duquoc, V. Elizondo, N. Mette, J.B. M
D. Power, J. Provost, G. Ruggieri, P. Schotsmans, D. Tracy.

Internationale Zeitschrift für Theologie

CONCILIUM

28. Jahrgang 1992

DIREKTIONSKOMITEE

Giuseppe Alberigo, Bologna. Willem Beuken, Leuven. Leonardo Boff, Rio de Janeiro. Julia Ching, Toronto. John Coleman, Berkeley. Christian Duquoc, Lyon. Virgil Elizondo, San Antonio. Seán Freyne, Dublin. Claude Geffré, Paris. Norbert Greinacher, Tübingen. Gustavo Gutiérrez, Lima. Hermann Häring, Nijmegen. Werner G. Jeanrond, Dublin. Jean-Pierre Jossua, Paris. François Kabasele Lumbala, Mbuji Mayi. Nicholas Lash, Cambridge. Mary-John Mananzan, Manila. Norbert Mette, Münster. Johann Baptist Metz, Münster. Dietmar Mieth, Neustetten. Jürgen Moltmann, Tübingen. Alphonse Ngindu Mushete, Kasai Oriental. Aloysius Pieris, Gonawala-Kelanya. David Power, Washington. James Provost, Washington. Giuseppe Rugieri, Catania. Paul Schotsmans, Leuven. Elisabeth Schüssler Fiorenza, Cambridge. Ma. Lisa Sowle Cahill, Chestnut Hill. Miklos Tomká, Budapest. David Tracy, Chicago. Marciano Vidal, Madrid. Knut Walf, Nijmegen. Anton Weiler, Nijmegen. Christos Yannaras, Athen.

LEITUNGEN DER REDAKTIONSKOMITEES

Giuseppe Alberigo, Bologna / Alphonse Ngindu Mushete, Kasai Oriental (Sonderheft: Auf dem Weg zur Afrikanischen Synode). Norbert Greinacher, Tübingen / Norbert Mette, Münster (Praktische Theologie). Hans Küng, Tübingen / Jürgen Moltmann, Tübingen (Ökumenik). Christian Duquoc, Lyon / Casiano Floristán, Madrid (Spiritualität). James Provost, Washington DC / Knut Walf, Nijmegen (Kirchenordnung). Claude Geffré, Paris / Jean-Pierre Jossua, Paris (Fundamentaltheologie).

GENERALSEKRETARIAT

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

REDAKTIONELLE VERANTWORTUNG FÜR DIE DEUTSCHE AUSGABE

Bruno Kern, Mainz

THEMEN UND VORWORTE

Heft 1: Auf dem Weg zur Afrikanischen Synode
Giuseppe Alberigo, Vorwort 4-5

Heft 2: Das neue Europa — eine Herausforderung für die Christen
Norbert Greinacher / Norbert Mette, Vorwort 116-119

Heft 3: Fundamentalismus als ökumenische Herausforderung
Jürgen Moltmann / Hans Küng, Vorwort 198

Heft 4: Gott, wo bist Du? Ein Aufschrei aus menschlicher Not
Christian Duquoc, Vorwort 281

Heft 5: «Demokratisierung der Kirche — ein Tabu?
James Provost / Knut Walf, Vorwort 353-354

Heft 6: Die Moderne auf dem Prüfstand
Claude Geffré / Jean-Pierre Jossua, Vorwort 451-453

Matthias Grünewald Verlag Mainz

HAUPTBEITRÄGE[1]

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

Abdullah Muhammad Salim, Wie soll man dem islamischen Fundamentalismus begegnen? (3) 243–248
Agré Bernard, Bericht eines Teilnehmers an den Vorbereitungen zur Afrikanischen Synode (1) 71–74
Audinet Jacques, Fremde als Chance (2) 153–159
Alberigo Giuseppe, Ekklesiologie und Demokratie. Konvergenzen und Divergenzen (5) 362–370
Alberigo Giuseppe, Schlußüberlegung: Historische Chance oder Bürokratisierung? (1) 105–111

Baum Gregory, Der Dumont-Report (5) 424–429
Baum Gregory, Krankheit und das Schweigen Gottes (4) 296–298
Baum Gregory, Die Moderne: eine soziologische Perspektive (6) 454–459
Blanquart Paul, Die Präsenz der Kirche angesichts von «Postmarxismus» und «Postmoderne» (6) 531–537
Bührig Marga, Die Verpflichtung des konziliaren Prozesses (2) 189–194

Cattin Yves, Die Metapher Gott (4) 319–329
Chareire Isabelle, Kein Tempel mehr, kein Ort für Gottes Geist. Prüfsteine für die Institution Kirche (4) 330–335
Coleman John, Fundamentalismus als weltweites Phänomen. Soziologische Perspektiven (3) 221–228
Cote Richard G., Gott singt in der Nacht. Ambiguität als Einladung zum Glauben (4) 343–350
Gendt Rik de, Die Vorstellung vom afrikanischen Christentum in der öffentlichen Meinung Europas (1) 75–80

Duquoc Christian, Von der Frage «Wer ist Gott?» zur Frage «Wo ist Gott?» (4) 282–288
Dujarier Michel, Die synodale Tradition Afrikas (1) 6–14

Elshahed Elsayed, Worin besteht die Herausforderung des islamischen Fundamentalismus? (3) 237–242

Fortin-Melkevik Anne, Die Unvereinbarkeit von Moderne und Religion bei zeitgenössischen Denkern. Jürgen Habermas und Marcel Gauchet (6) 491–498
Franck Bernard, Erfahrungen mit nachkonziliaren Nationalsynoden in Europa (5) 408–418

Gaillot Jacques, Das neue Europa — eine Herausforderung für die Kirchen (2) 172–178
Gerstenberger Eberhard S., Der Schrei der Psalmisten: Wo ist Gott? (4) 288–295
González Faus José Ignacio, «Wir verkündigen einen gekreuzigten Messias» (4) 335–343
Grey Mary, «Till they have faces». Europa als ein sexistischer Mythos und die Unsichtbarkeit der Frau (2) 126–131

Hebblethwaite Peter, Ist der Papst ein Fundamentalist? (3) 254–260
Hole Günter, Fundamentalismus — Dogmatismus — Fanatismus. Psychiatrische Perspektiven (3) 213–221
Huizing Peter J., Demokratie im Jesuitenorden? (5) 386–390

Jeanrond Werner G., Zwischen Praxis und Theorie: Theologie in der Orientierungskrise (6) 486–490
John Ottmar, Das christliche Abendland — Abschied von einer epochalen Vision (2) 132–140

Kerkhofs, Jan, Wie religiös ist Europa? (2) 165–171
Karff Samuel E., Wie soll man dem heutigen jüdischen Fundamentalismus begegnen? (3) 232–236
Kessler Wolfgang, «Die Reichen werden immer reicher...» Von Stahlmauern zum Weltsozialstaat oder die Suche nach einer gerechten Weltwirtschaftsordnung (2) 141–146
King Geoffrey, Rezeption, Konsens und Kirchenrecht (5) 378–385
Klein Goldewijk Berma, Konsolidierung oder Krise kirchlicher Basisstrukturen? Neue kirchliche Strukturen ohne offizielle Anerkennung (5) 419–424
Koinidis Parthenios, Die Erwartungen der orthodoxen Kirchen (1) 69–70
Küng Hans, Wider den römisch-katholischen Fundamentalismus der Zeit (3) 274–280

Legrain Michel, Autochthone afrikanische Kirchen und das Streben nach Demokratie (5) 435–439
Locht Pierre de, Der Tod: das letzte Schweigen Gottes (4) 313–318
Luneau René, Die Erwartungen der katholischen Kirche (1) 62–65
Lutz Dieter S., Neue Friedenspolitik. Ein System Kollektiver Sicherheit in und für Europa (2) 147–153

Maimela Simon S., Christ sein in Südafrika (1) 42–46
Marty Martin E., Was ist Fundamentalismus? Theologische Perspektiven (3) 199–207
Metz Johann Baptist, Solidarische Freiheit. Krise und Auftrag des Europäischen Geistes (2) 178–182
Milbank John, Das Ende der Aufklärung: postmodern oder postsäkular? (6) 478–485
M'nteba Metena, Die Inkulturation der «Dritten Kirche»: Pfingsten Gottes oder Rache der Kulturen? (1) 93–105
Moltmann Jürgen, Fundamentalismus und Moderne (3) 269–273
Müller-Fahrenholz Geiko, Was ist heute Fundamentalismus? Sozialpsychologische Perspektiven (3) 208–212
Mveng Engelbert, Die Afrikanische Synode: Vorspiel für ein Afrikanisches Konzil? (1) 81–92

Nedungatt George, Synodalität in den katholischen Ostkirchen nach dem neuen Kodex des Kanonischen Rechts (5) 396–408
Neusner Jacob, Worin besteht die Herausforderung des heutigen jüdischen Fundamentalismus? (3) 229–232

Obrist Willy, Weihehierarchie — Hindernis für eine Demokratisierung der katholischen Kirche (5) 371–377
Olorunfemi Onaiyekan John, Kirche sein in einer islamisch-christlichen Gesellschaft. Neue Modelle der Beziehung zwischen Christen und Muslimen in Afrika (1) 35–41

Peukert Helmut, Philosophische Kritik der Moderne (6) 465–471
Provost James, Chancen für eine «demokratischere» Kirche (5) 440–448
Poulat Emile, Katholizismus und Moderne. Ein Prozeß wechselseitigen Ausschlusses (6) 460–464

Riccardi Andrea, Die ungeheure gesellschaftliche und politische Dynamik Afrikas nach dem Rückzug der Sowjetunion (1) 47–52
Richard Pablo, Die Anwesenheit und Offenbarung Gottes in der Welt der Unterdrückten (4) 299–306

Scannone Juan Carlos, Der Streit um die Moderne in der nordatlantischen Welt und in der Dritten Welt (6) 505–510
Schlegel Jean-Louis, Die Strategien der Rückeroberung im neuen Europa und die unvermeidliche Säkularisierung (6) 518–524
Silota Francisco João, Kirche und Gesellschaft im portugiesischsprachigen Afrika (1) 20–26

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

UNIV.-BIBL. TÜBINGEN
ZS 191

Sobrino Jon, Die Vernichtung der Anderen — Erinnerung der Opfer. Prophetisch-utopische Überlegungen (2) 120-125

Teissier Henri, Kirche sein in einer vom Islam geprägten Gesellschaft (1) 27-34
Thadden Rudolf von, Was ist christlich an Europa? (6) 499-504
Theobald Christoph, Die Versuche einer Versöhnung zwischen Moderne und Religion in der katholischen und protestantischen Theologie (6) 471-477
Tornos Andrés, Schuldig und ohne Zugang zu Gott (4) 306-312
Tracy David, Jenseits von Relativismus und Fundamentalismus. Hermeneutik und der neue Ökumenismus (2) 183-188
Tudyka Kurt, Die Bedeutung von Demokratie heute (5) 355-361
Turbanti Giovanni, «Modern» und «antimodern» in der Konzilsvorbereitung und in den richtungweisenden Äußerungen Johannes' XXIII. (6) 511-517

Upkong Justin, Ein kritischer Blick auf die Lineamenta zur Afrikanischen Synode (1) 53-61
Uzukwu Elochukwu E., Entstehung und Entwicklung einer Ostkirche: Schwierigkeiten und Zeichen der Hoffnung (1) 15-19

Valadier Paul, Chancen der christlichen Botschaft in der Welt von morgen (6) 525-530
Vischer Lukas, Und wie steht es mit dem Garten? Zur ökologischen Dimension des «Europäischen Hauses» (2) 159-165
Volf Miroslav, Demokratie und Charisma. Reflexionen über die Demokratisierung der Kirche (5) 430-434
Volf Miroslav, Die Herausforderung des protestantischen Fundamentalismus (3) 261-268

Walter Patricia, Demokratie bei den Dominikanern (5) 391-395

Yannaras Christos, Die Herausforderung des orthodoxen Traditionalismus (3) 249-254

Zoé-Obianga Rose, Wenn die Kirche in Afrika afrikanisch wird (1) 65-68

BEITRÄGE ZUR REIHE «CONCILIUM aktuell»

Alberigo Giuseppe, 1962-1992: Dreißig Jahre Beginn des Zweiten Vatikanischen Konzils. Zu einem neuen historiographischen Projekt (2) 113-115

Boff Leonardo, Der Markt und die Religion der Ware (3) 195-197

Freyne Seán, Erfahrungen mit der Ökumene in Nordirland (5) 351-352

Jossua Jean Pierre, Wie geht es weiter mit CONCILIUM? (1) 1-3

Lash Nicholas, Enzykliken als Austausch in Communio (6) 449-450

SACHREGISTER[2]

Abhängigkeit 91, 240, 249
Abtreibung 170, 224, 257, 273, 275-277, 315
Ad gentes 86
Amt 16, 55, 66, 101, 428, 431
Anthropologie 206, 327, 329, 475
- afrikanische 26, 96
Anthropozentrismus 284, 476
Apartheid 43-45, 51, 70, 106, 436
Armut/Arme 16f, 32, 43, 59f, 78, 91, 117f, 120f, 123f, 153, 176, 273, 287, 289, 300, 303, 305, 422, 459, 534
Armut, neue 292
Atheismus 124, 135, 299, 322, 479, 519, 521-523
Auferstehung 94f, 97, 102, 206, 302, 316
Aufklärung 18, 180, 205, 237, 253, 294, 342, 453, 455, 458, 467, 469, 473, 476f, 501, 505, 508, 522
Ausbeutung 22, 24, 78, 105, 139, 162, 177, 249, 273, 276, 298, 303, 531

Basisgemeinden 17, 77, 177, 305, 419, 510
Befreiung 66, 68f, 130, 273, 304, 422, 457
Bergpredigt 273, 324
Bevölkerungswachstum 62, 77, 514
Buddhismus 78, 524

Centesimus annus 276, 277
Charismen 23, 25, 259, 366f

Demokratie 47, 49-51, 75, 78, 127, 175, 231, 240, 270, 274, 276, 337, 455f, 459, 469, 501, 505, 508, 526f, 536
Dialektik der Aufklärung 269, 340, 469
Dogma 31, 100, 104, 251f
Dominum et vivificantem 30
Dritte Welt 52, 105, 118, 120-124, 149, 153f, 175, 224, 256, 261, 272f, 276f, 355, 426, 457, 509, 515, 532-534

Ecclesiam suam 32, 58
Ekklesiologie 57, 59, 91, 101f, 257, 264, 396, 398, 434, 476
- orthodoxe 397
«Ende der Geschichte» 139, 299
Eschatologie 266
Eucharistie 67, 77, 102, 249, 253, 442
Euthanasie 170, 315
Evangelii nuntiandi 95, 117, 422, 515
Evangelisierung 17, 53, 56, 64, 76, 82, 85f, 90f, 93, 117, 171, 255f, 422
«Evangelisierung 2000» 35
Evolution 203f, 264, 270, 376
Exegese 58, 102, 304, 472

Feminismus 127
Frauenordination 278
Friede 33, 44, 53, 58f, 68, 118f, 162, 173f, 190-193, 198, 235, 272, 422, 507
Fundamentalismus 48, 118f, 184, 188, 344f, 354, 502, 508, 536

Gaudium et spes 25, 117, 173, 426, 475, 512
Gebet 31f, 73, 193, 245, 251, 296
Geburtenkontrolle 211, 277, 315, 500
Gerechtigkeit 12, 29, 33, 53, 58f, 68, 70, 72, 118f, 121, 162, 170, 179, 182, 188, 190, 193, 212, 235, 278f, 286, 293, 295, 298, 322, 324f, 327f, 339, 348, 357, 414, 426, 429, 437, 442, 446, 454, 515, 520, 532
Gewaltlosigkeit 191f, 525
Golfkrieg (Zweiter) 40, 47f, 75, 120, 123, 156, 160, 191, 193, 502
Götzen 121, 299-301, 304, 319-321

Häretiker/Häresie 7, 44f, 101, 104, 249, 391
Heiliger Geist 8f, 11f, 23, 30, 69, 72f, 88, 101f, 110, 116, 304, 332, 341, 363-365, 395, 431-433, 437
Hermeneutik 59, 118-120, 184-186, 188, 200-202, 229, 473
- der Wiedergewinnung 185
des Verdachts 130, 185
historischer Materialismus 531
historisch-kritische Methode 452
«Holocaust» 139, 233, 296, 458, 467
Humanae vitae 515f, 522

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

Imperialismus 94, 132, 271, 438
- sowjetischer 106
Inkarnation 93f, 101, 346, 363, 475
Inkulturation 19, 26, 53, 55f, 70-72, 91, 107, 109f, 439, 520f
Islam 51, 53, 70, 157, 200, 206, 209, 229, 269, 272, 500, 524, 535

Juden/Judentum 56, 59, 130, 157, 198, 200, 206, 269, 322f, 453
Jungfrauengeburt 128, 206, 262

Kapitalismus 145f, 225, 276, 337, 429, 454f, 458f, 462, 465f
Kirche der Armen 177
Kirchenrecht 89f, 278, 411, 415, 442
Kollegialität 56, 258, 278, 408, 426, 512
Kolonialismus 22, 39, 62, 106f, 156, 502, 508
Kolonialismus, christlicher 41
Kommunismus 135, 230, 256, 258, 274, 412, 502, 531
Konzilien
- Erstes Vatikanisches 204, 254, 275, 380, 421f
- Viertes Lateran 383, 391
- von Alexandrien 8
- von Basel 384
- von Chalkedon 69, 396, 475
- von Jerusalem 70, 102, 396
- von Karthago 382
- von Konstanz 384
- von Nizäa 6, 9, 383, 396
- von Toledo 382
- von Trient 254, 275, 333, 422
- Zweites Vatikanisches 15, 22, 30f, 57f, 61, 64, 73, 81-83, 86, 90, 94f, 106-108, 175f, 202-204, 210, 259, 277-279, 285, 333, 363f, 366, 372, 375, 383f, 408-410, 412-428, 440-451, 460, 474-476, 487, 511
konziliarer Prozeß 116, 118
Krieg 29, 47-49, 117, 120, 123, 148, 153, 157, 192, 357, 514, 517f, 534
Kritische Theorie 185f, 456, 465f, 507

Laien 15f, 19, 23f, 28f, 57, 255, 258, 275, 278, 408, 410-412, 415, 427f, 443f, 446, 520
Lehramt 101f, 204, 276, 278f, 305, 331f, 334, 349, 365, 372, 441, 445, 487, 516, 520
Liberalismus 131, 201, 203, 262f, 270, 272, 454, 462, 533, 535
Libertatis conscientia 422
Liturgie 15, 17, 25, 55, 83, 92, 106, 364, 414
Lumen gentium 23, 116, 259, 333

Marxismus 49, 105, 254, 256, 258, 438, 456, 458
Massenmedien 47, 64, 72, 80, 177, 180, 202, 210, 307-309, 414f, 453, 487
Medellín 116, 421, 515
Menschenrechte 17, 25, 60, 78, 121f, 154, 157, 175, 179, 191, 256, 270, 277f, 293, 356f, 359, 362, 501, 515-517
Messianismus 281, 322, 335, 337, 339f, 342, 435
Mission 21f, 30, 38, 71, 96, 106, 124
Moderne 18, 32, 121, 124, 155f, 172, 177, 179f, 183, 188, 207, 224, 239f, 262, 264f, 274, 293, 335
Mulieris dignitatem 128

Nationalismus 117, 135, 345, 453, 534, 536
Neokolonialismus 16
«Neue Weltordnung» 122, 158, 299
Neuevangelisierung 117, 170, 255, 422, 518, 520f, 531
Nostra aetate 30, 177

Ökologie 68, 122, 149, 422
Ökumene 173, 186, 278f, 414, 440
Ökumenischer Rat der Kirchen 35, 78, 189-191, 245, 256, 366, 436

«Opus Dei» 225, 277f

Pacem in terris 513
Pazifismus 276
Philosophie 99, 184, 201, 320-322, 344
- afrikanische 97
- der Geschichte 203f
Populorum progressio 515
Postmoderne 122, 124, 139, 180, 184, 269, 294, 468f
Priester 19, 23, 25, 28, 31, 79, 83, 255, 410, 416, 428, 433, 520
Priestertum, allgemeines 372, 375
Puebla 116, 422

Rassismus 44, 117, 129, 154, 157, 191
Redemptoris missio 30-32, 285, 422
Reformation 116, 257, 284, 375, 438, 472f
Reich Gottes 33, 58f, 92, 211, 287, 394, 442, 500
Religionen 30f, 35, 38, 42, 51, 135, 156, 177, 183, 187, 198, 212, 225-227, 230f, 235, 237f, 246, 251, 254, 256, 261, 264, 269, 271, 279, 288, 301, 319, 320, 349, 453, 473, 524, 529
- afrikanische 17, 57f
- Dialog der 32, 57, 64, 78, 96, 172
Religionsfreiheit 70, 202, 256, 267, 270f, 277, 513f
Religionskritik 181

Säkularisierung 18, 40, 121, 124, 136, 168, 199, 209, 221, 224-227, 240, 254, 270f, 424, 428, 455, 462, 472, 516, 519, 522
Sekten 54, 67, 301, 305, 329, 421
sensus fidei 102, 332, 334, 362, 365
Sexismus 92, 117, 129
Sozialismus 160, 205, 263, 355, 462, 531
Soziallehre 422, 441, 443
Subsidiarität 12f, 359, 368, 393, 406, 441
Sünde 44, 125, 239, 245, 304, 308, 317, 339, 344
- soziale 90, 300f
Synkretismus 25, 101, 438f

Theologie 42, 68, 83, 92, 124f, 127f, 200, 205, 231, 245, 258, 263, 265, 305, 327, 344, 377, 469
- afrikanische 68, 78
- der Befreiung 42, 79, 128, 186, 257, 274, 276, 281, 286, 300, 302, 305, 329, 438, 488f
- der Geschichte 281, 338
- der Inkarnation 82
- der Nacht 139
- des Todes 137
- dialektische 476
- feministische 186
- liberale 262
- negative 103
- politische 273, 488f
- transzendentale 185
Trinität 10, 103, 316f, 341, 394

Unfehlbarkeit 204, 276, 380
Unitatis redintegratio 57
UNO 48, 151f, 191, 515, 517
Utopie 120, 123-125, 299, 456, 526

Verschuldung 142-144, 191, 508
Volk Gottes 15, 31, 33, 57f, 364, 408, 439, 512
Volksreligionen 18, 187

Weltwirtschaft 48f, 143f, 458
Wissenschaftstheorie 180, 505

Zölibat 216

© Copyright by Stichting CONCILIUM, Nijmegen

CONCILIUM aktuell

Jean-Pierre Jossua

Wie geht es weiter mit CONCILIUM?

Genau vor einem Jahr habe ich im ersten Heft des Jahrgangs 1991 unserer Zeitschrift eine «Bilanz des Theologischen Kongresses von CONCILIUM im September 1990 in Löwen» vorgelegt. Ich habe dort an die verschiedenen Phasen, die unsere Zeitschrift durchlaufen hat, erinnert: Verbreitung und Weiterentwicklung des Ertrags des Zweiten Vatikanischen Konzils, Einbringen der Ergebnisse der Humanwissenschaften und der interdisziplinären wissenschaftlichen Arbeit, vorrangige Aufmerksamkeit für neue aktive Kräfte wie die Frauen und die Theologinnen und Theologen der Dritten Welt. Und ich habe dabei angemerkt, daß unser Kongreß die Frucht dieser neuen Öffnungen war, wobei er mehr deren Wichtigkeit unterstrich, als daß er für sie eine klare Linie für die Zukunft gezeichnet hätte.

Nun schien es mir aber, daß überall dort, wo bloße Freundschaft, ein gemeinsames intellektuelles Klima und die Ablehnung gewisser aktueller Regressionserscheinungen zur Definition der Identität einer Publikation nicht genügen, neue Orientierungen absolut notwendig sind. Bei unserem letzten Arbeitstreffen, der Jahresversammlung 1991 in Wiesbaden, wurden zahlreiche Elemente einer solchen Neuorientierung zusammengetragen, und da man erwarten kann, daß sich daraus einige institutionelle Auswirkungen ergeben werden, ist es wohl erlaubt, jetzt einige feste Anhaltspunkte für eine solche Entwicklung hervorzuheben.

Den Teilnehmern und Teilnehmerinnen des Kongresses in Löwen — mehr noch als denen des Kongresses in Brüssel vor zwanzig Jahren, wo zwar weniger unterschiedliche Stimmen zu hören waren, wo aber die verschiedenen theologischen Strömungen besser vertreten waren — konnte sich eine erste Frage aufdrängen: Stellt CONCILIUM noch bloß eine Zeitschrift dar, oder ist es schon zu einer Bewegung in der Kirche geworden? Es ist ratsam, auf diese Frage eine sehr klare Antwort zu geben: Es gibt in der Kirche zweifellos eine Strömung, die sich in CONCILIUM wiedererkennt, aber diese Strömung wird von uns weder angeführt noch viel weniger ist sie von uns organisiert, und wir sind auch keineswegs ihr einziges Sprachrohr. Unsere einzige Verantwortung, die wir aufgrund unseres Zusammenschlusses wahrzunehmen haben, ist die Verantwortung für die Zeitschrift. Und darum müssen wir darauf achten, daß wir ihre Zielsetzungen sorgsam definieren.

In der von CONCILIUM geführten Korrespondenz, bei Umfragen, die von manchen Verlegern oder Herausgebern der verschiedenen Ausgaben von CONCILIUM durchgeführt werden, in Reaktionen, die auf dem Kongreß und sogar innerhalb des Direktionskomitees zu hören waren, treten widersprüchliche Stimmen zutage: Die Zeitschrift müsse wieder «wissenschaftlicher» werden, aber dann soll sie sich auch wieder leichter lesbar zeigen für eine breitere Öffentlichkeit; die «Fachsektionen» seien sehr wichtig, um der Zeitschrift einen «akademischen» Charakter zu bewahren, aber dann soll man auch wieder den «Themen» Vorrang zuerkennen und die Produktion von daher organisieren; der dieser Zeitschrift eigentümliche internationale Charakter soll gewahrt werden, aber dann soll auch wieder der heutigen Regionalisierung der Theologie Genüge getan werden, ohne die es bloß eine abstrakte und schließlich und endlich uninteressante Universalität gebe.

Noch tiefer greifen die Argumente derjenigen, die sich einerseits für die vermehrte Aufmerksamkeit auf die Kultur und auf die — heute in voller Konfrontation zueinander stehenden — Religionen und andererseits auf die größer gewordene pastorale Sensibilität berufen. Damit haben sie sich gegen den Wunsch gewandt, die Zeitschrift möge den eigentlich theologischen Charakter bewahren, der bis jetzt ihr Bild bestimmt hat. In dieser Hinsicht haben unsere Diskussionen zu einer sehr klaren Entscheidung geführt: CONCILIUM muß seinen «theologischen» Charakter bewahren, und zwar im Sinne einer Reflexion vom Glauben her; dabei aber soll seine Öffnung zum kulturellen Leben und zu den anderen Religionen und seine engagierte Anteilnahme an der kirchlichen Praxis nur noch wachsen. So muß die Zeitschrift «theologisch» bleiben im Sinn einer intellektuellen Strenge, wenn auch die Worte «wissenschaftlich» oder «akademisch» weder sehr angemessen noch sehr realistisch sein mögen. Das Problem der Lesbarkeit ge-

hört einer anderen Ordnung an, und vielleicht hängt diese Lesbarkeit vor allem von den Übersetzungen ab.

Was die Beziehung zwischen der Rolle der Fachsektionen und den Themen betrifft, so sind wir uns einig geworden, daß, wenn erstere auch bestehen bleiben sollen, um jene intellektuelle Ernsthaftigkeit zu wahren, der praktische Vorrang doch letzteren, also den Themen, zukommt, die dann je nach ihrer inneren Nähe den einzelnen Sektionen zugewiesen werden. Genauso tun wir es auch schon seit einigen Jahren, nicht ohne die Erfahrung zu machen, wie belastend die dabei zu findenden Kompromisse sein können.

Wenn die Zeitschrift also als theologische Zeitschrift definiert wird, soll sie dann auch formell «katholisch» bleiben, oder ist jetzt der Zeitpunkt gekommen, ihr einen ökumenischen Charakter zu verleihen? Dies ist eine weitere Frage, die schon oft gestellt wurde und die keineswegs leicht zu beantworten ist. Warum? Selbst diejenigen, die erklären, die Zeit der Zugehörigkeit zu einer «Konfession» sei vorüber, sind vielfach auch gerade diejenigen, die ein kraftvolles kirchliches Engagement innerhalb der katholischen Gemeinschaft fordern. Nun sind aber diese beiden Forderungen gegensätzlicher Art, und wenn CONCILIUM ein gewisses Gewicht in dieser Kirche haben soll, setzt das eine entschieden behauptete Identität voraus. Dabei geht es aber weder um eine geschlossen-konfessionelle Gesinnung noch um vollkommen starre Strukturen: CONCILIUM möchte auch den offenen Sinngehalt des Wortes «katholisch» zu Ehren bringen. Die Zeitschrift soll nicht nur Formen der Beteiligung von Theologen und Theologinnen anderer Kirchen als Autoren und Autorinnen, als Mitglieder der Redaktionskomitees der Fachsektionen und — wenigstens zeichenhaft — auch im Direktionskomitee entwickeln, sondern wir wollen mehr und mehr auch Mitglieder anderer Religionen, anderer intellektueller und spiritueller Schulen zu Wort kommen lassen. Ebenso wie die Wörter «katholisch» und «ökumenisch» sowohl eine weite als auch eine enge Bedeutung annehmen können, so kann dies auch der Begriff «konziliar», auf den der Titel unserer Zeitschrift hinweist. Wenn auch die Kirche «Volk Gottes» ist — und zwar im Sinn eines Vorrangs des Gemeinschaftlichen vor dem Institutionellen —, so ist das *Volk Gottes in einem tieferen Sinn die ganze Menschheit, und dann kann man von einem «konziliaren Prozeß» auch dort sprechen, wo es darum geht, sich den großen Herausforderungen zu stellen, mit denen die Menschen unserer Zeit konfrontiert sind.*

Was den Namen unserer Zeitschrift betrifft, so ist sie 25 Jahre nach ihrer Gründung vor das Problem ihres Bezugs zum Zweiten Vatikanischen Konzil gestellt. Ist es aber auch heute noch konstitutiv für ihre Identität? Bei dem Treffen in Wiesbaden hat sich zu diesem Punkt eine einmütige Überzeugung herausgeschält: Wenn auch der Bezug auf das Konzil in den Heften unserer Zeitschrift bisweilen vernachlässigt worden ist, so kommen wir jetzt darauf zurück als auf ein wesentliches Erbe. Und wir sind überzeugt, daß es sich dabei nicht um eine einengende Entscheidung handelt, sondern um den Ruf zu einer kraftvollen Dynamik.

Wir verstehen diesen Rückbezug auf das Konzil auch nicht als eine bloß exegetische Arbeit, die zwar an ihrem Platz unverzichtbar ist, die aber als alles bestimmende Weise, Theologie zu treiben, sehr schwach und überdies seit 15 Jahren überholt ist angesichts der Probleme, vor die wir uns gestellt sehen. Wir verstehen diesen Rückbezug in erster Linie als eine bei den Konzilstexten selbst ansetzende schöpferische Treue zu den Intentionen *— man sagt auch: zu den großen Intuitionen oder zum Geist — Johannes' XXIII. und des Konzils.*

Gewiß kann man nicht leugnen, daß es in den Texten des Konzils gewisse Widersprüchlichkeiten gibt: zwischen der Ekklesiologie des Volkes Gottes und der Hierarchologie des Ersten Vatikanums, zwischen dem Laienapostolat und den klerikalen Strukturen, zwischen der als Gegenstand des göttlichen Heilsplans anerkannten Welt und der Kirche, die allein die Zeichen dieses Heilsplans erkennt, zwischen der pragmatischen Religionsfreiheit und einer Begründung dafür, die sich eigentlich nur auf das Evangelium beruft, zwischen der Anerkennung der Religionen und der Ekklesiozentrik. Aber ist denn das Neue Testament selbst, als ganzes genommen, weniger verschwenderisch mit unterschiedlichen Akzenten, und bedeutet nicht Theologie treiben immer, zu interpretieren, indem man seine bevorzugten Seh-achsen wählt?

Wir fühlen uns aber auf umso soliderem Grund, als wir — in zweiter Linie — unsere Treue vor allem auf das Konzil als Ereignis *beziehen; ein so wunderbares und so unerwartetes Ereignis in der Entwicklung der Kirche — selbst für die der Kirche fremden Zeitgenossen; ein offenes geistliches Ereignis, das sich seitdem allen Widerständen zum Trotz fortsetzt; ein Ereignis, das eine ständige Selbstreform eröffnet hat; das Ereignis einer Kirche, die es*

wagt, «ihr Spiegelbild im Evangelium zu suchen»; ein Ereignis, das paradoxerweise sowohl den Willen zeigt, aufgrund des Glaubens menschlicher zu werden, als auch den, die Freiheit zu behaupten gegenüber dem «Allzumenschlichen», gegenüber den verschiedenen Formen von Kompromissen mit der Gesellschaft, mit denen die «christliche» Vergangenheit ihren Egoismus, ihre Ungerechtigkeit und ihren Materialismus nur schlecht getarnt hat. Auch die vorrangige Aufmerksamkeit für die Ärmsten der Armen, für das Ringen um Frieden und für die Bewahrung der Schöpfung kann als Prüfstein für eine solche Treue dienen, ohne daß dies einen neuen «Kanon im Kanon» bilden oder einen Rassismus mit umgekehrten Vorzeichen rechtfertigen dürfte.

Die Interpretation der Botschaft des Konzils und noch mehr des Konzils als Ereignis ist noch ein weiteres Motiv für unser Bestreben, unsere Einstellung zum Konzil deutlich erkennbar zu machen. Seine «Rezeption» vollzieht sich derzeit unter unterschiedlichen Vorzeichen, und wir werden unaufhörlich konfrontiert mit Deutungen, die sich des Konzils bloß als «Material» bedienen (auf das man sich mit Zitaten beziehen kann), mit verkürzenden Deutungen (die tatsächliche oder mögliche Öffnungen ausblenden) und mit rein deduktiven Deutungen (wenn man etwa meint, daß es ein für allemal hervorgegangen sei aus der Moral, den Strukturen, dem Recht oder den Riten, die auf abstrakte Weise aus der «Lehre» abgeleitet seien). Dieses Vorgehen ist uns wohlbekannt, und wir wissen, wie die Konzilien zum Gegenstand von vielfältig abwandelbaren «Rezeptionen» werden können: von Annahme oder Ablehnung, Erweiterung oder Verkleinerung, einem Sich-öffnen oder einem Sich-Verschließen, das bis zur offenen Abwendung führen kann.

Wir wissen auch, wie man die unterschiedlichen Positionen vergessen kann, welche die Konzilien gestaltet haben und die allein es ermöglichen, sie zu verstehen und von daher einer genauen und an den Texten orientierten Annäherung Vorrang einräumen zu können. Die kirchlichen Apparate verstehen sich auf solche Vorgehensweisen, wie die Geschichte des Konzils von Chalkedon und noch mehr die des Konzils von Trient zeigt. Diese Vorgehensweisen sind nicht bloß theoretischer, sondern auch praktischer Art, was nämlich die Wahl der Mittel zum Wirksammachen der konziliaren Orientierungen und Entscheidungen und die Wahl der damit betrauten Personen angeht. Was das Zweite Vatikanische Konzil betrifft, genügt es, die Verfahrensordnungen für die Bischofskonferenzen und Synoden zu erwähnen, ferner die Diskussionen über die Beziehungen zwischen dem Konzil und der Kirchenkrise der siebziger Jahre, das Gewicht, das man dem Traditionalismus beigemessen hat, das Vertrauen, das man der theologischen Forschung entgegengebracht oder aber verweigert hat, die Haltung gegenüber den bilateralen ökumenischen Kommissionen und zur eucharistischen Gemeinschaft zwischen den Kirchen — um einige lehrreiche Beispiele vor Augen zu haben. Auch die Berufung auf das Konzil geht also schwanger mit einem regelrechten innerkirchlichen Kampf.

Es ist aber von größter Bedeutung, schließlich noch genau zu sagen, in welchem Sinn wir bei CONCILIUM in diesem Bereich von «Kampf» reden können. Es geht für uns um eine Haltung, der es wesentlich darauf ankommt, etwas zu bewirken; neue Initiativen vorzuschlagen oder zu unterstützen, schöpferische Initiativen, wo es darum geht, dem Glaubensbekenntnis, der Liturgie, der Ethik und den kirchlichen Institutionen neue Ausdrucksweisen zu schaffen; vom Fundament der christlichen Freiheit aus das unveräußerliche Recht zu begründen, solche Initiativen zu starten, um sie erproben zu können — und sei es auch gegen die herrschenden Strömungen der von den Autoritäten ausgehenden disziplinären Maßnahmen und Richtlinien.

All dies aber soll geschehen ohne unduldsame, unfruchtbare (und in gewissen Fällen auch übelwollende) Polemik gegen andere Positionen und Interpretationen, selbst wenn diese, weil sie von offiziellen Stellen kommen, über eine Macht verfügen, von der auf unzulässige Weise Gebrauch gemacht wird. «Die Frucht des Geistes ist Liebe, Freude, Friede, Langmut, Milde, Güte, Vertrauen in den Mitmenschen, Sanftmut, Selbstbeherschung. Wer so lebt, den kann das Gesetz nicht verurteilen.»

CONCILIUM muß *eine Zukunft haben. Und es gibt keinen Grund, daran zu zweifeln, trotz vieler Schwierigkeiten. Im Gegenteil: Wir sind voller Hoffnung. Nach den Maßstäben des Evangeliums aber ist diese Zukunft nur um den Preis jener wagemutigen Freiheit und der Hochachtung vor dem anderen zu gewinnen.*

Aus dem Französischen übersetzt von Dr. Ansgar Ahlbrecht

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

Vorwort

Giuseppe Alberigo

Auf dem Weg zur Afrikanischen Synode

Vor nahezu drei Jahren hat CONCILIUM sich zuvorkommend bereiterklärt, der von Johannes Paul II. Anfang 1989 angekündigten Synode für Afrika ein eigenes Heft zu widmen. Dadurch wird unterstrichen, von welch außerordentlicher Bedeutung diese Versammlung für die Kirche Afrikas, aber auch für die Christen der anderen Kontinente ist.

Die Abfassung des nun veröffentlichten Heftes war vom Wunsch beseelt, den afrikanischen Geschwistern ein — wenn auch bescheidenes — Reflexions-, Diskussions- und auch Kommunikationsinstrument zur Verfügung zu stellen.

Leider ist dieses Vorwort hingegen von einem Europäer unterzeichnet, nicht aus Kompetenzüberschreitung, sondern als letzte, aber keineswegs einzige Auswirkung der Schwierigkeiten, welche die Zusammenstellung des ganzen Heftes begleiteten: der Kommunikationsschwierigkeiten, an denen ein großer Teil Afrikas noch schlimm krankt, aber noch mehr der Schwierigkeiten, die damit zusammenhängen, daß die Vorbereitung der Synode noch nicht gründlich in die Hand genommen worden ist. Nur wenige isoliert dastehende Afrikaner haben deren Bedeutung erfaßt, während die römischen Amtsstellen diese «Unbekümmertheit» dadurch erleichtert haben, daß sie sämtliche Vorbereitungsakte an sich zogen. Es hat sich als sehr schwierig erwiesen und glückt noch heute nur sporadisch, der Synode Beachtung zu verschaffen und Bischöfe, Theolog(inn)en und gewöhnliche Christen in die Vorbereitung einzubeziehen. (Es war nicht möglich, von Penoukou einen Beitrag über die Anliegen zu erhalten, die innerhalb der afrikanischen Kirchen im Blick auf die Synode selbst geäußert worden sind).

Eine weitere verpaßte Gelegenheit?

Das Heft ist in vollem Einvernehmen mit dem Kollegen Ngindu Mushete konzipiert worden, wobei man sich den Rat einiger afrikanischer Bischöfe und Theologen zunutze gemacht hat,um einen Überblick über die Hauptprobleme zu bieten, die in Afrika mit der bevorstehenden Synode zusammenhängen.

Eine erste Gruppe von Beiträgen ist dazu bestimmt, das Erbe der reichen, wenn auch fernliegenden afrikanischen synodalen Tradition in den Blick zu rücken (Dujarier) sowie die Hauptfacetten der Ortskirchen (Uzukwu), die sich auf dem Boden Afrikas dem dritten Jahrtausend in sehr unterschiedlichen Situationen mit ebenfalls sehr unterschiedlichen Problemen nähern (Silota und Maimela; Msgr. Tshibangu stand nicht zur Verfügung). Besondere Aufmerksamkeit wurde den Erfahrungen der Kirche im islamischen Umfeld gewidmet; diese nehmen vielleicht eine Situation vorweg, die sich auf alle Kirchen der nördlichen Hemisphäre ausweiten könnte (Teissier, Onaiyekan).

Darauf hätte ein Beitrag über die Beziehung zwischen der Synode und der Rezeption des Zweiten Vatikanischen Konzils in Afrika folgen sollen. Es handelt sich dabei um einen sehr bedeutsamen Zusammenhang, der leider nicht aufgezeigt werden konnte, weil Msgr. Zoa, der den betreffenden Auftrag übernommen hatte, dazu nicht in der Lage war. Das politisch-gesellschaftliche Panorama, in dem sich die Vorbereitung der Synode abspielt, stellt einen sehr bedeutsamen Hintergrund dar, erst recht in der jetzigen Phase rascher und radikaler Veränderungen in allen Teilen des Planeten. Trotzdem dieses Panorama überaus stark in Bewegung ist, hielt man es für richtig, eine kurze Analyse davon einzufügen (Riccardi), auch auf die Gefahr hin, daß sie

zumindest in diesem oder jenem Aspekt überholt sein wird, wenn das Heft in die Hände der Leser(innen) gelangt.

Die Analyse der *Lineamenta* hätte ebenfalls umfassender und eingehender sein sollen, doch trafen die von Bimwenyi Kweshi und von Ela erbetenen Aufsätze nicht ein, so daß bloß der Beitrag von Ukpong übrig blieb.

Wir erachteten es nicht als überflüssig, die Bedeutung hervorzuheben, die der Synode von seiten der anderen katholischen Kirchen (Luneau) sowie der nicht römisch-katholischen afrikanischen Christen (Zoé-Obianga, Parthenios) zukommt. Man bemühte sich auch, leider vergeblich, einen Beitrag aus muslimischer Sicht zu erhalten.

Eine weitere Sektion enthält Informationen von großem Interesse. Auf die sehr scharfsinnige Reflexion über die Arbeiten der Vorbereitungskommission (Msgr. Agré) folgen eine Analyse des Bildes, das sich die europäische öffentliche Meinung heute vom Christentum in Afrika macht (de Gendt); eine Darstellung des langen Weges vom Projekt eines afrikanischen Konzils bis zur Einberufung der Synode (Mveng) und schließlich eine interessante, aber zwangsläufig problematische Meinungsäußerung über das entscheidende Thema der «Inkulturation» (Metena M'nteba).

Das Heft schließt mit einer Reflexion (Alberigo) über die Bedeutung, welche die afrikanische Synode so oder so haben wird — ob sie nun eine Wachstumsetappe des christlichen Bewußtseins darstellen oder ob sie Gefahr laufen wird, Pessimismus, Desinteresse und bürokratischer Zähflüssigkeit[1] zum Opfer zu fallen.

[1] Darüber, wie die Beteiligung an der Synode geregelt und diese selbst sich abspielen wird, weiß man noch nichts. Am 29. Juni 1991 sind die römischen Beschlüsse in bezug auf die analoge Konferenz des lateinamerikanischen Episkopats veröffentlicht worden, die für Oktober 1992 nach Santo Domingo einberufen worden ist. Sie sehen vor, daß die Bischofskonferenzen auf je fünf Bischöfe einen Vertreter delegieren (aber die Brasilianische Bischofskonferenz wird benachteiligt, weil es bei über hundert Mitgliedern nur für je zehn einen Vertreter geben wird!). Der Papst wird seinerseits eine unbestimmte Anzahl weiterer lateinamerikanischer Bischöfe einberufen. In bezug auf das Funktionieren der Konferenz wird vom Heiligen Stuhl ein besonderes Reglement veröffentlicht werden, von dem noch nichts bekannt ist und das ohne Beteiligung des lateinamerikanischen Episkopats ausgearbeitet wird. Es läßt sich leicht voraussehen, daß der Pessimismus und das Desinteresse noch verstärkt würden, falls für die afrikanische Synode analoge Bestimmungen gelten sollten.

Aus dem Italienischen übersetzt von Dr. August Berz

Zur Einführung

Michel Dujarier

Die synodale Tradition Afrikas

Das Thema «synodale Tradition» ist so umfassend wie die Kirche selbst. Sie ist ja «koinonia», Communio, Gemeinschaft. Und all ihr Tun trägt notwendig den Stempel einer gewissen Synodalität, Gemeinschaftlichkeit. Erhellend ist hier übrigens die Art und Weise, wie die ersten Christen das Wort «synodia» verwendeten. Ursprünglich bedeutete es «gemeinsamer Gang», wurde aber dann manchmal zur Bezeichnung der liturgischen Versammlung und vor allem der Kirche selbst. So spricht Irenäus von der «synodia der Brüder», Julius Africanus begrüßt die «synodia gemäß dem Geist» und die Jakobusliturgie betet für die «synodia der Rechtgläubigen», für die «synodia in Christus».

Und wie steht es mit dem Wort «synodos»? Sein Ursinn war «Reisegefährte»; auch er wandelte sich zur Bezeichnung der liturgischen Versammlung, doch meinte er bei den Christen gewöhnlich eine Versammlung konziliaren Typs. Erinnern wir uns bei dieser Gelegenheit daran, daß die Begriffe Synode und Konzil in den Anfängen der Kirche vollkommen gleichbedeutend waren; «concilium» war das lateinische Äquivalent zum griechischen «synodos». Im 3. Jahrhundert sprachen die Lateiner nur von «concilium», nach dem Konzil von Nikaia verwenden sie jedoch allmählich auch «synodos» in gleicher Bedeutung[1].

Wir sprechen von «afrikanischer» synodaler Tradition. Dabei beschränken wir das Feld unserer Untersuchung auf zwei Gebiete des heutigen afrikanischen Kontinents, die in den ersten Jahrhunderten eine wichtige Stelle im Leben der Kirche einnahmen: Ägypten und Nordafrika mit ihren jeweiligen Hauptstädten Alexandrien und Karthago. Wir betrachten die synodale Praxis dieser Gemeinschaften lediglich auf ihrem eigenen Boden, denn die Untersuchung ihrer Teilnahme an den anderswo stattfindenden Konzilien würde zu weit führen. Es wird sich zeigen, daß diese beiden Regionalkirchen regelmäßige synodale Versammlungen auf Orts-, Provinz- und sogar Regionalebene abhielten und auf diese Weise ihren festen Willen zur Teilnahme am kirchlichen Leben der Schwesterkirchen kundgaben.

Wir betrachten drei Epochen dieser beiden großen Kirchen Afrikas. Es sind die Zeitabschnitte, in denen sich die synodale Tradition ganz besonders deutlich zeigte. Die erste Epoche war die Zeit der Kirche von Karthago in der Mitte des 3. Jahrhunderts mit der markanten Persönlichkeit und Tätigkeit Cyprians. Die zweite war die Zeit der Kirche von Alexandrien mit Athanasius an der Spitze des Kampfes gegen den Arianismus. Und schließlich wiederum Nordafrika mit seinen Synoden während des Donatistenstreites, der darauffolgenden Affäre mit dem Pelagianismus und den beiden großen Bischöfen Aurelius, dem Primas von Karthago, und Augustinus von Hippo.

I. Cyprian und die Kirche von Karthago

Die erste afrikanische Synode, von der uns die Geschichte eine Spur hinterlassen hat, war die von Karthago im Jahre 220. Den Vorsitz führte Agrippinus in Gemeinschaft mit siebzig Bischöfen. Die Synode sah sich der Frage gegenüber, was mit den zur Kirche zurückkehrenden Häretikern zu geschehen habe. Sie billigte den Brauch der afrikanischen Kirche, diese Leute (wieder) zu taufen. Zwischen 236 und 240 trat am selben Ort eine neue Regionalsynode zusammen. Diesmal nahmen 90 Bischöfe teil. Donatus präsidierte.

Angesichts der «zahlreichen und schweren Delikte», die Privat von Lambese, der Primas von Numidien, begangen hatte, sah sich die Synode gezwungen, ihn seiner Ämter zu entheben[2].

Die synodale Tradition Nordafrikas zeigte sich ganz besonders deutlich während der zehn Jahre unter Bischof Cyprian (249–258). Zwei große Probleme standen an: Wie soll man sich den reumütigen Apostaten gegenüber verhalten? Und wie soll man die afrikanische Praxis der (Wieder-)Taufe der Häretiker gegenüber dem entgegengesetzten Brauch der Christen von Rom rechtfertigen? Zwischen 251 und 254 versammelten sich in Karthago vier Konzilien, um die erste Frage zu besprechen und zu beantworten. Die zweite kam 255 und 256 auf drei anderen Konzilien zur Sprache. Wir haben nicht die Absicht, die Beschlüsse in allen ihren Einzelheiten zu betrachten[3], wollen aber doch versuchen, den Geist herauszufühlen, der auf diesen Versammlungen herrschte.

Charakteristisch ist der von Cyprian ausgedrückte Wille, stets als Kirche und in ihr zu arbeiten. Er schreibt den Priestern und Diakonen, seinen Brüdern, es sei sein Wunsch, «gemeinsam zu prüfen, was die Leitung der Kirche erfordert, und nach gemeinsamer Prüfung darüber entsprechend zu beschließen.» Hinsichtlich einer ihm von gewissen Priestern unterbreiteten Frage fügt er hinzu: «Ich konnte nicht allein darauf antworten. Ich habe es mir nämlich von Beginn meiner bischöflichen Tätigkeit an zur Regel gemacht, nichts nach meiner persönlichen Meinung zu entscheiden, ohne euren Rat und ohne die Zustimmung des Volkes» (Ep. 14,1,2,4). Natürlich entscheidet der Bischof in letzter Instanz. Aber erst, nachdem er bei seinem Klerus Rat eingeholt und die Zustimmung seines christlichen Volkes erhalten hat. «Es entspricht der Bescheidenheit und der Disziplin, ja dem Leben selbst, das wir alle führen sollen, daß die mit dem Klerus versammelten Leiter der Kirche in Gegenwart jener Leute aus dem Volk, die nicht abgefallen sind, nach sorgfältiger Prüfung eines gemeinsamen Beschlusses jede Angelegenheit regeln können» (Ep. 19,2,2). Der Klerus von Rom wendet sich brieflich an Cyprian und bittet um Rat. Die Antwort des Bischofs ist die gleiche: «Ich glaube nicht, meinen Rat allein geben zu dürfen. Ich muß über diese besonderen Fälle Bescheid wissen und deren Lösung nicht nur mit meinen Amtsbrüdern, sondern auch zusammen mit dem ganzen Volk sorgfältig prüfen. Alles ist wohl zu erwägen und abzuwägen, bevor wir über eine Sache eine Regelung treffen, die zu einem Präzedenzfall für die Zukunft wird» (Ep. 34,4,1).

Dieser Wille, gemeinsam nachzudenken, der hier eine bestimmte Ortskirche kennzeichnet, findet sich genauso wieder, wo es sich um ein Regionalkonzil handelt. Am 1. September 256 tritt in Karthago eine Synode zusammen; das Vorwort zu den «Beschlüssen der 87 Bischöfe» Afrikas, Numidiens und Mauretaniens unterstreicht deutlich diesen Willen[4]. Diese «Mitbischöfe», die sich als «liebe Amtsbrüder» und als «Brüder» bezeichnen, sind aus ihren verschiedenen Provinzen «zusammengekommen» (in unum convenire). Sie sind hier «mit Priestern und Diakonen und sogar in Anwesenheit des größten Teils des Volkes». Nachdem sie in einem ersten Überblick den gemeinsamen Gedanken über die Notwendigkeit ausgedrückt haben, «die zur Kirche zurückkehrenden Häretiker mit der Taufe der Kirche zu taufen und zu heiligen», erklärt Cyprian: «Es ist wichtig, daß wir nun alle einzeln sagen, was wir über jede dieser Angelegenheiten denken, ohne irgendjemand zu richten und ohne dem, der anders denken sollte, das Recht zur Meinungsäußerung zu verweigern.» Grundsätzlich soll es jedem Teilnehmer erlaubt sein, in voller Freiheit seine Meinung vorzutragen. «Tatsächlich wähnt sich keiner von uns ein Bischof der Bischöfe und keiner zwingt seine Amtsbrüder durch tyrannischen Terror zu einem abgenötigten Ja, da jeder Bischof sein eigenes Urteil besitzt. Das garantieren ihm seine Freiheit und seine bischöfliche Vollmacht. Und so wenig er selbst einen anderen richten kann, so wenig kann er selbst von einem anderen gerichtet werden.» So bittet der Primas von Karthago jeden seiner 86 Mitbischöfe, seine Meinung zu sagen und dann zu unterschreiben. Ja, die konziliare Zusammenkunft ist keine gewöhnliche Versammlung, sie ist ein in unum convenire zum Zweck eines gemeinsamen Beschlusses.

Diese Übereinstimmung wird aber noch besonders dadurch charakterisiert, daß sie sich auf die Heilige Schrift und das Zeugnis der Tradition gründet. Nach der treffenden Bemerkung Siebens[5] fügt sich zu ihrer horizontalen Dimension — Einstimmigkeit der aus allen Provinzen herbeigeeilten Bischöfe — noch eine vertikale Dimension aufgrund dieses Bezugs zur Offenba-

rung und zum Leben der Kirche. Die Bischöfe haben nachgedacht und «übereinstimmend mit dem, was der Glaube, die Liebe und das Gebot der Stunde erforderten», ihre Entscheidung gefällt. Mehr noch: die Einstimmigkeit selbst ist Werk des Heiligen Geistes, ein Geschehen, das Gott selber wirkt (Ep. 57,5,1-2).

Erwähnt sei noch, daß die nach jeder Zusammenkunft an alle Bischöfe der Region und sogar darüber hinaus abgesandten «Synodalbriefe» keineswegs bloße Informationen sind, sondern ein Aufruf, sich der auf dem Konzil erreichten Übereinstimmung anzuschließen. Diese Episteln können die Zustimmung Roms erfahren, wie das der Fall war bei dem Beschluß hinsichtlich der Buße, die den reumütigen Apostaten zugestanden werden kann. Sie können aber auch auf eine entgegengesetzte Auffassung stoßen, wie etwa auf die des Papstes Stephan in der Frage der Häretikertaufe. In diesem Fall muß das Problem erneut angegangen werden und in späteren, stärker besetzten Versammlungen zur Reife kommen, bis zu dem Tag, da eine Einstimmigkeit in der Sache erreicht ist.

II. Athanasius und die alexandrinischen Konzilien

Wir sind also über die nordafrikanische synodale Praxis in der Mitte des 3. Jahrhunderts gut unterrichtet, viel weniger gut jedoch über die ägyptische Kirche derselben Zeit. Nur zwei Ereignisstränge werden uns berichtet, und das leider auch noch ziemlich ungenau.

Zwei in den Jahren 231 und 232 in Alexandrien unter Demetrios abgehaltene Synoden befassen sich mit dem Ausschluß des großen Origenes[6]. Auf der ersten treffen sich eine gewisse Anzahl ägyptischer Bischöfe und einige Priester. Sie verbieten dem berühmten Leiter der Theologenschule, weiter zu lehren, und verbannen ihn aus der Stadt. Die zweite Synode setzt sich aus einer noch kleineren Anzahl von Bischöfen zusammen, ohne Beisein von Priestern. Origenes wird jetzt in den Laienstand versetzt. Man sendet ein Synodalschreiben an alle Kirchen. Aber die Kirchen von Palästina, Arabien, Phönizien und Achaia nehmen diese Beschlüsse nicht an, da sie Origenes überaus hochschätzen. Eusebios von Cäsarea berichtet uns auch, daß Dionysios von Alexandrien um das Jahr 262 in die Provinz Fayum kommt; hier beruft er in den Distriktsort Arsinoë eine wichtige Zusammenkunft ein; sie soll den Glauben der sektiererischen Anhänger des Nepos, des ehemaligen Ortsbischofs, der ein Buch millenaristischer Tendenz geschrieben hatte, wieder zurechtbiegen. Obwohl das von Dionysios angewandte Verb «zusammenrufen» konziliaren Klang besitzt (griechisches Partizip synkalésas), handelt es sich anscheinend doch nur um eine einfache Gesprächsrunde (koinologia). Sie dauert immerhin drei Tage, und es gelingt ihr sogar, Korákion, den führenden Mann der Sekte, zum rechten Glauben zurückzuholen.

Der synodale Charakter dieser Versammlung ist zu betonen. Im Gegensatz zu dem Vorgehen, das wahrscheinlich im Fall Origenes angewandt wurde, konnte hier jeder Bruder in einem sehr kirchlichen Gesprächsgeist vor dem Primas frei sagen, was er dachte. Dionysios zeigt es uns selbst in einem ergreifenden Brief, den uns Eusebios übermittelt hat: «Ich befand mich in Arsinoë, wo diese Meinung (des Nepos) seit langer Zeit verbreitet war, so daß es zu Schismen und zum Abfall ganzer Ortskirchen gekommen war. Ich rief also die Priester und Glaubenslehrer der in den Dörfern wohnenden Brüder zusammen. Und in Gegenwart jener Brüder, die hatten kommen wollen, schlug ich vor, die Schrift des Nepos öffentlich zu prüfen (...). Ich hielt zusammen mit ihnen eine dreitägige Sitzung, immer vom Morgen bis zum Abend, und bemühte mich, zu verbessern, was da geschrieben stand. Bei dieser Gelegenheit bewunderte ich die Ausgeglichenheit, die Wahrheitsliebe, die Leichtigkeit, einem Gedankengang zu folgen, und überhaupt die Intelligenz der Brüder. Wir konnten daher die Fragen, Schwierigkeiten und zustimmenden Antworten in guter Ordnung und mit maßvoller Formulierung zusammenstellen (...). Wir vertuschten nicht die Einwände, sondern taten unser Bestes, die vorgeschlagenen Ideen zu bedenken und zu beherrschen. Und wenn es die Vernunft forderte, schämten wir uns nicht, unsere Meinung auch zu ändern und gemeinsam eine Übereinstimmung anzustreben. Gewissenhaft und ohne Heuchelei, die Herzen Gott zugewandt, nahmen wir schlicht an, was durch die Argumente und die Lehren der Heiligen Schrift feststand» (HE 7,24,6-8).

Diese Art und Weise, sich im rechten Glauben gegenseitig zu stärken, ist ein treuer Spiegel jener Zusammenkünfte, die von Origenes selbst einige Jahre zuvor in Bostra organisiert worden waren,

um den Bischof Beryllos zum rechten Glauben zurückzuführen (Synode zwischen 238 und 244) und um über den Glauben Herakleidas' zu befinden (Synode zwischen 244 und 249)[7]. Eusebios bezeichnet diese Zusammenkünfte als «Synoden». Und Origenes benützt auf ihnen eine Sprache, die deutlich macht, daß eine solche Diskussion Sache der ganzen kirchlichen Gemeinschaft ist. Nachdem nämlich die anwesenden Bischöfe ihre Standpunkte ausgeführt haben und Herakleidas selbst seine Weise zu glauben dargelegt hat, spricht Origenes «mit Erlaubnis Gottes, der Bischöfe, der Priester und der Gläubigen» und erklärt: «Die ganze Kirche ist da und hört zu. Es darf unter den Kirchen über die Lehre keine Meinungsverschiedenheit herrschen; denn ihr seid nicht die Kirche der Lüge.»

Mehrere wichtige Synoden finden im 4. Jahrhundert in Alexandrien statt; in den meisten Fällen besitzen wir von ihnen aber keine Akten. Immerhin sind die Umstände ihrer Einberufung und die nach den Sitzungen veröffentlichten Briefe aufschlußreich für die ägyptische synodale Tradition.

Im Jahre 306, nach der großen Verfolgung, leitet Petrus I. von Alexandrien eine «gemeinsame Bischofssynode». Sie soll Meletios als Abtrünnigen und Schismatiker absetzen[8]. Fünfzehn Jahre später sieht sich Alexandros von Alexandrien genötigt, eine Versammlung von etwa hundert Bischöfen einzuberufen, nachdem er lange versucht hat, den Priester Arius zu einem authentischeren Glauben zurückzuführen. Der dafür benutzte griechische Begriff ist hier «synédrion», ein Synonym zu «sýnodos», jedoch mit der Nuance einer Gerichtssitzung. Die Verurteilung des Häretikers und seiner Anhänger wird brieflich allen Kirchen bekannt gemacht. Viele von ihnen geben postwendend ihr schriftliches Einverständnis. 324 schreibt der Primas einen neuen Brief, um alle «ausländischen» Bischöfe vor den arianischen Lehren zu warnen. Er bittet sie auch um ihren Beistand und lädt sie ein, ihm ihr Einverständnis in einer Erklärung auszudrücken, entsprechend der Zusage aller Bischöfe «Ägyptens und der Thebais, Libyens und der Pentapolis, wie auch derer von Syrien, Lykien, Pamphylien, Asien, Kappadokien und anderer ferner Provinzen, die uns ihre Ablehnung des Arius mitgeteilt und unsere Akten unterzeichnet haben». Noch eine andere Synode findet im gleichen Jahr in Alexandrien statt, um den Priester Colluthus abzusetzen, denn er hatte sich erlaubt, Priester zu weihen.

Eine Reihe von Konzilien findet während des langen Episkopats des heiligen Athanasius (328–373) in Alexandrien statt. Die uns bekannten gehören in die Zeit, da der Bischof aus dem Exil zurückkehrend seine Christengemeinde wiederfindet[9].

Nach seiner ersten Verbannung im Jahre 338 versammelt er etwa hundert Bischöfe aus Ägypten, Libyen, der Thebais und der Pentapolis. Das Konzil soll die gegen ihn vorgebrachten Anklagen zurückweisen. Kurz danach, um die Mitte des Jahres 339, schreibt er einen «Rundbrief» an die Bischöfe der ganzen Welt, «seine Mitliturgen an jedem Ort». Unmittelbar nachdem er 346 aus seinem zweiten Exil heimkommt, ruft er eine ägyptische Synode zusammen und betont dabei die Tatsache, daß mehr als 400 Bischöfe in aller Welt auf seiner Seite stehen. Zehn Jahre später verfaßt er nach einer erneuten Verbannung ein «Rundschreiben an die Bischöfe Ägyptens und Libyens», um sie vor den Häretikern zu warnen.

Die berühmte «Bekennersynode» tritt 362 nach der Rückkehr aus dem dritten Exil zusammen. Obwohl nur 21 Bischöfe teilnehmen, findet sie großen Anklang. Man behandelt die Wiederversöhnung der bekehrten Häretiker und die Lehre vom Heiligen Geist. Aus dieser Synode stammt der unter dem Namen «Schreiben an die Antiochener» bekannte berühmte Synodalbrief. Nach seiner sehr kurzen vierten Verbannung versammelt der Primas von Alexandrien noch einmal eine Synode im Jahre 363; ihr an den neuen Kaiser Jovian adressierter Brief bekennt den Glauben von Nikaia.

Die letzten Jahre seines Pontifikats sind nach einer fünften Verbannung endlich ruhiger geworden. Wiederum beruft Athanasius 369 oder 370 eine wichtige Synode ein. Im Namen der versammelten neunzig ägyptischen und libyschen Bischöfe schreibt er einen «Brief an die Bischöfe Afrikas», um sie gegen die Argumente der Arianer zu wappnen. Er lädt sie ein, dem Glauben der Kirche treu zu bleiben, denn «das durch die ökumenische Synode von Nikaia ausgesprochene Wort des Herrn bleibt auf immer bestehen» (MG 26,1032 B–C).

Die Abfolge alexandrinischer Konzilien während des 4. Jahrhunderts beweist das Bemühen der ägyptischen Kirchen, die Einheit des Glaubens zu wahren. Vorausgegangen waren kleine

Ortssynoden, auf denen man brüderlich diskutierte, um sich gegenseitig zu einem besseren Verständnis der Lehre zu verhelfen. Jetzt versammelten bedeutende Regionalsynoden regelmäßig einen zahlreichen Episkopat in der Sorge um den einstimmigen festen Glauben an die Botschaft Christi. Die hier zum Ausdruck gebrachte Treue weiß sich und will solidarisch mit der aller Kirchen sein. Daraus erklärt sich auch der Bestand der so zahlreichen sogenannten «ökumenischen» Briefe, die nicht nur an alle Bischöfe Ägyptens und der verschiedenen afrikanischen Länder geschickt wurden, sondern auch an die der ganzen Welt. Das ortsgebundene Synodalgeschehen bleibt immer in die gesamte Katholizität eingebunden.

Afrika kennt auch den Begriff der Schwesterkirchen, dem wir bereits in 2 Joh 13 begegnen und der in Kappadokien vom heiligen Basileios erwähnt wird[10]. Er taucht wieder bei Synesios auf, dem Bischof von Kyrene (410-414). Dieser exkommuniziert kühn den Präfekten Andronikos, dessen Folterpraxis die Rechte der menschlichen Person verhöhnt. Anschließend schreibt er an seine Mitbrüder im Bischofsamt, um sie darüber zu benachrichtigen und sie einzuladen, diese Entscheidung zu respektieren. Sein wenig bekannter, aber sehr schöner Brief endet mit den Worten: «Das also legt die Kirche von Ptolemaïs ihren Schwestern ans Herz: Kein Gotteshaus öffne sich dem Andronikos und den Seinen, dem Thoas und den Seinen (. . .). Wenn einige uns für nichts halten, für eine völlig unbedeutende Kirche einer kleinen und armen Stadt, und wenn sie sich überhaupt nicht um unsere Anordnung kümmern und die von uns Exkommunizierten aufnehmen, dann mögen sie wissen, daß sie die Kirche Gottes, die Christus einig will, zerreißen» (MG 66,1401 C).

III. Aurelius und Augustinus und die Epoche des Donatismus und des Pelagianismus

Am besten sind wir über die afrikanische synodale Praxis während der Zeit des Donatismus und des Pelagianismus unterrichtet. In dieser Zeit leuchten die großen Gestalten Aurelius und Augustinus; die lange Dauer ihres Bischofsamtes in Karthago (391-430) bzw. Hippo (391-430) fällt zeitlich zusammen[11].

Aus der Zeit vorher (4. Jahrhundert) sind uns nur drei nordafrikanische katholische Konzilien bekannt. Das erste fand wahrscheinlich im Frühjahr 307 in Cirta (Numidien) statt. Es war eine Versammlung von elf Bischöfen zur Wahl eines ihrer Mitbrüder, Silvanus, zum Bischof von Cirta. Sie waren veranlaßt, gemeinsam Gewissenserforschung zu halten, wobei sie sich gegenseitig als ehemalige «traditores»[12] bekannten. Wichtiger war das allgemeine Konzil von Karthago im Jahre 348 oder 349 nach Vorbereitung durch Provinzkonzilien. Die Art, wie sich Gratus ausdrückt, ist bezeichnend für den synodalen Geist der afrikanischen Kirchen. Es offenbart sich hier die Sorge um Dialog und Frieden in Treue zum Willen Gottes und zur Heiligen Schrift: «Wir sind durch den Willen Gottes hier wegen der Sorge um die Einheit versammelt. Wir haben zuvor in den verschiedenen Provinzen Konzilien gefeiert. Und aus diesen verschiedenen Provinzen kommt man heute zu unserem Konzil nach Karthago. Beratet also gemeinsam mit meiner geringen Person. Wir wollen die unerläßlichen Punkte durchsprechen. Hierzu ist es notwendig, daß wir uns an die göttlichen Gebote und die Lehre der Heiligen Schrift erinnern, daß wir unsere Zeit der Einheit im Auge behalten und zu jedem Punkt eine solche Entscheidung fällen, daß unsere Kirche von Karthago die Kraft des Gesetzes nicht mindert, und daß wir doch nicht in dieser Epoche der Einheit etwas allzu Strenges festlegen»[13].

Aber der Donatismus gibt sich noch lange nicht geschlagen. Angesichts des Ausmaßes der Katastrophe kurbeln die Katholiken ihr Bemühen um die Einheit wieder an. Ein neues allgemeines Konzil tritt unter Genethilius am 16. Juni 390 in Karthago zusammen. Die Zahl der Teilnehmer ist beschränkt. Das Konzil behandelt zuerst die rechtgläubige Lehre über die Dreifaltigkeit. Sodann ergreift es disziplinäre Maßnahmen; fünf von ihnen betreffen die Bischöfe. Insbesondere verlangt Canon 12, keinen Bischof zu weihen, ohne vorher den Metropoliten, das heißt den Primas der Provinz, zu Rate gezogen zu haben.

391 wird Aurelius auf den Bischofsstuhl von Karthago gewählt. Mit ihm bekommt das afrikanische konziliare Leben wieder größeren Schwung. Nicht weniger als etwa dreißig Konzilien ruft Aurelius im Verlauf seiner vierzigjährigen Amtszeit zusammen. Er wird darin kraftvoll von Augustinus unterstützt. Kaum ist dieser zum Priester geweiht, da schreibt er auch schon

seinem Freund in Karthago, um ihn zu ermutigen, «die Kirche Afrikas von ihren Auswüchsen und Verschmutzungen zu reinigen, unter denen sie in vielen ihrer Glieder zu leiden hat und worüber so wenige klagen (...). Gemäß der Heiligen Schrift muß man diese Wunde zu heilen versuchen, die eine zur Freizügigkeit verkommene Freiheit der Kirche geschlagen hat.» Und gerade zu diesem Zweck schlägt Augustinus vor, die synodale Praxis neu zu beleben. «Es ist wahr, die Ansteckung dieses Übels ist derart vorangeschritten, daß meiner Meinung nach nur die Autorität eines Konzils dem abhelfen kann» (Ep. 22,2 u. 4). Vielleicht ist dieses persönliche Eingreifen der Grund dafür, daß die erste, durch Aurelius einberufene und geleitete Versammlung in Hippo stattfindet. Es ist ein «Plenarkonzil ganz Afrikas», das da in der Küstenstadt am 3. Oktober 393 gefeiert wird. Auf Bitten der Bischöfe hin predigt Augustinus als einfacher Priester über den Glauben und das Glaubensbekenntnis[14].

Die Bezeichnung «Plenarkonzil» findet sich oft — etwa vierzigmal — in den Schriften des Bischofs von Hippo. Manchmal meint sie sogar ein Provinzkonzil. Meistens bezeichnet der Ausdruck jedoch eine umfassendere Zusammenkunft (concilium universale): entweder die aller nordafrikanischen Provinzen (concilium Africae oder totius Africae), oder eine Versammlung, zu der sich die Bischöfe mehrerer Kontinente einfinden (totius orbis oder totius orbis christiani). Es sind also im afrikanischen Wortschatz der Epoche drei Arten von Konzilien zu unterscheiden: das Provinzkonzil, das gesamtafrikanische Konzil (von Mauretanien bis zur Tripolitana) und das noch allgemeinere Konzil. Aber auch die ortseigenen Zusammenkünfte und die Versammlungen zur Wahl eines Bischofs haben synodalen Charakter.

In den Beschlüssen des Konzils von 397 wird die wachsende Rolle des Primas von Karthago erkennbar. Er legt das Osterdatum fest und gibt seine Zustimmung zur Ernennung des Primas in den verschiedenen afrikanischen Provinzen. Vor allem sei auf den Beschluß hingewiesen, alljährlich das gesamtafrikanische Konzil einzuberufen. Die Provinzen sind auf ihm mit je drei Bischöfen vertreten, ausgenommen die Tripolitana, die aufgrund ihrer geringen Zahl an Diözesen nur einen Bischof entsendet. Diese Feststellung ist bedeutsam. Sie offenbart nämlich den Willen Nordafrikas, ständig synodal zu handeln. Canon 8 des Konzils von 401 wird das noch bestätigen. Indessen nötigen die Schwierigkeiten der Reise und die Finanzlast solcher Versammlungen das Konzil von 407, festzusetzen, daß fortan die Konzilien nur stattfinden, wenn das Bedürfnis spürbar wird, zur Besprechung einer «gemeinsamen, das heißt ganz Afrika betreffenden Angelegenheit» zusammenzukommen (Canon 95); die anderen Fragepunkte bleiben der Sorge jeder einzelnen Provinz überlassen. Es bleibt aber bei häufig abgehaltenen allgemeinen Konzilien, solange Aurelius und Augustinus am Leben sind, im ganzen fast zwanzig.

Zur Zeit dieser beiden großen Bischöfe war ja das Hauptproblem das donatistische Schisma. Hier mußte unter allen Umständen eine Lösung gefunden werden, um die Einheit und den Frieden der Kirche wiederherzustellen. Das erklärt die verhältnismäßig große Zahl von Konzilien zwischen 393 und 411, und dies trotz schwieriger Umstände, die mehr als einmal die Zusammenkunft verhindert haben. Sechzehn katholische Konzilien haben diese Epoche geprägt, ganz zu schweigen von den häufigen und gut besuchten donatistischen Konzilien. Von den sechzehn genannten und fast Jahr für Jahr versammelten Konzilien der katholischen Kirche waren elf Plenarkonzilien, darunter die berühmte Konferenz von Karthago im Jahre 411 mit ihren 565 Bischöfen, davon 286 katholische und 279 donatistische. Eine solche Häufigkeit beweist den festen Willen, gemeinsam die Fragen der Zeit in Angriff zu nehmen, darüber gemeinsam nachzudenken und in gemeinsamer Sicht darauf zu antworten.

Beweis dafür ist die Art und Weise, wie sich die Bischöfe ausdrücken. So weiß sich das Konzil von 401 mit dem Papst Anastasius in Rom und dessen «väterlicher und brüderlicher» Liebe verbunden. Er hat, wie die Konzilsväter schreiben, «eine so fromme Sorge für die Glieder Christi, die zwar in fernen Gebieten leben, aber zur Einheit eines einzigen Leibes gehören (...). Wir fassen unsere Beschlüsse, nachdem wir alles erwogen und aufmerksam geprüft haben, was unserer Meinung nach mit den Interessen der Kirche übereinstimmt, und so handeln wir nach den Anweisungen und unter der Eingebung des Geistes Gottes»[15]. Und doch widerspricht ihre Entscheidung, die bekehrten donatistischen Priester aufgrund eines großen Priestermangels erneut als Priester einzustellen, der Entscheidung des

Konzils von Rom, dessen Gültigkeit die afrikanischen Väter freilich anerkennen.

Die Einheit der Mitglieder des Konzils zeigt sich auch darin, daß sie sich als eine «brüderliche Gemeinschaft»[16] betrachten. Auch die Gesinnung der Liebe gegenüber den Donatisten bezeugt den Friedenswillen, der sie bewegt. Kennzeichnend hierfür ist die Einladung an die Donatisten zum Konzil von 403. Es soll frei zwischen Vertretern der beiden rivalisierenden Kirchen diskutiert werden mit dem Ziel, die religiöse Einheit in Afrika wiederherzustellen: «Gott hat durch den Propheten gemahnt, auch jene, die sich nicht unsere Brüder nennen, so anzureden: ‹Ihr seid meine Brüder› (2 Sam 19,13). Ihr dürft also unsere hier vorgebrachte friedliche und aus Liebe kommende Aufforderung nicht verachten. Wenn ihr der Meinung seid, eine Wahrheit zu besitzen, werdet ihr euch nicht scheuen, sie zu beweisen»[17].

Auch während der pelagianischen Zeit (411–427) folgen die Konzilien dicht aufeinander. Mindestens sechzehn, davon sechs Plenarkonzilien, finden innerhalb dieses Zeitraumes statt. Zu dem Konzil von 417 kommen 217 Bischöfe. Die Reihe der Konzilien wird erst später durch den Einfall der Vandalen unterbrochen. Zusätzlich zu dem Bemühen, in Verbindung mit Innozenz I. das Donatistenproblem zu regeln, behandeln diese Konzilien oft auch Disziplinarfragen. Diesbezüglich entsteht zwischen Afrika und Rom eine gewisse Spannung. Wegen der Intrigen des Coelestius beim Papst Zosimus erlaubt das Konzil von 418, beim Primas der Provinz oder sogar bei der Plenarsynode von Karthago Berufung einzulegen, nicht aber in Rom. Die Angelegenheit kommt erneut auf die Tagesordnung, als der exkommunizierte Priester Apiarius von Zosimus freundlich empfangen wird. Die Sache verhärtet sich noch, als ihn Papst Coelestinus zur Kommunion zuläßt. Das Plenarkonzil von 424 sendet daher ein Synodalschreiben an den Papst mit der Bitte, nicht mehr einzugreifen und den Grundsatz der Subsidiarität zu achten[18].

Alle diese Synoden behandeln nicht nur Fragen des Glaubens und der Kirchenzucht, sondern auch Probleme der Gesellschaft und der Gerechtigkeit. Das bezeugen die kürzlich durch Divjak aufgefundenen Briefe des heiligen Augustinus. Die Synode vom Mai 419 zum Beispiel stellt eine Kommission auf, die über die konkreten Probleme der Stunde nachdenken soll; zwei der Kommissionsmitglieder begeben sich anschließend zu einem Gespräch zum Kaiser. Sie bitten ihn um Milde hinsichtlich der Unruhen, die in Karthago unter der von Steuern erdrückten Bevölkerung entstanden sind, und verlangen von ihm ein Gesetz, das klar und wirksam das Asylrecht in den Kirchen garantiert. Ein Provinzkonzil Numidiens unternimmt einige Monate später die gleichen Schritte. Augustinus unterstützt dieses Vorgehen. Er legt den Zivilbehörden nahe, in den Städten die «Verteidiger» des Volkes wieder einzuführen, die es früher gegeben hatte, um die Schwachen gegen die Habgier, die Ungerechtigkeiten und die Korruption der Mächtigen zu schützen, ganz besonders hinsichtlich der Steuerveranlagung. Um das Jahr 422 greift Augustinus wieder ein mit der Bitte, gegen den Sklavenhandel und auch gegen den kommerziellen Aufkauf von Kindern zu mißbräuchlichem Arbeitseinsatz vorzugehen[19].

Nach den Vandaleneinfällen finden im 6. Jahrhundert noch einmal vier Plenarkonzilien statt: 507 in Hadrumet, am 5. und am 6. Februar 525 in Karthago mit je sechzig Bischöfen und schließlich 534 mit 220 Bischöfen; auf diesem letzteren Konzil werden drei Synodalschreiben abgefaßt. Hinzu kommen noch vier dokumentarisch belegte Provinzkonzilien. Die Zahl der Versammlungen ist jetzt zwar weniger groß, doch werden nun kirchenrechtliche Sammlungen zusammengestellt. Schon 397 war das «Breviarium hipponense» verfaßt worden. Dann, auf dem Konzil von 419, wird der «Codex canonum Ecclesiae africanae» aufgestellt, dem sich der «Codex Apiarii causae» anfügt. Zwischen 535 und 546 erscheint die «Breviatio canonum» des Diakons Ferrandus von Karthago, und schließlich um die Jahre 680–690 die lange «Concordia Canonum» des afrikanischen Bischofs Cresconius[20]. In einer Zeit, da die Glaubensgemeinden zu schwach geworden sind, um sich zu versammeln, erlauben diese Zusammenstellungen wenigstens, die wichtigsten Ergebnisse der synodalen Arbeit der ersten afrikanischen Kirchen der Nachwelt zu übermitteln.

Schlußgedanken

Diese knappe Übersicht hat eines deutlich gezeigt: Die synodale Praxis ist ein Kennzeichen der Kirche Christi. Sie ist in den ersten Jahrhun-

derten in Afrika wie überall sonst von Anfang an stark entwickelt. Das bezeugen die zahlreichen Dokumente, die wir über Ägypten und besonders über Nordafrika besitzen. Schon die Häufigkeit allein ist ein klares Zeichen. Lange bevor es zu den eigentlichen ökumenischen Konzilien kommt, versammeln sich die Kirchen, um gemeinsam von der Schrift aus und unter Eingebung des Heiligen Geistes die besten Mittel ausfindig zu machen, wie man die kirchliche Überlieferung in Antwort auf die Bedürfnisse der Ortsgemeinden und der jeweiligen Zeit leben kann.

Die Kirche denkt gemeinsam und gemeinschaftlich über ihre verschiedenen Probleme nach: Vertiefung ihres Glaubens, Wahl ihrer Amtsträger, Organisation ihrer Lebensweise — immer aber auch in Gemeinschaft mit den Nachbarkirchen. Hier liegt der Grund für den Brauch der Provinzsynoden und später dann auf höherer Ebene der Regionalversammlungen in Nordafrika und Ägypten. Und auch solche «Plenarversammlungen» sind nie von ferneren Regionen getrennt; die Gemeinschaft mit diesen kommt in der Zusendung von Synodalbriefen oder Rundschreiben zum Ausdruck. Und wenn sich das Bedürfnis meldet, dann stimmen die Afrikaner auch einer Teilnahme an Konzilien zu, bei denen Vertreter von überallher anwesend sind.

Der Zweck dieser Konzilien ist nicht nur die Lösung des einen oder anderen Problems. Die Sorge um die Einheit bleibt der maßgebende Beweggrund für die Einberufung eines Konzils. Es gilt, die Communio innerhalb einer um den Bischof gescharten Gemeinde zu wahren, die Einheit der Schwesterkirchen einer Region untereinander und schließlich die Eintracht mit der einzigen, in allen Ländern der Welt lebenden Kirche. Die «koinônía» ist die fundamentale kirchliche Wirklichkeit. Sie muß bewahrt und entwickelt werden, was aber keineswegs den Grundsatz der Subsidiarität und auch nicht eine gewisse Vielfalt ausschließt.

Konkret befassen sich diese Zusammenkünfte häufig mit Glaubensfragen, vor allem im Blick auf einige große Häresien wie den Arianismus und den Pelagianismus. Oft wird aber auch die Gefahr oder das Bestehen eines Schismas zum Anlaß einer solchen Begegnung. Denn wie könnte man untätig zusehen, wenn die Novatianer, die Meletianer oder die Donatisten Spaltungen hervorrufen? Doch ist die Rechtgläubigkeit nicht die einzige Sorge der Konzilien. Auch die Disziplin des christlichen Lebens gehört zur Echtheit evangelischer Existenz. Dementsprechend sind auch die Zulassung zu den Sakramenten und die Organisation der Gemeinschaften Sache einer Synode. Und ist der Kaiser selber ein Christ, dann haben die versammelten Bischöfe auch den Mut, ihm die Forderungen des Evangeliums ins Gedächtnis zu rufen, damit er sie in den bürgerlichen Gesetzen zur Wirkung bringe.

Wie man sieht, ist das eigentlich Erstaunliche hier nicht so sehr die Existenz der Synoden selbst, sondern vielmehr der synodale Geist, der die afrikanische Kirche belebt. Besonders entwickelt offenbart er sich in den Zeiten größter Schwierigkeiten; sehr deutlich ist er aber auch in jenen Bischöfen wirksam, die sich hingebend um ein tiefes christliches Leben ihrer Gemeinden kümmern. Freilich dürfen wir nicht meinen, eine solche synodale Praxis habe sich lediglich in Krisenzeiten entfaltet. Natürlich haben solche Epochen Bischofsversammlungen von derartiger Bedeutung nötig gemacht, daß ihre Texte die Jahrhunderte überdauert haben. Man kann aber mit gutem Recht vermuten, daß auch noch andere Synoden stattfanden, insbesondere auf Provinzebene, auch wenn wir ihre Spuren (noch) nicht entdeckt haben. Die Geschichte erlaubt uns diese Vermutung. Und mehrere neuere Untersuchungen, ja sogar Entdeckungen neuer Dokumente beweisen ihre Existenz.

Niemand wird sich darüber wundern. Das Bestehen und die Entwicklung von Konzilien ist das normale Ergebnis des Lebens einer Kirche, die sich in ihrer berechtigten Vielfalt als eine weiß und will, denn sie ist «Brüderlichkeit» in Christus[21]. Darum ist sie immer auf der Suche nach dem Willen des Herrn, im Bewußtsein der Probleme ihrer Zeit und treu zur Botschaft des Evangeliums. Unablässig will sie, so gut sie kann, jene Einmütigkeit verwirklichen, die der Heilige Geist denen schenkt, die in Dialog und Teilnahme der gemeinsamen Überlegung offenstehen.

Nur in diesem Geist synodaler Gemeinschaft kann die Kirche leben und gedeihen, denn sie ist wesentlich «synodia» und «synodos». Davon haben uns die Kirchen Afrikas während der ersten Jahrhunderte ein so schönes Beispiel gegeben. Es besteht kein Zweifel daran, daß der immer lebendige Heilige Geist sie auch heute und weiterhin führt.

[1] Zur Geschichte der Begriffe «Konzil» und «Synode» vgl. die Beiträge von A. Jumpé, in: Ann. Hist. Conc. 1-21 (1970) u. 40-50 (1974).

[2] J.A. Fischer, Die ersten Konzilien im römischen Nordwest-Afrika, in: Pietas (Münster 1980) 217-227.

[3] Zu den cyprianischen Konzilien vgl. die Beiträge von J.A. Fischer in: Ann. Hist. Conc. (1979) 263-286, (1981) 1-11 u. 12-26, (1982) 227-240, (1983) 1-14, (1984) 1-39 u. 243-253; ders., in: Zeitschrift für Kirchengeschichte (1982) 223-239; P.A. Amidon, The Procedure of St. Cyprian's Synods', in: Vig. Christi (1983) 328-339.

[4] CSEL III, 1, 435f.

[5] In: H. Legrand, Les conférences épiscopales (Paris 1988) 53-84.

[6] J.A. Fischer, Die alexandrinischen Synoden gegen Origenes, in: Ostkirchl. Studien (1979) 3-16.

[7] Sources Chrétiennes 67; zur Anwesenheit der Gläubigen vgl. 18f.

[8] J.A. Fischer, Die Synode zu Alexandrien im Jahr 306, in: Ann. Hist. Conc. (1987) 62-70.

[9] Vgl. H.J. Sieben, Werden und Eigenart der Konzilsidee des Athanasius von Alexandrien, in: Die Konzilsidee der alten Kirche (Paderborn 1979) 25-67.

[10] Vgl. E. Lanne, Eglises-soeurs, in: Istina (1975) 47-75; ders., Eglise soeur et Eglise mère dans le vocabulaire de l'Eglise ancienne, in: Communio sanctorum (1982) 86-97.

[11] H. J. Sieben, Konzilien in Leben und Lehre des Augustinus von Hippo, in: ders., Die Konzilsidee, aaO. 68-102.

[12] J.A. Fischer, Das kleine Konzil zu Cirta im Jahr 305(?), in: Ann. Hist. Conc. (1986) 281-292.

[13] Vgl. J.-L. Maier, Le Dossier du Donatisme I (Berlin 1987) 291-296.

[14] G. Bardy, Conciles d'Hippone au temps de saint Augustin, in: Augustiniana (1955) 451-458.

[15] Vgl. Maier, aaO. II (1989) 111-116.

[16] CCL 149, 205f.

[18] Zu diesem Thema vgl. Ch. Munier, Un canon inédit du XX concile de Carthage, in: Rev. des Sc. Rel. (1966) 113-126.

[19] M.-F. Berrouard, Un tournant dans la vie de l'Eglise d'Afrique, in: Rev. Et. Aug. (1985) 46-70.

[20] Concilia Africae A. 345-A. 525, in: CCSL 149; Ch. Munier, La tradition littéraire des canons africains (345-525), in: Rech. Aug. (1975) 3-22; J. Gaudemet, Les sources du droit de l'Eglise en Occident (Paris 1985) 79-83 u. 137-130.

[21] Vgl. M. Dujarier, L'Eglise-Fraternité (Paris 1991).

Aus dem Französ. übersetzt von Arthur Himmelsbach

MICHEL DUJARIER

1932 in Tours (Frankreich) geboren. 1957 Priesterweihe. 1961 Doktorat in Theologie. Seit dreißig Jahren im Dienst der Erzdiözese Cotonou (Bénin) in Pastoral und Unterricht. Gegenwärtig Professor für Patrologie am Priesterseminar von Ouidah (Bénin) und am Institut Catholique von Abidjan (Elfenbeinküste). Veröffentlichungen (vor allem über das Katechumenat): Le parrainage des adultes (1962); Catéchuménat (1969); Brève histoire du catéchuménat (1980); L'initiation chrétienne des adultes (1982); soeben erschienen: L'Eglise-Fraternité I (1991). Anschrift: Séminaire Saint Gall, BP 15, Ouidah (Bénin).

Die markantesten Erfahrungen der Christen in der Kirche Afrikas vom Vatikanum II bis zur Afrikanischen Synode

Elochukwu E. Uzukwu

Entstehung und Entwicklung einer Ortskirche: Schwierigkeiten und Zeichen der Hoffnung

A. Die Geburtswehen einer Ortskirche

Die Kirche in Afrika wurde bereits alt geboren[1]. Die Geburtshelfer hatten sie erwartet, und das «alte Kind» hatte keine Wahl. Folglich entstanden seit der Zeit der Missionierung bis zum Vatikanum II und auch noch danach solche Einrichtungen wie Gotteshäuser, Grund-, Sekundar- und Katechismusschulen, Seminare, Konvente und Krankenhäuser sowohl als Instrument als auch als Ergebnis der Evangelisation. Was aber dem Geist der Missionare als erstes angelegen war, war die Gründung einer Kirche; und wie selbstverständlich wurden die westeuropäischen Kirchenstrukturen übernommen. Die Auswirkungen dieses missionarischen Wirkens in Afrika sind noch heute wirksam. Ein Blick auf die von Barrett aufgestellten Statistiken zeigt ein ständiges Anwachsen der Zahl der Christen (auch der Katholiken), besonders zwischen 1900 und 1970[2].

Die von den Missionaren ernannten Nachfolger setzten deren Strategie fort und hüteten die Herde. Aber durch die ihnen anerzogene Unterwürfigkeit unter Autorität und Tradition ermangelte es ihnen an selbständiger Initiative. Die Forderung, die der spätere Kardinal Malula 1959 erhob, nämlich die nach einer wirklich unabhängigen afrikanischen Kirche in einem unabhängigen Afrika, war eher die Ausnahme als die Regel. Die Kirchenführer operierten innerhalb einer feudalistischen, sehr stark um den Machterhalt besorgten Institution. Nach meiner Auffassung stellt dieses von der vorkonziliaren Kirche ererbte feudalistische Image das größte Hindernis für die Herausbildung einer dynamischen Ortskirche in Afrika dar.

Das Vatikanum II durchbrach das autoritätsbewußte Modell der Kirche und stellte das Modell vom Volk Gottes in den Vordergrund: Es gibt eine grundsätzliche Gleichheit! Jeder Getaufte ist zur Heiligkeit berufen, dazu aufgerufen, an der Fülle des Lebens innerhalb der Kirche teilzuhaben; das Amt wird zum Aufbau des Leibes Christi ausgeübt. Dieses neue Bild der Kirche ermutigte die Ortskirchen in Afrika zu einem pastoralen Handeln, das auf die örtlichen Notwendigkeiten ausgerichtet war. In Zaïre beispielsweise war die Liturgie dem lokalen Kontext fremd; das geistliche Amt mußte in einer neuen Art und Weise ausgeübt werden (*bakambi* — Leitung durch Laien); und die Theologie mußte dem afrikanischen Kontext entsprechen. Aber die Autoritätsstrukturen innerhalb der Kirche sollten die Geburt einer *Orts*kirche erheblich erschweren. Das Experiment der kleinen christlichen Gemeinschaften (small christian communities — SCC) wird das deutlich machen.

Die Kirche in Ostafrika arbeitet unter dem Dach der Association of Member Episcopal Conferences of Eastern Africa (AMECA); sie beschloß, eine aktive und aufgeschlossene Kirche von der Basis aus zu entwickeln — selbstverwaltet, selbsterhaltend, unabhängig. Um das lebendige Zeugnis als Kirche von der Basis aus zu sichern, entschied die AMECA 1976, die sogenannten kleinen christlichen Gemeinschaften einzurichten. Zehn Jahre später, 1986, verzeichnete eine Auswertung der kleinen christlichen Gemeinschaften einige Erfolge. Dennoch erreichte dieses Projekt nicht sein hochgestecktes

Ziel. Es funktionierte in verschiedenen Diözesen nicht erwartungsgemäß, und dort, wo es funktionierte, waren seine «Hauptprobleme» klerikaler Widerstand und Kontrolle: Einige Diözesen haben wenig unternommen, um die kleinen christlichen Gemeinschaften in praktischer Hinsicht zu unterstützen. Die kleinen christlichen Gemeinschaften sind klerikerzentiert mit wenig und manchmal ohne jede Initiative von seiten der Laien. Einige Priester fürchten, daß, wenn solche Gemeinschaften nicht im guten Geist geleitet werden, Sekten sich ihrer bedienen. Es gab eine Oberaufsicht über die kleinen christlichen Gemeinschaften, wenn die Gefahr von «Splittergruppen» oder «Schismen» gesehen wurde. Daher wurde dem Leiter der kleinen christlichen Gemeinschaften nicht die volle Verantwortung übertragen. Manche Menschen mögen keine Veränderungen. Sie möchten so weiterleben wie bisher. Wenn Laien verantwortlich waren, tendierte der Klerus zur Härte. Wohlwollende Empfehlungen von christlichen Gemeinden waren nicht gern gesehen[3].

Der neue Weg, Kirche zu sein (kleine christliche Gemeinschaften), resultiert aus dem Wehen des Geistes, aber seine Durchsetzungskraft liegt in den Händen derer, die die Autorität innerhalb der Kirchen ausüben. Mit diesem neuen Stil drohen neue Autoritätstrukturen; diejenigen, die innerhalb der Kirche die Macht innehaben, sind zu Veränderungen nicht bereit. Die AMECA betrachtete die Eigeninitiative und Verantwortlichkeit als fundamental für die Entwicklung der dynamischen Ortskirche, aber diese sollte sowohl vom Klerus beaufsichtigt werden als auch diesem entspringen, um die Orthodoxie und die Orthopraxis zu sichern. Man stimmt darin überein, daß die Bewahrung der rechten Lehre und Praxis (Tit 1,6; 2,1) ein Wert ist, der in der Kirche aufrecht erhalten werden muß; Vorsicht muß gegenüber denen walten, die «sich nach eigenen Wünschen immer neue Lehrer (suchen), die den Ohren schmeicheln» (2 Tim 4,3), um der Neuerung willen. Aber bezüglich des Experiments der kleinen christlichen Gemeinschaften scheint die Angst vor der Neuerung übertrieben. Die Probleme der kleinen christlichen Gemeinschaften sind Teil der Last des europäischen Christentums, die der afrikanische Klerus nicht willens ist abzuwerfen. Das pyramidale Modell der kirchlichen Verwaltung stellt sicher, daß der Bischof der verlängerte Arm des Papstes, der Priester der verlängerte Arm des Bischofs und der Laie der verlängerte Arm des Priesters ist.

Die Folgen dieser Praxis sind sowohl für die Kirche als auch für die schwarze Bevölkerung Afrikas verheerend. Das kirchliche Amt (diakonia — Dienen, Mk 10,45) soll die Kirche dazu befähigen, «Sauerteig» (Wandel) in die Gesellschaft zu bringen, aber wegen ihrer überkommenen Autoritätstruktur geht die Kirche das Risiko ein, im gegenwärtigen Lebensdrama Afrikas nur die Rolle des Zuschauers zu spielen; dieses Drama könnte für die Zukunft des Kontinents und die Rolle der Schwarzen weltweit entscheidend sein. Behält die Kirche die Autoritätsideologie in der Priesterausbildung bei, dann verharrt die Kirche darin, die Priesteramtskandidaten und das Ordensleben von den Problemen in Afrika abzuschirmen. Und daher kann man für die nähere Zukunft sagen, daß die Amtsträger der Kirche zwar in Afrika *sind*, aber nicht in Afrika *leben*.

Die Hauptsorge in Afrika heute ist der Hunger. In Nigeria beispielsweise kämpfen die Menschen gegen das neokolonialistische politische und ökonomische System, um zu überleben. Aber das Hauptanliegen der Kirche ist die Erhaltung der Macht. Unter den Qualitäten, die von einem guten Priester oder Ordensmann erwartet werden, rangiert Gehorsam an erster Stelle. Auf einem Kontinent, auf dem 50% der Bevölkerung in absoluter Armut und 1995 voraussichtlich 400 Millionen (nach dem UN-Entwicklungsplan) in extremer Armut leben[4], werden die Priesteramtskandidaten und Ordensleute durch ausländische Organisationen und lokale Abgaben der Laien mit Lebensmitteln und anderen materiellen Dingen versorgt. Es wird ihnen daher unmöglich, die praktische Lage der Mehrzahl der Afrikaner zu begreifen; ebenso entgehen ihnen die Ursachen unserer Armut in praktischer Hinsicht. Wie dem auch sei: sie sind *abhängig*, weil sie so *satt* sind. Aber anstatt die Abhängigkeit dadurch abzuschütteln, daß sie ihre Aufmerksamkeit auf das Hauptproblem Afrikas lenken, sind sie durch die Hand, die sie nährt, abgelenkt und mit den Problemen der Kirche in Rom beschäftigt: mit ihrem Recht, ihren Ritualen und ihren Lehren. Diese werden auf die betäubte Masse der Gläubigen übertragen, ob sie mit den erwähnten Problemen vertraut sind oder nicht.

Eine Konferenz wie die AMECA weist unwillkürlich auf die Lösung des Problems der Ortskirchen in Afrika hin: die Aktivierung der Basis.

Sie hat deshalb entschieden, daß «der systematischen Bildung von kleinen christlichen Gemeinschaften die pastorale Schlüsselrolle in Ostafrika» zukommt[5]. Die Kirche in Afrika muß einen Schritt nach vorn tun. Sie wird ihre Leitungsstrukturen reformieren müssen. Im traditionellen Afrika — also vor der Kolonialherrschaft — waren zwei politische Systeme vorherrschend: die Konzentration der Macht in der Hand eines Mannes (dem König, der von seinem Rat unterstützt wird) und die Verteilung der Macht innerhalb der Gemeinschaft (oder direkte Demokratie, die Leitung in den Händen von Familien, Stämmen oder Zusammenschlüssen). Innerhalb dieser beiden Systeme wird — von Mißbräuchen abgesehen — die Leitung der Herrschaft vorgezogen[6]. Leitung ist auch die maßgebliche Idee für den Dienst innerhalb der Kirchen des Neuen Testaments, die die Apostel hinterlassen haben. Wie stark eine Kirche im Neuen Testament auch immer zentralisiert sein mag (etwa die Kirche der Pastoralbriefe)[7], von hierarchischen Strukturen ist an keiner Stelle zu lesen. Die Kirche in Afrika sollte sich gestatten, sich sowohl von den traditionellen politischen Systemen als auch von der Erfahrung des Neuen Testaments beeinflussen zu lassen, um geeignete Modelle für das Amt zu erarbeiten. Heute ist die Notwendigkeit für die Kirche, eine Führungsrolle in Afrika zu übernehmen, dringender denn je. Auf einem Kontinent, auf dem Autorität in arroganter Machtausübung Ausdruck findet, ist die Kirche aufgerufen, eine Alternative der Gemeinschaftsbildung aufzuzeigen. Sie muß mit dem Feudalismus brechen, um den Basisgemeinschaften wie den kleinen christlichen Gemeinschaften ihre Verantwortung als Kirche zukommen zu lassen.

B. Zeichen der Hoffnung

In vielen Teilen Afrikas feierten die nationalen Bischofskonferenzen das Jahrhundert der Evangelisation. Ungeachtet der Geburtswehen, die eben dargestellt wurden, ist die Reifung, trotz einiger Schwierigkeiten, im Gange. Die entschlossene Entscheidung der AMECA, die kleinen christlichen Gemeinschaften einzurichten, hat manchen Gemeinden zu der Erfahrung verholfen, das Wort Gottes zu bedenken und in ihrem gesellschaftlichen Kontext anzuwenden. In den AMECA-Ländern werden auch in der Katechese und der Liturgie lokale Modelle erarbeitet. Die vorrangige Bedeutung, die der Inkulturation von der Konferenz in Zaïre beigemessen wurde, hat zur Entwicklung bestimmter Aspekte des priesterlichen Lebens, der Pastoral, der Liturgie und der Theologie geführt. In dieser Region sollte die Inkulturation nicht am Maß des «Römischen Missale für die Diözesen Zaïres» gemessen werden. In dieser Hinsicht sind die Messe Kameruns, der Ritus der christlichen Initiation in Burkina Faso, die christliche Eheschließung im Tschad u.a. Erfahrungen, die der Kirche ein lokales Gepräge geben. Das Trauma des nach-unabhängigen Afrika veranlaßte regionale und nationale Konferenzen, gegen Diktaturen, ethnische und religiöse Intoleranz, Armut und Unterdrückung Position zu beziehen. Das Symposion der Bischofskonferenzen von Afrika und Madagaskar favorisiert integrale menschliche Entwicklung als Form der Evangelisation und kritisiert die Verletzung der Menschenrechte. Von den fünf katholisch-theologischen Fakultäten, die gegenwärtig in Afrika lehren und forschen, wird erwartet, daß sie die lokalen Erfahrungen in Afrika zum Ausgangspunkt ihrer theologischen Reflexion machen. Dies alles sind Zeichen der Hoffnung der sich entwickelnden Ortskirche. Sie werden uns helfen, diese Ortskirche zu prägen, soweit die Kirchenleitung die Freiheit der Kinder Gottes mutig fördert; denn Katholizität impliziert Verschiedenheit und Einheit.

Andere Zeichen der Hoffnung liegen in einem Bereich, der nicht unmittelbar unter der Kontrolle der kirchlichen Hierarchie steht. Und ich vermute, daß, ebenso wie die Frage der Macht den Schlüssel zum Verständnis der Probleme der Ortskirchen darstellt, auch das Vertrauen des Volkes Gottes in seine lokalen (auf den Ahnenglauben beruhende) Erfahrungen den Weg in die Zukunft zeigt.

In Nigeria und überall in Afrika hat das Phänomen der Suche nach Sicherheit oder nach integralem Heil heute ein noch nie dagewesenes Ausmaß angenommen. Christen aller Konfessionen, Muslime und Anhänger der traditionellen afrikanischen Religionen sind in jedem Heilungszentrum (katholisch, aladura, muslimisch oder traditionell) anzutreffen. Die Probleme, die sie in solche Zentren treiben, sind recht unterschiedlich: Krankheiten aller Art, Unfruchtbarkeit, Angst vor Verhexung und Zauberei, Fortschritt in geschäftlichen Unternehmungen,

Angst vor bewaffneten Räubern, Geheimgesellschaften usw. Die weitverbreiteten Segnungen des modernen Lebens (westliche Technologie, Bildung und Medizin) und die beharrliche christliche Unterweisung sind unfähig, solche Kräfte zu stoppen. Eher entwickeln sich Antwortmuster auf die Sehnsucht nach integralem Heil zu autoritären Erfahrungstraditionen. Diese Bewegung mag zu Recht als Volksreligion verstanden werden. Doch Untersuchungen bestätigen den Eindruck, daß wir es nicht einfach mit Volksreligion zu tun haben, sondern mit der Bevorzugung eines Rahmens der Wirklichkeitsinterpretation, der sich vom überlieferten Rahmen der westlichen christlichen Tradition unterscheidet[8]. Dieser Rahmen, gründet auf die Autorität der Ahnenerfahrung, ordnet den Menschen fest in den Kosmos ein und beharrt darauf, daß das integrale Wohlergehen der Menschen letzte Wirklichkeit und höchster Sinn ist. Um dies zu verwirklichen, müssen die physischen und geistigen Dimensionen des Lebens im Kosmos (alles das, was im Menschen — dem Mikrokosmos — wirksam wird) harmonisch funktionieren. Träger dieser Erfahrung ist die afrikanische Ahnenreligion. Als *strukturierende Religion* bringt sie Harmonie und Rhythmus in das alltägliche Leben. Durch sie «werden alle Energien auf die rituelle Erhaltung der normalen Ordnung ausgerichtet», z.B. «als in Regeln begründet, die auf den Anfang der Zeit zurückgehen, und als gewohnheitsmäßige und allgemeingültige Realität»[9]. In dieser Weltsicht werden die sozialen, ökonomischen, politischen, persönlichen und kosmischen Dimensionen des Lebens (unter den Augen Gottes) integriert. Erfahrungen mit den verschiedenen Bereichen menschlichen Schaffens erhöhen die Möglichkeit für die Gemeinschaft und den einzelnen, ein integrales Leben zu leben.

Die Begegnung mit dem Christentum und der Moderne kann die Sehnsucht der Afrikaner nach integralem Wohlergehen nicht stillen. Die Spezialisierung innerhalb der westlichen Welt, die mit der Aufklärung und dem Cartesianismus einsetzt, wird zu Isolation und Abtrennung. Die Autonomie jedes Teilbereiches ist als totale Unabhängigkeit von anderen Bereichen menschlichen Strebens festgeschrieben. Die Säkularisierung macht die religiöse Praxis (des Christentums) zu einem Teilbereich menschlichen Lebens.

Die afrikanischen Christen geraten so in einen vorprogrammierten Konflikt. Es stellt sich nicht nur das Problem, wie eine Heilsreligion (das Christentum) zu einer strukturierenden Religion werden kann, sondern auch, wie man die Errungenschaften der Moderne in eine ganzheitliche Weltsicht integrieren kann. Die unter afrikanischen Christen am weitesten verbreitete Lösung lautet: Der Glaube an Christus bewirkt Heilung (Christo-Therapie). Mit anderen Worten: Der Garant der Sicherheit, derjenige, der die Harmonie im Kosmos gewährleistet (Gott-Christus), muß Körper und Geist heilen. Gesundheit und Medizin sind Bereiche, die sich unter den Augen des Gott-Christus vollziehen (Integration). Eine moderne Lebenseinstellung und die Religion ergänzen einander.

Die Entscheidung vieler afrikanischer Christen, nach solcher Integration in ihrer Welt zu streben, hängt mit der Grundüberzeugung zusammen, daß der Kosmos nicht durch Trennung und Isolation verschiedener Ebenen und Komponenten gekennzeichnet ist, sondern sich auf Beziehung und Harmonie hin zubewegt. Das gewährleistet die Autorität der Ahnenerfahrung. Als möglicher Interpretationsrahmen für die gegenwärtige Realität ist sie dennoch offen für Kritik (und sogar Widerspruch) durch die neue Situation. Doch heute steht in der Geisteshaltung der Afrikaner das integrale Wohlbefinden der Menschen an oberster Stelle. Die Autorität der Ahnenerfahrung behält ihre Ausstrahlungskraft auch in einer sich verändernden Welt.

Viele verantwortungsvolle Christen glauben nicht, daß es notwendig ist, zur Volksreligion zurückzukehren, um ein integrales Leben zu führen. Ihre Praxis geht davon aus, daß der Kern der Ahnenerfahrung eine universale Sicht des Menschen ist, die in jeder religiösen Tradition ihren Ausdruck findet, also auch im Christentum. Der Glaube an Christus wird durch die Ahnenerfahrung nicht reduziert, sondern ergänzt. Die Priester vor Ort versuchen die Christen zu erreichen, die, ihrer eigenen Erfahrung vertrauend, sich weiterentwickelt haben. An diesem Schnittpunkt, an dem Christen sich entschieden haben, ihren eigenen Erfahrungen zu trauen, und an dem weitblickende Priester gezwungen sind, ihre Praxis zu ändern, um der Wirklichkeit christlichen Lebens in Afrika gerecht zu werden: an diesem Schnittpunkt sehe ich ein zentrales Zeichen der Hoffnung für die Christenheit in Afrika.

Es ist wichtig, darauf zu bestehen, daß der katholische Laie mit seinen Problemen in Afrika die Initiative zur Lösung seiner Lebensprobleme übernimmt. Diejenigen Priester, die aus diesen Erfahrungen gelernt haben, sind dazu berufen, die praktische Bedeutung der Erlösung in Christus für die Massen der afrikanischen Gläubigen neu zu bestimmen. Pater G. Ikeobi (Nigeria) beispielsweise hat nicht nur eine Heilungsliturgie erarbeitet, sondern auch Riten zur Friedensstiftung zwischen verfeindeten Dörfern, Vertragsriten für Vertragspartner, Reinigungsriten nach Selbstmorden und viele andere mehr. Die Patres E. Ede (Nigeria) und M. Hebga (Kamerun), Bischof Milingo und andere widmen den Großteil ihrer Zeit der Aufgabe, christliche Antworten auf die «normalen» Lebensprobleme im jeweiligen Kontext zu geben. Auf diesem Weg fordern die normalen Probleme des jeweiligen Kontextes den überlieferten christlichen Glauben heraus und verlangen nach tragfähigen Antworten.

Insgesamt ist die Erfahrung der Entfremdung mit ihren graduellen Unterschieden bei den praktizierenden Christen in Afrika eine Tatsache, die die Kirche nicht einfach wegwünschen kann. Die Antworten, die couragierte und charismatische Priester vorschlagen, bleiben auf der Ebene der Ortskirchen unkoordiniert stehen. Jeder Priester wird zum Experten mit eigener Kompetenz. An Mißbräuchen wird es nicht mangeln. Eine erneuerte Kirchenleitung, die die Probleme des jeweiligen Kontextes kennt, muß ihre Aufmerksamkeit auf die Sehnsucht nach integralem Wohlergehen richten. Die Verantwortung für die Inkulturation betrifft alle Bereiche des Lebens; und das integrale Wohlergehen der Menschen wie es im jeweiligen Kontext verwirklicht ist, sollte das leitende Prinzip der Inkulturation werden. Theologische Reflexion, deren Brennpunkt das integrale Wohlergehen der Menschen ist, wird diesen Rahmen zur Interpretation der gesamten christlichen Erfahrung nutzen und Wege einer Praxis des Christentums aufzeigen, die den verschiedenen Facetten des Lebens in der gegenwärtigen afrikanischen Gesellschaft gerecht werden. Auf diese Weise wird die ganze Kraft der Botschaft Christi das afrikanische Leben heute stimulieren, eben aus der Übereinstimmung mit der afrikanischen Sehnsucht nach integralem Wohlergehen heraus.

[1] O. Bimwenyi-Kweshi, Religions Africaines, un «lieu» de la Théologie Chrétienne africaine, in: Religions Africaines et Christianisme. Colloque International de Kinshasa, 9.-14. Jan. 1978, Kinshasa: Faculté de Théologie Catholique, 1979, Bd. II, 168.

[2] D.B. Barrett (Hg.), World Christian Encyclopedia (Nairobi Oxford University Press) 1982, 782.

[3] J.G. Healey, Four Africans Evaluate SCCs in Eastern Africa, in: African Ecclesial Review 29 (1987) 266-277.

[4] P. Gifford, Christianity: To Save or Enslave? (Harare 1990), 1.

[5] AMECEA Bishops, Guidelines for the Catholic Church in Eastern Africa in the 1980's, in: African Ecclesial Review XVI (1974) 9f.

[6] M. Fortes, E. E. Evans-Pritchard, African Political Systems (London 1940).

[7] R. E. Brown, The Churches the Apostels left behind, New York 1984.

[8] Healing and Exorcism — the Nigerian Experience. Acts of the 1st Missiology Symposium of the Spiritan International School of Theology, Enugu, 18.-20. Mai 1989. E. Milingo, The World in Between, Ibadan 1986. M. P. Hebga, Sorcellerie et Prière de Deliverance (Paris 1982).

[9] E. M. Zeusse, Ritual Cosmos. The Sanctification of Life in African Religions (Ohio 1979), 3f.

Aus dem Englischen übersetzt von Franz-Rudolf Hartwich

ELOCHUKWU E. UZUKWU

Geboren 1945. Zur Zeit Lektor für Liturgie und Theologie an der Spiritan International School of Theology, Enugu, Nigeria. Anschrift: Elochukwu E. Uzukwu, Spiritan International School of Theology, Attakwu, P.O. Box 9696, Enegu, Nigeria.

Francisco João Silota

Kirche und Gesellschaft im portugiesischsprachigen Afrika

«Unsere missionarische Berufung, ‹den Glauben und das Weltreich zu propagieren›, gilt in den überseeischen Territorien auch weiterhin wie eh und je.»

Kardinal Cerejeira, Patriarch von Lissabon, im Jahr 1940[1]

Ich sollte diesen Beitrag wohl mit dem Hinweis beginnen, daß das mir gestellte Thema sowohl unter geographischem als auch unter inhaltlichem Aspekt sehr weitgefaßt ist. Unter geographischem Aspekt, weil es alle portugiesischsprachigen Länder Afrikas umfaßt; unter inhaltlichem Aspekt, weil es bedeutet, daß ich zeigen soll, was die Kirche bis jetzt in verschiedenen gesellschaftlichen Bereichen dieser Länder getan hat: in den Bereichen der Religion, des Schulwesens, der Gesundheit, der Kultur, der Wirtschaft usw. Dies kann aber ein Aufsatz von wenigen Seiten nicht leisten. Deswegen werde ich meine Ausführungen sehr allgemein halten müssen und mich besonders auf die Situation in Moçambique beziehen.

Ein zweiter Hinweis: Die Themenstellung bringt mich in große Verlegenheit, weil es — wie aus dem meinem Beitrag vorangestellten Zitat zu sehen ist — im Wirken der Kirche in den ehemaligen portugiesischen Kolonien gewisse Doppeldeutigkeiten gab. So könnte ich, wenn ich die Dinge so darstelle, wie sie nun einmal waren, des Ressentiments und der Tendenz, alles, was mit der Vergangenheit zu tun hat, nur zu tadeln, beschuldigt werden. Einer solchen Tendenz nachzugeben ist aber nicht meine Absicht.

Drittens: Wenn ich verstanden werden soll, muß ich wohl einige, wenn auch bloß summarische Hintergrundinformationen zu meinem Thema vorausschicken.

1. Nach allem, was wir der Geschichtsschreibung entnehmen können, ist das portugiesischsprachige Afrika bereits seit der ersten Hälfte des 15. Jahrhunderts mit der Botschaft des Evangeliums in Berührung gekommen[2]. Auf jeden Fall aber begann in der zweiten Hälfte des 16. Jahrhunderts so etwas wie eine systematische Evangelisierung in den ehemaligen portugiesischen Kolonien, wobei die Jesuiten zu den Pionieren gehörten, besonders in Angola und Moçambique[3].

Nach einer langen Periode verschiedener Krisen gewann die Evangelisierung gegen Ende des letzten Jahrhunderts wieder Boden unter den Füßen. Ihren endgültigen Durchbruch schaffte sie aber erst mit dem Konkordat und der «Missionsvereinbarung», die 1940 zwischen Portugal und dem Vatikan abgeschlossen wurden.

2. Nach dem Konkordat und der «Missionsvereinbarung» wurde die Freiheit der Kirche auf ihrem Missionsfeld vom Staat nicht nur anerkannt, sondern auch garantiert[4]. Es gab aber bei dieser Vereinbarung eine Art von «do-ut-des-Geschäft». Denn wenn der Kirche einerseits auch alle Privilegien und Ehren zuerkannt wurden, so wurden ihr andererseits doch hinsichtlich einiger ihrer eigentümlichen Aktivitäten Bedingungen auferlegt. Da gab es z.B. die Artikel 9 und 10 des Missionsstatuts, die bestimmten, daß Diözesanbischöfe, Generalvikare, Apostolische Administratoren und Personen in irgendeinem leitenden Kirchenamt portugiesische Staatsbürger sein müssen. Überdies konnte keine Ernennung eines Erzbischofs oder Bischofs geschehen ohne vorherige Konsultation des Staates, dem das Urteil darüber zustand, ob irgendwelche politischen Bedenken bestünden[5].

Trotz alledem wurde der Abschluß des Konkordates und der «Missionsvereinbarung» zum Anstoß für neue missionarische Aktivitäten. Zunächst schon deswegen, weil die hierarchische Gliederung in allen ehemaligen portugiesischen Kolonien geändert wurde. Guinea wurde von der Diözese Santiago de Cabo Verde abgetrennt und zu einer «Missio sui iuris» gemacht. Angola und Moçambique wurden zu Kirchenprovinzen aus jeweils drei Diözesen aufgewertet[6]. Sodann trug eben dieser Faktor auch bei zum Zustrom von Missionaren verschiedener Orden in diese Länder.

Der damalige Patriarch von Lissabon, Kardinal Cerejeira, war in triumphalistischer Begeisterung über den Abschluß des Konkordats — und wohl ohne seine negativen Implikationen vor-

auszusehen — imstande, das Ereignis folgendermaßen zu kommentieren: «Bis zum heutigen Tag hat der Heilige Stuhl noch nie ein so umfassendes und hervorragendes Statut über die Rechtsordnung für die Mission unterzeichnet... Der Mensch, der ein Empfinden dafür hat, mit welch hohem Einsatz auf dem kolonialen Schachbrett gespielt wird, und der — vor allem wenn er eine christliche Seele ist — ein Empfinden hat für die Verantwortung für die Rettung der Seelen der Eingeborenen, die, wie man im 16. Jahrhundert sagte, für Christus und seine Kirche erobert werden müssen, ein solcher Mensch wird begreifen können, welche Tragweite die soeben getroffene Vereinbarung hat. Unsere missionarische Berufung, ‹den Glauben und das Weltreich zu propagieren›, gilt nämlich in den überseeischen Territorien weiterhin unvermindert.»[7]

Man kann sich nur fragen, wie es möglich war, daß sowohl der Heilige Stuhl als auch der Patriarch von Lissabon nicht fähig waren, die mit diesem ganzen Unternehmen verbundenen Gefahren wahrzunehmen. Der Staat nützte die Überlegenheit, die er über die Kirche gewonnen hatte, und setzte Fakten, indem er Monate später folgende Stellungnahme veröffentlichte: «Die portugiesischen Missionen in Übersee werden als Institutionen betrachtet, die für das Reich von Nutzen sind und zivilisatorische Bedeutung haben.»[8]

Durch diesen Artikel des Missionsstatuts, der auch von der Kirche akzeptiert wurde, wurde die gesamte hinter dem Konkordat und der Missionsvereinbarung wirksame Intention der portugiesischen Regierung aufgedeckt. Die Regierung verlieh der Kirche alle möglichen Privilegien, um sie später auf subtile Weise für ihre imperialen Ziele benützen zu können. In dieser Hinsicht scheint das Salazar-Regime klar erkannt zu haben, daß unsere heilige Mutter Kirche aus Menschen besteht und daher korrumpierbar ist. Tatsächlich dauerte es nicht lange, bis die Wahrheit der populären Redensart, wonach «Macht korrumpiert», bestätigt wurde. Viele Missionare, die sich in ihrem apostolischen Wirken mit solch großen Privilegien und Ehren ausgestattet sahen, sollten, von dem Wunsch geleitet, sich einem so «großherzigen» Staat dankbar zu erweisen, zu vereinbaren suchen, was nach den Worten des Evangeliums Mt 6,24 («Niemand kann zwei Herren dienen») unvereinbar ist. Sie wollten zwei Herren dienen, indem sie für die Ausbreitung sowohl des Glaubens als auch des Weltreiches arbeiteten: «Wenn wir aber den Glauben ausbreiten, so ist es gleichzeitig unser Wunsch, ebenso den Bestand des Weltreiches auszubreiten, denn wir sind an allem interessiert, was die Entwicklung und den Fortschritt dieser Kolonie betrifft, so wie wir ja auch in den Seelen das heilige Feuer der Liebe zu Gott und zum Vaterland entzünden.»[9]

Diese offenkundig widersprüchliche Haltung war tatsächlich das praktische und alles bestimmende Leitmotiv für das Wirken einer großen Zahl portugiesischer Missionare. Dies ist sicherlich ein Erbe der ersten Tage der portugiesischen Entdeckungen, wie es uns im größten Epos der portugiesischen Welt, «Os Lusiadas», bezeugt ist. Dort sagt Luis de Camões, als er die Wunder Portugals besingt, buchstäblich: «...den Glauben auszubreiten und das Weltreich.»[10]

So sahen sich viele portugiesische Missionare in den überseeischen Territorien als Träger sowohl der portugiesischen Zivilisation als auch der Botschaft des Evangeliums. Noch verwunderlicher aber ist, daß manche von ihnen der portugiesischen Zivilisation oft den Vorrang vor dem Evangelium einräumten. Das bedeutete, daß die Menschen in den überseeischen Territorien sich zuerst die portugiesische Lebensweise zu eigen machen mußten, um erst dann die Botschaft des Evangeliums im Gewand der portugiesischen Kultur empfangen zu können: «Es werden Unterweisungsstellen eingerichtet werden, welche die Eingeborenen lehren sollen, portugiesisch zu sprechen und auch genau so wie Portugiesen zu beten. Diese Stellen sollen örtlich gebunden oder frei beweglich sein, je nachdem, wie es dem Administrator für die Ausbreitung unserer Sprache und unserer Religion angemessener erscheint. Die Kosten für die Unterweisungsstellen werden gedeckt werden aus dem Fonds zur Unterstützung der Eingeborenen unter der noch zu schaffenden Rubrik ‹Verbreitung der portugiesischen Sprache und der Religion des portugiesischen Volkes›.»[11]

Daraus ersehen wir, daß den «Eingeborenen» eine geistige, kulturelle, wirtschaftlich-soziale, moralische und religiöse Assimilation zugemutet wurde. Durch die Zusammenarbeit von Kirche und Staat wurden die Menschen in den Kolonien dazu gebracht, daß sie ihre Identität und echte Eigenheit verloren, um dann eine Schul-

ausbildung zu erhalten und Christen zu werden. Mit anderen Worten: Das bedeutet, daß die Kirche Portugals sich ungebrochen in jene Teile der Welt, die doch von einer völlig anderen Geistigkeit geprägt sind, ausdehnen sollte: «...die Eingeborenen lehren, genau so wie Portugiesen zu beten (!).» Diese religiöse Absurdität erschien in der Meinung des damaligen Patriarchen von Lissabon als von der Verantwortung der Portugiesen für die Rettung der Seelen der Eingeborenen geboten. Diese mußten mit allen Mitteln für Christus «erobert» werden. Wie sollte jener Christus, der niemals jemanden gezwungen hatte, sein Jünger zu werden, nun diese mit Zwang behandelten Eingeborenen aufnehmen können? Da die Portugiesen jedoch eine «missionarische Berufung» hatten, «den Glauben und das Weltreich auszubreiten», fühlten sie sich verpflichtet, «die Seelen der Eingeborenen zu *erobern*». So war es nur logisch, daß die Eingeborenen, sobald sie einmal erobert waren, dem von den Eroberern vorgeführten Lebensstil zu folgen hatten. Das Recht auf ihre eigene Kultur und ihre eigenen Glaubensüberzeugungen zählte jetzt nicht mehr.

Erstaunlich ist, daß diese vom Konkordat bestärkte Denkweise immer noch so tief in manchen Hirnen eingewurzelt ist, daß ihre Überbleibsel noch heute in der Kirche anzutreffen sind — sogar nach dem Zweiten Vatikanischen Konzil: «Die theologischen Grundlagen und die Leitlinien unseres pastoralen Wirkens unter den Laienchristen, die darauf zielen, diese in das Wirken für die Missionen einzubeziehen, sind die folgenden: Die Missionare vom Heiligen Geist sind die Vorhut des portugiesischen Weltreichs. Der portugiesische Missionar folgt auf seinem Weg diesem Ideal: der ganzen Welt Christus zu bringen und den Menschen zu sagen, was Portugal ist.»[12]

4. Es war mehr oder weniger diese Atmosphäre, in der sich das portugiesischsprachige Afrika befand, als es in den frühen siebziger Jahren die politische Unabhängigkeit erlangte. Man muß zugeben, daß es unmittelbar nach dem Zweiten Vatikanischen Konzil einige Schritte auf dem Weg zum Ziel einer künftigen Inkarnation des Evangeliums in der örtlich vorgegebenen Wirklichkeit gegeben hat. Aber dies waren solch schüchterne und spärliche Initiativen, daß sie kaum bemerkbar bleiben. Die allgemeine Atmosphäre war deshalb immer noch die einer portugiesischen Kirche. Von daher sind die Worte des verstorbenen Präsidenten Samora zu verstehen: «Die Religion — und besonders die katholische Kirche — hat sehr viel beigetragen zur Selbstentfremdung des moçambiquanischen Menschen, indem sie ihn zu einem willfährigen Werkzeug und zu einem Objekt der Ausbeutung gemacht hat, um dadurch im Namen christlicher Ergebenheit alle Äußerungen des Widerstands zu blockieren. Das ist das Erbe, mit dem wir uns heute herumzuschlagen haben: ein Erbe von Elend, sozialer und wirtschaftlicher Rückständigkeit, Krankheit, Nacktheit, Hungersnot, Unwissen — lauter Früchte desselben Baumes, genannt Ausbeutung, die mit der Kolonisierung Hand in Hand einherging.»[13]

Wenn dies das Bild war, das die Menschen von der katholischen Kirche in Moçambique und sicherlich auch in anderen ehemaligen portugiesischen Kolonien gewonnen hatten, dann wird man leicht die Haltung verstehen können, welche die neuen Regierungen, vor allem in Moçambique und Angola, zur Religion im allgemeinen einnahmen: «Die Volksrepublik Moçambique ist ein weltlicher Staat, in dem absolute Trennung zwischen dem Staat und religiösen Institutionen besteht.»[14]

Was auch immer die wirklichen Gründe dafür gewesen sein mögen, welche die Politiker dazu führten, diese Position einzunehmen — dies war die beste Lösung, besonders für die Kirche. Die Geschichte hat hinlänglich deutlich gezeigt, daß die Kirche immer dann, wenn sie sich zu sehr an die herrschenden zivilen oder militärischen Mächte gebunden hatten, damit endete, daß sie zu deren Dienerin wurde. Und die Kirche in den neu entstandenen Staaten war nicht willens, solche Fehler zu wiederholen, wie aus einem Hirtenbrief der Bischöfe von Moçambique aus dem Jahr 1980 zu ersehen ist: «Die Kirche hat sich einer Selbstprüfung unterzogen. Sie hat sich auf ihre Sendung gemäß dem Plan Gottes besonnen und ihr missionarisches Wirken in Moçambique während der vergangenen Zeit geprüft. Sie erkennt an, daß Fehler gemacht wurden und daß es Einstellungen gab, die nicht sehr evangeliumsgemäß waren... Von einem neuen Geist beseelt, hat sie sich entschieden auf eine Suche nach neuen Weisen gemacht, wie das Evangelium vollkommener gelebt werden kann. Dies ist der Grund, warum wir uns entschieden haben für eine Kirche der Basis und der Gemeinschaft, eine

Familienkirche mit in aller Freiheit geleisteten gegenseitigen Diensten, eine Kirche, die wirklich im Herzen des Volkes lebt, das sie als etwas ihm Eigenes annimmt, die ihren Platz in den menschlichen Wirklichkeiten hat und die ihre Rolle als Sauerteig innerhalb der Gesellschaft spielt.»[15]

5. Was die Bischöfe hier aussprechen, ist einfach eine Wiederholung der einige Jahre vorher in einer Nationalen Pastoralversammlung getroffenen Entscheidung. In dieser Pastoralversammlung waren alle getauften römisch-katholischen Christen vertreten: Bischöfe, Priester, Ordensmänner und Ordensfrauen und weite Kreise der Laienchristen. Dies war zwei Jahre nach Erlangung der politischen Unabhängigkeit. Die Kirche hatte schon genug Zeit gehabt, um Erfahrungen mit der neuen Situation zu machen und zu beginnen, sich ernsthafte Fragen zu stellen. So wurde diese Versammlung als Gelegenheit genutzt für ein tiefschürfendes Nachdenken und eine Suche nach neuen Weisen des Kircheseins, um auf die wirklichen Erwartungen des moçambiquanischen Volkes antworten zu können: «Da wir aus einer triumphalistischen Kirche kommen, die allzu sehr an die etablierten Mächte gebunden war, und da wir nun zu einer einfachen und armen Kirche werden, die vom Staat getrennt ist, befreit von falscher Sicherheit und mit ihrer inneren Erneuerung befaßt, haben wir das Empfinden, auf dem Weg zu sein zu einer Kirche der Basis und der Gemeinschaft, einer Familienkirche mit in aller Freiheit geleisteten gegenseitigen Diensten, einer Kirche, die wirklich im Herzen des Volkes lebt, das sie als etwas ihm Eigenes annimmt, die ihren Platz in den menschlichen Wirklichkeiten hat und die ihre Rolle als Sauerteig innerhalb der Gesellschaft spielt.»[16]

Die Nationale Pastoralversammlung 1977 war der Wendepunkt für die katholische Kirche in Moçambique. Sie verabschiedete sich von einer Haltung der Doppeldeutigkeit und einer gewissen Komplizenschaft beim kulturellen Genozid, der an den Beherrschten geübt wurde, und nahm nun eindeutig Partei für die Schwachen und Armen. Aus einer Kirche, deren Sorge es war, die portugiesischen religiös-kulturellen Ausdrucksformen aufrechtzuerhalten, wird nun eine Kirche, die sich der Wirklichkeit am Ort zuwendet. Man kann sehen, wie eine neue Ära embryonale Gestalt annimmt. Eine neue Ekklesiologie wird konzipiert. Wo aber ist das ideale Modell für diese bedeutsame neue Wirklichkeit zu finden? Wenn sie für das moçambiquanische Volk irgendeine Bedeutung haben soll, dann muß sie in einer Atmosphäre der Einfachheit gebildet und geboren werden, die derjenigen ähnelt, in der das «Wort» Gottes Fleisch annahm und geboren wurde. Mit den Worten der Nationalen Pastoralversammlung gesprochen: «Dies führt uns dahin, dem Werk der Gründung, der Ermunterung und Förderung kleiner Gemeinschaften neue Impulse zu geben, so daß dieses Leben immer mehr wachsen kann, um so die Initiative und die Verantwortung des Gottesvolkes beim Aufbau der Ortskirche anzufeuern. Die tatsächliche Dynamik der heutigen Welt, welche Passivität ablehnt und von Mitverantwortung, aktiver Beteiligung und Freude an Initiative gekennzeichnet ist, stellt nämlich eine Einladung des Heiligen Geistes an die Kirche dar, die dadurch aufgerufen ist, in diesen Prozeß einzutreten. Das Wachsen der Gemeinschaften in der Spontaneität und der Fähigkeit, zu erkennen, was ihnen not tut, führt sie dahin, daß sie den Wert der verschiedenen Dienste entdecken, und hilft ihnen dadurch, die neue Aktualität des 12. Kapitels des 1. Briefes an die Korinther und seiner Bedeutung für den Aufbau der christlichen Gemeinde zu erkennen. So bewegen wir uns hin auf eine dienende Kirche, die in Christus, dem Dienenden schlechthin, gegründet ist, eine Kirche, in der jedes Glied seine Verantwortung übernimmt in einer Gemeinschaft von Dienenden.»[17]

Konkret bedeutet diese Beteiligung des ganzen Gottesvolkes am Aufbau der Ortskirche, daß die bei den Gliedern der Gemeinschaft sichtbar werdenden Charismen wahrgenommen und anerkannt werden und daß es in der Folge zu einer entsprechenden Aufteilung von Diensten zum Wohl der Gemeinschaft kommt. Denn: «Eines ist also das auserwählte Volk Gottes: ‹Ein Herr, ein Glaube, eine Taufe› (Eph 4,5); gemeinsam die Würde der Glieder aus ihrer Wiedergeburt in Christus... Wenn auch einige nach Gottes Willen als Lehrer, Ausspender der Geheimnisse und Hirten für die anderen bestellt sind, so waltet doch unter allen eine wahre Gleichheit in der allen Gläubigen gemeinsamen Würde und Tätigkeit zum Aufbau des Leibes Christi» (*Lumen gentium* 32).

6. Diese Atmosphäre christlicher Gemeinden ist es, in der deren Mitglieder auf den Aufbau einer Familienkirche hinzuwirken versuchen, von

der sie hoffen, daß sie einmal entsteht, einer Kirche mit einer Evangeliumsbotschaft, die für das Volk des portugiesischsprachigen Afrika von wirklicher Bedeutung ist. Man muß anerkennen, daß seit der Nationalen Pastoralversammlung in Moçambique jede Diözese, jede Pfarrgemeinde und jede Kleingemeinde das Ihrige getan haben, um die lange währende soziale, religiöse und kulturelle Selbstentfremdung zu überwinden, wie die Bischöfe von Moçambique schon in ihrem gemeinsamen Hirtenbrief von 1978 feststellen konnten: «Tatsächlich nehmen wir wahr, daß in allen Diözesen die christlichen Gemeinden im Wachsen begriffen sind, vor allem seit der Nationalen Pastoralversammlung. Laienchristen nehmen in zunehmendem Maß ihre Verantwortung wahr im Leben der Gemeinden und in der Ausübung ihnen anvertrauter Dienste. Wir bemerken auch, wie alle von dem Verlangen beseelt sind, ihren Glauben zu vertiefen und von ihm Zeugnis zu geben, und zwar auch mit Risikobereitschaft und unter Opfern.»[18]

Dies ist nur einer von vielen Aspekten, welche als Begleiterscheinung unseres Ringens zu vermerken sind. Die Tatsache, daß Laienchristen ihre Verantwortung wahrnehmen, ist ein sehr gutes Zeichen, aber es ist noch nicht der letzte Beweis, der uns die Gewißheit gäbe, daß die zukünftige Entwicklung einen guten Verlauf nehmen wird. Zugegebenermaßen ist das Verlangen, seinen Glauben zu vertiefen, schon fast der halbe Weg zum Ziel. Aber wir wissen auch, daß der Glaube nicht wirklich vertieft werden kann, ehe die Menschen imstande sind, diesem Glauben in ihren eigenen Denkkategorien Ausdruck zu verleihen. Daher ist es so wichtig, die Menschen in der Art und Weise eines Initiationsprozesses zu befähigen, zugleich mit der Überwindung ihrer Selbstentfremdung hart daran zu arbeiten, sich den Kerngehalt der evangelischen Botschaft zu erschließen und nach ihnen gemäßen neuen Wegen zu suchen, dieser Botschaft Ausdruck zu verleihen. Erst wenn dies gelingt, wird man beginnen können, optimistisch von einer neuen Fleischwerdung des Glaubens zu sprechen. Nochmals mit den Worten des schon zitierten Hirtenbriefes: «Der Erfahrungsaustausch zwischen Gemeinden und Diözesen trägt wesentlich zur Gemeinschaft und zur Fleischwerdung der Kirche in unserem Land bei.»[19]

7. Ist die Kirche in Moçambique und in den anderen portugiesischsprachigen Ländern Afrikas heute tatsächlich schon eine Kirche, die eine Fleischwerdung des Glaubens in unseren Ländern darstellt? Diese nur scheinbar einfache Frage ist gar nicht so einfach zu beantworten. Denn hier hängt alles davon ab, was wir unter Inkarnation, unter Fleischwerdung, verstehen. Wenn wir darunter ein vollkommen gelungenes Eingehen in ein menschliches Milieu mit allen seinen Facetten verstehen, dann möchte ich die Frage eher verneinen. Sowohl die Kirche als auch die Botschaft, welche sie zu verkünden hat, sind noch weit entfernt von einer solchen Fleischwerdung. Wenn wir aber Fleischwerdung eher unter dem Blickwinkel eines noch laufenden Prozesses sehen, kann die Frage bejaht werden. Denn wie wir oben für den Fall Moçambique gesehen haben, hat es seit der nationalen Pastoralversammlung überall im Land Bemühungen gegeben, die Kirche in die tatsächliche Lebenswirklichkeit zu integrieren. Die Kirche konnte sich angesichts der revolutionären Situation, in der das Land sich befand, nicht abseits halten. Sie hat daher sowohl in Moçambique als auch in den anderen portugiesischsprachigen Ländern Afrikas versucht, auf eine ihrer Sendung eigentümliche Weise den Aufbau der neuen Nationen zu begleiten, und sie hat alle Mitglieder der Glaubensgemeinschaft ermutigt, dasselbe zu tun. Mit den Worten der Nationalen Pastoralversammlung gesagt: «In der Überzeugung, daß der revolutionäre Prozeß, der sich derzeit in unserem Land vollzieht, positive Werte enthält, die ihre Quelle im Evangelium haben, sollten sich die Christen als vollkommen gleichberechtigte Staatsbürger an der Erfüllung der verschiedensten Aufgaben des nationalen Wiederaufbaus beteiligen, z.B. am Kampf gegen Hunger, Krankheit, Unwissen, Verelendung usw. Dabei sollten sie die ihnen eigentümliche Verantwortung für die Schaffung einer Gesellschaft ohne Ungleichheit wahrnehmen.»[20]

So ist die Kirche nicht mehr bloß mit der «Rettung von Seelen» beschäftigt, sondern sie kümmert sich auch um das Wohl jedes einzelnen Menschen und der ganzen Gesellschaft. Sie kann nicht gleichgültig bleiben gegen die Leiden der Menschen, die Hungers sterben; die sich in ihrer Nacktheit erniedrigt fühlen; die aufgrund ihrer unverschuldeten Unwissenheit Opfer aller Art von Ausbeutung werden; die sich seelisch niedergeschmettert fühlen durch einen Krieg, dessen Ursachen sie nicht verstehen und dessen

Folge der Verlust unschuldiger geliebter Menschen ist.

Die Kirche versucht vielmehr, in all diesen notvollen Situationen gegenwärtig zu sein, so gut sie kann. Und ebendiese Absicht war es, welche die Kirche dazu führt, überall in den ehemaligen portugiesischen Kolonien den Dialog mit den staatlichen Autoritäten und mit allen Menschen guten Willens zu suchen, um Möglichkeiten einer besseren Zusammenarbeit bei der Linderung des allgemeinen Elends, das in diesen Ländern wütet, zu erschließen.

8. Selbstverständlich nutzt die Kirche alle ihr zur Verfügung stehenden Mittel, um den Menschen in allen Bereichen ihres Lebens zu dienen. Sie tut ihr Bestes, um sich «Freude und Hoffnung, Trauer und Angst der Menschen von heute, besonders der Armen und Bedrängten aller Art» zu eigen zu machen (*Gaudium et spes*, 1). In Moçambique leistet sie seit langem durch ihre Nationale Caritas-Kommission einen großen Beitrag zu den Landwirtschaftsprogrammen zur Linderung des Hungers. Sie liefert seit langem Schulungsmaterial zum Kampf gegen die Unwissenheit. Sie beliefert seit langem Krankenhäuser mit Medikamenten zur Bekämpfung von Krankheiten. Und mehr als dies: Sie nimmt seit langem mutig ihre prophetische Aufgabe wahr, indem sie Ungerechtigkeiten anprangert und die Menschenrechte verteidigt, und zwar vor allem durch Hirtenbriefe der Bischöfe[21].

So müssen wir zugeben, daß die Kirche überall im ehemals portugiesischen Afrika im sozialen, wirtschaftlichen und auch pastoralen Bereich Wunder wirkt. Dennoch müssen wir auch das Bedenken gelten lassen, daß diese enormen Anstrengungen der Kirche an sich für die Fleischwerdung und die Ausbreitung der evangelischen Botschaft in diesen Ländern noch nicht ausreichen. Es gibt für sie noch einen anderen Aspekt zu bedenken, der vielleicht der schwierigste und am meisten Geduld fordernde ist, nämlich den religiös-kulturellen Aspekt.

Es reicht nicht aus, die römische Liturgie in die Landessprache übersetzt zu haben, diese Liturgie in einheimischen Gewändern zu feiern und sie mit ortsüblichen Gesängen und Musikinstrumenten zu begleiten, um meinen zu können, man habe es mit einem «inkarnierten» Gottesdienst zu tun. Die Übersetzung der Bibel und die Erteilung der Katechese in den regionalen Sprachen ist tatsächlich schon ein großer Schritt vorwärts. Aber dies bedeutet noch nicht notwendigerweise, daß die evangelische Botschaft auch schon inkarniert oder inkulturiert sei. Inkarnation oder Inkulturation ist nicht eine Sache, die nur die Hautoberfläche beträfe. Sie muß tiefer greifen und fordert mehr.

Das ist der Grund dafür, daß die Kirche nie wirklich inkarniert sein wird und daß noch viel weniger die Botschaft ihrer Sendung wirklich inkulturiert sein wird, solange nicht die örtliche religiöse Tradition ernst genommen wird und solange nicht das gesamte Gefüge der örtlichen Kultur gebührend beachtet und in einen Dialog mit dem Evangelium einbezogen wird.

In Moçambique kam einige Hoffnung auf die Erreichung dieses Ziels auf, als es zur Zeit der Erlangung der Unabhängigkeit den einheimischen Priestern, Ordensmännern und Ordensfrauen gelang, sich eine religiöse Vereinigung zu schaffen, die «União dos Sacerdotes e Religiosos Moçambicanos» (USAREMO). Ihr Ziel war sehr eindeutig, zumindest für ihre Mitglieder: «Die USAREMO verfolgt das Ziel, bei Wahrung der vielfältigen Verschiedenheit und der besonderen Charismen jedes Instituts und ohne in das Sonderleben der religiösen Institute einzugreifen, alle moçambiquanischen Kleriker, Ordensbrüder und Ordensschwestern mit Hilfe von Zusammenkünften und anderen Mitteln zu *vereinen*... Jede Region soll mit einer Aufgabe des Studiums und der Suche nach neuen Wegen betraut werden, deren Ergebnisse in den Dienst der Bischofskonferenz und der gesamten moçambiquanischen Kirche gestellt werden sollen.»[22]

9. Leider aber war ein solches Aufbrechen neuen Bewußtseins eine Bedrohung für diejenigen, die gewöhnt waren, immer nur unterwürfige Moçambiquaner zu sehen. Sogleich traten einige Spezialisten für «sozio-ekklesiale Theologie» (Ideologie?) auf, die sich der alten Taktik bedienten und die USAREMO mit dem Etikett «rassistisch» versahen und sie beschuldigten, die Quelle eines künftigen Synkretismus und eines Mangels an universal-christlichem Denken zu sein.

Wie es bei Menschen, die Jahre lang an kultureller Selbstentfremdung und politisch-religiöser Kolonisierung gelitten hatten, zu erwarten war, traf dieser taktische Angriff nicht auf starken Widerstand. Die neugegründete Vereinigung wurde nach und nach immer schwächer und ist heute nahezu von der Bildfläche verschwunden.

Die USAREMO war, abgesehen von ihrer Funktion als einem Mittel zur gegenseitigen Hilfeleistung, hauptsächlich eine Körperschaft zum Studium und zur Reflexion moçambiquanischer Wirklichkeit. Sie war tatsächlich ein verheißungsvoller Brückenkopf für das Unternehmen der Inkulturation der evangelischen Botschaft in unserem Land. Wie wir oben gesehen hatten, waren den einzelnen Regionen sogar schon ihre Aufgaben zugeteilt worden. So war der Nordregion z.B. «das Studium der afrikanischen Anthropologie und der moçambiquanischen Gesellschaft»[23] als Aufgabe zugewiesen worden. So waren also schon erste Maßnahmen eingeleitet worden. Heute aber ist die Wahrnehmung dieser Interessen nur noch eine Sache einzelner Amateure geblieben!

10. Was kann in einer derartigen Situation über die derzeitige Verfassung der Kirche im ehemals portugiesischen Afrika gesagt werden? Etwas hierzu ist in diesen Zeilen schon gesagt worden, vor allem dort, wo wir auf die Frage geantwortet haben, ob die Kirche in diesen Ländern schon inkarniert sei oder nicht. Hier möge es genügen, zu sagen, daß es den guten Willen gibt, der Kirche eine afrikanische Wirklichkeit zu verleihen, so daß sie fähig wird, angemessen auf die tiefgründigen Erwartungen der Bürger dieser Länder zu reagieren. Es kann keinen Zweifel geben, daß hier noch Hindernisse zu beseitigen sind. Aber alle Zeichen deuten darauf hin, daß die Menschen entschlossen sind, solche Hindernisse zu überwinden.

Wir wollen hoffen, daß dieser gute Wille ein Zeichen eines loyalen und ausdauernden Suchens nach neuen Wegen ist, das auch die Erklärung der Bischöfe von Moçambique in ihrem Bericht an die römische Kongregation für die Evangelisierung der Völker mit einem zeitgemäßeren Hintergrund versehen könnte: «Wir sind uns lebhaft unserer pastoralen Pflicht bewußt, diese Ortskirche zu einer afrikanischeren Kirche zu machen, ohne ihr etwas von ihrem vollgültigen Christlich- und Katholisch-Sein zu nehmen.»[24]

[1] Zitiert in Gripekoven (Hg.), Mozambique, une Église, signe du salut... Pour qui? (Archives of the Generalate of the Missionaries of Africa, Rom 1973) 95.

[2] Vgl. Henrique P. Rema, História das Missões católicas da Guiné (Braga 1982) 12.

[3] Vgl. A. Da Silva Rego, Lições de Missionologia (Lissabon 1961) 273, 296.

[4] Vgl. Art. 15 der «Missionsvereinbarung» vom 7. Mai 1940.

[5] Vgl. Art. 7 der «Missionsvereinbarung» vom 7. Mai 1940.

[6] Vgl. Bulle «Solemnibus conventionibus» (1940).

[7] Zitiert in Gripekoven, aaO. (vgl. Anm. 1!).

[8] Estatuto Missionário: Decreto-lei N° 30207 vom 5. April 1941.

[9] Zitiert in Henrique P. Rema, aaO. 527 (vgl. Anm. 2).

[10] Luis de Camões, Os Lusiadas, Erster Gesang, 2. Vers.

[11] Zitiert in Henrique P. Rema, aaO.. 540.

[12] Zitiert in Gripekoven, aaO. 110f.

[13] Datas e Documentos da História da FRELIMO (Imprensa Nacional 1975) 495f.

[14] Art. 14 der Verfassung der Volksrepublik Moçambique.

[15] Carta Pastoral dos Bispos Católicos de Moçambique (25. April 1980) Nr. 4-5.

[16] Assembleia Nacional de Pastoral, Beira, Setembro 1977, Nr. 1.

[17] AaO. Nr. 2 u. Nr. 8.

[18] Testemunhar a fé em liberdade: Carta Pastoral dos Bispos Católicos de Moçambique, 3.12.1978, Nr. 2.

[19] Ebd.

[20] Assembleia Nacional de Pastoral, aaO. Nr. 20.

[21] Vgl. die verschiedenen Hirtenbriefe der Nationalen Bischofskonferenz von Moçambique.

[22] Estatutos de USAREMO, 2.2.1975, Nr. 2 u. Nr. 5.

[23] Ebd.

[24] Relatório da Conferência Episcopal de Moçambique à Sagrada Congregação Evangelização dos Povos (1982) II, 3.

Aus dem Englischen übersetzt von Dr. Ansgar Ahlbrecht

FRANCISCO JOÃO SILOTA

Nach der Erlangung des Lizentiats in Missiologie an der Päpstlichen Universität Gregoriana (1983) zunächst Teilnahme an einem mehrmonatigen Kurs in Buchhaltung in Freiburg (Schweiz). Dann, ab September 1984, als Missionar in Tansania. 1988 Ernennung zum Weihbischof in der Erzdiözese Beira. Seit Januar 1991 Bischof der neugegründeten Diözese Chimoio. Außer den Prüfungsarbeiten für das Bakkalaureat in Theologie und den Magister artium am Missionsinstitut in London sowie der Lizentiatsarbeit in Missiologie an der Päpstlichen Universität Gregoriana in Rom keine erwähnenswerten Veröffentlichungen. Anschrift: Bispo Francisco João Silota, Casa Episcopal, C.P. 461, Chimoio, Moçambique.

Henri Teissier

Kirche sein in einer vom Islam geprägten Gesellschaft

Die Beziehung zum Islam und zu den Muslimen im Blick auf die Afrikanische Synode

Die Afrikanische Synode betrifft, wie die mit ihrer Bezeichnung gegebene Definition besagt, den ganzen Kontinent. Das kennzeichnet den Stellenwert, den in ihr die Beziehung der Kirche zum Islam einnehmen muß. Tatsächlich sind wenigstens ein Drittel der Einwohner Afrikas Muslime. Sicherlich liegen die völlig oder zumindest in überwiegender Mehrheit muslimischen Länder im arabischsprachigen Afrika oder in der an die Sahelzone grenzenden Region. Aber auch andere Länder wie am Golf von Guinea oder in Ostafrika haben muslimische Bevölkerungsgruppen, die gleich oder fast gleich groß sind wie die christlichen Bevölkerungsgruppen. Einige Beispiele: Nigeria hat 40 Prozent Muslime, das sind immerhin wenigstens 40 Millionen Menschen; Tansania hat 30 Prozent, die Republik Elfenbeinküste 25-30 Prozent, Kamerun 15 Prozent, Bénin 15 Prozent. Tatsächlich gibt es in der Mehrheit der afrikanischen Staaten muslimische Bevölkerungsgruppen. Die «Lineamenta» für die Afrikanische Synode haben dieser Tatsache Rechnung getragen, indem sie in ihrem 3. Kapitel (über den Dialog) auf eine Entwicklung eingehen, die dazu geführt hat, daß man sich mit dem Problem der Beziehung zum Islam und zu den Muslimen befassen muß (Nr. 62-68 der «Lineamenta»).

Es geht hier nicht darum, den Inhalt der Vorschläge, welche in den «Lineamenta» zu diesem Thema gemacht werden, zu analysieren. Wir möchten hier nur zeigen, daß es eine besondere Weise, «Kirche in einer islamischen Gesellschaft zu sein», gibt, das heißt, für das Evangelium und für die Bezeugung des Evangeliums mit Bezug auf den Islam und auf Muslime verantwortlich zu sein. Man kann tatsächlich nicht sagen, daß alle christlichen Gemeinschaften in Zonen mit großen muslimischen Bevölkerungsanteilen sich wirklich schon die Frage nach der Wahrnehmung ihrer Verantwortung bei der Evangeliumsverkündigung mit Bezug auf den Islam gestellt haben[1]. Viele Kirchen haben tatsächlich schon zu viel zu tun mit der katechetischen Unterweisung der aus der traditionell afrikanischen Religion kommenden Christen, mit der Errichtung der für das Leben einer jungen christlichen Gemeinschaft und für ihre Inkulturation notwendigen Strukturen, um auch noch Zeit und Mittel aufwenden zu können für die Herstellung einer wirklichen Beziehung zum Islam und zu den Muslimen. Nun kann man aber diesen Aspekt der Mission der Kirche in Afrika nicht beiseite schieben, wenn man dem Thema der Synode, «Die Kirche in Afrika und ihre Sendung zur Verkündigung des Evangeliums», gerecht werden will.

Die Synode muß für die Kirchen Afrikas zur Gelegenheit werden, die Treue zu ihrer Sendung zu bewähren, indem sie miteinander über die verschiedenen Aspekte ihrer Verantwortung nachdenken. Jede Teilkirche ist also eingeladen, die anderen Teilkirchen an ihrer eigenen Erfahrung teilnehmen zu lassen. Das ist der Grund, warum man auf den folgenden Seiten eine Darstellung der Kirche in Algerien finden wird, und zwar unter dem besonderen Gesichtspunkt ihrer Auffassung von ihrer Beziehung zum Islam und zu den Muslimen.

Man hätte ähnliches auch von anderen Kirchen des Maghreb sagen können, vor allem von Tunesien und Marokko, aber auch — in etwas minderem Maß — von Mauretanien oder Libyen. Dennoch gehen wir hier der Einfachheit halber ausschließlich von der algerischen Situation aus. Das Ziel dieser Darstellung bleibt dennoch nicht eine bloße Darstellung der besonderen Situation der Christen in Algerien, sondern die Erkundung dessen, was man «Kirche bauen in einem islamischen Land» nennen könnte, oder noch besser: was es bedeutet, die Beziehung zum Islam und zu den Muslimen evangeliumsgemäß zu gestalten.

Die sehr kleinen christlichen Gemeinschaften Algeriens inmitten einer muslimischen Gesellschaft

Die Kirche in Algerien bietet demjenigen, der sich ihr von außen her nähert, ein verwirrendes Bild[2]. Fast alle Christen sind Ausländer, die aus den unterschiedlichsten Ländern kommen, aus West- oder Osteuropa, aus dem Nahen Osten (vor allem Kopten), aus Schwarzafrika (vor allem Studenten). All diese getauften Christen machen nicht einmal 30.000 Personen aus, und dies in einem Land mit 25 Millionen Einwohnern, die ansonsten alle Muslime sind. Und dennoch gibt es eine Kirche Algeriens. Tatsächlich finden diese Menschen, die sich vorübergehend in Algerien aufhalten, einen Kern von ständig dort lebenden Christen, die ihnen helfen, mit ihnen zusammen wirklich Christen Algeriens zu sein, so kurz ihr Aufenthalt im Land auch sein mag.

Dieser ständige Kern, welcher der Kirche ihr besonderes Gesicht und ihre besondere Berufung verleiht, ist seinerseits aus mehreren Untergruppen gebildet. Da sind zunächst die 170 Priester und Ordensmänner und die 400 Ordensfrauen. Dies ist eine bemerkenswert große Zahl, wenn man sie mit der Zahl der anderen Christen vergleicht. Richtig verstanden aber sind diese Priester, Ordensmänner und Ordensfrauen nicht da für den Dienst an den Christen. Sie sind da für Algerien und um der gesamten christlichen Gemeinschaft zu helfen, sich als «Kirche Algeriens» zu verstehen und sich entsprechend einzuordnen als Kirche in einem muslimischen Land. Dabei helfen ihnen einige hundert «Laienmissionare», d.h. Christinnen und Christen, die sich entschlossen haben, in Algerien zu leben, weil sie darin ihre christliche Berufung sehen, obwohl sie die Möglichkeit hätten, anderswohin zu gehen, was für sie — menschlich gesehen — bedeutete, eine Situation zu finden, in der sie leichter und beruflich gesicherter leben könnten.

Zu dieser Gruppe muß man auch noch die christlichen Ehefrauen muslimischer Algerier hinzuzählen. Es sind dies einige Tausende, Frauen unterschiedlichster Nationalität. Da sie mit einem Algerier verheiratet sind, sind auch ihre Kinder algerische Staatsbürgerinnen und Staatsbürger. Obwohl diese Frauen außerhalb Algeriens geboren sind und auch weiterhin Verbindung mit ihren Heimatländern halten, sind sie durch ihre Männer und ihre Kinder endgültig an Algerien gebunden.

Schließlich gibt es auch noch eine kleine Gruppe algerischer Christinnen und Christen, die fast alle aus Familien stammen, die während der Zeit der französischen Herrschaft das Evangelium kennengelernt haben. Sie sind in einer schwierigen Situation angesichts des muslimischen Charakters der Gesellschaft. Aber sie haben sich dafür entschieden, in Algerien zu bleiben und so die innerste Mitte dieser «christlichen Kirche im muslimischen Algerien» zu bilden.

Es gibt im Nahen Osten, in Schwarzafrika oder in Asien wohl auch andere Diaspora-Christen inmitten völlig muslimischer Städte und Gesellschaften. Das besondere Kennzeichen unserer Kirche Algeriens aber ist eben, daß ihr ständiger Kern, der den anderen seine Ausrichtung vermittelt, sich als eine Gemeinschaft versteht, die eine Kirche für die muslimische algerische Gesellschaft bildet. Priester, Ordensfrauen und «Laienmissionare» wollen Christen sein inmitten der Muslime. Auch in anderen muslimischen Ländern außerhalb des Maghrebs kann man einige wenige Christen finden, die ihr ganzes Leben im Sinne einer dem Evangelium entsprechenden Beziehung zum Islam ausrichten. Was aber der Kirche Algeriens und den anderen Kirchen des Maghreb wirklich als besondere Eigenart zukommt, ist die Tatsache, daß die Berufung zur Pflege der Beziehung zum Islam als eine der ganzen Ortskirche eigene Berufung verstanden wird. Mann könnte sagen, um auf das Vokabular der Ordensgemeinschaften zurückzugreifen, daß die Kirche Algeriens in dieser ihrer Beziehung zum Islam und zu den Muslimen so etwas wie ihr existenzbegründendes Charisma und ihre *raison d' être* finde.

In Algerien lernen Christen nach mehr als einem Jahrhundert, eine Kirche «für» Muslime aufzubauen und zu leben

Wie haben die Christen in dem eben beschriebenen Zusammenhang sich ihre eigentümliche Idee von der Sendung ihrer Kirche gebildet? Um diese Frage beantworten zu können, wollen wir einen historischen Umweg machen[3]. 1868 gründete Kardinal Lavigerie in Algier die Gemeinschaften der Weißen Väter und der Weißen Schwestern. Er stellte ihnen die Aufgabe, unter den Muslimen zu leben, sich in ihre Schule zu

begeben, um ihre Sprache, das Arabische, in gewissen Regionen auch das Berberische, zu lernen, um die Sitten und die Wertvorstellungen der algerischen und muslimischen Gesellschaft kennenzulernen. Seit mehr als hundert Jahren haben diese Missionare, Priester, Ordensbrüder und Ordensschwestern, so unter den Muslimen gelebt, als wären diese ihre Pfarrgemeinde, sie haben die Familien besucht, für sie Schulen oder Berufsbildungszentren gegründet und die Bildung von Jugendgruppen angeregt, lauter muslimisch geprägte Unternehmungen. Die Weißen Schwestern hatten z. B. in der Kabylei in den vierziger Jahren eine Jugendbewegung für junge Kabylenmädchen (also Musliminnen), genannt «La Ruche» («Der Bienenkorb») gegründet. In diesem Rahmen erschlossen sie den jungen Mädchen die besten Ideen der Pfadfinderbewegung und von Gruppen der Katholischen Aktion, aber ohne ausdrücklichen Bezug auf das Evangelium. Die Weißen Väter taten dasselbe in muslimischen Pfadfindergruppen für junge Männer, in denen sie als eine Art «Feldkuraten» wirkten, und all dies in der Achtung der religiösen Identität der jungen Muslime. So hat sich in der Kirche Algeriens die Überzeugung entwickelt, daß man Christ und sogar Missionar sein und dennoch eine Aktion des Zeugnisses und des Dienstes in einem völlig muslimischen Milieu durchführen kann, die sich an Menschen richtet, die entschlossen sind, Muslime zu bleiben.

Es muß auch noch eine andere Quelle der missionarischen Erfahrung unserer Kirche erwähnt werden: Das Leben von Bruder Charles de Foucauld, dessen Zeugnis unter den muslimischen Bewohnern der Sahara, zunächst in Beni Abbès, später dann unter den Tuareg im Hoggar, zum Gründungsmodell vor allem für die beiden Gemeinschaften der Kleinen Brüder und der Kleinen Schwestern Jesu dienen sollte, die beide in den dreißiger bzw. vierziger Jahren dieses Jahrhunderts in Algerien entstanden. Für die Jüngerinnen und Jünger des Bruders Charles geht es nicht darum — wie für die weißen Väter — Werke zur Bildung oder Erziehung im Dienst der Muslime zu gründen, sondern als Christinnen und Christen mitten unter den Muslimen zu leben, einfach deswegen, weil Jesus uns einlädt, «die kleinen Brüder aller Menschen» zu werden. Diese geistliche Bewegung hat nicht nur die beiden Gemeinschaften, die im Geist des Père de Foucauld ihr Gründungscharisma erkannt haben, sondern auch unsere ganze Ortskirche und darüber hinaus die Gesamtkirche inspiriert[4].

Diese beiden missionarische Erfahrungen, die der Weißen Väter und Weißen Schwestern sowie die der Kleinen Brüder und Kleinen Schwestern Jesu, wurden während des algerischen Befreiungskrieges noch um weitere Erfahrungen angereichert und erweitert. Sicherlich hat sich die Mehrheit der Christen europäischer Herkunft gesträubt, die grundlegenden Fragen zu verstehen, die durch den politischen und kulturellen Anspruch der muslimischen nationalalgerischen Bewegung aufgeworfen worden waren. Im Gefolge von Kardinal Duval, von Pater Jean Scotto, der später Bischof von Constantine werden sollte, von Jesuiten und Priestern der Mission de France sowie einer Gruppe von mutigen Laien und vielen anderen, Ordensleuten, Laien aus der Katholischen Aktion, aus der Pfadfinderbewegung und dem Katholischen Hilfswerk usw. hat die Kirche Algeriens gelernt, eine Aktion der Solidarität mit den Algeriern für Gerechtigkeit und Achtung der Menschenrechte zu beginnen, und dies in einer sehr schwierigen Situation, in einer Zeit des Krieges, der Gewalttätigkeit, der Folterungen, der Konfrontation zwischen den europäischen und muslimischen Teilen der Bevölkerung. In diesem Zusammenhang bildete sich eine dritte Quelle für die Formung der pastoralen Erfahrung der Kirche Algeriens, das gemeinsame Engagement mit den Muslimen für die Verteidigung der Menschenrechte[5].

Schließlich sollte noch eine vierte Quelle dazu beitragen, daß unsere «Kirche für Algerien» geboren werden konnte, und zwar in dem Augenblick, als das Land seine Unabhängigkeit erlangte (1962). Tatsächlich beschlossen damals innerhalb einiger Wochen fast alle europäischen Christen, die sich schon seit einem Jahrhundert oder gar noch länger in Algerien niedergelassen hatten, das Land zu verlassen, weil sie es ablehnten, in einer muslimischen Gesellschaft zu leben. Allein der ständige Kern, von dem wir oben gesprochen haben, blieb zurück. Für alle erhielt die christliche Berufung nun die gleiche Ausrichtung, die wir so resümieren können: zusammen mit unseren muslimischen Partnern den Willen Gottes für uns als Christen und Muslime zu verwirklichen, vor allem durch Unternehmungen zur Formung des Menschen und zugunsten der

Entwicklung, aber auch ganz einfach in den Beziehungen des alltäglichen Lebens. Ordensgemeinschaften, die bis dahin in einem europäisch-christlichen Milieu gewirkt hatten, sahen nun plötzlich ihre Schulen, ihre Armenapotheken und Krankenpflegestationen, ihre Arbeitshäuser für Arme, ihre Mädchenheime und Kindergärten ausschließlich von Kindern, Jugendlichen und Kranken muslimischen Glaubens bevölkert. Was bisher vor allem die Berufung der Weißen Väter, der Weißen Schwestern, der geistlichen Familie des Père de Foucauld und einiger christlicher Aktivisten gewesen war, das wurde nun zur Berufung aller, einschließlich der Pfarrgemeinden, in denen die Pfarrer «Auffangkurse» für junge Muslime eröffneten, die durch den Krieg mit ihrer Schulausbildung in Rückstand geraten waren oder die jetzt eine Berufstätigkeit in muslimischem Milieu begannen.

Aus der Kolonialkirche, in der bloß einige wenige Christen ihre Berufung darin sahen, eine am Evangelium ausgerichtete Beziehung zu den Muslimen zu leben, entstand nun eine neue Lebensweise, die der ganzen Ortskirche gemeinsam war, das Programm, in einem gewissen Sinn eine «Kirche für Algerien» zu werden, obwohl die Gesellschaft des Landes muslimisch sein mochte und an sich für die Christen als solche keinen eigenen Platz vorgesehen haben mochte. Man suchte nun «Kirche in einer muslimischen Gesellschaft» zu sein.

Eine Kirche der Beziehung zum Islam und zu den Muslimen, die nach dem Zweiten Vatikanum das Verständnis ihrer Berufung vertieft

Die Kirche Algeriens und — weitergefaßt — die Kirche Nordafrikas hatte ihren Platz einzunehmen im Nachdenken der Gesamtkirche, die auf dem Zweiten Vatikanischen Konzil das Verständnis ihrer Berufung und ihrer Mission in bezug auf die Gläubigen anderer Religionen einem «aggiornamento» zu unterziehen suchte. Mehrere der Experten, die zur Vorbereitung des Dekretes «Nostra aetate» (über das Verhältnis zu den nichtchristlichen Religionen) beitrugen, hatten ihre Erfahrungen mit einer Beziehung zum Islam und zu den Muslimen gemacht, als sie in Algerien oder Tunesien lebten. Eben dieselben Leute sollten dann ihren Platz in der ersten Arbeitsphase des neugegründeten römischen Sekretariats für die Beziehung zu den nichtchristlichen Religionen finden. Sie brachten in dieses neue Unternehmen ihre Arbeitsmethoden und ihre ersten Orientierungen ein — alles im Rahmen der Erneuerung der Theologie der Kirche, wie sie vom Konzil ausgelöst worden war. Man kann hier vor allem an Louis Gardet (einen Kleinen Bruder aus Algerien) denken, oder auch an P. Cuocq (den ersten Sekretär der Islam-Sektion des Sekretariats für die nichtchristlichen Religionen), an die Patres Lanfry, Caspar, Abd el Jallil, Anawati, Borrmans u.a. (die alle als Konsultoren des neuen Sekretariats wirkten), Männer, die ihr Leben mit Muslimen in Nordafrika begonnen hatten (wenn auch P. Anawati aus einem Land des Nahen Ostens, aus Ägypten, kam)[6].

Unsere Berufung als «Kirche für die Muslime» war spontan aus der pastoralen Erfahrung der Kirche Algeriens und — weitergefaßt — Nordafrikas geboren worden. Dann aber gab das Zweite Vatikanum jedem einzelnen von uns alle nötigen Bezugspunkte, um diese Mission erst richtig zu verstehen. Um dies richtig einzuschätzen, genügt es, die Enzyklika, die Papst Johannes Paul II. zum Thema Mission herausgebracht hat, «Redemptoris missio»[7], in die Hand zu nehmen. Die theologische Grundlage seiner Reflexion ist das Zweite Vatikanum. Aber die Intuitionen des Konzils sind hier noch ausgeweitet hinsichtlich ihrer Konsequenzen und vertieft durch die Erfahrung, welche die Kirche seit dem Konzil aus dem Dialog mit den Nichtchristen gewonnen hat. Das 3. Kapitel dieses Dokumentes trägt den Titel: «Der Heilige Geist als Vorkämpfer für die Mission.» Es beleuchtet sehr klar jene Bereicherung der Auffassung, welche die Kirche sich von der Mission bildet, so wie es Nr. 28 des Dokuments formuliert: «Der Geist zeigt sich in besonderer Weise in der Kirche und in ihren Mitgliedern; jedoch sind seine Gegenwart und sein Handeln allumfassend, ohne Begrenzung durch Raum und Zeit.» Kein Mensch kann «auf seine höchste Berufung antworten» ohne «Licht und Kraft des Geistes». Das Thema der Enzyklika «Dominum et vivificantem» wieder aufnehmend, fügt der Papst noch hinzu: «Der Geist steht also am Ursprung der Existenz und Glaubensfrage jedes Menschen, die sich ihm nicht nur in bestimmten Situationen, sondern aus der Struktur seines Daseins selbst stellt» (*Dominum et vivificantem* 54 und *Redemptoris missio* 28).

Die Kirche ist seit dem Zweiten Vatikanischen Konzil überzeugt, daß die im innersten Kern jeder menschlichen Existenz von jedem Menschen gegebene Antwort ein Zusammenspiel zwischen dem Anruf des Geistes, der Freiheit des einzelnen, den Ereignissen seines Lebens und den durch seine kulturelle Umwelt gesetzten Bedingungen ist. Seine Religion kommt ihm von dieser seiner Kultur her zu. Aber allein im Geist Gottes kann er seine wahre Berufung erfassen und darauf antworten. Diese theologische Gewißheit verleiht der Sendung der Kirche und des Christen eine neue Dimension. Sie läßt uns begreifen, daß es gilt, mit jedem Menschen gemeinsame Erfahrungen zu machen, damit jeder auf den Anruf, den der Geist in seinem Inneren hören läßt, gläubig antworten kann. Diese gemeinsame Bemühung darum, die Energien des Geistes in uns zu befreien, läßt das Reich Gottes näherkommen, sie läßt das unermeßlich große Volk Gottes entstehen, dessen Gesicht wir auf dem Antlitz Christi und im Leben der Kirche erblicken. Aber dieses Sichtbarwerden des Volkes Gottes reicht weit hinaus über die engen Grenzen der bereits versammelten Kirche. Der Papst bezieht sich hier auf die interreligiöse Begegnung in Assisi und auf die Überlegungen, welche diese ausgelöst hat, und so findet er eben dieses Wirken des Geistes Gottes wieder im Beten jedes gläubigen Menschen, welcher Religion auch immer er angehören mag: «Jedes authentische Gebet ist vom Heiligen Geist geweckt, der auf geheimnisvolle Weise im Herzen jedes Menschen gegenwärtig ist» (*Redemptoris missio* 29).

Was von der persönlichen Existenz jedes einzelnen Menschen gesagt ist, wird vom Papst auch der gemeinschaftlichen Existenz der Menschen zuerkannt: «Die Gegenwart und das Handeln des Geistes berühren nicht nur einzelne Menschen, sondern auch die Gesellschaft und die Geschichte, die Völker, die Kulturen, die Religionen. Der Geist steht ebenso am Ursprung edler Ideale und guter Initiativen der Menschheit auf deren Wege» («Redemptionis missio» § 28). Die wichtige Bedeutung dieser Aussage für die Schaffung einer neuen Einstellung der Christen zu anderen Religionen ist ersichtlich. Es gilt, im gemeinschaftlichen religiösen Erbe einer vorgegebenen menschlichen Gemeinschaft all das, was vom Heiligen Geist kommt, zu erkennen und anzuerkennen, willkommen zu heißen und zu fördern[8].

Es könnte den Anschein haben, als entfernten uns die vorausgegangenen kurzen Überlegungen vom Thema «Afrikanische Synode». Tatsächlich aber erhellen sie deren Planungen und Themen betreffs der Beziehung zum Islam und zu den Muslimen.

Kommen wir aber nun auf das Thema Algerien zurück. Diejenigen, die unseren Gemeinschaften nur einen flüchtigen und schnellen Blick widmen, lassen sich oft dazu hinreißen, ihr Urteil darüber, was wir sind, auf verkürzende Formeln wie die folgende zu bringen: «Im Grunde genommen macht ihr einfach nur soziale Aktionen.» Oder auch: «Es handelt sich einfach nur um eine stillschweigende Anwesenheit inmitten von Muslimen.»

Diese Betrachtungsweise ist aber tatsächlich völlig unzureichend. Denn alle unsere muslimischen Partner wissen, daß wir Christen sind. Sie sehen uns in unseren Kapellen beten. Sie nehmen wahr, daß unser religiöses Leben seinen Antrieb empfängt aus unserem Eingebundensein in die Kirche, aus unserer Verbindung zu Jesus und seinem Evangelium. Sie entdecken schnell, daß der Dienst am Nächsten der Prüfstein unserer Glaubenstreue ist. Sie sind von fassungslosem Staunen erfüllt angesichts des Engagements in der Ehelosigkeit um Gottes willen und angesichts der Verfügbarkeit, mit der die Priester, Ordensmänner und Ordensfrauen sich Gott und den Menschen anbieten wollen. Sie wissen auch das Leben christlicher Ehepaare zu schätzen angesichts der von ihnen gelebten verantworteten Freiheit und der vertrauensvollen Beziehungen zu ihren Kindern. Solange Muslime dauerhafte Beziehungen zu uns haben, stellen sie uns Fragen über die christliche Gebets- und Fastenpraxis und selbst über die Dogmen, welche die Unterschiede zu ihrem Islam kennzeichnen. Oft sind es übrigens nicht diese Fragen, die zum tiefsten Austausch führen, sondern jene, die sich aus den Geschehnissen des Lebens ergeben: aus dem Leiden, der ehelichen Treue, dem gewissenhaften Verhalten im Berufsleben, dem kirchlichen Gesetz, der Freiheit im Geist usw.

Dank diesem gemeinsamen Leben, zu dem auch das Zusammenwohnen im selben Stadtviertel oder die Arbeit im selben Berufsmilieu gehört, ergibt sich ein Austausch über die eigentümlich christlichen und diejenigen Wertvorstellungen, die der Geist Gottes im persönlichen und gemeinschaftlichen Leben der Muslime ent-

stehen läßt oder die sie aus ihrer Tradition ererbt haben. Wie Johannes Paul II. in der Enzyklika «Redemptoris missio» gesagt hat, ist diese im Namen Gottes geschehende Kommunikation zwischen einzelnen und ihren Gemeinschaften ein Teil der Sendung der Kirche: «Der interreligiöse Dialog ist Teil der Sendung der Kirche zur Verkündigung des Evangeliums... Er gründet auf der Hoffnung und der Liebe und wird im Geist Frucht bringen. Die anderen Religionen stellen eine positive Herausforderung für die Kirche dar; sie regen sie sowohl dazu an, die Zeichen der Gegenwart Christi und des Wirkens des Geistes zu entdecken und anzuerkennen, als auch dazu, die eigene Identität zu vertiefen und die Gesamtheit der Offenbarung zu bezeugen, deren Wahrerin sie zum Wohl aller ist.» (*Redemptoris missio* 55 u. 56)[9]

Eine Ortskirche, die Anstöße vom Islam her empfängt

Die Beziehung zum Islam und zu den Muslimen evangeliumsgemäß zu gestalten bedeutet aber nicht bloß, Muslimen die Möglichkeit zu bieten, die Christen und durch sie die Kirche, das Evangelium und Christus kennenzulernen, sondern es bedeutet auch, im Namen der Gesamtkirche Fragen aufzunehmen, die der Islam uns stellt. Sicherlich gab es zu Beginn der Missionstätigkeit in Algerien ein Gefühl der Überlegenheit, das die «Missionare» dazu verleitete, sich fast ausschließlich mit der Frage zu befassen, was sie im Namen Christi und im Rahmen der christlichen Überzeugungen bezüglich der Moral, des Gebets, des Gottesglaubens, des Menschenbildes usw. ihren muslimischen Partnern zu bieten hätten.

Dies hat sich nach der Beendigung der durch die Kolonialherrschaft bestimmten Beziehungen geändert. Auch kirchliche Dokumente haben diese Veränderungen sichtbar gemacht: die Enzyklika «Ecclesiam suam», die Dokumente des Zweiten Vatikanischen Konzils und die Ergebnisse des Nachdenkens über den Dialog im Rahmen der Arbeit des Päpstlichen Rates für den interreligiösen Dialog oder auch in den zahlreichen Erklärungen des Papstes anläßlich seiner Begegnungen mit Muslimen (Casablanca, 19. August 1985) vorliegen[10]. Es ist die Überzeugung gewachsen, daß die evangeliumsgemäße Beziehung zum anderen sich notwendigerweise in zwei Richtungen entwickeln muß. Die Existenz des Islam ist eine vorgegebene Tatsache, ebenso die Existenz der Muslime. Sie haben eine Erfahrung des Gottsuchens, des Lebens in einer weltweiten und örtlichen Gemeinschaft von Glaubenden. Sie haben ihre Weisen zu beten, zu fasten, sich ihre Auffassungen von Treue zum Sittengesetz zu bilden, mit den Armen zu teilen, einander zur Versöhnung einzuladen, Gäste freundlich aufzunehmen. Sie diskutieren untereinander, und zwar sehr lebhaft, über die rechte Weise, das Gesetz Gottes zur Geltung zu bringen — nicht nur im Leben der einzelnen, sondern auch im Leben der jeweiligen Gesellschaft[11]. Sie fragen sich, an welchen Zielvorstellungen sie die Entwicklung ihrer Völker ausrichten sollen und welche Art von Bildung, Erziehung und Kultur gläubige Menschen entwickeln können, um in der Konfrontation mit der Moderne bestehen zu können, und sie sind eine Milliarde von Menschen, die sich fast gleichzeitig diese Fragen stellen, wenn auch die Entwicklung jeder muslimischen Gesellschaft ihren eigenen Rhythmus hat.

Innerhalb Algeriens sind wir als Christen nicht bloß Zeugen unseres Glaubens, sondern — aufgrund unserer freundschaftlichen Verbindungen — Beteiligte an dieser geistigen Geschichte und dieser in planetarischen Dimensionen geschehenden Suche nach neuen Wegen, und zwar in der schwierigen, aber besonders qualifizierten Rolle einer Minderheit. Wir nehmen diese ganze menschliche und geistige Geschichte vor Gottes Angesicht in unser Beten und unsere Eucharistiefeiern hinein. Diese Geschichte betrifft uns ganz und gar, durchdringt unsere persönliche Existenz, aber auch unsere Zusammenkünfte als Gemeinschaft, unsere Zukunftsplanungen, unser Beten und unsere Bibellesung. Unsere Zukunft als Kirche hängt nicht mehr bloß in erster Linie von uns selbst ab, sondern vor allem davon, wie sich die muslimische Gemeinschaft in Zukunft orientieren wird, von dem Platz, welchen die fundamentalistischen Strömungen, die charismatischen Führer oder die mutig für eine Versöhnung zwischen der Moderne und der Treue zu ihrem muslimischen Glauben eintretenden Persönlichkeiten in dieser Gemeinschaft einnehmen werden.

Die Erschütterungen, die uns vom Islam her treffen, gehören auch zu den Erfahrungen unserer Sendung. Es gibt einen Plan Gottes für diese Menschen und für diese religiöse Gemeinschaft.

Ihre Bestimmung in ihren negativen wie in ihren positiven Aspekten ist ein Teil der Geschichte des Volkes Gottes und hat mit dem Kommen des Reiches Gottes zu tun. Diese abenteuerlichen Geschehnisse als Christen wahrzunehmen und zu verstehen und ihr Verständnis auch der Gesamtkirche zu vermitteln, das ist eine Arbeit, die auch mit dem Evangelium zu tun hat. Denn es ist die Geschichte des Redens und Ringens des Menschen mit Gott hier und heute.

Die Beziehung zum Islam evangeliumsgemäß gestalten

Wir hätten auf vielerlei Weisen an unser Thema herangehen können. Viele wichtige Fragen, die für das Leben einer Kirche inmitten einer islamischen Gesellschaft von Bedeutung sind, sind auf diesen Seiten nicht ausgesprochen worden: Wie kann man das muslimische Gesetz mit dem Leben der Nichtmuslime in dieser Gesellschaft versöhnen? Wie kann man sicherstellen, daß die Frage gestellt werden darf, inwiefern es eine echte Wechselseitigkeit zwischen Christen und Muslimen als Angehörigen einer Minderheit oder einer Mehrheit gibt? Welche Fortschritte kann man erwarten im Dialog christlicher Theologen und muslimischer Weiser (*ulamas* oder *fuqaha*)[12]? Welche Möglichkeiten gibt es, zu einer echten islamisch-christlichen Gebetsgemeinschaft zu kommen?

Die Beschreibung der islamisch-christlichen Beziehungen im muslimischen Algerien in diesem Rahmen von Vorüberlegungen zur Problematik der Afrikanischen Synode konnte nicht alle diese Fragen beantworten. Der einzige Wunsch, den wir bei der Niederschrift dieses Zeugnisses einer «Kirche Algeriens für die muslimische Gesellschaft» hegen, ist es, damit den anderen Ortskirchen Afrikas die Frage nach ihrem Beitrag zur evangeliumsgemäßen Gestaltung ihrer Beziehung zum Islam und den Muslimen zu stellen. Wir behaupten ganz und gar nicht, daß wir die richtige Antwort auf diese Frage schon gefunden hätten, weder für uns selbst noch für andere. Aber wir wollten bezeugen, daß dies für uns eine wesentliche Frage ist. Und wir wollten sagen, auf welche Weise wir diese Frage stellen — in der Hoffnung, daß andere Ortskirchen die Vorbereitung der Afrikanischen Synode nutzen, um dasselbe zu tun. Welche Bereicherung für die gesamte Kirche in Afrika wäre es, wenn wir so unsere Erfahrungen über die Hauptbereiche unserer Verantwortung austauschen könnten! Die Frage der Beziehung zum Islam ist nur ein Bereich unter anderen. Ein ähnlicher Austausch müßte auch hinsichtlich anderer ebenso wichtiger Bereiche in Gang kommen, so etwa über die Aufgabe, eine «Kirche für Gerechtigkeit und Frieden» zu schaffen oder auch eine Kirche, die sich löst von der europäisch-westlichen Gestalt ihrer Herkunft, die wie taubes Gestein die Edelsteinader ihres eigentlichen Kerngehalts umgibt, um sich dann in den Kulturen Afrikas entfalten zu können.

[1] Die Bischöfliche Kommission für die Beziehungen zwischen Christen und Muslimen in Westafrika (CERAO) spricht diese Sorge immer wieder aus. Sie hat zwei interessante Arbeitshilfen für das wechselseitige islamisch-christliche Kennenlernen veröffentlicht: «Connais-tu ton frère?», eine Schrift, welche den Christen den Islam vorstellt, und «Frères dans la foi au Dieu Unique» (1988, 122 Seiten), welche Muslime mit dem Christentum bekannt machen soll.

[2] Drei Arbeiten ermöglichen eine vertiefte Information über das besondere Zeugnis der Kirche in Algerien in ihrer Beziehung zum Islam und zu den Muslimen: Le Cardinal Duval, évêque en Algerie (Gespräche mit Marie Christine Ray) (Ed. du Centurion, Paris 1984) 251 Seiten; Henri Teissier, Eglise en islam (Ed. du Centurion, Paris 1984) 216 Seiten; Jean Scotto, Curé pied-noir et évêque algérien (Desclée de Brouwer, Paris 1991) 216 Seiten.

[3] Wer eine synthetische Darstellung der Geschichte der Kirche in Algerien und in Nordafrika sucht, findet diese in folgendem, von der Kirche Nordafrikas herausgegebenen Sammelwerk: De St Augustin au Cardinal Duval. Chrétiens d'Afrique du Nord du 2e siècle à nos jours (Desclée de Brouwer, Paris 1991); mit Kapiteln über die Bedeutung der Gründung der Weißen Väter und der Weißen Schwestern sowie der geistlichen Familien des Charles de Foucauld für die nordafrikanische Mission.

[4] Vgl. De St Augustin au Cardinal Duval (aaO., Anm. 3) Kap. 11.

[5] Zu diesem Aspekt vgl. André Nozière, Les chrétiens pendant la guerre (Cana, Paris 1979).

[6] Zu diesem Thema vgl. Henri Teissier, L'expérience missionaire de l'Eglise au Maghreb et la mission du Conseil Pontifical pour le dialogue inter-religieux, in: Bulletin du Conseil Pontifical pour le dialogue inter-religieux Nr. 72 (1989) 323-333.

[7] Hier zitiert nach der deutschen Ausgabe: Enzyklika *Redemptoris Missio* Seiner Heiligkeit Papst Johannes Paul II. über die fortdauernde Gültigkeit des missionarischen Auftrags. Hg.: Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz (Reihe Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls, Nr. 100, Bonn 1991).

[8] Dieses Verständnis der Beziehung der Christen zu den Nichtchristen war bereits von der Regionalen Bischofskonferenz für Nordafrika vorgeschlagen worden, und zwar in ihrem Dokument «Le sens de nos rencontres», in: Documentation Catholique Nr. 21 vom 2.12.1979, S. 1032.

[9] Zu dieser Verbindung zwischen den verschiedenen Formen der Mission und dem Dialog vgl.: Henri Teissier, La Mission de l'Eglise (Paris 1985); außerdem den Tagungsbericht über das Kolloquium von Francheville über die Mission, in: Spiritus Nr. 94 (1983).

[10] Vgl. den Text in Documentation Catholique Nr. 17 vom 6.10.1985, S. 942.

[11] Als Beispiele zitieren wir nur einige wenige Werke, in denen diese Diskussion ihren Niederschlag gefunden hat: Ahmed Rouadjia, Les frères et la mosquée (Karthala 1990); Muhammad Said Al Ashmawy, L'islamique contre l'islam (Ed. La Découverte, 1989); Daryush Shayeghan, Le regard mutilé (Ed. Albin Michel, 1988); Mustapha Cherif, L'islam à l'épreuve du temps (Publisud, Paris 1991).

[12] Eine Darstellung der wichtigsten Fragen zu diesem Thema findet sich in: La foi en marche. Les problèmes de fond du dialogue islamo-chrétiens (PISAI, Rom 1990); spanische Originalausgabe: Fe adelante (Darek Niumba, Madrid 1988).

Aus dem Französischen übersetzt von Dr. Ansgar Ahlbrecht

HENRI TEISSIER

1929 in Lyon geboren. Nach dem Lizentiat in Literaturwissenschaften in Rabat (Marokko) und in Philosopie an der Sorbonne in Paris studierte er 1949-1955 Theologie am Institut Catholique in Paris. Danach Erwerb eines Diploms in Arabisch am Institut für Orientalische Sprachen. Dann (1956-1958) Spezialisierung in Islamwissenschaften am Institut für Orientalische Studien des Dominikanerordens und an der Universität Kairo. Als Priester der Diözese Algier erwarb er die algerische Staatsangehörigkeit und wurde zunächst Leiter der kirchlichen Sozialwerke, dann des Zentrums für Sprachen und Pastoraltheologie. 1973 Ernennung zum Bischof von Oran. 1981 Rückkehr nach Algier als Erzbischof-Koadjutor von Kardinal Duval. Seit 1979 Vizepräsident von Caritas Internationalis; seit 1982 Präsident der Regionalen Bischofskonferenz von Nordafrika; seit 1983 Mitglied des Rates beim Sekretariat der Bischofssynode. Veröffentlichungen: Zahlreiche Artikel über den islamisch-christlichen Dialog und die Theologie der Mission; zwei Bücher: Eglise en Islam (Ed. du Centurion, Paris 1984); La Mission de l'Eglise (Desclée de Brouwer, Paris 1985). Anschrift: Mgr. Henri Teissier, Archévêque-Coadjuteur d'Alger, 13, Rue Khélifa-Boukhalfa, Alger, Algerien.

John Olorunfemi Onaiyekan

Kirche sein in einer islamisch-christlichen Gesellschaft

Neue Modelle der Beziehung zwischen Christen und Muslimen in Afrika

Einleitung

Im November 1989 fand in Abuja, der neuen Bundeshauptstadt Nigerias, eine epochemachende internationale Konferenz über «Islam in Afrika» statt. Sie war organisiert von den wichtigsten islamischen Bewegungen der Welt unter Leitung des nigerianischen Obersten Rates für islamische Angelegenheiten, des Islamischen Rates in London und der Organisation Islamischer Konferenzen (OIC). Es war dies die erste Veranstaltung dieser Art. Zu ihren hochgesteckten Zielen gehörte es u.a., «die Aufmerksamkeit der Muslime auf das enorme Potential des Islams in Afrika hinzulenken»[1]. Nach Abschluß der Konferenz, die nach dem Urteil aller Teilnehmer sehr erfolgreich war, wurde ein ständiges Gremium gebildet, das die Bezeichnung «Islam in Africa Conference» und den Auftrag erhielt, «das enorme Potential des Islam in Afrika», das die Versammlung ausgemacht hatte, zu erforschen und fruchtbar zu machen.

Im letzten Abschnitt der historischen Einleitung zu den «Lineamenta» für die bevorstehende Sondersitzung der Bischofssynode zum Thema Afrika lesen wir: «Offensichtlich ist eine ‹Stunde Afrikas› gekommen, eine ‹günstige Stunde›, welche die Boten Christi aufruft, hinauszufahren und die Netze auszuwerfen, um Afrika für Christus zu gewinnen.»[2]

Mittlerweile hat auch der Ökumenische Rat der Kirchen auf weltweiter Ebene eine «Dekade der Evangelisierung» für die Jahre 1991-2000 ausgerufen, während in katholischen Kreisen die Bewegung «Evangelisierung 2000» sich selbst das Ziel gesetzt hat, Christus zu seinem 2000. Geburtstag «eine Welt, die mehr christlich als unchristlich ist,» zum Geschenk zu machen. Die christlichen Kirchen in Afrika sind tiefgreifend und begeistert an diesen weltweiten Bewegungen beteiligt.

Es hat den Anschein, daß dieses letzte Jahrzehnt des zweiten christlichen Jahrtausends tatsächlich sehr aufregend werden wird. Mit einem Satz, der sicherlich ein «diplomatisches Understatement» darstellt, warnen die «Lineamenta»: «Da sowohl Christen als auch Muslime zahlreiche Konvertiten zu machen suchen, wird große Klugheit erforderlich sein, um einen gefährlichen Kollisionskurs zwischen der ‹da'wah› des Islams (= ‹der Ruf›) und der christlichen Evangelisierung zu vermeiden.»[3]

Es gibt keinen Kontinent, auf dem der «Kollisionskurs» augenfälliger ist als in Afrika. Die Frage der christlich-muslimischen Beziehungen ist daher zu einem der aktuellsten Themen auf unserem von Problemen heimgesuchten Kontinent geworden.

Diese unsere kurze Reflexion möchte zeigen, daß Afrika die traditionellen Modelle der muslimisch-christlichen Beziehungen hinter sich lassen muß, wenn Friede und Harmonie zwischen den Religionen erhalten bleiben sollen. Der «Fall Nigeria» soll dabei als eine wichtige Illustration der allgemeinen afrikanischen Situation dargestellt werden. Wir wollen schließen mit der Anregung, daß die anderen Teile der Welt aus der afrikanischen Erfahrung lernen könnten.

1. Traditionelle Modelle

Lange Zeit hatten die klassischen Modelle der Beziehung zwischen Christen und Muslimen ihre Basis in der Annahme, daß eine Nation oder ein Volk ihre je eigene Religion haben sollten. Da aber sowohl das Christentum als auch der Islam den Anspruch erhob, eine universale Religion mit Weltgeltung zu sein, wurden harte Zusammenstöße und Rivalitäten unvermeidlich, da jede der beiden Gemeinschaften versuchte, «die ganze Welt zu gewinnen» für ihren Glauben. Das Ergebnis der daraus folgenden unentschiedenen Kämpfe ist ein unsicherer Waffenstillstand,

durch den es dazu kam, daß viele Teile der Welt als christliche Länder oder als muslimische Nationen betrachtet werden.

1.1 *In den «christlichen Ländern»* wurde von der Gesellschaft erwartet, daß sie nach christlichen Grundsätzen geführt werde. Tatsächlich prägt hier eine gewisse christliche Identität die Menschen. Muslime gibt es hier nur wenige. Sie leben als Gäste oder Einwanderer unter den Christen. Wenn sie praktisch ignoriert werden, so scheinen sie auch nichts anderes zu erwarten.

Heute gibt es nicht viele Länder, die sich offiziell als «christlich» bezeichnen. Aber es gibt viele Nationen, in denen die kulturellen und historischen Wurzeln ihrer christlichen Vergangenheit noch sehr tief reichen. Jedenfalls neigen viele Muslime immer noch dazu, von den Ländern Europas und Amerikas als vom «christlichen Westen» zu sprechen.

1.2 *In muslimischen Ländern* ist das Empfinden, eine islamische Nation zu sein, sehr stark. Viele solcher Länder werden auch offiziell «islamisch» genannt, z.B. Libyen, Mauretanien, Pakistan u.a. Hier wird von der Gesellschaft erwartet, daß sie sich nach islamischen Leitlinien richtet, und die «cari'a», das islamische Gesetz, genießt hohe Wertschätzung. Christen mögen wenige sein oder eine starke Minderheit: Sie werden im besten Fall nur geduldet. Oft müssen sie unter offener Unterdrückung leben. Sie werden als Bürger zweiter Klasse betrachtet, die nicht die gleichen persönlichen und gemeinschaftlichen Rechte wie die Muslime beanspruchen können. Die Christen ihrerseits akzeptieren im allgemeinen aufgrund historischer Tradition die Rolle und den Rechtsstatus, die man ihnen zubilligt.

1.3 *Die Art und Weise, wie über die christlich-muslimischen Beziehungen gedacht wird,* sei es nun in christlichen oder muslimischen Kreisen, hat sich in den oben beschriebenen gesellschaftlichen Verhältnissen ergeben. In Afrika erheben einige Nationen den Anspruch, muslimisch oder christlich zu sein — oder sie streben zumindest danach, dies zu sein. Sie suchen Inspiration von Ländern, die sie für Modelle eines gut christlichen oder muslimischen Staates halten. Aufs Ganze gesehen aber läßt die tatsächliche Wirklichkeit in Afrika solche «Modelle» als etwas erscheinen, das nicht übernehmbar ist. Wie sieht diese tatsächliche Wirklichkeit aus?

2. Christen und Muslime in Afrika

Wenn wir auf Afrika als Ganzes blicken, möchten wir die Aufmerksamkeit auf einige wenige allgemeine Beobachtungen lenken, die für die hier diskutierten Fragen von Bedeutung sind.

2.1 Von außen übernommene Religionen

In Afrika sind sowohl das Christentum als auch der Islam von außen übernommene Religionen. Wenn das Christentum oft als eine für Afrika «fremde» Religion abgetan wird, so muß doch zugegeben werden, daß auch der Islam nicht auf unserem Kontinent entstanden ist. Aus diesem Blickwinkel sind beide Religionen bei uns fremd.

Sodann aber gilt für jeden Kontinent, daß das Christentum und der Islam historische Religionen sind, die jede ihren historischen Ausgangspunkt haben, der in beiden Fällen im Blick auf die Weltgeschichte ziemlich neueren Datums ist. Die ältere der beiden Religionen, das Christentum, ist bloß 2000 Jahre alt, der Islam sogar noch 600 Jahre jünger. Daher sind diese Religionen, wo auch immer sie heute vertreten sind, in der jüngeren Vergangenheit von außen übernommen worden. *Jede* christliche Nation ist erst innerhalb der letzten 2000 Jahre christlich *geworden; alle* muslimischen Länder sind in den letzten 1400 Jahren muslimisch *geworden.* In dieser Perspektive sind alle Nationen in derselben grundlegenden Verfassung von «Neubekehrten», ganz gleich, welche der beiden Religionen sie als die ihrige bezeichnen mögen.

Ferner müssen wir uns daran erinnern, daß der afrikanische Kontinent schon an der Entstehungsgeschichte beider Religionen Anteil hatte: Das Kind Jesus verbrachte mit seiner Familie eine gewisse Zeit in Ägypten (Mt 2,13-23), Afrikaner waren am Tag des ersten christlichen Pfingstfestes in Jerusalem (Apg 2,8-12). Zu der Zeit, als es schon eine blühende Kirche in Alexandrien (Ägypten) und Karthago (Tunesien) gab, waren weite Teile Europas noch heidnisch. Auch der Islam breitete sich schon mit der ersten Generation seiner Anhänger nach Afrika aus, wieder auf dem Weg über Ägypten. Bedeutsam ist auch, daß die «muslimischen Länder» Afrikas auf den Ruinen eines frühen Christentums erbaut sind, eines Christentums, das auf eine vielhundertjährige Geschichte zurückblicken konn-

te, nicht nur in Ägypten, Libyen, Tunesien, Algerien und den anderen Ländern des Maghreb, sondern auch weiter im Süden im Sudan und in Somalia, wo die nubische Kirche noch etwa tausend Jahre *nach* der Entstehung des Islams weiterlebte[4]. Die christlich-muslimischen Beziehungen in Afrika haben eine lange Geschichte mit vielen Phasen und unterschiedlichen Gesichtern.

2.2 Gemeinsame Erfahrungen

Afrika hat sich sowohl dem Islam als auch dem Christentum auf eine solche Weise geöffnet, daß Christen und Muslime sich in vielen Ländern als Menschen vorfinden, die Seite an Seite leben und gemeinsame Erfahrungen teilen. In vielen Nationen haben sie Anteil an derselben traditionellen *Kultur* und sehen sich herausgefordert, sich um die Versöhnung dieser gemeinsamen kulturellen Wurzeln mit den von ihnen angenommenen neuen Religionen zu bemühen. Sie sind konfrontiert mit denselben gesellschaftlich-politischen und wirtschaftlichen Notsituationen und der schwierigen Aufgabe, Beiträge zu leisten zum Aufbau moderner Gemeinwesen unter den Bedingungen der heutigen Weltlage. So können Christen oder Muslime in Afrika ihre Identität nicht bloß aufgrund ihrer Religionszugehörigkeit definieren, sondern sie müssen dies auch aufgrund anderer gewichtiger Faktoren wie Nationalität, Stammeszugehörigkeit und Zugehörigkeit zu einer gesellschaftlichen Klasse tun. Dies beeinflußt die christlich-muslimischen Beziehungen oft auf positive Weise, da wir gezwungen sind, in unserem eigenen Interesse zusammenzuarbeiten. Auch wenn wir alle gelegentlich miteinander streiten, bleiben wir trotz alledem Brüder und Schwestern und sind füreinander keine Fremden.

2.3 Eine gemeinsame Heimat

So betrachten in den meisten Ländern Afrikas Christen und Muslime ihr Land als eine gemeinsame Heimat für jeden und jede, in der jeder und jede sich in gleicher Weise zu Hause fühlen sollte oder wo dafür gesorgt werden sollte, daß sie sich zu Hause fühlen können. Wir erwarten mehr als bloße Toleranz füreinander. Wir bestehen auf wechselseitiger Anerkennung und Achtung als der Basis für wechselseitige Zusammenarbeit beim Aufbau von Nationen, die bei vielfältiger Verschiedenheit doch geeint sind.

2.4 Zentrifugalkräfte

Zugleich gibt es aber Kräfte, die dazu neigen, unsere Gemeinschaften entlang christlich-muslimischer Trennungslinien aufzuspalten — oft mit katastrophalen Folgen für den Frieden und die Stabilität unserer Nationen.

Auf der Ebene der internen Beziehungen in Ländern, in denen andere Zentrifugalkräfte wie Stammeszugehörigkeit und Mitgliedschaft in politischen Gruppierungen durch Rivalität zwischen Christen und Muslimen noch verstärkt werden, gerät der Zusammenhalt der Gemeinwesen unter starke Spannung. Der Sudan ist ein Beispiel dafür. Auf internationaler Ebene schaffen Einflüsse auswärtiger Zentren des Fanatismus und des religiösen Integralismus ernste Probleme für unsere heimischen Beziehungen. Sowohl unter Christen als auch Muslimen gibt es Fanatiker, die versucht sind, darauf hinzuwirken, die Verhältnisse in ihrem Land so zu gestalten, daß ihre jeweilige Religion nicht nur zahlenmäßig vorherrschend, sondern auch als Machtfaktor beherrschend wird. So beruft man sich auf ausländische Modelle, die sich nicht friedlich und gerecht verwirklichen lassen. Der Islam scheint für diese Versuchung anfälliger zu sein, was sich daran ablesen läßt, daß der Ruf nach dem islamischen Staat aus verschiedenen Teilen Afrikas ertönt, so z.B. aus Nigeria und dem Senegal.

2.5 Ein unaufhörlicher Kampf

Vielleicht kann dies alles als Teil der wachsenden Nöte der afrikanischen Nationen angesehen werden, von denen die meisten ihre politische Unabhängigkeit in den letzten drei Jahrzehnten erlangt haben. Wir befinden uns derzeit in einer kritischen Phase der politischen Entwicklung unserer Nationen. Es besteht alle Aussicht, daß das vor uns liegende Jahrzehnt nicht nur aufregend, sondern entscheidend sein wird. Inzwischen geht der Kampf weiter. Die hauptsächlichen Frontlinien dieses Kampfes wollen wir hier

betrachten anhand des Fallbeispiels Nigeria, welches das bevölkerungsreichste Land Afrikas ist. Dabei gilt unser besonderes Augenmerk den christlich-muslimischen Beziehungen.

3. Fallbeispiel Nigeria

Nigeria mit seinen mehr als einhundert Millionen Einwohnern ist das bevölkerungsreichste Land Afrikas und auch unter anderen Gesichtspunkten von größter Bedeutung. Erzbischof Henri Teissier von Algier war es, der nach einem kurzen Besuch das Land als «die größte islamisch-christliche Nation der Welt» beschrieb. Damit wollte er sagen, daß es nirgends sonst auf der Erde ein Land gebe, in dem so viele Christen Seite an Seite mit so vielen Muslimen leben. Allein dies macht Nigeria zu einem gewichtigen Testbeispiel für sich entwickelnde neue Modelle muslimisch-christlicher Beziehungen in Afrika und überall in der Welt.

3.1 Die traditionellen Religionen

Jede Erörterung über Religionen in Nigeria — und auch in Afrika im allgemeinen — sollte bei der Religion der traditionellen Kulturen beginnen. Im allgemeinen hatte jede ethnische Gruppe immer ihre eigene Religion, und sie ließ auch immer gelten, daß andere Gruppen ebenfalls ihre je eigene Religion hatten. Es gab keinerlei «missionarisches Drängen», andere zu bekehren. Dies bildete in vielen Fällen eine gute kulturelle Basis für die Anerkennung eines religiösen Pluralismus.

Andererseits lebte jede ethnische Gemeinschaft in einer integralen Gesellschaft, in der politisches Handeln, Religion und soziales Leben eine Einheit bildeten. Dies schafft Probleme für eine moderne Gesellschaft nach dem Muster «eine Nation, aber viele Religionen». Und es beeinflußt die christlich-muslimischen Beziehungen auf vielfache Weise.

Hinsichtlich der ethnischen Unterschiede in unserem Land haben das Christentum und der Islam jeweils auf ihre eigene Weise als Einheit stiftende Faktoren gewirkt, da sie ihre Anhänger aus verschiedenen Stämmen an sich zogen, die dann «Brüder» und «Schwestern» in ein und demselben Glauben wurden. Gleichzeitig können aber die unterschiedlichen Weisen der Zuwendung zu den traditionellen Religionen Probleme für die christlich-muslimischen Beziehungen schaffen.

3.2 Der Islam

Historisch betrachtet, kam der Islam vor dem Christentum nach Nigeria. Es gibt deutliche Zeugnisse islamischer Präsenz in der nigerianischen Region Bornu schon für die Zeit um das Jahr 1000 n. Chr., also weniger als 400 Jahre nach Muhammad. Von damals bis jetzt hat sich der Islam weithin durch friedliche Infiltration, vor allem durch die herrschenden Klassen, im Norden und Westen Nigerias verbreitet. Lange Zeit hatte es den Anschein, daß wir es in Nigeria mit einem problemlosen Typ des Islam zu tun hätten, der mit den traditionellen Religionen in Frieden lebte und das traditionelle politische System der verschiedenen Stammesgemeinschaften unangetastet ließ. Der von Osman dan Fodio angeführte «Heilige Krieg», der um das Jahr 1830 fast ganz Nordnigeria erfaßte, zielte auf eine drastische «Säuberung» des Islam, wie er bisher bestanden hatte. Aus dieser religiösen, sozialen und politischen Bewegung entstand das, was man heute das «Kalifat von Kokoto» nennt, dessen Einfluß in den nordnigerianischen Emiraten bis auf den heutigen Tag stark spürbar ist.

Starken muslimischen Einfluß gibt es auch in Yorubaland im Süden Nigerias, aber hier ist der Islam weiterhin in die traditionellen Gesellschaftsstrukturen der Yoruba integriert, welche sowohl Christen als auch Muslime auf der Basis der Gleichberechtigung umfaßt.

3.3 Das Christentum

Das Christentum kam mit dem heutigen Nigeria erstmals in Berührung durch die Portugiesen, die seit etwa 1550 von São Tomé her in die Regionen von Warri und Benin kamen. Um 1600 wird von einem eifrig-katholischen König von Warri mit Namen Sebastião berichtet. Dieses Unternehmen war jedoch stark abhängig von den Portugiesen, deren wechselhaftes historisches Schicksal es auch teilte. Um 1800 war davon nur noch wenig übriggeblieben. Seitdem aber hatte eine neue Welle christlicher Missionstätigkeit begonnen, und zwar von seiten sowohl protestantischer als auch katholischer Missionare. Es ist diese neue Welle, der die bis heute zu ihrer vollen Blüte gekommene

Präsenz des Christentums in Nigeria zu verdanken ist.

So hat sich das Christentum von Süden her nach Norden ausgebreitet: zunächst nur langsam und später immer schneller, besonders während der Ära der britischen Kolonialherrschaft und in der Zeit danach. Wir sollten aber nicht vergessen, daß es zwischen 1700 und 1720 schon einen Versuch gegeben hatte, im Königreich Bornu katholische Missionen anzusiedeln, und zwar durch Franziskaner, die ihre Tätigkeit von Tripoli her auf dem Weg durch die Wüste entfalteten. Daß dieses Unternehmen scheiterte, nimmt ihm nichts von seiner Bedeutung: daß nämlich auch das Christentum sich einen Weg durch die Wüste hindurch bahnen kann. Dies sei nur nebenbei angemerkt, weil es eine Herausforderung an die nigerianische Kirche ist, nach Norden zu schauen, wenn sie sich anschickt, ein eigenes Missionsprogramm zu entwickeln.

3.4 Die britische Kolonisation

Die britische Kolonisation in Nigeria begann um das Jahr 1900. Zu dieser Zeit hatten die christlichen Missionen im Süden Nigerias schon gute Fortschritte gemacht. Dies widerlegt die allgemeine Annahme, daß das Christentum erst durch die Kolonisation nach Nigeria gekommen sei.

Um 1900 gab es im Norden Nigerias schon viele Muslime, im Süden ziemlich ausgedehnte Gebiete, in denen Christen lebten, ferner missionarische Aktivitäten, die auf die übrigen Gebiete im Süden und darüber hinaus zielten, und schließlich einen breiten «mittleren Gürtel», in dem die Bevölkerung sich weder für das Christentum noch für den Islam entschieden hatte. Die britische Kolonisationspolitik hatte ihre eigenen besonderen Zielsetzungen, die eine Ausbreitung des Christentums kaum einschlossen. In Fällen, in denen die christliche Mssionstätigkeit sich gegen die britischen Kolonialinteressen richtete, behielten letztere tatsächlich immer die Oberhand. Wenn das Christentum und der Islam in der Zeit der Kolonialherrschaft als Rivalen auftraten, so spielte Großbritannien, wie wir heute erkannt haben, die Rolle eines *parteiischen* Schiedsrichters, dessen Sympathien dem islamischen Establishment des Nordens galten. Tatsächlich regierten die Briten Nigeria als zwei unterschiedliche Einheiten, einen muslimischen Norden und einen nichtmuslimischen Süden. An den Folgen dieser Strategie des «Teile und herrsche» tragen wir noch heute schwer. Wir haben ein Land geerbt, das geteilt und nahezu unregierbar ist! Wenn es während der Zeit der Kolonialherrschaft nicht zu vielen Zusammenstößen zwischen Christen und Muslimen gekommen ist, so hat das seinen Grund großenteils darin, daß die Briten die beiden Bevölkerungsgruppen sehr stark einander fern gehalten haben.

3.5 Die Einswerdung in der Zeit nach Erlangung der Unabhängigkeit

1960 erlangte Nigeria die politische Unabhängigkeit. Seitdem war es mit der mühsamen Aufgabe beschäftigt, eine geeinte Nation aufzubauen. Dieser Prozeß hat zu vielen Krisen geführt. Traditionelle politische Institutionen hatten sich der alles umgreifenden Macht der nationalen Regierung zu fügen. Damit ergibt sich für den ironischen Betrachter die Situation, daß örtliche Stammesführer unter dem Kolonialregime größere Macht und größeres Prestige besaßen als im unabhängigen Nigeria. Dies betrifft vor allem die Muslimführer im Norden, eine Situation, die sie nur schwer verständlich und akzeptabel finden.

Mittlerweile haben sich die Kommunikationsmöglichkeiten verbessert und erlauben es den Nigerianern, sich rundherum frei zu bewegen, so daß viele frühere gesellschaftliche Schranken zerbrochen sind. Dies hat gesellschaftliche Wechselwirkungen zwischen Christen und Muslimen unvermeidbar gemacht und der Aufgabe, Wege zu einer friedlichen Koexistenz zu finden, größeres Gewicht verliehen.

Der Bürgerkrieg von 1967–1979, der oft auch «Biafra-Krieg» genannt wird, wurde ausgefochten, um «Nigerias Einheit zu erhalten». Er hat auch Norden und Süden einander nähergebracht. Sowohl zivile Regierungen als auch Militärregierungen erinnern die Nation immer wieder daran, daß wir für die nationale Einheit einen hohen Preis gezahlt haben.

3.6 Wachsende Nöte

Die periodischen Zusammenstöße und Krisen zwischen den religiösen Gruppen, die Nigeria in den letzten Jahren erlebt hat, müssen als etwas eingeschätzt werden, das sich gegen den Prozeß

der nationalen Einswerdung richtet. Die große Frage ist, ob wir zu einer Nation zusammenwachsen und als solche leben können, und wenn ja, als welche Art von Nation. Viele Muslime, die für einen islamischen Staat in Nigeria agitieren, neigen dazu, mit Heimweh zurückzublicken auf die Zeit des Kalifats von Sokoto oder auch nach draußen auf die «modellhaften» islamischen Staaten der arabischen Welt. Aber Nigeria ist weder das eine noch ein Teil des anderen. Der Wert der Krisen, so blutig sie bisweilen auch sein mögen, ist es, daß sie schrittweise die Situation klären helfen — bis wir alle bereit sind, in Frieden miteinander zu leben.

Derzeit gibt es eine hitzige Debatte über die Frage des weltlichen Charakters des nigerianischen Staates. Es geht dabei um mehr als um bloße Uneinigkeit über die Bedeutung von Worten. Es hat vielmehr zu tun mit der Verständigung darüber, welchen Stellenwert die Religion im Leben der Nation haben sollte. Insofern gibt es schon eine allgemeine Übereinstimmung, und die Regierung besteht dabei auf zwei Punkten: 1. Nigeria soll keine gottlose Nation sein; 2. es soll keine offizielle Staatsreligion in Nigeria geben.

Zwischen diesen beiden (ausgeschlossenen) Extremen bleibt noch eine Menge von Problemen zu lösen. Die meisten von ihnen sind uns aus unserer früheren Geschichte überkommen. Zu diesen Fragen gehören u.a. die Rolle der *scharí'a*, der religiösen Rechtsordnung der Muslime, im Rechtssystem des Landes; die Rolle der muslimischen Emire als religiöser Lehrer und zugleich als politischer Führer kraft traditionellen Gewohnheitsrechtes; die Gerüchte über die Mitgliedschaft Nigerias in der Organisation der Islamischen Konferenzen (OIC) — Gerüchte, die von unserer Regierung weder bestätigt noch offiziell dementiert wurden.

Trotz alldem gibt es eine de-jure-Gleichberechtigung aller Religionen in unserem Land. Jeder Bürger hat das Recht, Einspruch zu erheben, wenn er aufgrund seiner Religion benachteiligt wird. Tatsächlich aber gibt es ungerechte Behandlung — nicht nur aufgrund der Religionszugehörigkeit, sondern auch aufgrund von Stammeszugehörigkeit oder aus sozialen, politischen und anderen Gründen. Das ehrgeizige Ziel, das die Nigerianer verfolgen, ist, der Welt zu zeigen, daß es Christen und Muslimen möglich ist, in Gleichberechtigung, friedlicher Koexistenz und gegenseitiger Achtung miteinander zu leben.

Schlußbemerkungen

Wir glauben, daß das Ringen Nigerias um eine islamisch-christliche Gesellschaft nicht nur für Afrika, sondern auch für die Welt insgesamt von Bedeutung ist. Christentum und Islam sind die größten Religionsgemeinschaften der Welt. Diese Tatsache allein macht aus den christlich-muslimischen Beziehungen ein Thema, das die ganze Welt angeht.

Die klassischen Modelle einer Beziehung, die darauf gründet, daß «Minderheitenrechte» zugestanden werden, sind nicht mehr angemessen, wenn man der neu entstehenden Wirklichkeit unserer heutigen Welt gerecht werden will. Es gibt keine isolierten christlichen Länder oder muslimischen Nationen mehr. Der ganze Planet Erde wird mehr und mehr zu einer einzigen großen Weltgemeinschaft. Der Golfkrieg hat gezeigt, daß alles, was in irgendeinem Teil der Welt geschieht, jeden anderen Teil der Welt betrifft. Daß die Kampflinie während dieses Krieges quer zu den christlich-muslimischen Grenzen verlief, unterstreicht dies noch.

In den traditionell christlichen Ländern sind Muslime keine bloß gelegentlichen Besucher oder Migranten mehr. Vielerorts sind sie zu einer starken und noch wachsenden Minderheit geworden, um deren religiöse Bedürfnisse man sich kümmern muß. In christlichen Ländern mit ihrem allgemeinen Trend zur Säkularisierung und dem großen Verständnis für Minderheitenrechte haben Muslime sich immer ziemlich großer Freiheit erfreut und Aufgeschlossenheit gefunden. Bisweilen scheint es manchen von uns, daß dabei sogar zu viel des Guten getan wird — wenn Regierungen und gar Kirchen praktisch als Förderer des Islam auftreten (z.B. wenn sie den Muslimen Kirchengebäude als Gebetsräume schenken!). Neuerdings aber sind aus manchen Ländern, in denen der wachsende muslimische Einfluß als Bedrohung der nationalen Identität und Kultur empfunden wird, Alarmsignale zu hören. Daher wird nach einem neuen Modell der Beziehungen gerufen.

In traditionell muslimischen Ländern gibt es eine lange Geschichte der Verbindungen zum Christentum. Fast alle dieser Länder hatten, ehe der Islam Eintritt fand, unter christlichem Einfluß gestanden. Die Erinnerungen an die historische Erfahrung der Kreuzzüge leben aber noch

fort, und leicht kann es dazu kommen, daß sie aus den tieferen Schichten des Gedächtnisses wieder an die Oberfläche drängen. Die meisten dieser Länder haben auch eine Zeit der Beherrschung durch die westlichen Kolonialmächte durchgemacht, die sie auch als «christlichen Kolonialismus» bezeichnen. Heute ist es die wirtschaftliche und technische Übermacht des Westens, durch die es zu unvermeidlichen Einbrüchen in die islamische Gesellschaft kommt. Ungeachtet fundamentalistischer Ausbrüche hier und dort kann der Islam seine Begegnung mit der Moderne nicht auf unbestimmte Zeit vertagen. Die vielen sozialen Umwälzungen und politischen Gärungserscheinungen in der muslimischen Welt schreien nach einer Neubewertung traditioneller Systeme des Lebensstils und von Modellen der Beziehung zu anderen. Daß Christen so lange das Recht verweigert wurde, ihre Religion in muslimischen Ländern frei auszuüben, wird mehr und mehr untragbar. Die Anmerkungen des Papstes zu diesem Thema, wie sie in den «Lineamenta» für die Afrikanische Synode zitiert werden, sind deutlich und kommen zur rechten Zeit[5].

Schließlich ist zu sagen: Je größere Fortschritte der Islam in seinem Bestreben macht, eine Weltreligion zu sein, um so mehr ist seine Verwobenheit mit dem Arabertum in Frage gestellt. Schon heute gibt es viel mehr Muslime außerhalb der arabischen Länder als innerhalb. In Nigeria gibt es mehr Muslime als in Saudi-Arabien, im Irak und in Kuwait zusammengenommen. Das Land mit der größten Anzahl von Muslimen ist Indonesien. Viele Muslime in nichtarabischen Ländern behaupten ihre eigene kulturelle Identität und bestehen auf neue und kraftvolle Weise auf einer Unterscheidung zwischen islamischem Glauben und arabischer Kultur. Dieser Trend wird weitreichende Auswirkungen auf die weltweiten christlich-muslimischen Beziehungen haben. Hier müssen wir auch die wichtige Rolle arabischer Christen, die in arabischen Ländern leben, für die Neukonzeption eines besseren Modells der christlich-muslimischen Beziehungen einordnen.

Das Christentum als Religion bezieht seine Inspiration von Jesus Christus, dem Friedensfürsten. Der Islam, so sagt man uns, tritt ebenfalls für Frieden ein. Wenn diese beiden Religionen wirksam zum Frieden in der Welt beitragen sollen, dann müssen sie zunächst Mittel und Wege finden, selbst in Frieden und gegenseitiger Achtung miteinander zu leben.

[1] Africa Events: A Celebration of Unity, vol 6, N° 2, 2. Febr. 1990, 23-26.

[2] Lineamenta für die Sondersitzung der Bischofssynode für Afrika, Nr. 13.

[3] Lineamenta, Nr. 65.

[4] Zum Thema «Nubische Kirche» s.: J. A. Ilovbare, Christianity in Nubia, in: Tarikh, vol. 2 n. 1, 53-61.

[5] Johannes Paul II., Ansprache an das Diplomatische Corps vom 13. Januar 1990. (Der Autor bezieht sich hier auf die englische Ausgabe des Osservatore Romano: L'Osservatore Romano, Weekly Edition in English, 29. Januar 1990.) Vgl. auch die guten Zitate in den «Lineamenta», Nr. 66.

Aus dem Englischen übersetzt von Dr. Ansgar Ahlbrecht

JOHN OLORUNFEMI ONAIYEKAN

1944 geboren. Studium der Theologie in Nigeria und Rom. 1969 zum Priester ordiniert. Studium der Bibelwissenschaft am Päpstlichen Bibelinstitut und der Universität Urbaniana in Rom. 1977-1982 lehrte er Biblische Theologie am SS. Peter and Paul Seminary in Ibadan, Nigeria, dessen Rektor er zeitweise auch war. 1982 Ernennung zum Weihbischof, 1985 zum Diözesanbischof von Ilorin. 1990 Ernennung zum Bischof-Koadjutor von Abuja. 1980-1985 Mitglied der Internationalen Theologenkommission des Vatikans; seit 1981 Mitglied der Internationalen Katholisch-Methodistischen Dialogkommission. Derzeit auch Mitglied des Rates zur Vorbereitung der Afrikanischen Synode. 1990 bei der letzten Versammlung der Bischofssynode in den Ständigen Rat der Synode gewählt. Anschrift: Coadjutor Bishop John Olorunfemi Onaiyekan, Bishop's House, P.O. Box 686, Ilorin — Kwara State, Nigeria.

Simon S. Maimela

Christ sein in Südafrika

I. Einleitung

Unter normalen Umständen und zumal in einem Land, das sich brüstet, zu 75% christlich zu sein, wäre vielleicht nichts leichter gewesen, als einer Bitte zu entsprechen, einen Aufsatz über die Frage abzufassen, wie es sich mit dem Christsein in diesem Land verhält. Mit anderen Worten: Würde ich das mir zugewiesene Thema allgemein erörtern, wäre meine Aufgabe leicht, weil man berechtigterweise die Schilderung dessen, was es bedeutet, ein Christ zu sein, auf Tätigkeiten begrenzen könnte, mit welchen sich die Menschen im Leben der Kirche befassen. Oder man könnte die Erörterung auf das verbale Bekenntnis der Christen beschränken, beispielsweise auf ihre Aussage, daß sie allein durch Gottes Gnade von Sünde und Tod erlöst sind, daß sie aufgrund ihrer einen Taufe, ihres einen Glaubens und ihres einen Herrn Brüder und Schwestern in Christus sind und daß sie deswegen einander behilflich und dienstbereit sein und einander lieben sollen, da Gott uns zuerst geliebt hat.

Von einer solchen allgemeinen Sprechweise über das Christsein in Südafrika ist jedoch zu sagen, daß sie eher verdeckt als zutage fördert, wie es um die christliche Präsenz in diesem Teil der Welt steht. Im wirklichen Leben nämlich, und insbesondere in Südafrika, sind die Menschen nicht einfachhin Christen im allgemeinen, die als solche Glieder der menschlichen Gesellschaft im allgemeinen sind. Vielmehr verhält es sich so, daß die wirklichen Christen wie die übrigen Einwohner Südafrikas konkret in besonderen Gemeinden existieren, in denen weiße Christen gewisse Stellungen innehaben und sich gewisser Vorteile und Rechte erfreuen, während schwarzen Christen die Möglichkeiten zum persönlichen Wachstum und zur Selbstentfaltung genommen sind. Infolgedessen gibt es in Südafrika nicht nur einen, sondern verschiedene Typen des Christseins. Deshalb beklagt das «Kairos-Dokument» mit Recht, daß die Kirche in weiße und schwarze Christen gespalten ist[1]. Auf der einen Seite nämlich gibt es die weißen Christen, die als dominierende Eroberergruppe reich sind, und auf der anderen die geknechteten und unterdrückten schwarzen Christen, denen die gesellschaftspolitischen und wirtschaftlichen Rechte genommen sind.

In dieser Situation spiegelt sich die Geschichte Südafrikas. Diese besteht, seitdem weiße Siedler den Fuß in dieses Land gesetzt haben, aus einem unablässigen Kampf und Streit zwischen den Weißen und den Schwarzen um das Land, das Gold und andere materielle Güter. Nach der Unterjochung der schwarzen Mehrheit benutzten die weißen Christen die Religion dazu, ihren materiellen und anderen wirtschaftlichen Eigeninteressen auf Kosten der Schwarzen eine moralische Rechtfertigung zu geben. Die Welt der weißen christlichen Siedler widerspiegelnd und durch sie bestimmt, wurde die christliche Theologie als eine Rechtfertigung der sogenannten Rechte der Weißen (bisweilen euphemistisch als Minderheitsrechte bezeichnet) von der reformistischen Regierung des Präsidenten de Klerk immer noch verteidigt, obwohl dieser angeblich für ein neues Südafrika tätig ist.

Diese Unterdrückungstheologie (im Gegensatz zur Befreiungstheologie), die der weißen Vorherrschaft eine religiöse Sanktion gibt, so daß sie die Christen in zwei Gruppen spaltet, ließe sich mit Recht als «weiße Kolonialtheologie» bezeichnen. Ihr bezeichnendster Grundzug liegt darin, daß sie einen autoritären Gott lehrt, der als das höchste Wesen im Universum in jeder Gesellschaft Rassen festlegt. Daher besteht dieser Gott darauf, daß es in jeder Gesellschaft stets Reiche und Arme gibt, denn dieser Gott nimmt Armut als Ausfluß des göttlichen Willens für die Benachteiligten hin, während den Mächtigen und Gewaltigen in der Gesellschaft, also in Südafrika den Weißen, Reichtum verliehen wird. Um sicherzustellen, daß diese ungleiche Güterverteilung bestehen bleibt, lehrt die «weiße Kolonialtheologie», daß Gott in jeder Gesellschaft Gesetz und Ordnung festgelegt hat und daß er vor allem Gehorsam gegenüber dem Staat und der Kirche verlangt[2]. Dieser Mißbrauch der Religion zur Rechtfertigung gesellschaftspolitischer und wirtschaftlicher Interessen wurde am besten und deutlichsten ausgesprochen von Na-

poleon, der schon lange vor der Veröffentlichung des «Kommunistischen Manifests» durch Karl Marx (1848) zu der Kolonialtheologie Folgendes zu sagen hatte: «Was mich betrifft, so erblicke ich in der Religion nicht das Mysterium der Inkarnation, sondern das der Gesellschaftsordnung: Sie verbindet die Idee der Ungleichheit mit dem Himmel, was verhindert, daß der Reiche vom Armen ums Leben gebracht wird... Wie kann es im Staat Ordnung geben ohne die Religion? Die Gesellschaft kann nicht bestehen ohne die Ungleichheit der Vermögen, und die Ungleichheit der Vermögen könnte nicht bestehen ohne die Religion. Wann immer ein Halbverhungerter in der Nähe eines Vollgefressenen ist, kann er sich mit diesem Unterschied unmöglich abfinden, wenn es nicht eine Autorität gibt, die zu ihm sagt: ‹Gott will das so; es muß auf Erden Reiche und Arme geben, später aber, in der Ewigkeit, werden die Dinge anders verteilt sein.›»

II. Die Erfahrung des Schwarzen

Im Licht der Tatsache, daß die Christen sowie das Leben der Kirche rassistisch gespalten sind, wird meine Erörterung des Christseins in Südafrika weithin durch meine Erfahrung als Schwarzer unter der als Apartheid bekannten weißen Herrschaft beeinflußt sein[4]. Dieses politische System mißt dem Sachverhalt, daß ein Mensch entweder als Weißer oder als Schwarzer auf die Welt kommt, eisern eine entscheidende Bedeutung bei, wird doch ein Mensch aufgrund seiner Hautfarbe vom Gesetz als berechtigt oder nicht berechtigt erklärt, sich gewisser wirtschaftlicher, politischer und kultureller Rechte und Vorteile zu erfreuen. Da die Schwarzen die Hauptlast der Apartheid zu tragen haben, verkörpert dieses politische System die Negierung der Farbigen, eine Negierung ihres Menschseins, ihrer Würde, Sicherheit und ihres Rechts. Die Apartheid wurde nämlich so festgelegt und praktiziert, daß die Schwarzen beständig daran erinnert werden sollten, daß sie — ganz gleich ob Christen oder nicht — unwürdige Menschen seien. Gleichzeitig brachte das Apartheidsystem den Weißen bei, daß sie — gleich ob Christen oder nicht — einen besonderen Lebensstil und enorme politische und wirtschaftliche Privilegien verdienten, die ihnen kraft eines Naturrechts gebührten, nämlich aufgrund ihrer richtigen Hautfarbe. Etwas anders ausgedrückt: Wir haben in der Apartheid menschliche Bemühungen vor uns, die Politik zu theologisieren und dadurch die Politik in ein Instrument der Selbstrechtfertigung, Selbstrettung und Selbstbewahrung zu verwandeln. Durch dieses politische System hat nämlich die weiße Minderheitsregierung versprochen, für das leibliche und seelische Heil der Weißen zu sorgen, vorausgesetzt, daß sie für sie stimmen, während die schwarzen Nichtstimmberechtigten zu einem untermenschlichen Dasein in Unterdrückung und Knechtung verurteilt sind.

III. Bestreben, in einer ungerechten rassistischen Gesellschaft Christ zu sein

Die Apartheidsideologie stellt für die weißen und die schwarzen Christen eine ernste Herausforderung dar, weil ihre Grundlehre und -praxis der zentralen Botschaft des christlichen Glaubens widersprechen, daß das Leben eine Gabe Gottes ist und daß die sündige Menschheit einzig durch Gottes Gnade und Huld gerettet wird[5]. Im Gegensatz zu dieser christlichen Grundlehre hat die Apartheid durch ihre Förderung der Selbstrettung und Selbstbewahrung der Weißen diese dazu ermutigt, ihr Leben und ihre Zukunft ganz in die eigenen Hände zu nehmen. Die Apartheid hat ja die Weißen zu glauben gelehrt, sich selbst vor den Gefahren seitens der schwarzen Mehrheit zu retten. Sie sollen sich selbst das Leben geben, anstatt es von Gott, dem Schöpfer zu empfangen.

Wenn sich die Weißen in einem rassistischen Südafrika bemühen, Christen zu sein, sind sie deshalb dazu aufgefordert, die Apartheidsideologie zurückzuweisen, die zu einem Götzen geworden ist, der die Weißen seelisch und leiblich zu retten verspricht. Die Bejahung der Apartheid wäre ein Zeichen dafür, daß der Glaube an Gott, den Schöpfer und Erlöser, fehlt, in dessen Hand das menschliche Leben (auch das der Weißen) zu legen ist. Weil die Weißen so lange gekämpft haben, um in einer feindlichen afrikanischen Umwelt zu überleben, bedürfen sie nicht so sehr des Gesetzes der Selbstrettung und Selbstbewahrung, sondern der wirklich lebenspendenden Botschaft des Evangeliums, das ihnen verkündet, daß das Leben eine freie Gabe Gottes ist, der in Christus der Menschheit auch die Rettung gebracht hat.

Die Apartheid stellt auch eine ernste Herausforderung für die Schwarzen dar, die sich bemühen, Christen zu sein. Wie wir nämlich weiter oben aufgezeigt haben, macht die Apartheid nicht die Beziehung Gottes zu den Menschen zum Maßstab für die menschliche Würde und Ganzheit, sondern die Genetik und Rassenfaktoren, um so zwischen höheren und niedrigeren Rassen zu unterscheiden. Für die Schwarzen hatte das eine verheerende Folge, da es ihnen das Gefühl gab, sie seien minderwertig und unzulänglich, so daß es dazu kam, daß einzelne Salben verwendeten, um ihre schwarze Haut zu bleichen, oder sich das Kraushaar abschnitten. In seiner Verurteilung der negativen Auswirkungen des Apartheidsystems auf die Schwarzen schreibt Erzbischof Desmond Tutu in tiefer Einsicht: «Die Apartheid ist in sich und unaufhebbar schlecht. Meines Erachtens liegt ihr schlimmster, ja blasphemischster Aspekt nicht im schweren Leiden, das sie über ihre Opfer verhängt, sondern darin, daß sie ein Kind Gottes daran zu zweifeln veranlassen kann, daß es wirklich ein Kind Gottes ist. Schon allein deswegen verdient sie, als Häresie verurteilt zu werden. Wirklicher Friede und wirkliche Sicherheit werden erst dann in unser geliebtes Land einkehren, wenn die Apartheid abgeschafft sein wird.»[6]

Als Gegner dessen, was die Apartheid lehrt, haben die schwarzen Christen in dieser Situation eine wichtige Rolle zu spielen, indem sie die weißen Christen daran erinnern, daß alle Menschen an und für sich vor dem gerechten Gott unwürdig, unannehmbar und Sünder sind, und daß deshalb keine Rasse oder Gruppe besser ist als eine andere. Gott akzeptiert (rechtfertigt) ja die sündigen Menschen nicht aufgrund ihrer Verdienste (des Wertes ihrer Rasse), sondern einzig und allein aus göttlicher Gnade und beharrlicher Liebe.

IV. Die Entlarvung und Relativierung der Apartheid als eines Götzen

Da die Apartheid versucht hat, die Menschen zu indoktrinieren und zu der Meinung zu verführen, daß die menschliche Identität in erster Linie in der eigenen Rassengruppe zu finden sei, sind diejenigen, die in Südafrika Christen sein wollen, zur Einsicht aufgefordert, daß der Rassismus ein theologisches Problem ist und als ein Götze zu entlarven und zu relativieren ist. Man braucht die Schönheit und den Reichtum des Menschseins, die in der Verschiedenheit mannigfaltiger Hautfarben, ethnischer und kultureller Eigenarten zutage treten, nicht zu leugnen, aber die Christen in Südafrika sind verpflichtet, gegen die verfehlte Tendenz zu kämpfen, die Rasse als einen absoluten Wert zu verehren, als einen Abgott oder Gott, der seine Anbeter zu versklaven und so in die Sünde der Selbstvergötterung zu bringen sucht. Die Christen müssen die Südafrikaner zu der Einsicht auffordern, daß der Rassismus zu dem geworden ist, was Kosuke Koyama einmal als «pornographisch» bezeichnet hat, denn der Rassismus hat «ein besonderes (asexuelles) biologisches Attribut maßlos verherrlicht und es aus einem Zusammenhang gerissen, worin es wirklich sinnvoll war»[7]. Statt der pornographischen Natur des Rassismus verhaftet zu bleiben und sich an ihr zu beteiligen, haben die Christen die Aufgabe, die Südafrikaner darauf aufmerksam zu machen, daß es zum christlichen Leben gehört, täglich den «alten Adam» in sich zu töten und abzustoßen, um ihn durch den «neuen Adam» zu ersetzen.

Zudem sollten die Christen die Südafrikaner darauf hinweisen, daß echte Identität nicht durch den Abgott der Rasse verliehen wird, sondern in Jesus Christus zu finden ist und uns gegeben wird, der allein der Quell des Lebens und unsere Zukunftshoffnung ist. Im Licht dieser neuen, echten Identität, die Gott denen verleiht, die den einen Leib Christi bilden, müssen die Christen alle Südafrikaner herausfordern und daran erinnern, daß ihre rassische, ethnische und kulturelle Identität nicht absolute, sondern relative Werte sind innerhalb des neuschöpferischen Weiterwirkens Gottes, das bestrebt ist, Männer und Frauen in eine neue Schöpfung umzuwandeln. Und falls die Christen ihrer Berufung treu bleiben und es ihnen so glückt, die Sünde des Rassenstolzes zu relativieren und den Gott des Rassismus in Südafrika zu entthronen, haben sie sicher einen großen Sieg für die menschlichen Beziehungen errungen, indem sie so ein gutes Fundament legen, auf dem eine gerechte und humane Gesellschaft geschaffen werden kann.

Ein weiteres Nebenprodukt des Rassenkonflikts in Südafrika ist die Angst der Weißen vor der schwarzen Mehrheit. Der Apartheid ist es ja gelungen, verschiedene Sektoren der Gesellschaft zu isolieren und so unter den Rassengrup-

pen einen fruchtbaren Boden für die Entstehung von Mythen, Halbwahrheiten und Klischees zu bereiten. In der Meinung, daß die verschiedenen Rassengruppen füreinander eine tödliche Gefahr darstellen, taumeln die weißen Afrikaner in einer lähmenden Angst vor ihren der Rasse und der Kultur nach andersartigen Nachbarn, vor allem dann, wenn diese Schwarze sind. Der Sachverhalt, daß Nachbarn schwarz sind, sollte für Christen nichts ausmachen. Aus schierer Angst haben die Weißen einen «goldenen Käfig» gebaut, nämlich die Apartheid, die ihnen Leben und Sicherheit sowie das künftige Überleben als Rassengruppe verheißt. Christen aber wissen um «die Wahrheit, die frei macht» (Joh 8, 32), und leben in ihr. Darin, daß man in einem der Rasse nach geteilten Südafrika Christ zu sein sucht, liegt ein prophetischer Dienst, denn man macht die Menschen darauf aufmerksam, daß die Christen nicht die Berufung erhalten haben, unkontrollierbaren Ängsten zu huldigen und sich von ihnen terrorisieren zu lassen, sicherlich nicht von den Ängsten vor ihren Nachbarn anderer Rassen. Paulus erinnert uns in tiefer Einsicht daran, daß die Christen als Menschen, die in Christus von Gott zu Söhnen und Töchtern angenommen worden sind, nicht den Geist erhalten haben, der sie zu Sklaven der Furcht macht (Röm 8,15). Christ sein in Südafrika besagt deshalb, daß man berufen ist, gegen die Angst anzukämpfen, welche die Weißen versklavt hat, sie zu bannen und zu überwinden. Ja, das Bestreben, in Südafrika Christ zu sein, fordert die Christen auf, die biblische Botschaft zu verkörpern, daß das Gottesvolk nicht auf seine eigenen Kunstgriffe angewiesen ist, um in der Welt Gottes sich selbst zu sichern und zu retten. Gott hat ja versprochen, seinem Volk beizustehen, es jetzt und in Zukunft zu umgeben, zu verteidigen, zu schützen und zu erlösen. Aus diesem Grund hat Gott für unsere Welt und für uns Jesus als Unterpfand dafür gegeben, daß Gott für uns ist und sein wird. Weil der Heilige Geist am Wirken ist, um den Glauben an den lebendigen Gott zu wecken, in dessen Händen unser Leben jetzt und in Zukunft mehr als gesichert ist, können die Christen die Angst relativieren und ihr die lähmende und versklavende Macht nehmen, indem sie den Südafrikanern verkünden, daß nicht die Angst, sondern Gott der Schöpfer und Erlöser das letzte Wort in bezug auf das Volk Gottes hat. Dadurch würden die Christen die Südafrikaner dazu aufrufen, den Mut zu einem schöpferischen Leben und Handeln zu haben in unserem reich ausgestatteten Land, in dem Land, das von seinem Schöpfer mit dieser Vielfalt in Rasse und Kultur geschmückt worden ist, die als ein Quell der Bereicherung bewertet werden sollte und als eine Aufforderung an seine Bürger, neue Formen menschlicher Beziehungen zu versuchen. Falls den Christen die Aufgabe gelingen sollte, die Furcht zu relativieren und gleichzeitig dazu beizutragen, in den Südafrikanern einen echt befreienden Glauben zu wecken, werden sie diese dazu befähigt haben, in unbegrenzter Aufgeschlossenheit füreinander und für die Herausforderungen, vor denen sie stehen, echt menschlich zu sein[8].

[1] Vgl. The Kairos Document: Challenge to the Church (Revised Edition. Skotaville Publishers, Johannesburg 1986) 1-2; Dt.: Kairos Südafrika: Christliches Bekenntnis in Südafrika, in: EMW-Information (Hamburg 1987).

[2] Zu einer scharfsinnigen Erörterung der Kolonialtheologie vgl. Victorio Araya, God of the Poor (Orbis, Maryknoll 1987) 27-28, und Jack Nelson-Pallmeyer, The Politics of Compassion (Orbis, Maryknoll 1986) 19.

[3] Zitiert von Carter Lindberg in: Through a Glass Darkly: A History of the Church's Vision of the poor and poverty in: The Ecumenical Review 33 (1981) 37.

[4] Es mag überraschen, daß wir immer noch vom Apartheidsystem sprechen, obwohl doch Südafrika angeblich einen grundlegenden Wandel zu einem neuen unrassistischen Südafrika durchmacht. Es ist ungewiß, was für ein Gebilde das werden soll; auf alle Fälle hat sich für die meisten Schwarzen das Leben nicht geändert. Somit haben wir immer noch arme Townships und Homelands in einem so begüterten Land, wie Südafrika es ist.

[5] Da die Apartheid gegen die Herzmitte der christlichen Glaubenslehre verstößt, haben viele besorgte Christen in Südafrika keine Mühe gescheut, gegen sie zu kämpfen, was zu der Erklärung führte, sie sei eine Häresie. Zu einer eingehenden Erörterung der häretischen Natur der Apartheid vgl. John de Gruchy / Charles Villa-Vicencio (Hg.), Apartheid is a Heresy (David Philip, Kapstadt 1983). Vgl. auch den scharfsichtigen Aufsatz von Per Frostin, Apartheid as Idolatry, in: Liberation Theology in Tanzania and South Africa (Lund University Press, Lund 1988) 104-136.

[6] Desmond Tutu, Apartheid and Christianity, in: Apartheid is a Heresy, aaO. 46-47.

[7] Zitiert von D. Tutu, aaO. 45.

[8] Simon S. Maimela, Man in white theology, in: Journal of Theology for Southern Africa, Nr. 36, September 1981, 40-41.

Aus dem Englischen übersetzt von Dr. August Berz

SIMON S. MAIMELA

1944 in Lydenburg, Südafrika, geboren. Theologiestudium am Lutheran Theological College, Pfarrer in einer lutherischen Gemeinde und weitere Studien am Luther-Seminar. Promotion zum Dr. phil an der Havard University. Lehrtätigkeit an der Havard Divinity School (1975-1977) und am Chicago Theological Seminary (1978-1979). Seit 1982 Professor für Systematische Theologie an der University of South Africa. Autor mehrerer Bücher und zahlreicher Artikel. Zur Zeit ist er Koordinator für Afrika der Ökumenischen Vereinigung der Dritte-Welt-Theologen (EATWOT). Mitbegründer und Mitherausgeber des Journal of Black Theology in South Africa. Anschrift: Simon S. Maimela, Dept. of Systematic Theology, University of South Africa, P.O. Box 392, 0001 Pretoria/Südafrika.

Andrea Riccardi

Die ungeheure gesellschaftliche und politische Dynamik Afrikas nach dem Rückzug der Sowjetunion

«Millionen von Menschen werden vielleicht in den nächsten Monaten in Afrika sterben», sagte der Generaldirektor der UNICEF, als er sah, wie der Kontinent im Begriff ist, in eine dramatische Krise zu geraten. Die Bilder vom Tod und vom Hunger am Horn Afrikas in den Jahren 1984-1985 mit um die zwei Millionen Toten blieben im kollektiven Gedächtnis haften. Heute aber schenkt die internationale öffentliche Meinung dem Schicksal und den Nöten des afrikanischen Kontinents vielleicht weniger Aufmerksamkeit. Die Golfkrise hat die ohnehin schon prekäre Situation verwundbarer Wirtschaften noch erschwert, während die Nothilfe an die Sowjetunion und die osteuropäischen Staaten Kräfte absorbiert und die afrikanischen Probleme vergessen läßt. Eine bisweilen nicht unbegründete ungestüme Kritik gegenüber der Zusammenarbeit zwischen Norden und Süden hat den Sinn für die Verantwortung des Westens für den afrikanischen Kontinent geschwächt. Keine Übertreibung: Afrika ist der von der internationalen Gemeinschaft große Vergessene.

Übrigens ist die Stimme Afrikas im internationalen Umfeld, das von so vielen höchst dringlichen Botschaften überflutet wird, äußerst schwach. Afrika besitzt nur ein Prozent der Presse und der Fernsehnetze der Welt, und diese wenigen Massenmedien arbeiten oft unter nicht sehr freien Bedingungen (zwei Drittel der südlich der Sahara gelegenen Länder haben weniger als zehn Presseerzeugnisse zur Verfügung). Auch wenn der Demokratisierungsprozeß, der in verschiedenen Ländern im Gang ist, die nationale Presse gefördert hat, geht die Stimme Afrikas wie auch der größte Teil der Meldungen über Afrika in der großen Flut internationaler Information unter. So droht die Gefahr, daß die afrikanische Krise übersehen und vergessen wird.

Die Krise hat große Ausmaße. Der Kontinent erscheint als geeignetes Terrain zur Entfesselung von Kriegen. Mit dem Ende der Zweipoligkeit USA-UdSSR ist das Umfeld, in dem sich afrikanische Konflikte entwickeln, weniger unter Kontrolle, nicht weniger gefährlich und oft durch verschwommene, weniger ideologische, aber solide, in konkreten Interessen verankerte Zusammenhänge gekennzeichnet. Neben den vielen afrikanischen Konflikten finden sich wenigstens dreizehn Länder mit größeren Kriegen: Angola, Äthiopien, Liberia, Mali, Mauretanien, Moçambique, Uganda, Ruanda, Westsahara, Senegal, Somalia, Sudan, Tschad.

Auf dem Horn von Afrika scheint eine lange Reihe blutiger Konflikte nun auf noch nicht ganz bestimmte neue politische Gleichgewichte hinauszulaufen. In Südafrika zeichnet sich neben der Unabhängigkeit der letzten Kolonie, Namibia, die Lösung des angolanischen Konflikts positiv ab. Die Verhandlungen haben zu einem Abkommen zwischen der Regierung und der UNITA in Richtung eines demokratischen Staates geführt: Ein Konflikt, der stark ideologisch bestimmt und im Rahmen einer regionalen Auseinandersetzung entstanden war, scheint nun in Form einer politischen Konfrontation beigelegt zu werden. Das kann man von Moçambique noch nicht sagen, wo jedoch auch Verhandlungen zwischen Regierung und RENAMO im Gang sind.

Im dramatischen Bild der «dreizehn Kriege Afrikas» und ihrer Umrahmung durch kleinere Konflikte scheint sich etwas zu bewegen. Zweifellos ist der Kontinent nicht mehr das Terrain des Zusammenstoßes der beiden Supermächte. Doch ethnische, regionale und Stammesdivergenzen sowie innere und äußere wirtschaftliche Gründe unterstützen und fördern blutige Konflikte. Die Kriegsgrenze verläuft permanent durch viele afrikanische Länder. Die jungen Generationen wachsen im Krieg auf und gewöhnen sich daran, ihn nicht als eine bloß vorübergehen-

de Episode ihres Lebens zu betrachten. Das ist der Fall im Sudan, der durch die Grenze zwischen der islamischen Mehrheit und der animistischen und christlichen Minderheit durchschnitten wird und in einem unaufhörlichen ethnisch-religiösen Krieg lebt, dessen Beilegung noch nicht abzusehen ist.

Die Kriege Afrikas betreffen zumeist den südlich der Sahara gelegenen Teil Afrikas (mit Ausnahme des Falls der Westsahara). Das arabische oder arabisch sprechende mediterrane Afrika lebt in einer anderen Beziehung zu Europa und zum Mittleren Osten. Es handelt sich um islamische Länder mit einem entwickelten Saatswesen und mit starken Führungsschichten. In dieser Region stellt, wenn auch das Bild der Wirtschaft noch ungewiß ist, die Auseinandersetzung mit dem religiösen Fundamentalismus in bezug auf die politische Stabilität ein großes Problem dar. Vielleicht schwerer als in Ägypten läßt sich in den Maghreb-Ländern heute der Einfluß ermessen, den islamische Bewegungen mit ihrer heftig vertretenen Forderung, den Staat wiederum auf die Grundlage des religiösen Gesetzes zu stellen, auf die Gesellschaft ausüben. Die nächsten Zeiten werden Gelegenheit bieten, diese Bewegungen und die Zustimmung zu ihnen sowie ihren Anteil an der Wählerschaft zu quantifizieren. Nicht Ägypten, sondern Algerien stellt in dieser Phase den Ort des schärfsten politischen Konfliktes dar.

Trotz der verwickelten Verbindungen mit dem übrigen Kontinent sind jedenfalls die politischen Geschehnisse des mediterranen Afrika von den Ländern südlich der Sahara verschieden. In Nordafrika — und das ist kein geringfügiger Unterschied — bestehen solide Staatswesen. Überdies hat Nordafrika infolge seiner Geschichte und relativen Stärke eine bedeutendere Stellung in der internationalen Gesellschaft. Die Krise mit den größten Ausmaßen betrifft hingegen den schwarzen Kontinent. Nachdem schon an die Kriege Afrikas erinnert worden ist, braucht man bloß noch auf die Wirtschaftslage hinzuweisen. Gewiß leiden nicht alle afrikanischen Wirtschaften an der gleichen Schwäche, aber ihr allgemeines Bild ist alles andere als gesund und ermutigend.

Der schwarze Kontinent hat die Rückwirkungen der Golfkrise und der immer wiederkehrenden Rohstoffkrise erlitten. Seine Möglichkeit, Ersparnisse zu bilden, ist auf Null gesunken, während die afrikanischen Exporte dem Volumen und Wert nach stark abgenommen haben. Wenn die finanziellen Mittel nicht zu privaten Zwecken verbraucht werden (das Dreierabkommen nimmt an, daß die Kapitalflucht ein Drittel der öffentlichen Schuld ausmacht), werden sie oft wenig vernünftig eingesetzt, manchmal für Bauwerke, die von geringem allgemeinem Nutzen sind, oder zu militärischen Zwecken. Und das ist ein politisches Problem, ein Problem der führenden Schichten.

Die Klischeevorstellung, die man sich um die Jahrhundertmitte von Afrika machte, war die des Rohstoffbesitzers: Denken wir an die Baumwolle Ägyptens, an das Phosphat Marokkos, an den Kaffee, den Kakao, die Erdnüsse Westafrikas, an die Minen, das Gold, die Diamanten, das Uran... Die große afrikanische Schatzkammer war es, die der entwickelte Norden zu benötigen schien. Aber der afrikanische Schatz hat, vor allem in den achtziger Jahren, viel von seinem Wert eingebüßt. Die europäischen Wirtschaften finden schon seit einiger Zeit Ersatz für Rohstoffe, die bis gestern als unentbehrlich galten, oder suchen anderswo nach den benötigten Rohstoffen. Die Preise für die afrikanischen «Schätze» werden im Ausland gemacht, und nach Berechnungen beträgt der Anteil des südlich der Sahara gelegenen Afrika am Welthandel bloß 1,3 %. Der Mythos der afrikanischen Naturschätze ist heute der Feststellung gewichen, daß die afrikanischen Wirtschaften im internationalen Umfeld sehr schwach sind: «Im Spielkasino der Rohstoffe», hat Fottorino in «Le Monde» geschrieben, »hat Afrika verloren. Seine Schuld ist für viele eine Spielschuld.»

Die Interventionen des IWF und der Weltbank zwingen den nationalen Wirtschaften drückende Maßnahmen zur Wiederherstellung des Gleichgewichts auf. Deren positive Effekte sind jedoch kurzfristig nicht auszumachen, während man die Opfer, die man zu bringen hat, verspürt. Das Afrika südlich der Sahara überlebt oft dank humanitärer Zuschüsse, politisch-diplomatischer Hilfeleistungen zur demokratischen Entwicklung und manchmal dank eines «guten Votums» in der UNO. Die demokratischen Veränderungen haben, z.B. in Benin, der Elfenbeinküste, Gabun die Funktion der staatlichen und halbstaatlichen Verwaltungen, welche die Wirtschaft oft lähmen, in Frage gestellt. In Kamerun sind die Personalbestände der öffentlichen Dien-

ste in zehn Jahren, von 1971-1981, von 51.340 auf 101.194 angeschwollen.

Doch der Prozeß der Umbildung der Wirtschaft ist dermaßen schwierig, daß sich nicht denken läßt, daß Afrika ihn im Alleingang schaffen wird. Man muß eine neue Kultur der internationalen Solidarität entwickeln und eine Aktion unternehmen, die in die heikelsten Sektoren eingreift. Die zweite Konferenz der unterentwickelten Staaten, die im Oktober 1990 in Paris stattgefunden hat, hat daran erinnert, daß die 41 betreffenden Staaten (davon 28 afrikanische) mit kaum 1,1% am Welthandel beteiligt sind. Man hat die vielleicht ein wenig simplifizierende Idee eines «Marshallplanes» für Afrika lanciert, der auch für Europa notwendig ist, wenn man verhüten will, daß ihm die Folgen einer kontinentalen Krise aufgebürdet werden, wie man das am Auswanderungsproblem sieht. Ende 1990 ist in Lagos auf der Weltkonferenz für die Wiedergutmachung an Afrika und an den Afrikanern der Diaspora die Idee vorgebracht worden, daß Europa und die beiden Amerika dem schwarzen Kontinent eine Wiedergutmachung für die «lange Nacht des Menschenhandels» schulden, wie der Premierminister von Benin das ausgedrückt hat.

Es handelt sich um gewichtige Ideen, die darauf abzielen, eine internationale Kultur der Solidarität mit Afrika anzubahnen, das sich heute weitgehend in einer Krise befindet, während die Aufmerksamkeit des Westens sich auf den Osten verlagert und man sich der ehemals kommunistischen Welt stärker verbunden fühlt. Der Wandel, der in den afrikanischen Ländern einsetzt, verdient nicht weniger Beachtung als die osteuropäischen Länder. Dennoch erhält er in den Medien nur kargen Raum und zieht die öffentliche Meinung nicht so sehr in Bann, wie das «Jahr 1989».

Das Afrika der Kriege, der Wirtschaftskrise, der sprichwörtlichen Instabilität der politischen Macht (1963-1982 gab es 37 militärische Staatsstreiche!) ist ein Kontinent, der eine tiefgreifende Entwicklung durchmacht. Man braucht nur die Ereignisse in Südafrika anzuführen, die Krise der Apartheid, die auf ein positives Ende eines rassistischen Systems hoffen läßt, aus dem kein Ausweg abzusehen war. Es ist eine umfassende Evolution des afrikanischen Staates im Gang. Die Einheitspartei war, nach mehr oder weniger kurzen Zwischenzeiten des Mehrparteiensystems, zum allgemein herrschenden Regierungssystem, zur Klammer zwischen Staat und Gesellschaft geworden. Oft identifizierte sich die Partei mit dem Parteiführer.

Diese politische Situation wurde auf verschiedenste Weise theoretisch gerechtfertigt. Die einen betonten die Eigenart der afrikanischen Gesellschaft und die Unverträglichkeit eines Mehrparteiensystems mit der herkömmlichen Machtvorstellung. Die Einheitspartei legitimierte sich hingegen auf der Grundlage einer marxistisch-leninistischen ideologischen Option, welche die afrikanischen Einheitsparteisysteme den marxistischen Ländern annäherten. Die Krise der sozialistischen Regime und der «Gorbatschow-Effekt» sind in den afrikanischen Regierungen zu verspüren und decken manchmal Machtstrukturen à la Ceauşescu auf.

Der Marxismus-Leninismus hatte in Afrika nicht nur wegen des sowjetischen Einflusses (oft handelte es sich um mit der UdSSR verbündete Länder) Erfolg, sondern auch deswegen, weil diese Ideologie die im Entstehen begriffenen afrikanischen Staaten festigte. Bei der Schaffung des Staates haben die ideologischen Faktoren eine entscheidende Rolle gespielt, indem sie eine autoritäre Zentralmacht, eine zentralisierte Planwirtschaft motivierten und den revolutionären Chrakter der nationalen politischen Geschehnisse hervorhoben. Zudem kam der Marxismus-Leninismus nicht von den alten ehemaligen Kolonialmächten her. Die Ideologiekrise wirft heute für die führenden Schichten schwerwiegende Probleme auf.

Die Entwicklung im Regierungssystem ist in den letzten Jahren sehr rasch vor sich gegangen, auch wenn sie nicht eine den Ereignissen selbst entsprechende Beachtung gefunden hat. Noch vor einem Jahr hatten bloß fünf der sechsundvierzig Länder von Schwarz-Afrika ein demokratisches System: Gambia, Senegal, Botswana, Mauritius und Namibia (der Staat, der als letzter die Unabhängigkeit erhielt). Länder, die dem internationalen und inneren Profil nach so unterschiedlich sind wie das Kenia von Arap Moi und das Simbabwe von Mugabe schienen aus verschiedenen Gründen im Einparteiensystem verankert. Das Mehrparteiensystem und die Demokratie haben sich schließlich unter dem Impuls der inneren öffentlichen Meinung, der Guerillabewegungen und unter dem Druck nichtafrikanischer Länder in fast allen afrikanischen Staaten — als Problem — aufgezwungen.

Exemplarisch war, daß Benin nach einem siebzehnjährigen Militärregime in einer wichtigen Übergangsperiode, in der die Kirche auch ihre Rolle spielte, von einem System marxistisch-leninistischer Diktatur zu freien Wahlen überging. Dieser Fall hat weitere afrikanische Staaten auf den Weg der Demokratisierung gedrängt. In Cap Verde ist zum ersten Mal in Afrika in freien Präsidentenwahlen kraft des Wählerwillens ein Vertreter der Opposition zur Macht gelangt. Die Führer des kleinen Archipels von São Tomé und Principe haben aus der Erfahrung eine Lehre gezogen und sich nach fünfzehn Jahren Herrschaft nach einem weitgehend kubanischen und ostdeutschen Muster nicht zur Wahl gestellt. In Moçambique hat die Regierung Verhandlungen mit der RENAMO, der bewaffneten Oppositionsbewegung, aufgenommen und mittlerweile einen Demokratisierungsprozeß des Landes eingeleitet.

Wir können hier nicht der verworrenen und langsamen Entwicklung der verschiedenen afrikanischen Länder nachgehen. Die Elfenbeinküste, ein Musterland der französischen Kolonialregierung, mit dem Präsidenten Houphouët-Boigny an der Spitze, das sich in voller Wirtschaftskrise befindet, hat sich nach einer langen Phase von Unruhen für das Mehrparteiensystem entschieden. Ebenfalls demokratische Wahlen sind binnen Jahresfrist in Kamerun vorgesehen; auch hier unter dem Druck des Volkes und der Studenten. Auch Gabun und der Kongo folgen dieser Linie. Madagaskar hat eine freie Presse und zu einem pluralistischen System zurückgefunden, während sich eine starke Oppositionsbewegung entwickelt, die, auf die Zustimmung ganzer Massen gestützt, in einer scharfen, bis jetzt friedlich verlaufenden Konfrontation mit der Regierung steht.

Im westlichen Zentralafrika scheinen Ghana, Äquatorialguinea, Mauretanien und die Zentralafrikanische Republik den Vorstößen für den Pluralismus widerstanden zu haben. In Mauretanien hat man für Saddam Hussein demonstriert, der in das Land viel investiert hatte. Der Präsident von Ghana hat erklärt: «Die Idee einer Zivilregierung... ist ein koloniales Erbe.» Burundi und Ruanda (wo binnen Jahresfrist freie Wahlen vorgesehen sind) werden von gewalttätigen Ausbrüchen ethnischer Rivalitäten erfaßt. In Tansania geht man der wirtschaftlichen, aber noch nicht der politischen Befreiung entgegen. Für 1992 sind im Niger Wahlen vorgesehen; für Oktober 1991 stehen in Sambia Konsultationen auf der Tagesordnung. Die Militärregime von Nigeria, Guinea und Lesotho schicken sich an, zu einer Zivilregierung überzugehen.

Bis vor noch nicht langer Zeit schien die Situation in Zaïre stabil zu sein. Dort hatte Mobutu in dreiundzwanzig Jahren der Alleinherrschaft seine Autorität auf die Einheitspartei gestützt, der alle von Geburt an angehörten, und auf eine Bewegung afrikanischer «Authentizität», die dem Regime die ideologische Grundlage lieferte. Nun aber scheint das Land, wenn auch in gewissen Grenzen, auf dem Weg zum Mehrparteiensystem zu sein. Auch in Sambia, wo die Alleinherrschaft einer Partei auf soliden Füßen zu stehen schien, wird die Situation in Frage gestellt. In Simbabwe gründete sich die Regierung auf einen in freien Wahlen realisierten demokratischen Prozeß, bei dem es zum Zusammenstoß und zur Umgruppierung verschiedener geschichtlicher Kräfte gekommen war. Nach und nach neigte Mugabe zu einem Einparteisystem, das ihm der Natur und Entwicklung des Landes mehr zu entsprechen schien. Heute aber gibt es Anzeichen dafür, daß dieser Weg in Frage gestellt wird.

Das keineswegs vollständige, trockene und summarische Verzeichnis der Veränderungen läßt die je verschiedene Natur der Demokratisierungsprozesse, die sich in mehreren afrikanischen Ländern abspielten, und ihre unterschiedliche Motivierung nicht deutlich hervortreten. Nicht für alle läßt sich ein positiver Ausgang vorhersehen, aber das Phänomen ist überdeutlich. Zweifellos hat das europäische «1989» einen tiefgreifenden Einfluß ausgeübt. Es ist ein Antrieb, der von fern her kommt, aus der Krise ideologischer Modelle und der politischen Struktur. Überdies will man sich in den Beziehungen zum Westen ein neues Gesicht geben. Vor allem aber läßt sich das schleichende Unbehagen nicht übersehen, das gegenüber der Führung des Staates und der Staatsgeschäfte in vielen afrikanischen Ländern besteht. Die Korruption, die wirtschaftlichen Schwierigkeiten, die Zerrüttung des städtischen Zusammenlebens, die Verquickung von Staat und Partei, von öffentlich und privat treiben zur Suche nach neuen Staatsformen an. Der große Impuls zur Veränderung kommt aus dem Innern der afrikanischen Gesellschaften.

Für den Aufbau des Staates stellen die ethnischen Einheiten und die verschiedenen Religionsgruppen Probleme dar. In Nigeria z.B., das auf dem Weg zur Demokratisierung ist, hat ein Putschversuch den Konflikt zwischen den Völkern des Nordens und denen des Südens, zwischen Christen und Muslimen von neuem zutage gefördert. Die afrikanischen Staaten sind zum großen Teil nicht homogen, auch nicht in bezug auf die Religion. Auch diese Eigenart stellt für die staatliche Einheit ein ernstes Problem dar.

In Somalia, auf den Komoren, in Mauretanien ist der Islam absolut dominierend. In anderen Ländern wohnen die Muslime, welche die Mehrheit bilden, mit der christlichen Minderheit zusammen; so in Senegal (90% Muslime), Mali (75%), Guinea (70%), Niger (88%). Der Katholizismus dominiert in Ruanda (56%), Burundi (79%), Zaïre (48%), Angola (69%), Äquatorialguinea (72%),; der Protestantismus in Südafrika (46%). Das übrige Schwarz-Afrika hat eine animistische Dominante (die sich nicht leicht in Zahlen fassen läßt) und ansehnliche unterschiedlich große christliche und muslimische Bevölkerungsteile. Das gigantische Nigeria mit um die 117 Millionen Einwohnern weist eine leichte muslimische Mehrheit auf. Der Sudan, wo die Muslime überwiegen (73%), hat einen christlichen und animistischen Süden, der die Auferlegung des islamischen Gesetzes zurückweist.

Abgesehen von vier islamischen konfessionellen Staaten sind die Länder zumeist bekenntnislos. Die Beziehung zwischen den Regierungen und den religiösen Bekenntnissen hat sich jedoch nicht immer problemlos entwickelt, sei es wegen der Schwäche des Staates und wegen seines Willens, sich der Gesellschaft aufzuzwingen, sei es wegen der Stärke der konfessionellen Organisationen mit ihren Institutionen. Einige afrikanische Länder haben eine die Kirchen benachteiligende Politik betrieben, die heute weitgehend revidiert erscheint. Im Fall von Benin ist sogar ein katholischer Bischof dazu berufen worden, der Nationalversammlung vorzustehen und den Übergang zu gewährleisten. Gabun ist diesem Beispiel gefolgt, während anderswo, wie in Moçambique, Männer der Kirche zu Friedensbemühungen zugezogen wurden.

In Gesellschaften, die darauf angewiesen sind, an alle inneren und internationalen Hilfskräfte zu appellieren, stellt der Aufbau eines nicht an ein bestimmtes Bekenntnis gebundenen Staates mit verschiedenen Religionen ein großes Problem dar... Natürlich ist im arabisch sprechenden mediterranen Afrika das Problem ganz anders geartet. Hier ist die christliche Präsenz äußerst klein, oft aus nicht einheimischen Elementen zusammengesetzt, die man im «Dar-al-Islam» bloß als Gäste ansieht. Die einzige bedeutsame Ausnahme ist Ägypten, wo die koptische Minderheit des Patriarchats von Alexandrien eine ansehnliche und bodenständige christliche Präsenz darstellt, die sich gegen die Islamisierung des Staates nach Kräften wehrt.

Die Veränderungen in Afrika sind viel tiefer, als die internationale öffentliche Meinung wahrgenommen hat. Natürlich haben die Medien dem Wandel in Südafrika höchste Beachtung geschenkt. Auch hier ist die Lösung angesichts von achttausend Toten, die in vier Jahren interethnischen Konflikten zum Opfer gefallen sind, keineswegs erreicht. Der ANC baut sich zu einer Partei aus, aber das politische Spiel ist sehr verwickelt. Der Aufbau eines neuen Südafrika mit fünfunddreißig Millionen (achtzig Prozent schwarzen und vierzehn Prozent weißen) Einwohnern erweist sich als sehr schwierig und noch mühsamer als der Abbau der Apartheid. Das Ende der Isolierung des Landes ruft die Regierung und die südafrikanischen Unternehmer in eine kontinentale Wirtschaft zurück, welche Hilfe und Investitionen benötigt. Südafrika exportiert zweiunddreißig Prozent seiner Industriegüter in die Länder des Kontinents und hat nunmehr Handelsbeziehungen zu allen afrikanischen Staaten. Die kontinentale Wirtschaftskrise beruft Südafrika dazu, eine größere Rolle zu spielen, während dieses Land sich unter sehr schwierigen Bedingungen politisch neu aufbauen muß.

Die Afrikaner leisten in dieser Phase trotz des niedrigen Niveaus der Informationskreisläufe und Kulturzentren eine gewaltige Veränderungsarbeit. Die Ideen zirkulieren in lebhaftem Verlangen nach Neuem und nach Veränderung. Doch der strukturelle Rahmen bleibt sehr schwerfällig. In zwanzig Jahren wird die Bevölkerung Afrikas voraussichtlich eine Milliarde betragen, und es wird ein dramatisch großes Nahrungsdefizit geben. Wahrscheinlich — und das ist ein weiteres Anzeichen für die Zerrüttung — wird sich die Verbreitung von AIDS auf das Bevölkerungswachstum negativ auswirken; ja man kann sich vorstellen, daß in einigen Ländern die Bevölkerung deswegen abnehmen wird.

Die internationale AIDS-Konferenz, die vor einem Jahr in Kinshasa stattgefunden hat, mußte zwangsläufig auf die Schwere der Gefahr hinweisen, die in den darauf folgenden Monaten bestätigt wurde. Die Weltgesundheitsorganisation schätzt, daß Afrika ungefähr fünf Millionen mit Aids angesteckt sind und daß es bis 1992 doppelt so viele sein werden. Man rechnet damit, daß zwischen 1,8% und 10% der Bevölkerung der Großstädte Zentral- und Ostafrikas mit Aids infiziert sind.

Zu dieser afrikanischen «Geißel» kommt noch die hohe Flüchtlingsziffer hinzu, die dem Kontinent einen weiteren traurigen Rekord beschert: den, ein weltweiter Flüchtlingsproduzent zu sein. Moçambique hat anderthalb Millionen Flüchtlinge exportiert, Liberia 550000. Auf dem Horn von Afrika zählt man mehr als dreieinhalb Millionen Flüchtlinge. Aus Burundi sind 200000 Menschen geflüchtet, aus Angola 310000. Afrika ist der größte Flüchtlingsproduzent der Welt.

Es stimmt nachdenklich, wenn man der Zukunft des Kontinents entgegenblickt, der heute — und das ist erst seit zehn Jahren so — zu einem Zentrum der Drogenproduktion und des Drogenhandels zu werden beginnt. Die Anpflanzung einiger Drogen gewinnt heute an Boden gegenüber dem Anbau von Kakao, Kaffee, Baumwolle und so weiter. Das Phänomen droht zu einer Massenvergiftung der landflüchtigen, in die Stadt abgewanderten Bevölkerung zu führen, die nicht mehr durch Stammes- und Familienbande zusammengehalten wird. Die Verbreitung der verschiedensten Drogenarten wird dadurch erleichtert, daß der Sinn für den Selbstschutz fehlt. Eine Agrarrevolution der Droge zerrüttet ganze afrikanische Regionen, greift das Leben ihrer Bewohner an und macht sie im Welthandel zu einem neuralgischen Punkt.

Die Umwälzung der herkömmlichen Lebenswelten, die in den letzten dreißig Jahren vor sich gegangen ist, ist durch einen stark beschleunigten Verstädterungsprozeß zustande gekommen, wie das in der Dritten Welt oft der Fall ist. Dieses Phänomen hat örtliche Wirtschaftssysteme, das Clan- und Stammesbewußtsein erschüttert, indem es gleichsam ein afrikanisches «Individuum» schuf, das in einem ganz neuen Kontext denkt und lebt, der anthropologisch dem seiner jüngsten Vergangenheit und seiner Familie sehr fern steht. In Zaïre, Ghana, Elfenbeinküste, Kamerun, Liberia, Senegal und Somalia leben 25%–30% der Bevölkerung in Großstädten.

Als Sinnbild der Modernität bringt die afrikanische Großstadt in hohem Grad den Widerspruch innerhalb der Gesellschaft zum Ausdruck: Sie lockt verschiedene Bevölkerungsteile und Kräfte an, integriert sie aber nicht; sie setzt ihnen Modelle eines wohlhabenden Lebens vor, die aber für die meisten unerschwinglich sind. Oft ist die Hauptstadt, der Stolz des Landes, für die Bevölkerung des Landesinnern eine Fata Morgana. In der afrikanischen Stadt ist das Leben für die meisten Menschen nicht leicht; noch problematischer aber wird die administrative Bewältigung einer aus den traditionellen Kontexten in die Stadt abgewanderten Masse.

Auch im Blick auf diese Probleme stellt sich wiederum die Frage nach dem Staat und seiner Beziehung zur Gesellschaft. Doch was kann ein afrikanischer Staat angesichts solcher «Naturkatastrophen» tun? Was vermag er gegenüber den multinationalen Interessen? Diesem afrikanischen Staat ist es nur im Rahmen der internationalen Hilfe möglich, sich zu behaupten. Von den sechziger Jahren an hat Afrika die große Zeit der nationalen Unabhängigkeit erlebt und deren innere und äußere Grenzen entdeckt. Angesichts der dramatischen Situation, aber auch der Energien, die sich trotz allem in Bewegung gesetzt haben, geht es darum, den Sinn der von der internationalen Zusammenarbeit gestützten nationalen Unabhängigkeit neu zu überdenken. Vielleicht ist nun jedoch, vor allem für die westliche Welt, die Stunde gekommen, die Interdependenz von Afrika gründlicher zu entdecken. Eine alte geschichtliche Schuld — man denke bloß an den Sklavenhandel — verpflichtet die nicht-afrikanischen Welten, von neuem die Solidarität mit diesem Kontinent wahrzunehmen und zu praktizieren, da trotz allem ein starker Antrieb zur Veränderung vorhanden ist.

Aus dem Italienischen übersetzt von Dr. August Berz

ANDREA RICCARDI

1950 in Rom geboren, wo er an der Universität «La Sapienza» Geschichte des Christentums doziert. Er befaßt sich insbesondere mit der heutigen Geschichte der Kirche. Er veröffentlichte u. a.: Il potere del papa da Pio XII a Paolo VI (Rom-Bari 1985); Il Vaticano e il Cremlino (1992). Er ist als Präsident der Comunità di S. Egidio einer der vier Vermittler in den Friedensverhandlungen zwischen der Regierung von Moçambique und der RENAMO. Anschrift: Piazza S. Maria in Trastevere, 21, 00153 Roma, Italien.

Analyse der «Lineamenta»

Justin Upkong

Ein kritischer Blick auf die «Lineamenta» zur Afrikanischen Synode

Gemäß der Ankündigung von Papst Johannes Paul II. vom 6. Januar 1989, eine besondere Versammlung der afrikanischen Bischofssynode abzuhalten, wurden die Lineamenta (Richtlinien) zur Vorbereitung dieser Versammlung anläßlich der Generalversammlung des SECAM[1] in Lomé im Juli 1990 promulgiert. Das Thema der Versammlung — «Die Kirche in Afrika und ihr Auftrag zur Evangelisierung bis zum Jahr 2000: ‹Ihr werdet meine Zeugen sein› (Apg 1,8)» — wird in den Lineamenta wie folgt vorgestellt: Zunächst wird kurz die Geschichte der Evangelisierung Afrikas geschildert, gefolgt vom ersten Teil der Darstellung, die sich mit der Bedeutung und Notwendigkeit der Evangelisierung in Afrika befaßt; danach folgt der zweite Teil, der fünf verschiedene Aufgaben der Evangelisierung benennt und analysiert, nämlich: Verkündigung der Frohen Botschaft der Erlösung, Inkulturation, Dialog, Gerechtigkeit und Frieden und die Massenmedien. Die Lineamenta enden mit einem Fragenkatalog zu den fünf genannten Aufgaben der Evangelisierung.

Der Zweck dieses Aufsatzes ist es, die Darstellungen der Lineamenta unter den obengenannten Gesichtspunkten zu beurteilen, und zwar aufgrund der Erfahrung der afrikanischen Kirche, und anschließend Aspekte für eine weiterführende Diskussion zu erarbeiten. Wir werden versuchen, die philosophischen, theologischen und methodischen Voraussetzungen aufzuzeigen, die den Rahmen der einzelnen Darstellungen bilden. Daher legen wir das Gewicht nicht nur auf die Aussagen der Lineamenta, sondern auf die Voraussetzungen, die hinter dem Gesagten stehen, und auf die methodischen Prämissen der Darstellung. Dieser Beitrag hat sieben Teile. Der erste, mit dem Titel «Hintergrund», bewertet die Darstellung der Geschichte der Evangelisierung in Afrika, sowie der Bedeutung und Notwendigkeit der Evangelisation. Die Teile zwei bis sechs beurteilen die fünf verschiedenen Aufgaben der Evangelisierung. Der letzte Teil bietet eine Gesamteinschätzung.

1. Hintergrund

Der Hauptdiskussion in den Lineamenta geht eine kurze Geschichte der Evangelisierung in Afrika und eine Klärung des Begriffs der Evangelisierung voraus.

Das Verständnis der Geschichte als *magistra vitae* (Lehrerin des Lebens) steht klar erkennbar hinter der historischen Darstellung. Dieses Verständnis sieht Geschichte als Wiedererzählung des Vergangenen, mit dem Zweck, die Lektionen für die Gegenwart zu lernen. Darauf beruht die Idee einer Geschichte, die sich selbst wiederholt. Auch die Vorstellung von Geschichte als Geschichte der Sieger ist in diesem Verständnis evident. Die Niederlage des Christentums und der Triumph des Islam haben einen tiefen Eindruck hinterlassen. Angesichts der Tatsache, daß das Thema der Synode die zukünftige Evangelisierung der afrikanischen Kirche ist, ist diese Vorstellung nicht sehr hilfreich. Die Geschichte der Evangelisierung in Afrika sollte derart dargestellt werden, daß sie eine angemessene Vision, Inspiration und Verpflichtung schafft, die die afrikanische Kirche dringend benötigt, um eine neue Geschichte im dritten Jahrtausend zu gestalten. Denn es muß festgehalten werden, daß Geschichte nicht die Darstellung toter Fakten ist; das Interesse der Interpretation bestimmt die Auswahl und Zusammenstellung der Fakten und ihrer Interpretation. Ebenso wird die Geschichte von Menschen geschaffen, die an bestimmten Ereignissen partizipieren; sie ereignet sich nicht

einfach. Und Geschichte wiederholt sich nur dort, wo das Wissen um vergangene Ereignisse nicht dazu genutzt wird, neue Situationen zu schaffen.

Die Kirche in Afrika florierte und schwand dann sehr schnell dahin. Die frühen Versuche, West-Afrika zu evangelisieren, waren nicht von dauerhaftem Erfolg. Heute blüht die Kirche nur in den Gebieten südlich der Sahara. Zunächst sollten wir, anstatt diese nordafrikanische Geschichte als Untergang des Christentums zu interpretieren, von einem zukunftsorientierten Standpunkt aus, der es erlaubt, einen Blick hinter die offenkundigen Aspekte auf die weniger sichtbaren zu werfen, die historische Bedeutung erfassen. Dies bedeutet, daß wir diese Geschichte nicht als Geschichte der Sieger lesen, sondern als Geschichte der Opfer, verstanden als die möglichen wahren Helden. Dies ist das Paradigma der historischen Bedeutung des Osterereignisses, in dem Jesus, nach menschlichen Maßstäben ein Opfer des Todes, tatsächlich der Sieger, der Held ist. Der Kampf der nordafrikanischen Christen um die Erhaltung des Glaubens sollte hervorgehoben werden. Dieser Kampf brachte das Überleben der koptischen und der äthiopischen Kirche, die dem Sturm der muslimischen Aggression bis heute standgehalten haben.

Zweitens sollten wir einen Zusammenhang zwischen der nordafrikanischen und der gegenwärtigen Geschichte Afrikas südlich der Sahara herstellen.

Wir sollten die nordafrikanische Kirche als die Kirche betrachten, die eine Sendung erfüllt hat, und ihren Niedergang als ein Symbol für die Saat des Christentums auf afrikanischem Boden, die heute in den Gebieten südlich der Sahara wächst und gedeiht. So können sich die Christen in Afrika südlich der Sahara in einem historischen Sinn als Träger des christlichen Erbes verstehen. So wird auch die Notwendigkeit deutlich, die Realitäten in der afrikanischen Kirche als Material ernst zu nehmen, aus dem der Typus einer neuen Geschichte geschaffen wird, den wir wollen.

Mit Blick auf den Begriff und die Notwendigkeit der Evangelisierung wird heute in Afrika weniger die Frage nach der Erklärung des Begriffs gestellt, als vielmehr nach der Bestimmung eines Typs von Evangelisierung, der innerhalb der aktuellen Situation in Afrika erforderlich ist. Das gegenwärtige Afrika braucht eine Evangelisierung, die ganzheitlich und dialogisch ist. «Ganzheitlich» in dem Sinne, daß die Botschaft des Evangeliums alle Aspekte des menschlichen Lebens durchdringen soll — religiöse, ökonomische, politische, kulturelle, soziale. Dies impliziert eine Theologie der Evangelisierung, die die materiellen und spirituellen Aspekte des menschlichen Lebens in einer Spannung hält und sie gleichzeitig als komplementär betrachtet. «Dialogisch» ist das Gegenteil von monologisch und bedeutet, daß die Evanglisierung nicht damit gleichgesetzt werden sollte, die christliche Botschaft den Menschen nahezubringen, sondern auch damit zu tun hat, in welchem Kontext die Interpretation des Christentums und seiner Botschaft erfolgt.

2. Verkündigung der Frohen Botschaft der Erlösung

Vor dem gegenwärtigen Hintergrund der konkurrierenden Verkündigung des Evangeliums durch verschiedene religiöse Sekten wird die authentische Verkündigung der Frohen Botschaft als wesentliche Aufgabe zu Recht betont. Allerdings vermissen wir bestimmte erwähnenswerte Elemente, die für eine solche Verkündigung entscheidend sind. Zunächst ist da die Tatsache, daß Jesus Christus selbst die Frohe Botschaft der Erlösung ist und daß er selbst der erste Verkündiger dieser Botschaft war. Dies ruft zur Konzentration auf Jesus und die Hl. Schrift in der Verkündigung und im Leben der Christen auf. Jesus muß als Paradigma unserer Verkündigung gelten. Wir müssen uns ständig fragen, welche Haltung Jesus gegenüber bestimmten Aufgaben, Menschen, in bestimmten Situationen an- bzw. eingenommen hat. Ohne die Konzentration auf Jesus gehen wir in beiden Bereichen, im Bereich der Predigt und im Bereich der Lebensführung des Predigers, das Risiko ein, nicht die «Wahrheit des Evangeliums» (Gal 2,14) zu verkünden.

Authentische Verkündigung verlangt aber gleichzeitig, daß die Empfänger der Botschaft des Evangeliums als wichtige Faktoren innerhalb des Verkündigungsprozesses angesehen werden. Als eigene Kategorie sind die Empfänger nicht nur passive Objekte, sondern Teilnehmer am Prozeß der Verkündigung, die nicht einfach *tabula rasa* sind. Daraus ergibt sich die Notwendigkeit, nicht nur ihren eigenen Hintergrund in Rechnung zu stellen, sondern auch ihren Beitrag im hermeneutischen Prozeß der

Umsetzung der Botschaft von der Erlösung zu beachten. Heute ist das Christentum in Afrika in eine neue Phase seines Lebens eingetreten. Grundlegend für diese neue Phase ist, daß Afrika nicht länger als *Objekt,* sondern als *Subjekt* der Evangelisierung betrachtet wird. Dies bedeutet mehr als bloß zu sagen, daß die Afrikaner zu den in der Evangelisierung Handelnden geworden sind. Es bedeutet vielmehr, daß Afrika nicht länger als das Land «da draußen» angesehen wird, das es mit der Botschaft des Evangeliums, gelesen aus der Sicht einer anderen Kultur, zu erobern gilt, sondern Afrika ist ein Land, das ebenso Erbe der Botschaft des Evangeliums ist, die es mit eigenen Mitteln umsetzen muß. Dies impliziert für die afrikanische Kirche die Suche nach einer authentischen christlichen Selbstdefinition, einer authentischen Interpretation und einem authentischen Ausdruck des Christentums und umgekehrt die Freisetzung der christlichen Botschaft zur Verwirklichung und Interpretation durch die afrikanischen Christen.

Authentische Verkündigung heißt auch Hinwendung zu den Herausforderungen der Zeit. Daher besteht die Notwendigkeit, die drückenden religiösen, ökonomischen, sozialen und politischen Herausforderungen, denen Afrika heute gegenübersteht, als Herausforderungen zu verstehen, die der prophetischen Stimme der Kirche bedürfen.

Schließlich muß die Afrikanische Synode sich die Frage stellen, wie die menschlichen und materiellen Ressourcen Afrikas genutzt werden können und wie sie für ein eigenständiges Wachstum der Evangelisierung zu organisieren sind. Lassen Sie mich, um diesen Punkt zu erläutern, eine Frage stellen: Wie viele neue Einsichten haben die Ortskirchen zu ihrem Evangelisierungsauftrag in den letzten Jahren beigesteuert, und zwar im Hinblick auf die große Zahl der ausgebildeten Kleriker, z.B. in der Hinsicht der Abfassung eines neuen Katechismus, bei der Organisation paritätischer Strukturen, die auf die gegenwärtigen Erfordernisse der Situation antworten, bei der Neuordnung des Amtes, der Liturgie, der Riten usw.[2]

3. Inkulturation

Die Darstellung der Inkulturation verbindet zu Recht die Inkulturation mit dem biblischen Auftrag der Evangelisierung aller Menschen (Nr. 46, 47) und führt die Entstehung dieser Praxis auf die apostolische und kirchliche Tradition zurück. Allerdings sind diese Einsicht und ihre hermeneutischen Implikate bei der Analyse nicht genügend durchgehalten.

Zunächst einmal wird Inkulturation im Text mit den Worten der Schrift so verstanden, daß diese Kulturen beeinflußt, aber ohne die Tatsache, die darin involviert ist, daß nämlich diese Kulturen ebenso neue Dimensionen des Verständnisses der Schrift eröffnen. Daher wird bei der Begegnung von Evangelium und Kultur (dem Prozeß der Inkulturation) vorausgesetzt, daß lediglich die Kultur sich verändert und dazu bereitet wird, das Evangelium zu übernehmen (Nr. 47), und es werden Kriterien aufgestellt, die bestimmen sollen, welche kulturellen Werte in die christliche Praxis aufgenommen werden können (Nr. 50, 51). Nichts wird über die Reinterpretation der Botschaft des Evangeliums im Lichte einer neuen kulturellen Erfahrung gesagt. Der Text erwähnt zwar Beispiele einer solchen Reinterpretation im Neuen Testament (Nr. 47), aber er verwendet diese Einsicht nicht hermeneutisch. Zur hermeneutischen Bedeutung verdienen zwei Indizien in diesem Kontext Erwähnung. Erstens ist die Aufnahme des Heiden Kornelius ohne vorherige Beschneidung in die Kirche zu nennen (ein bedeutendes Beispiel für Inkulturation). Dies beinhaltet nicht nur eine Bekehrung auf seiten des Kornelius, sondern auch eine Reinterpretation des christlichen Glaubens auf seiten des Petrus und der übrigen Apostel, für die dies bis dahin undenkbar gewesen war. Zweitens ist da die Tatsache, daß wir im Neuen Testament nicht nur eine jüdische, sondern auch eine hellenistische Interpretation des einen Jesus finden[3].

Die Verbindung zwischen Glaube und Kultur wird im Text so dargestellt, daß der Glaube «aus der Kultur diejenigen Elemente aufnimmt, die geeignet sind, seine Geheimnisse offenzulegen, während die Kultur versucht, die offenbarten Wahrheiten — wenn nötig durch eine große Anstrengung — aufzunehmen» (Nr. 50). Wäre es nicht — anknüpfend an eine frühere Erwähnung der Inkulturation als «Synthese von Kultur und Glaube» (Nr. 48) besser, die Verbindung zwischen Glaube und Kultur so zu umschreiben, daß der Glaube die Kultur von innen beeinflußt und herausfordert, und daß gleichzeitig umgekehrt die Kultur die Interpretation und den Aus-

druck des Glaubens beeinflußt? Beide Ansätze haben unterschiedliche praktische Konsequenzen. Wenn Inkulturation nach ersterem Modell verstanden wird, dann ist es ausreichend, den christlichen Glauben aus einer fremden Perspektive zu interpretieren und anschließend diejenigen Elemente aus der afrikanischen Kultur zum Zwecke der Inkulturation auszuwählen, die zu dieser Perspektive, dem christlichen Glauben Ausdruck zu verleihen, passen. Der zweite Ansatz setzt die Gesamtheit der afrikanischen Kultur dem christlichen Glauben aus, der so die toten Zweige der Kultur dem Verfall preisgibt, während die authentischen kulturellen Einsichten die Interpretation und den Ausdruck des Glaubens gestalten helfen. So beeinflußt der Glaube die Kultur, während die Kultur ebenso den Glauben beeinflußt, und die Kultur muß sich nicht nur um die Integration göttlicher Wahrheiten bemühen, sondern öffnet sich selbst für den umfassenden Einfluß des Glaubens. Und diese Anstrengung findet nicht im Abstrakten statt — ein Eindruck, den der erstgenannte Ansatz erweckt —, sondern in den konkreten menschlichen Gemeinschaften und Individuen.

Nun wollen wir fragen: Ist Evangelisierung tatsächlich «ohne Inkulturation undenkbar» (Nr. 47)? Wäre es nicht korrekter zu sagen, daß die Evangelisierung ohne ein gewisses Maß an Inkulturation undenkbar ist? Oder noch besser, daß Evangelisierung Inkulturation verlangt? Denn wenn Inkulturation als «Begegnung der Frohen Botschaft mit allen Menschen auf der Erde durch das Medium ihrer Kultur» (Nr. 47) definiert wird, dann würden wir die Inkulturation im Afrika südlich der Sahara nicht nach einem Jahrhundert der Evangelisierung diskutieren müssen. Tatsächlich ist das Evangelium in Afrika im Rahmen der europäischen Kultur verkündet worden, während nur die Elemente der afrikanischen Kultur aufgenommen wurden, die in diesen Rahmen paßten. Die afrikansiche Kultur wurde nicht wirklich als Medium der Evangelisierung betrachtet und benutzt. Es wurde sogar versucht, sie durch die europäische Kultur zu ersetzen, die als höherstehend und christlich angesehen wurde.

Da die Inkulturation die wahrscheinlich signifikanteste Herausforderung darstellt und die Kirche in Afrika heute erste Fortschritte verzeichnen kann, wäre es notwendig, den Status dieser Frage in den Lineamenta breit auszuführen, um das Bewußtsein für zukünftige Erwartungen zu wecken ist. Eine solche Darstellung würde helfen, der Analyse die Richtung anzuzeigen. Die Notwendigkeit dazu wird nicht durch die Aufforderung an die Bischofskonferenzen ersetzt, über ihre Erfolge in dieser Hinsicht zu berichten. Vielmehr hätte sie als Rahmen dienen können, um diese Informationen darzustellen.

Betrachtet man die neutestamentlichen Grundlagen der Inkulturation, dann muß als wichtigstes Beispiel Jesus erwähnt werden, der in und mit der jüdischen Kultur die Frohe Botschaft verkündete, sowie der Galaterbrief, in dem Paulus die Meinung vertritt, daß Heiden nicht zuerst die kulturelle Identität der Juden annehmen müßten, um Christen zu werden.

Schließlich ist die Darstellung der Inkulturation nicht genügend auf Zukunft ausgerichtet. Bisher ist die Praxis der Inkulturation in Afrika auf dem Stand peripherer liturgischer Adaptation geblieben. Die Herausforderung, der sich die Teilnehmer der Synode stellen sollten, ist, wie man darüber hinausgehen kann.

Die Inkulturation hat ernstzunehmende Konsequenzen sowohl für die afrikanische Kirche als auch für die Weltkirche. Inkulturation bedeutet, daß das kirchliche Leben und Denken nicht länger als monolithische Einheit aufgefaßt werden kann, sondern als Vielfalt der Kulturen. Dies beinhaltet die Anerkennung der kulturellen Identität der Menschen innerhalb der Universalkirche und die Anerkennung der Kompetenz der Menschen, den christlichen Glauben in ihrem Leben unterschiedlich zu interpretieren und auszudrücken. Sie impliziert ebenso die Bewegung der Kirchen, die bisher am Rand standen, hin zum Zentrum des Lebens, solche Aktivitäten der Weltkirche, die die Universalität der Kirche als Gemeinschaft von Kirchen zum Ausdruck bringen, und die Aufteilung der Macht in Kollegialität anstelle von Uniformität und Konformität nach einem einzigen Modell.

Inkulturation im vollen Sinn des Wortes beinhaltet eine Herausforderung und ein Risiko — eine Herausforderung für die Ortskirchen, eine authentische Selbstdarstellung zu entwickeln, und das Risiko für das Schiff der Universalkirche (wie sie bisher verstanden wurde), ins Schwanken zu geraten. Karl Rahners theologische Analyse unserer Epoche (vom Übergang einer europäischen Kirche zur Weltkirche) analog zum

Übergang vom Juden- zum Heidenchristentum, mit all den Krisen, ist in dieser Sache sehr hilfreich[4].

4. Dialog

Der Text erkennt den Dialog als wertvoll für die Kirche an, um ihren Auftrag zu erfüllen, das Evangelium an die gesamte Schöpfung zu predigen, und er analysiert die Bedingungen des Dialogs auf verschiedenen Ebenen, die nach dem Modell der konzentrischen Kreise der Dialogpartner gestaltet sind. Er versucht, auf die Herausforderungen des Dialogs auf den verschiedenen Ebenen in Afrika aufmerksam zu machen.

Unglücklicherweise bietet der Text nirgends eine Definition von «Dialog». Und wenn wir die Frage stellen: Dialog — wozu?, dann finden wir im Text keine substantielle Antwort. Dieser Umstand macht es schwierig, ein klares Bild der Wirklichkeit, die diskutiert werden soll, zu zeichnen und eine Perspektive für die Diskussion aufzuzeigen. Wir wählen hier eine bewährte Definition, die unsere Auseinandersetzung leiten soll. Im Anschluß an die Definition des interreligiösen Dialogs von Johannes Paul II.[5] verstehen wir Dialog als eine Haltung gegenüber anderen, die deren Freiheit und deren Recht, sie selbst zu sein, respektiert, und die Verständnis und Achtung für sie aufbringt, auch was den Glauben betrifft. Zweck des Dialogs ist es, vom anderen zu lernen und durch die Kenntnis des anderen bereichert zu werden, und nicht, seine Veränderung zu erzwingen oder ihn mit der eigenen Überlegenheit zu konfrontieren.

Ein wichtiger Faktor, der die Praxis des Dialogs in der Kirche heute gefördert hat, und der im Text nicht erwähnt wird, ist das Aufgeben eines triumphalistischen Selbstverständnisses von seiten der Kirche aufgrund einer neuen Ekklesiologie, die die Kirche als ständig der Reform und Selbstevangelisierung bedürftig versteht. Das Vatikanum II spricht von der Mitschuld der Kirche an der Trennung der Christen (*Unitatis redintegratio*, 55). Dialog ist nur dann möglich, wenn der andere wirklich als Partner, und nicht bloß als passiver Empfänger betrachtet wird.

Die Aussage, daß «die Kirche ohne den Dialog die Frohe Botschaft nicht verkünden kann», halte ich nicht für korrekt. Wenn dies in der Praxis so wäre, dann stünde der Dialog heute nicht auf der Tagesordnung. Die Tatsache, daß die Frohe Botschaft in Afrika seit mehr als einem Jahrhundert verkündet wird, und wir erst heute über Dialog diskutieren, ist Beweis genug dafür, daß die Frohe Botschaft sehr wohl ohne Dialog verkündet werden kann. Es wäre zutreffender, zu sagen, daß die Evangelisierung von der Sache selbst her den Dialog erfordert, und daß jede Art von Evangelisierung, die auf den Dialog verzichtet, unangemessen ist.

Bei der Auflistung der verschiedenen Ebenen des Dialogs fehlt m.E. der innerkirchliche Dialog, d.h. der Dialog innerhalb der Kirche selbst, in der Hierarchie, im Klerus und bei den Ordensleuten, sowie zwischen diesen Gruppen und den Laien.

Die Analyse des Dialogs mit den traditionellen afrikanischen Religionen verfehlt m.E. den zentralen Punkt, der diesen Dialog von anderen Dialogen mit anderen nichtchristlichen Religionen unterscheidet. Die traditionelle afrikanische Religion ist ein integraler Bestandteil der afrikanischen Weltsicht, und sie ist es, die die Alltagsexistenz jedes durchschnittlichen afrikanischen Christen grundlegend strukturiert. Der durchschnittliche afrikanische Christ wird zwischen dem Weltverständnis der traditionellen Religion und dem des Christentums hin- und hergerissen. Der vorrangige Zweck des Dialogs ist hier die Integration zweier Weltsichten, um so dem afrikanischen Christen eine integrierte religiöse Persönlichkeit zu geben. In diesem Kontext findet der Dialog zunächst und vorrangig im Bewußtsein der einzelnen Christen statt — er ist grundsätzlich non-verbal. Dies ist die fundamentalste Ebene dieses Dialogs, und die Aufgabe besteht darin, herauszufinden, wie den Christen geholfen werden kann — und zwar nicht nur den neugetauften und den Katechumenen —, sich in diesem Dialog zu engagieren. Auf einer anderen Ebene fordert dies Studien und Analysen dieser Religion; wieder auf einer anderen Ebene bedeutet es Austausch mit den praktizierenden Religionsanhängern.

Die Analyse der verschiedenen Ebenen des Dialogs macht deutlich, daß eher das institutionsorientierte Modell des Dialogs als das Modell des Volkes Gottes als Rahmen gewählt wurde. Dies ist unbefriedigend. Das institutionsorientierte Modell bestimmt den Dialog in erster Linie, wenn auch nicht ausschließlich, in Begriffen der Institution, z.B. der katholischen Kirche als Institution mit einer anderen Institution oder

einem anderen System, während das Modell, dem das Bild des Volkes Gottes zugrundeliegt, den Dialog in erster Linie als Interaktion zwischen Menschen versteht, die diesen Institutionen angehören.

Daß das institutionsorientierte Modell die Analyse bestimmt, wird aus der Tatsache deutlich, daß, sobald die Rede auf die traditionelle afrikanische Religion kommt, man sich schwer tut, eine Institution als Gesprächspartner zu benennen (Nr. 69). Ebenso spricht der Text beharrlich davon, daß die Kirche im Dialog stünde, und es ist damit ohne Zweifel die Kirche als Institution gemeint. Außerdem ist das Modell der konzentrischen Kreise, um Dialogpartner zu identifizieren, — wobei die koptische und die äthiopisch-orthodoxe Kirche als die nächsten Nachbarn betrachtet werden — nur sinnvoll innerhalb eines institutionalisierten Rahmens. Innerhalb des Konzepts des Volkes Gottes liegt der Schwerpunkt auf den einzelnen Katholiken als Beteiligte am Dialog. Und einige afrikanische Katholiken bezeichnen Angehörige der Naturreligionen, Muslime oder Protestanten als ihre nächsten Nachbarn und haben vielleicht niemals koptische oder äthiopische Christen gesehen. In diesem Modell ist es daher unmöglich, für eine Gruppe zu sprechen und die Kopten oder die äthiopischen Christen als nächste Nachbarn zu bezeichnen.

Während das institutionsorientierte Modell zur Analyse des Dialogs auf der Ebene der Universalkirche, die den Kontext von «Ecclesiam suam» Papst Pauls VI. bildet, geeignet ist, ist es wenig hilfreich auf der Ebene der Ortskirche, auf die die Lineamenta den Schwerpunkt legen. Denn das institutionsorientierte Modell impliziert notwendig, daß der Dialog verbal, formal und strukturiert geführt wird, während auf der Ebene der Ortskirche, die die Basis betrifft, der Dialog eher nicht formal, unstrukturiert und non-verbal verläuft. Dies erklärt, warum trotz der Herausarbeitung unterschiedlicher Formen des Dialogs schon zu Beginn des Textes und ungeachtet der Tatsache, daß der Dialog anerkanntermaßen hinter diese Strukturen zurückgehen sollte, in der Analyse selbst diese Einsichten nicht berücksichtigt werden. 80% der afrikanischen Christen leben in ländlichen Ortschaften, wo die familiären Bindungen eng sind und wo man Menschen aus drei oder vier der am Dialog beteiligten Gruppen findet, nämlich solche, die die traditionelle afrikanische Religion praktizieren, Protestanten, Muslime, Katholiken: alle in einer Gemeinschaft. Einige Formen des Dialogs involvieren Interaktionen von Menschen aus all diesen Gruppen zusammen und zur selben Zeit, beispielsweise wenn man Lösungen für gemeinsame Probleme innerhalb der Gemeinschaft finden muß. Dies ist die rudimentärste und funktionalste Form des interreligiösen Dialogs in Afrika, aber er hat innerhalb der Analyse keinen Platz.

Im Licht der Tatsache, daß der Dialog in Afrika kaum Fortschritte gemacht hat, und aufgrund der pluralistischen Natur der afrikanischen Gesellschaft, ist dies ein wichtiger Aspekt der kirchlichen Sendung; die Darstellungen der Lineamenta sollten daher einen deutlichen Schwerpunkt setzen, mit dem Ziel, Inspiration und einen Sinn für die Richtung und das Engagement in dieser Angelegenheit zu geben. Die Diskussionen über den Dialog heute sind längst über die Euphorie des Vatikanum II hinausgelangt, als man die Protestanten als getrennte Brüder entdeckte und herausfand, daß andere Religionen irgendwie mit dem Christentum verbunden sind, indem man die Modalitäten, Gründe und Ziele des Dialogs erarbeitete und, im Falle der nichtchristlichen Religionen, versuchte, diese theologisch zu bewerten. Die Synode sollte die Interpretation der Bedeutung dieser Religionen im Lichte des universalen Heilshandelns Gottes als einen Hauptpunkt auf die Tagesordnung setzen. Die pluralistische Natur der afrikanischen Gesellschaft sollte uns eine nützliche Hilfestellung sein, um in dieser Sache einen relevanten und originellen Beitrag zu erarbeiten.

5. Gerechtigkeit und Frieden

Die Ausführungen der Lineamenta zu diesem Punkt betonen, daß das Engagement für Gerechtigkeit und Frieden ein konstitutiver Bestandteil der Evangelisierung und folglich der Sendung der Kirche in Afrika ist. Man bemüht sich um ein gutes theologisches Fundament auf der Grundlage der Schriftexegese und der Lehre der Kirche und leistet eine Bestandsaufnahme dessen, wo Afrika im Hinblick auf ein praktisches Engagement für Gerechtigkeit und Frieden zur Zeit steht.

Da Gerechtigkeit und Frieden heute in Afrika tatsächlich brennende Probleme darstellen, for-

dert der Text trotz seiner Kürze zu einer Reihe von Überlegungen heraus. Im Hinblick auf die theologische Grundlegung ist zu allererst festzuhalten: Obwohl der Text anerkennt, daß die Sendung Jesu die Sorge um menschliche Bedürfnisse mit einschloß, wäre es notwendig, unmißverständlich zu betonen, daß Jesu Verkündigungspraxis das Paradigma der Evangelisierungsbemühungen der Kirche heute darstellt, und daß die Sendung der Kirche Teilhabe an und Fortsetzung der Reich-Gottes-Verkündigung Jesu ist. Deshalb darf das Reich Gottes nicht weniger Thema der Verkündigung der Kirche sein als es Inhalt der Botschaft Jesu war. Das führt uns zu der u. E. zentralen Frage der Schriftauslegung, nämlich: Welcher Art war das Reich Gottes, das Jesus verkündete?; und zur hermeneutischen Frage: In welchem Maß erweist sich die Kirche als dieser Verkündigung treu?

Diese zentrale Frage der Schriftauslegung wird in den Lineamenta nicht angemessen behandelt. Der biblische Text, der zitiert wurde, um Jesu Sorge um die Lebensbedingungen der Menschen zu zeigen, könnte zu einer umfassenden Darstellung Jesu unter dieser besonderen Rücksicht anleiten, d.h. die Bedeutung des Handelns Jesu im Hinblick auf die Armen, usw. herauszustellen. Wir suchen vergebens nach einem solchen Bild, obwohl dies für die Vollständigkeit der Analyse und eine saubere Entwicklung der Hermeneutik entscheidend wäre.

Im Gegensatz zu einigen zeitgenössischen populären Modellen bezieht sich das Reich Gottes, das Jesus verkündet hat, nicht auf etwas nur Spirituelles, das mit Materiellem nichts zu tun hätte. Für die Juden (zu denen Jesus gehörte und zu denen er gepredigt hat) gibt es keine Trennung von Spirituellem und Materiellem. Das Reich Gottes, das Jesus verkündet hat, bezeichnet die Transformation der ganzen Welt, in ihren spirituellen und materiellen Aspekten, die die Umkehr des einzelnen, menschliches Wohlergehen (spirituell und materiell), die Reform der sozialen Verhältnisse sowie die politische und ökonomische Ordnung umfassen[6]. Dies ist das Programm der Sendung, die Jesus inauguriert hat und die er der Kirche und jedem Christen zum Auftrag gemacht hat. Einzelne Handlungen Jesu haben ihre Bedeutung und ihren Platz in diesem Programm.

Um die hermeneutische Frage zu beantworten (Wie weit vertraut die Kirche in Afrika bei der Verfolgung dieses Auftrags auf Christus?), führt der Text den Beitrag der Kirche aus und räumt — darin dürfte Einigkeit bestehen — andauernde katastrophale wirtschaftliche, soziale und politische Verhältnisse ein, was man nur als understatement werten kann. Entscheidend ist, daß sich die Kirche den äußerst dringenden Problemen von Gerechtigkeit und Frieden in Afrika stellen muß.

Wenn das Evangelium die Macht hat, die menschliche Gesellschaft zu verändern, wie der Text behauptet, und wenn diese Probleme Afrika immer noch quälen, trotz der mittlerweile 100-jährigen Präsenz der Kirche, dann scheint es weniger nötig, daß die Kirche ihre Anstrengungen verdoppelt, als daß sie ihren Ansatz der Evangelisierung neu überdenkt. Die angemessene Frage, die nun gestellt werden muß, lautet: Wie machen wir die Frohe Botschaft zu einer Kraft, die das Los der Menschen in Afrika verändern kann, zu einer Kraft, die die Armen Afrikas in die Lage versetzt, auf ihre Situation als eine Herausforderung zu antworten, anstatt sie als Schicksal zu sehen, dem sie sich zu ergeben haben und gegen das man nichts unternehmen kann? Dies scheint die Frage schlechthin zu sein, die die Teilnehmer der Synode im Hinblick auf Gerechtigkeit und Frieden in Afrika beschäftigen sollte. Diese Frage effektiv zu beantworten, verlangt zuallererst nach dem, was wir — auf der Suche nach einem angemesseneren Ausdruck — eine *prophetische Ekklesiologie* nennen, wobei die Kirche aus ihrem Selbstverständnis heraus zur aktiven Teilnahme am Leben der Unterdrückten und Armen verpflichtet ist, sowie zur Förderung und Teilnahme am Kampf für eine gerechte Gesellschaft als zentralem Aspekt ihrer Sendung. Zweitens ruft sie nach einer konzertierten Aktion an der Basis, die, gestärkt durch das Wort Gottes, macht- und kraftlose Bürger zu Subjekten des Wandels macht, die ihre Zukunft selbst in die Hand nehmen. Drittens verlangt die Frage eine Vertiefung der Hingabe an Christus in seiner Identifikation mit den Armen und Unterdrückten der Gesellschaft.

6. Massenmedien

Der Text weist auf die Notwendigkeit innerhalb der Ortskirchen hin, die verfügbaren Massenmedien, alte wie moderne, bei der Evangelisierung zu verwenden und das kirchliche Personal im

Umgang mit diesen Mitteln zu schulen. Innerhalb des Textes wird die Expansion von Radio, Kino, Fernsehen und Video in Afrika, meiner Meinung nach zu Unrecht, auf den weitverbreiteten Analphabetismus zurückgeführt (Nr. 88). Tatsächlich besitzen Analphabeten diese Apparate nicht.

Der Text plädiert für die Erforschung «der vorwiegend benutzten afrikanischen Sprachen..., um festzustellen, ob sie bei der Verkündigung des Evangeliums eingesetzt werden können» (Nr. 91). Wir können den Sinn dieser Aussage nicht verstehen, da die afrikanischen Sprachen in den afrikanischen Ländern bereits zur Verkündigung des Evangeliums genutzt werden.

Die Verwendung der Massenmedien soll dazu dienen, «die christliche Weltsicht... den Menschen in Afrika» nahezubringen (Nr. 89). Ebenso sollten sie aber auch die Menschen in Afrika in die Lage versetzen, ihre eigene Wahrnehmung des Evangeliums untereinander auszudrücken und mit anderen zu teilen.

Während auf die Verantwortung der Empfänger hingewiesen wird, sorgfältig auszuwählen (Nr. 92), wird von den Sendern allgemein nicht gefordert, auszuwählen, was sie für den öffentlichen Konsum bestimmen. Ihre Pflicht zur Auswahl sollte ebenso berücksichtigt werden.

Mit Blick auf die Tatsache, daß die Teilnahme der afrikanischen Kirche an der so oft zitierten neuen Weltkommunikation minimal ist, sollte die Synode als die geeignete Gelegenheit angesehen werden, die afrikanische Kirche in den Orbit dieser Kommunikation zu schießen. Kommunikation ist ein fundamentales Menschenrecht, sie ist eine grundlegende Struktur der Gesellschaft, sie ist das Herz der Evangelisierung. Die Kirche sollte es nicht versäumen, einen wichtigen Beitrag zu diesem Bereich zu leisten. Wenn man dieses Anliegen ernstnimmt, erfordert dies eine kritische Revision des Textes. Zunächst konzentriert sich der Text nur auf die Kommunikation des Evangeliums, nicht auf die Kommunikation im allgemeinen, die auch die des Evangeliums betrifft. Zweitens ist der Text hauptsächlich an ihren instrumentellen Aspekten und nicht an ihrer Wirklichkeit interessiert. Daher nimmt er nicht die Bedeutung, das Wesen und die Modalitäten der Kommunikation zur Grundlage der praktischen Analyse. Die Sendung der Kirche ist die Verkündigung der Frohen Botschaft. Dies verlangt, daß der Prozeß der Verkündigung (i.e. Kommunikation) ebenfalls in Ordnung ist. Daher ist es die Aufgabe der Kirche, mit einer Kritik des Kommunikationsprozesses selbst zu beginnen. Die Fragen, die die Teilnehmer der Synode beschäftigen sollten, müßten folgende Aspekte beinhalten: Wie kann die Kirche Einfluß auf Theorien, Politik und die Praxis der Kommunikation allgemein nehmen, um den Armen und Stimmlosen innerhalb der Kirche eine Stimme zu verleihen? In welchem Umfang dient die moderne Massenkommunikation der Entwicklung der Menschheit? Wie kann die Kommunikation dem Frieden, der Gerechtigkeit und der Entwicklung dienen? Was sagt die Kirche zu Monopolisierung und Manipulation der Kommunikation?

Es ist offensichtlich, daß das Modell, das diesem Verständnis der Kommunikation zugrundeliegt, ein vertikales Einwegmodell ist, bei dem nur einige (die Organisatoren des Wissens) die Botschaft formulieren, die an alle gerichtet ist, von oben nach unten. Das ist schlechte Kommunikation. Kommunikation wird heute mehr als Prozeß von Austausch und Teilen verstanden. Wenn die Kommunikation derartig demokratisiert ist, dann erfüllt sie ihre eigentliche Aufgabe in der Gesellschaft, nämlich die Verbesserung der sozialen Existenz.

Wenn die Länge und Tiefe des Textes ein Anzeichen für die jeweilige Einschätzung in der Reihe der Probleme der Evangelisierung ist, dann verdient die Kommunikation mehr Aufmerksamkeit, als die Lineamenta ihr, als fundamentalsten Prozeß der Evangelisierung, zubilligen.

7. Abschließende Beurteilung

Die Lektüre der Lineamenta hinterläßt den Eindruck, daß die Synode ein schweres Programm vor sich hat, sowie die bohrende Frage: Hat sich die Synode nicht zu viel vorgenommen? Es ist deutlich, daß einer der angesprochenen Punkte als Gegenstand der Synode völlig ausgereicht hätte. Die Gefahr besteht darin, daß die jeweiligen Themen nicht die Aufmerksamkeit erfahren, die sie verdienen.

Wie dem auch sei, die Synode muß als Kairos der afrikanischen Kirche betrachtet werden — ein Moment, in dem man sich über die Vergan-

genheit klar wird und das Wissen gebraucht, um eine neue Zukunft für die Kirche in Afrika zu gestalten. Aber die Synode wird dieses Versprechen nicht erfüllen, solange sie nicht als Gelegenheit für die afrikanischen Christen gesehen wird, ihrem alltäglichen Kampf eine Stimme zu verleihen, um für sich selbst herauszufinden, was es bedeutet, Kirche zu sein; solange keiner diese Stimme hört; solange es kein kritisches Bewußtsein in der Kirche Afrikas selbst gibt. Denn es muß festgehalten werden, daß das Christentum in Afrika niemals Wurzeln in den Herzen der Menschen schlagen wird, ohne daß die afrikanischen Christen darum kämpfen, den christlichen Glauben zu verstehen, und ohne daß diese Auseinandersetzung ermutigt wird.

Die Synode in Afrika ist auch noch in einem anderen Sinne Kairos. Es ist der Moment, in dem man dem Eintritt der Kirche in Afrika von Angesicht zu Angesicht gegenübersteht — der plötzliche Auftritt der Kirche auf der Bühne der Weltkirche. Die Herausforderung, die sich daraus ergibt, ist enorm und verlangt nach einem Paradigmenwechsel der Wahrnehmung dessen, was es bedeutet, Kirche zu sein, einer Suche nach einem neuen Weg, Kirche zu sein, sowie nach der Artikulation der Notwendigkeit, nicht nur einer Synode, sondern eines afrikanischen Konzils, um die enormen und komplexen Probleme der Situation der afrikanischen Kirche adäquat zu behandeln. Es gibt tatsächlich einen Bedarf für ein solches Konzil auch in anderen Regionen, um die Herausforderungen aufzuzeigen, die sich nach dem Vatikanumm II ergeben haben. Solche Konzilien könnten mit Blick auf ein Vatikanum III, das irgendwann im dritten Jahrtausend stattfinden wird, die losen Enden der Ära nach dem Vatikanum II zusammenfügen.

[1] SECAM (bzw. frz.: SCEAM) bedeutet Symposium of Episcopal Conferences of Africa and Madagaskar (Symposium der Bischofskonferenzen Afrikas und Madagaskars).

[2] Es muß festgestellt werden, daß in Zaire in dieser Hinsicht viel geschehen ist, doch andernorts ist außer der Einführung traditioneller Musik in die Liturgie nicht viel passiert.

[3] Fachleute haben darauf hingewiesen, daß einige christologische Hoheitstitel ihren Ursprung im Kulturkreis Palästinas haben, wie z.B. «Knecht» (Gottes) und «Prophet» (wie Mose) (vgl. Apg 3,13-26); andere hingegen haben einen heidnisch-hellenistischen Hintergrund, wie etwa sōtér (Erlöser). Einen Überblick hierzu bietet Leopold Sabourin, Christology: Basic Texts in Focus (New York, Alba House 1984).

[4] Vgl. K. Rahner, Die bleibende Bedeutung des II. Vatikanischen Konzils, in: ders., Schriften zur Theologie, Bd. XIV (Zürich 1980), 303-318.

[5] Vgl. die Schulansprache des Papstes zur Vollversammlung des Sekretariates, in: Secretariatus Pro Non Christianis, The Attitude of the Church Towards the followers of other Religions (Rom 1984), 4.

[6] Das von Jesus verkündete Reich Gottes darf nicht verwechselt werden mit seiner Aussage «Mein Reich ist nicht von dieser Welt» (Joh 18,36). Während Jesus die Veränderung unserer Welt als den Anbruch von Gottes Herrschaft über die Welt verkündete, erklärte er sich doch in keiner Weise zu einem irdischen Herrscher.

Aus dem Englischen übersetzt von Franz-Rudolf Hartwich

JUSTIN UPKONG

Rektor des Catholic Institute of West Africa, Port Harcourt (Nigeria), wo er Neues Testament und afrikanische Theologie lehrt. Neben zahlreichen Zeitschriftenartikeln veröffentlichte er: African Theologies Now: A Profile (1984); Sacrifice: African and Biblical (1987). Zur Zeit arbeitet er an einem Buch über neutestamentliche Perspektiven zur Inkulturation. Anschrift: Catholic Institute of West Africa, P.O. Box 499, Port Harcourt, Nigeria.

Die Erwartungen der (anderen) Kirchen

René Luneau

Die Erwartungen der katholischen Kirche

Als der Kameruner Fabien Eboussi Boulaga im September 1977 in Abidjan zum ersten Mal und in aller Öffentlichkeit den Wunsch nach einem afrikanischen Konzil aussprach[1], weckte er sofort in zahlreichen Kirchen der Welt ein Interesse, das seither nicht mehr nachgelassen hat. Man erinnert sich vielleicht noch an den kurzen und sehr gelehrten Text, den P. Congar im Juni 1978 schrieb, um der christlichen Welt das Gedächtnis aufzufrischen, über mehrere Präzedenzfälle im Verlauf des 19. und 20. Jahrhunderts, angefangen von den in Baltimore (USA) zwischen 1791 und 1884 abgehaltenen Provinz- oder Plenarkonzilien bis zu jenen von Australien (1844, 1869, 1887), China, Japan (1924), Indochina (Hanoi 1934) und Indien (Bangalore 1950)[2]. Der Ruf nach einem Konzil in Afrika knüpfte somit an eine zeitweilig eingeschlafene kirchliche Tradition an.

Man braucht sich also nicht zu wundern, wenn die Einberufung einer «Sonderversammlung der Bischofssynode für Afrika» durch Papst Johannes Paul II. am 6. Januar 1989 sogleich auf ein lebhaftes Interesse anderer Kirchen stieß. Am 13. Januar 1989 schrieb B. Chenu in La Croix: «Seit einigen Jahren träumt man von einem schwarzen Konzil. Johannes Paul II. hat vor ein paar Tagen eine afrikanische Synode angekündigt. Dieses Ereignis wird vermutlich ein Prüfstein werden auf dem Weg eines afrikanischen Christentums» Und in humorvoller Nachahmung des bekannten Werbeslogans «Ihr Geld interessiert uns» erklärte der Theologe M. Cheza aus Löwen: «Eure Synode interessiert uns!» Er fügt den Wunsch hinzu: «Die nichtafrikanischen Kirchen mögen sich aktiv für diese Synode interessieren; sie sollen die Folgen des Kolonialismus meiden und positiv eine echte Partnerschaft zu fördern suchen»[3].

Vielleicht verwundert es doch manchen, daß wir uns so ganz besonders für die afrikanischen Kirchen interessieren. Dafür gibt es mehrere Gründe. Ich will sie kurz aufzählen:

— Nirgends auf der ganzen Erde wächst die christliche Gemeinschaft derart rasch wie in Afrika. Allein die katholische Kirche spendet jedes Jahr mehr als dreieinhalb Millionen Taufen, und diese Zahl nimmt beständig zu. Die Zahl ihrer Gläubigen hat sich in den vergangenen fünfzehn Jahren verdoppelt[4]; die Getauften werden in den Jahren 1993-1994 bereits die Hundert-Millionen-Grenze überschritten haben. Ob einen das freut oder erschreckt, eines ist sicher: In Anbetracht der unglaublichen Bevölkerungszunahme auf dem afrikanischen Kontinent — noch vor 2010 wird Afrika eine Milliarde Menschen zählen — wird das Christentum der Zukunft in allen seinen Konfessionen in den nächsten hundert Jahren zu einem wesentlichen Teil ein schwarzafrikanisches Christentum sein.

— Diese noch jungen und Jahr für Jahr größeren Kirchen Schwarzafrikas sind aber arme Kirchen. Alle hängen für ihre elementarsten Bedürfnisse von der finanziellen Unterstützung Roms oder der ehemaligen Missionskirchen ab. Und diese Abhängigkeit, von der man mit gutem Grund behauptet hat, sie sei nicht konjunkturell, sondern strukturell (so übersteigen die Kosten einer Priesterausbildung bei weitem die Finanzmittel der Gemeinde, für die der Priester bestimmt ist), prägt die Beziehungen der Kirchen untereinander dauerhaft. Wie soll ein Gleichheitsverhältnis erlebt und gelebt werden, wenn das Gefühl der «Bevormundung» unüberwindbar scheint, weil einen einfach nichts wirklich davon befreien kann? Man versteht daher, daß es eben diesen

Kirchen, diesen ewigen Unterstützungsempfängern, nicht immer gelingt, sich Gehör zu verschaffen bei den besser bemittelten Kirchen, von denen nicht wenige denken, diese afrikanischen Kirchen seien noch nicht erwachsen — es offen zu sagen wagen sie freilich selten[5].

— Natürlich ist diese wesenhafte Anfechtbarkeit von der sozialen und wirtschaftlichen Krise abhängig, die den ganzen afrikanischen Kontinent heimsucht und sich von Jahr zu Jahr zu verschlimmern scheint. Edem Kodjo, der ehemalige Generalsekretär der Organisation der Afrikanischen Einheit (OUA), erkennt es ohne Umschweife an: «Im ganzen genommen drängt sich einem die Wirklichkeit in ihrer vollen Härte auf, nämlich: Afrika ist dabei, in kurzer Zeit an den Rand geschoben zu werden».[6] René Dumont schreit seine Empörung hinaus: «Ich klage an wegen Afrika!» (Verlag Plon, Terre Humaine, 1986), ein Echo auf alle jene Bücher, die auf ein Afrika hindeuten, das «an sich selber krankt», das «abgewürgt wird» und wo «nichts mehr geht»[7]. Wie schwierig, gegen den Strom eines solchen «Afro-Pessimismus» zu schwimmen! Er schwächt den besten Willen[8] und sieht im heutigen Afrika nur einen «Kontinent, mit dem es bergab geht.»

— Und betrachtet man die politische Lage in den meisten afrikanischen Ländern südlich der Sahara, dann wird das Bild noch dunkler. Neben dem gelungenen Übergang im Benin von einer Militärdiktatur zu einem demokratischen Regime, der sich auch nicht von heute auf morgen vollzog, nichts als Dramen in der Gegenwart und in der Zukunft! Blut floß in Mali, in Togo, in Kamerun. Und alles deutet darauf hin, daß das nicht zu Ende ist. Macht man sich denn überhaupt ein Bild vom Alltag heute in Liberia, im Sudan, in Äthiopien, in Somalia, in Moçambique, in Angola und anderswo?

In dieser so überaus schwierigen Umwelt wachsen die Kirchen Afrikas heran und nehmen zu und zeugen für das Evangelium. Wie könnte man da gleichgültig bleiben, wenn man sich der ungeheuren sozialen, wirtschaftlichen oder ganz einfach menschlichen Herausforderungen bewußt wird, denen sie sich ausgesetzt sehen? Eben diese Kirchen nun lädt der Papst ein, sich nächstens anläßlich einer «Sonderversammlung der Bischofssynode» zusammenzufinden.

Man wird in einigen Jahren die Geschichte der afrikanischen Synode schreiben. Mit Sicherheit wird von den Schwierigkeiten die Rede sein, die diese Synode provoziert haben. Auf seinem Flug nach Ruanda und Burundi im September 1990 gab der Papst den Journalisten zu wissen: «Die afrikanische Synode hat eine lange Geschichte hinter sich. Sie begann mit meinem Pontifikat. Der Vorschlag kam nicht von den Afrikanern selbst. Sie waren nicht überzeugt von diesem Vorschlag, sie widersprachen ihm sogar. Aber die Idee einer Synode ist doch lebendig geblieben».[9] Tatsächlich war der Vorschlag eines «afrikanischen Konzils» (1977) von Anfang an bei zahlreichen Kirchen auf starke Zurückhaltung gestoßen. Die englischsprachigen Kirchen machten zu Recht geltend, sie seien nicht zu Rate gezogen worden, man habe sie einfach in ein Abenteuer verwickelt, ohne daß sie hätten mitentscheiden können. Einige westafrikanische Kirchen verdächtigten grundsätzlich alles, was aus Kamerun oder Zaïre kommen konnte. Jedenfalls mußte man sich im Juli 1987 in Lagos nach einer umfassenden Befragung eingestehen: Es besteht für ein Konzil keine Mehrheit. Den Ausschlag gab also die persönliche Entscheidung des Papstes. Nach Johannes Paul II. bestand für die afrikanischen Kirchen die dringende Notwendigkeit, sich gemeinsam über die apostolischen Aufgaben der nächsten Jahrzehnte klar zu werden. Und da die Mehrzahl dieser Kirchen ein eventuelles Konzil abgelehnt hatte, berief der Papst eine «Sonderversammlung der Bischofssynode für Afrika» ein (6. Januar 1989).

Der Wille des Papstes ist in Afrika indiskutabel. Darum werden auf dieser Synode alle Kirchen anwesend sein, freilich nicht unbedingt frohen Herzens. Jene von ihnen, die ein Konzil gewünscht hatten, haben nur widerwillig darauf verzichtet. Und jene, die überhaupt nichts wünschten, sind nun gemahnt, das ernsthaft vorzubereiten, was sie gar nicht erwarteten. Das ist vielleicht der Grund für die totale Gleichgültigkeit einiger ostafrikanischer Kirchen, was vor kurzem der Leitartikel von New People (Nairobi, Januar 1991): «Wer will denn eine Synode?» deutlich genug merken ließ.

Offensichtlich wird es einer derart vielschichtigen und von ganz unterschiedlicher religiöser Sensibilität beherrschten synodalen Versammlung schwer fallen, einstimmig zu sprechen, während doch die Zeit beschränkt bleiben und die Tagesordnung wohl sicher — schlicht gesagt — maßlos ausufern wird.

Bereits im Juli 1987 hatte die Zusammenkunft des Symposiums der Bischofskonferenzen von Afrika und Madagaskar (SCEAM), das sich alle drei Jahre versammelt, in aller Klarheit «die andrängenden Fragen und hauptsächlichen pastoralen Aufgaben zusammengestellt: 1. Weiterführung der ersten, grundlegenden Evangelisierung; 2. Dialog mit dem Islam und den traditionellen Religionen und gute Beziehungen zu ihnen; 3. Inkulturation, verstanden als ‹tiefgreifende Evangelisierung des afrikanischen Christen› 4. Gerechtigkeit und Friede; 5. Ausbildung der Pastoralkräfte; 6. Einheit und Gemeinsamkeit der Kirchen»[10].

Die vorbereitende Kommission der Synode hat bereits im Frühjahr 1989 das Wesentliche dieser pastoralen Optionen übernommen, allerdings unter Auslassung der Nummer fünf: «Ausbildung der Pastoralkräfte» (ihr war die ordentliche Synode vom Oktober 1990 gewidmet) und unter Annäherung der Nummern sechs und zwei: die ökumenische Bewegung ist eine der hervorragenden Formen des interreligiösen Dialogs. Außerdem hat die Kommission ein Kapitel auf die Tagesordnung gesetzt, das in Lagos nicht zur Sprache gekommen war, nämlich «die Massenmedien im Dienst der Verkündigung der Frohen Botschaft».

Das Programm ist anspruchsvoll. Man muß sich mit S. Sempore ehrlich fragen, ob man nicht «zu viel zu unternehmen versucht, indem man sich eine so umfassende Thematik vornimmt»[11]. Die kommende Synode wird für die Kirchen Afrikas eine neue Zeit einleiten. Und vielleicht sollten die wesentlichen Fragen einer Verkündigung des Evangeliums und seiner Verwurzelung in einem Kontinent angegangen werden, dessen Zukunft noch im Dunkeln liegt. Aber es ist doch klar: Eine einzige Sitzungsperiode, und zöge man sie auch einige Wochen hinaus, kann unmöglich eine derart riesenhafte Arbeit leisten. Ich wette, die afrikanische Synode, die aufgrund ihrer Geschichte, ihrer Sensibilität, ihrer politischen und kulturellen Bedingtheiten so unterschiedliche Kirchen vereint, wird sich zu mehreren Sitzungsperioden entschließen, trotz der wirtschaftlichen Zwänge, die mit Sicherheit von den einen oder anderen vorgebracht werden. So hatte ja auch das Zweite Vatikanische Konzil erst in der ersten Sitzungsperiode entdeckt, daß es noch drei oder vier Sitzungen brauchte, um die begonnene Arbeit wirklich zu vollenden. Eine synodale Arbeit, die nicht die Zeit fände, um ganz auszureifen, würde die Glaubhaftigkeit des ganzen Unternehmens ruinieren.

Nun ist diese Afrikanische Synode aber auch für die anderen Kirchen von Wichtigkeit. Johannes Paul II. hat das deutlich gesagt: «Afrika drüben am anderen Ufer des Mittelmeers kommt uns näher, dieses von Stürmen heimgesuchte, von Widersprüchen durchwaltete und manchmal ausgehungerte Afrika. Es meldet laut und unüberhörbar seine eigene Identität an, seinen besonderen Platz im Konzert der Nationen. Die kommende Sonderversammlung der Bischofssynode für Afrika wird in Gemeinschaft mit der allgemeinen Kirche diesem Kontinent der Zukunft zu zeigen erlauben, wie das Evangelium in unserer Zeit ein unvergleichliches Kulturferment in der vollen und gemeinschaftlichen Entwicklung der Menschen und der Völker sein kann (. . .).»[12] Ein schöpferisches Afrika, gewiß! Es genügt, einmal die Ohren aufzumachen und auf manche Kirchen Afrikas zu hören, um zu wissen, welcher Schöpferkraft sie fähig sind, wenn man sie nur einmal für die Übermittlung des Glaubens eigenverantwortlich macht[13].

Seien wir überzeugt: Wir brauchen diese Kirchen. Nicht nur deshalb, weil die Gemeinschaft aller Kirchen zum Wesen unseres Glaubensbekenntnisses gehört. Sondern auch deswegen, weil uns diese Kirchen von jetzt an auf einem Weg vorangehen, der jedenfalls auch uns vorgezeichnet wird. Die großen «Gleichgewichtsverhältnisse» der Welt ändern sich Jahr für Jahr. Noch vor Ablauf des nächsten Jahrzehnts werden unsere tausendjährigen Kirchen nur noch ein Drittel der gesamten katholischen Gemeinschaft ausmachen. «Unsere (kirchliche) Einheit», so der Erzbischof von Milwaukee, R. Weakland, «wird sich nicht mehr auf den kulturellen Boden der westlichen Zivilisation stützen können. Die Grenzen des Abendlandes haben für den Katholizismus keinen Sinn mehr.»[14] Seien wir offen: Es fällt uns schwer, davon überzeugt zu sein. Je schneller wir uns aber «bekehren», desto besser. Die afrikanische Synode verschafft uns vielleicht neuen Grund zur Hoffnung.

[1] Anläßlich eines von der afrikanischen Kulturgesellschaft organisierten Gesprächs über das Thema: «Schwarze Zivilisation und katholische Kirche», in: Pour un Concile Africain (Paris, Présence Africaine, 1978) 124f.

[2] Y. Congar, in: Informations Catholigues Internationales, 527 (Juni 1978) 16.

[3] In: L'Actualité Religieuse dans le Monde, 70 (15.9.1989) 30.

[4] Die Agentur FIDES (Rom) und die Documentation Catholique (Paris) veröffentlichen jährlich die entsprechenden Zahlen, für gewöhnlich in der letzten Ausgabe des laufenden Jahres.

[5] Vgl. R. Luneau, Prendre la parole, être écoutées: une tâche difficile pour les Eglises d'Afrique, in: R. Luneau — P. Ladrière, Le Retour des Certitudes (Paris 1987).

[6] E. Kodjo, L'Occident, du déclin au défi (Paris, 1983) 216.

[7] T. Diakité, L'Afrique malade d'elle-même (Paris 1986); J. Giri, L'Afrique en panne (Paris 1986); R. Dumont — M.F. Mottin, L'Afrique étranglée (Paris 1980), usw.

[8] Auf diesen «Afro-Pessimismus» weisen treffend hin die Zeitschrift Politique Africaine und die Wissenschaftler des Centre d'Etudes Africaines von Bordeaux. Sie sind nicht die einzigen.

[9] In: La Documentation Catholique, 2014 (21.10.1990) 916.

[10] In: Pro Mundi Vita, Etudes, L'Eglise dans le monde, Panorama 1987, 2 (März 1988) 12f.

[11] S. Sempore, Tam-tam pour un Synode, in: La Croix v. 8.1.1991.

[12] Ansprache auf dem päpstlichen Kulturrat (12.1.1990), in: La Documentation Catholique, 2000 (18.2.1990) 154.

[13] Vgl. R. Luneau — J.M. Ela, Voici le temps des héritiers (Karthala 1981); R. Luneau, Laisse aller mon peuple! Eglises africaines au dela des modèles? (Karthala 1987).

[14] R. Weakland, Une Eglise-Monde. Diversité des cultures et unité de foi, in: La Documentation Catholique, 1997 (7.1.1990), 35.

Aus dem Französ. übersetzt von Arthur Himmelsbach

RENÉ LUNEAU

1932 in Nantes (Frankreich) geboren. Dominikaner. Doktorat ès Lettres. Mitglied der Gruppe für Religionssoziologie, CNRS (Paris). Unterrichtet am Institut Catholique (Paris). Afrikanologe. Veröffentlichte allein oder in Zusammenarbeit zahlreiche Werke über das derzeitige französischsprachige Afrika und seine religiöse Zukunft. Leitender Herausgeber mehrerer Werke über die Entwicklung der katholischen Kirche seit dem Vatikanum II: Le Retour des certitudes. Evénements et orthodoxie depuis Vatican II (Paris 1987, in Zusammenarbeit mit P. Ladrière); Le Rêve de Compostelle. Vers la restauration d'une Europe chrétienne? (Paris 1989); Les Rendez-vous de Saint Dominique. Enjeux d'un anniversaire: 1492-1992 (Paris 1991, in Zusammenarbeit mit I. Berten). Anschrift: Couvent Saint-Jacques, 20 rue des Tanneries, 75013 Paris, Frankreich.

Rose Zoé-Obianga

Wennn die Kirche in Afrika afrikanisch wird

Die Frage nach einem Konzil oder einer Synode der Kirche in Afrika geht auf das Jahr 1962 zurück, auf den katholischen Studentenkongreß in Fribourg. Seither hat sich der Gedanke weiterentwickelt und durchgesetzt. Und jetzt, da Afrika im allgemeinen und Kamerun im besonderen sich tatkräftig und mit Hingabe darauf vorbereiten, möchte ich als protestantische Afrikanerin einige meiner Erwartungen sagen. Dazu bewegt mich die Antwort, die der Jesuitenpater Hebga in Darlegung der Gründe für die Einberufung eines Afrikanischen Konzils gab[1].

Wir stehen also am Vorabend dieser Synode und auf der Schwelle zum dritten Jahrtausend. Ich habe bereits in der Überschrift zu diesem Beitrag anklingen lassen, daß mich diesbezüglich vielfältige Gefühle bewegen. Ich möchte also allen und jedem (und jeder) die bemerkenswerte Tatsache nahebringen, daß wir auf den Ruf Pauls VI. hin: «Afrikaner, jetzt ist es an euch, eure eigenen Missionare zu werden!»[2], zwischen einer Frage, einem Wunsch und einem offenen Ja hin und her schwanken.

Der Ruf des Papstes ist uns durch Mark und Bein gefahren. Wir werden ihn nimmer los. Er ruft uns auf, er verwirrt uns auch. Ja, er packt uns dermaßen, daß er schließlich unser aller Denken durchdringt, aufdringlich und unabweisbar. Denn wirklich, das Leben auf diesem

Kontinent bleibt doch ein Rätsel, ja sogar ein Widerspruch zwischen der ausposaunten Theorie und der gelebten Wirklichkeit. Das, was wir da erleben, das scheint uns in folgender Tatsache seine Quelle zu haben: Wir Männer und Frauen eines Kontinents, dessen Eigenart schon vielfach studiert wurde, nicht nur von den Afrikanologen, sondern auch von den Afrikanern selbst, wir leben die Botschaft des Evangeliums nicht. Das gilt, ganz gleich, welchen Gesichtspunkt, welche Domäne man ins Auge faßt, welche Forschungsmethode man anwendet, von welchem Blickwinkel aus man untersucht. Alle Analysen und Studien haben bestätigt: Afrika ist eine erniedrigende, eine demütigende Wirklichkeit. Die Menschenwürde ist hier lediglich ein schöner Traum.

Ist es wirklich notwendig, daran zu erinnern? An das, was wir da sehen und erleben? Wie mächtige und alles zerstörende Wogen überschwemmen Elend, Hunger, Kriege, Krankheiten, seuchenhaft um sich greifende Unterentwicklung, Analphabetentum usw. den Kontinent. Sie sind das tägliche Brot unserer Völker und ganz besonders der Frau. Und muß man es wirklich in Erinnerung rufen, daß die Kirche die Frau getauft hat, ihr aber trotzdem nicht alle mit diesem Sakrament verbundenen Vorrechte zuerkennt? Tatsächlich gilt die afrikanische Frau für bestimmte Dienste und — wie man sagt — wichtige Rollen in der Kirche als ungeeignet. Immer noch ist die Frau zu einer demütigenden Unterwerfung, zu einem blinden und herabwürdigenden Gehorsam verurteilt, trotz der oft sprunghaften Veränderungen, die sich vor unseren Augen in der bürgerlichen Gesellschaft abspielen. Obwohl der Frau viel Verantwortung zugemutet wird, ist der Mythos der Eva doch derart eingefleischt, daß er die christliche Frau in einem Zustand ständiger Minderwertigkeit und Schuldhaftigkeit festhält und diesen Zustand sogar noch rechtfertigt. Man hat das Gefühl, daß ihr die Erlösung und das Heil des Kreuzes gar nicht zustehen. Ist denn Christus nicht gekommen, um auch diesen Teil der im Elend liegenden Menschheit zu retten?

Ist es nicht völlig verkehrt, «die Erfahrungen der Männer und Frauen anderer Zeiten und anderer Länder als verpflichtende Modelle des Glaubenslebens»[3] zu betrachten, als Modelle, die bei uns und für uns gelten sollen? Will sich die afrikanische Kirche wirklich nicht um ein eigenes, ganz originelles Denken bemühen? Will sie ihre Bewußtwerdung und also ihre Veränderung nicht selber leisten? Weigert sie sich denn aus freien Stücken und ganz und gar ungerechtfertigt, an einem Ringen um Befreiung teilzunehmen, die auch die Frau mit einschlösse, sie, die doch ihre Mutter ist, ihre Schwester und Braut? So gefällt sich also der afrikanische Mann der Kirche in den alten, von auswärts eingeführten Schläuchen und fühlt sich wohl dabei! Welch eine Gesinnung, die Mann und Frau sich beugen lehrt, und das mit einem Zynismus und einer Grausamkeit, die einen zweifeln läßt an der Aufrichtigkeit seiner Bekehrung. Wäre die afrikanische Kirche so wenig einsichtig, so wenig begabt, so wenig kühn und schöpferisch, daß sie sich damit zufrieden gäbe, Amtsstrukturen und -formen weiterdauern zu lassen, in denen die Frauen entwertet und entmutigt werden?

1. Wann wird die Kirche in Afrika afrikanisch werden?

Die Überschrift unseres Beitrags erscheint zuerst als Frage. Wann wirst du afrikanisch, das heißt menschlich, schön, stark, fähig zu schwungvollem Einsatz und zu Taten, die die Frauen und Männer dieses Kontinents wahrhaft fördern? Wann wirst du aufhören, die anthropologische Verarmung unserer Völker festzustampfen? Wie lange wirst du dich noch einem Dialog verschließen, der dich in Frage stellen und also neuschaffen könnte? Wann öffnest du dich dieser Unermeßlichkeit, der gegenüber du eine so doppeldeutige wie heuchlerische Haltung einnimmst? Ist es nicht eine ganz unwahrscheinliche Sache, daß die aus verachteten, gedrückten, ausgebeuteten und abgewiesenen Männern und Frauen bestehende afrikanische Kirche an diesem Tatbestand mitwirkt, indem sie in ihren Taten und Gesten das Abbild Gottes in der Frau ganz einfach verneint? Sie zögert nicht, diese afrikanische Kirche, im Gefolge der Kirchenväter Ideen und Standpunkte zu verteidigen, die aufzugeben sie doch Interesse hätte, wenn sie wahrhaft christlich afrikanisch sein will. Mit Hilfe einer Bibelauslegung, die nicht das Ganze sieht und sogar einseitig ist, zwingt sie manche Stellen zu Aussagen nach ihrem Sinn. So enthüllt sie ihren tief eingewurzelten Stolz und ihren Mangel an Demut im Herrn. Sie hilft mit, innere Spaltungen in unserem Kontinent zu festigen, so daß es unse-

ren Völkern nicht gelingt, die entscheidende Wende von den traditionellen Gesellschaftsformen zu jenen importierten Modellen, in denen die Frau allermeistens an den Rand abgeschoben wurde, selbst kraftvoll in die Hand zu nehmen. Mary Hunt erklärt: «So paradox es klingt, die gegenwärtig vertretene Moraltheologie scheint unmoralisch zu sein.»[4] Denn «sie (schließt) die Hälfte der Menschheit, über deren Leben sie nachzudenken beansprucht, aus»[5] Ja, die afrikanische Kirche läuft Gefahr, nicht mehr glaubwürdig zu sein.

2. Wenn die Kirche in Afrika afrikanisch wird!

Die Überschrift möge jetzt als flehentlicher Wunsch verstanden werden, im Sinne von: Wenn doch die Kirche in Afrika afrikanisch werden könnte! Wenn sie doch als eine Gemeinschaft gegenseitiger Teilhabe und Mitarbeit leben könnte! Wir sind Bezugswesen. Davon hat eine Analyse unserer traditionellen Gesellschaftsformen stets gewußt. Zahllose Sprichwörter und Redensarten bezeugen das. Nun sind die Denker aber einzig und allein Männer. In der Kirche denken die Frauen nicht, und das bis hinein in die Moraltheologie. Die Kirche ist in Wirklichkeit eine männliche Kirche. Sie wird geleitet von ehelosen Männern. Wir möchten wünschen, daß sie die Frauen selbst ernsthaft anhört, sie, die in den meisten Fällen schweigen und durch Abwesenheit glänzen, nicht von Natur aus, sondern aufgrund einer negativen Sozialisierung. Das Sakrament der Eucharistie ist in der Kirche das hervorragende Symbol der Teilhabe. Sieht man aber genauer hin, so muß man erbittert feststellen, daß die Kirche ihre Teilungen aufrechterhält und die Unterschiede scharf betont, anstatt sie zu überwinden. Sie nützt sie so sehr und so geschickt aus, daß ihr Verhalten Verachtung, Unterdrückung und Verleugnung der einen wie der anderen und ganz besonders der Frauen zur Folge hat. Und doch liegen die Vorteile eines Lebens in wahrer Gemeinschaft vor aller Augen. Die gegenwärtigen veralteten Strukturen können fallen und anderen Platz machen, solchen nämlich, die dem eigentümlichen Wesen einer Gemeinschaft von Männern und Frauen förderlich sind, von Menschen nach dem Bild Gottes, getauft und gefirmt und dementsprechend gleich behandelt. Beziehungen ganz neuer Art können sich bilden und so der Welt beweisen, daß die afrikanischen Christen wahre Jünger des Herrn sind.

James Crawford entwirft das Bild einer unpatriarchalischen Gemeinschaft, in welcher Macht und Autorität anders vorgestellt werden, ganz verschieden von dem, was heute üblich ist. Hier wäre Macht «das Vermögen, zu handeln und zu verändern», und die Autorität «das Recht, diese Macht auszuüben.»[6] Im Licht dessen, was wir bisher gesagt haben, erscheint der Weg zur Teilnahme der Frauen mit ihren eigenen Gaben, ihrer Tatkraft und ihrer Begeisterung noch sehr weit.

3. Wenn die Kirche in Afrika afrikanisch wird:

Schließlich läßt sich die Überschrift zu diesem Beitag auch als positive Aussage, als Gewißheit verstehen. Wenn man die Zeichen richtig liest, die sich hier und dort bei den Theologen und Theologinnen sowie bei den wirklich engagierten Frauen und Männern bemerkbar machen, dann ist die Kirche in Afrika tatsächlich dabei, afrikanisch zu werden. Drei dieser Zeichen möchte ich andeuten:

a. Die Frauen beginnen «sichtbar» zu werden. Auf drei Ebenen: Ihre Abwesenheit in den theologischen akademischen Bereichen schwindet; ihre Mitarbeit und Mitgliedschaft in Vereinigungen wie der AOTA und der EATWOT nimmt zu; sie veröffentlichen, um ihr Schweigen zu brechen und von der positiven Gegenwart jener Frauen zu sprechen, die den Verboten getrotzt und wirkliche Macht ausgeübt haben.

b. Die Suche nach neuen Strukturen hat unweigerlich Veränderungen und tiefgreifende Wandlungen zur Folge, die notwendig sind, um glaubwürdig zu sein und allen Gliedern der Christengemeinschaft eine wirkliche Teilnahme zu sichern. Die unabhängigen Kirchen und die ins Kraut schießenden Sekten liefern uns Beispiele mutiger Vorsätze und Verwirklichungen. Es ist daher nicht normal, daß man als allgemeingültiges Muster nur solche Modelle zuläßt, die für einen bestimmten Teil der Welt gelten. Sollten wir denn nicht wissen, daß die säkulare europäische Welt in die Entwicklung und Schichtung von Strukturen hineingedrungen ist, denen eine Umwandlung gut täte, weil sie nicht immer positive Werte zur Befreiung der Afrikanerin und rückwirkend des Afrikaners selbst enthalten?

c. Die theologische Unterweisung müßte auf den sprachlichen Aspekt achten. Wir bemerken bei der Verwendung von Bibelzitaten in europäischen Sprachen, daß dabei ihr androzentrisches Wesen mitgeführt wird und auch jene Denkschemata, die uns noch mehr entfremden. Die Theologie muß die Geschichte unseres Kontinents einbeziehen und uns in einer gewissen Nähe zu den revolutionären Gedanken und Theorien eines Cheik Anta Diop sehen. Denn er beweist, daß unser Kontinent nicht immer ein Kontinent von gedemütigten, verneinten und unterdrückten Menschen war. Die (neue afrikanische) Theologie muß auch mit den religiösen Ansichten und Praktiken Afrikas rechnen. Mercy Amba Oduyoye weist auf folgende hin: das Weltall ist göttlichen Ursprungs, die Menschenwelt bildet (von Geschlecht zu Geschlecht) eine einzige Gemeinschaft, die menschliche Person ist eine Ganzheit, die Frau ist integrierender Wesensbestandteil der Menschheit[7]. Diese Theologie muß alle notwendigen Denkschritte auf den vielfältigen Wegen zur Befreiung, die unsere heutige Welt durchziehen, auch wirklich machen; alle Fragen des Umweltschutzes im weitesten Sinn muß sie angehen, Schutz der Gerechtigkeit, Schutz des Friedens und Schutz der Schöpfung überhaupt.

[1] E. Milcent, Pour un concile africain? in: Bulletin de Theologie Africaine, V, 10 (1983) 174.

[2] Ebd.

[3] J. E. Penoukou, Avenir des Eglises africaines. Questions et Réflexions (Fortsetzung und Schluß), in: B.T.A., V, 10 (1983) 196.

[4] M. Hunt, Umgestaltung der Moraltheologie — eine feministische Herausforderung der Ethik, in: CONCILIUM 21 (1985) 443.

[5] Ebd.

[6] J. Crawford, Non-patriarchal Models for community. The Search for new community, in: A Bossey Seminar (1987) 21f.

[7] M. A. Oduyoye, The Value of African Religious Beliefs and practices for Christian Theology, in: African Theology en Route (1977) 109-117.

Aus dem Französ. übersetzt von Arthur Himmelsbach

ROSE ZOÉ-OBIANGA

Am 25. Dezember 1943 in der zentralafrikanischen Republik Bangui geboren. Diplom der religiösen Studien an der protestantischen theologischen Fakultät Straßburg. Licence ès Lettres (1967), Maîtrise in Sprachwissenschaft (1968), Doktorat (3ème cycle) in Phonetik (1971). Ein akademisches Jahr am Union Theological Seminary in New York. Lektorin in der Abteilung für afrikanische Sprachen und Linguistik (DAL) der sprach- und humanwissenschaftlichen Fakultät (FLSH) der Universität Yaoundé. Mitglied der AOTA, der EATWOT und CIRCLE. Publikationen u. a.: Questions des femmes africaines à l'Eglise d'Afrique, in: B.T.A., 13-14, 7 (1985) 373-381. Anschrift: B.P. 352, Yaoundé, Kamerun, Afrika.

Koinidis Parthenios

Die Erwartungen der orthodoxen Kirchen

Die Begegnung des Evangeliums mit den Kulturen und Zivilisationen aller Zeiten — entsprechend der Anweisung des Herrn selbst, die er seinen Jüngern und heiligen Aposteln vor seiner Himmelfahrt gab — hat die Kirche von Anfang an davor bewahrt, sich gänzlich mit einem einzelnen Volk oder einer gegebenen Zivilisation zu identifizieren. So konnte sie das Evangelium einerseits allen Menschen verkünden und andererseits vermeiden, die Frohbotschaft in eine einzige Kultur oder Zivilisation tödlich zu verschließen und die Welt lediglich als Nährboden des Bösen zu betrachten.

Diese Begegnung von Kirche und Welt durch alle Jahrhunderte hindurch ergab unter anderem die Ausgestaltung von Zivilisationen in Ost und West, deren Strahlkraft und Dauerhaftigkeit bis in unsere Tage wirken. Die Tatsache ist bedeutsam und auch durchaus bekannt. Sie fordert uns heraus und ruft uns auf, bis ans Ende der Tage in diesem Sinne weiterzuarbeiten. Das bezeugen viele große Heilige und Kirchenlehrer. Jedoch darf man nie vergessen, daß es in der Geschichte der Kirche Beispiele gab, wo diese Begegnung zwischen Kulturen und Kirche nichts anderes war als das rücksichtslose, brutale Eindringen einer bestimmten Zivilisation in andere Völker und deren Kulturen, unter denen es doch lediglich die Frohe Botschaft zu verkünden galt. So etwas ist unbedingt zu vermeiden. Hier wurde das Evangelium mit einer Rasse oder einer Kultur identifiziert. Ein solches Vorgehen kann auf den unterschiedlichsten Ebenen, kirchlich, kulturell, politisch oder sozial, wahrhaft katastrophale Situationen heraufbeschwören. In derartigen Fällen erhellt nicht das verklärende Licht des Tabor den Weg der Kirche und ihrer Sendung, sondern die lodernden Flammen der Hölle, die Werk und Wirken des Heiligen Geistes verzehren und vernichten.

Das griechisch-orthodoxe Patriarchat von Alexandrien und ganz Afrika[1], dessen Ursprung auf den heiligen Apostel und Evangelisten Markus zurückgeht, folgt der apostolischen Tradition der ungeteilten Kirche und führt sie fort, einer Kirche, die bis ins 5. Jh. mit dem Patriarchat von Alexandrien identisch war. Seit dem 4. ökumenischen Konzil von Chalkedon (451) ist dieses Patriarchat in zwei Patriarchate gespalten: in ein orthodoxes Patriarchat, das dem Konzil von Chalkedon und der ungeteilten Tradition der Kirche entspricht, und in ein koptisches, antichalkedonensisches Patriarchat mit Sitz in Kairo[2]. Das erstgenannte Patriarchat wirkt missionarisch in dem oben angegebenen Rahmen. An Beispielen mangelt es nicht: in der byzantinischen Epoche die Christianisierung Ägyptens und vor allem der Aufbau einer Kultur besonders in Unterägypten; diese Kultur hatte zur Entwicklung des theologischen Denkens in der Kirche mächtig beigetragen; sodann zur Zeit Athanasius' des Großen die Missionstätigkeit bis hinauf nach Nubien und Abessinien[3]. Die darauffolgende arabische Invasion und Islamisierung haben eine Fortführung dieses Werkes unmöglich gemacht[4].

Obwohl die Daseinsbedingungen unter der arabischen Besatzungsmacht und deren Nachfolger vom 8. bis zum 18. Jahrhundert für das Patriarchat sehr schwierig waren, da es sowohl im politischen als auch im kirchlichen Bereich als gefügiges Instrument Konstantinopels angesehen wurde, hat es doch nicht aufgehört, unter seiner kleinen Christenherde pastoral und missionarisch zu wirken. Das Patriarchat kümmerte sich um den nötigen Klerus für die Pfarreien, um die Erziehung der Christen im Glauben, um Geldsammlungen für die Befreiung der christlichen Sklaven auf den großen Sklavenmärkten der Region. Zu den ungeheuren Schwierigkeiten kam noch die katholische Proselytenmacherei auf dem Weg über das nach dem 17. Jahrhundert einsetzende Uniatentum.

Vom 19. Jahrhundert an änderte sich die Lage. Der politische Wandel in Ägypten, das sich vom osmanischen Reich löste und selbständig wurde, und seine anschließende Unabhängigkeit ermöglichten eine Neuorganisierung der arabischen und hellenischen Christen in Ägypten und Afrika. In den zwanziger Jahren unseres Jahrhunderts erscheinen die ersten Missionswerke des Patriarchats in Ostafrika unter dem großen und unvergeßlichen Patriarchen Meletios II. (1925–1935). Diese Mission sollte sich dann unter dem für die Kirche sehr bedeutsamen Patriarchat des

denkwürdigen Patriarchen Christophoros (1939 -1966) weiter ausdehnen und organisieren.

Christophoros hat uns drei Missionsdiözesen geschaffen: Irinoupolis (Ostafrika), Zentralafrika und Accra (Westafrika) mit ihren jeweiligen Amtssitzen Nairobi, Kinshasa und Yaoundé. Die missionarische Bewegung begann, als der Kikuyu-Stamm in Kenya sich unserer Kirche näherte. Die Gründe für dieses Interesse zu erklären würde zu weit führen. Der zweite Schritt war die Ausbildung eines einheimischen Klerus und die Organisation der Pfarreien. Für die Priesterausbildung wurde zur Zeit des Patriarchen Nicolas VI. (1968-1986) in Nairobi das Seminar Erzbischof Makarios III. (der Name seines verstorbenen Stifters) gegründet; die Kandidaten für die Theologie und das kirchliche Amt empfangen seither in diesem Seminar ihre Grundausbildung. Anschließend wechseln sie in die verschiedenen theologischen Fakultäten der Orthodoxie, um ihre Ausbildung zu vollenden. Wir haben heute in Ostafrika einen afrikanischen Weihbischof, 79 Priester und sieben Diakone, in Zentralafrika 21 Priester und sieben Diakone und in Westafrika 27 Priester und zwei Diakone.

Folgende Probleme stellen sich uns: Erstens die Inkulturation der Überlieferung der Kirche in diesem afrikanischen Umfeld. Die Debatte über diese Aufgabe ist seit dem Apostelkonzil in Jerusalem immer noch von großer Tragweite und schwierig. Diese Inkulturation verlangt ernste Anstrengungen, eine unversiegbare Geduld, kühne Demut und demütige Kühnheit in Jesus Christus. Das Werk der Apostel und der Missionare, unter denen die großen Glaubensboten der Slawen, Methodius und Cyrillus, hervorleuchten, muß ja weitergeführt werden. Und dies im afrikanischen Kontext, der Gerechtigkeit und einen entschlossenen Kampf gegen Hunger und Rassentrennung erfordert, und dessen glühendes Verlangen, eine «neue Schöpfung» zu werden, überall durchsickert. Zweitens muß die Mission auch finanziert werden; unsere Mittel sind sehr bescheiden. Das dritte ist die ökumensiche Bildung unserer Gläubigen und Priester. Man wird nicht wieder die Religionskriege der Vergangenheit beginnen. Für die künftige Einheit der Kirche wollen wir inzwischen beten und arbeiten. Das vierte dieser Probleme betrifft die Beziehungen zu den an Ort und Stelle existierenden traditionellen Religionen und zum Islam. Vergessen wollen wir auch nicht — und das ist mein letzter Punkt —, daß gewisse Staaten in Afrika, wie ja auch in Asien und im Vorderen Orient, dem Leben der Kirche Hindernisse in den Weg legen, die an die Grundrechte der religiösen Freiheit der Menschen rühren. Der römische Papst Johannes Paul II. hat das letztes Jahr kräftig und ganz offiziell unterstrichen, und auch dieses Jahr wieder in seiner Ansprache an das am Vatikan akkreditierte diplomatische Korps gelegentlich der Weihnachts- und Neujahrsglückwünsche.

Ich erwarte mit großem Interesse die Ergebnisse der von Seiner Heiligkeit, dem römischen Papst Johannes Paul II., einberufenen Afrikanischen Synode. Mein Gebet um einen glücklichen Ausgang dieser Arbeit begleitet die Vorbereitung dieser Synode. Ihre Ergebnisse können für uns von großem Nutzen werden.

[1] Das Patriarchat ist in der Ordnung der orthodoxen Ortskirchen die zweite Instanz nach dem Patriarchat von Konstantinopel, dem ökumenischen Patriarchat.

[2] Das Patriarchat nennt sich griechisch-orthodox aufgrund der Übertragung des arabischen und osmanischen Begriffs «Rum», der bedeutete, daß die Gläubigen dieses Patriarchats Römer waren, das heißt Leute, die denselben Glauben besitzen wie die Bewohner von Neu-Rom (Konstantinopel).

[3] Abessinien ist das heutige Äthiopien.

[4] Um das Eindringen und Erstarken des Islam in den christlichen Gebieten des Vorderen Orient wird viel und ausgiebig debattiert.

Aus dem Französ. übersetzt von Arthur Himmelsbach

KOINIDIS PARTHENIOS

Parthenios III., mit Familiennamen Aris Koinidis, 113. Patriarch von Alexandrien, geboren am 30. Februar 1919 in Port-Said (Ägypten) in ausschließlich hellenischem Milieu. Gymnasialstudien in den griechischen Schulen Ägyptens und Studium der Theologie an der theologischen Fakultät Halki in Konstantinopel (1936-1939). Studien am College Anglican Cuddeston in Oxford (1946-1948). 1948 durch den Patriarchen von Alexandrien, Christophoros II. (1876-1967), zum Archimandriten und insbesondere zum Chefsekretär des Patriarchats ernannt. 1958 Nominierung zum Metropoliten von Karthago, der neu errichteten Metropole, mit Sitz in Tripolis, Libyen (Nordafrika), pastorale Tätigkeit unter dem ihm anvertrauten Christenvolk, das sich vor allem aus Hellenen Nordafrikas (Libyen, Algerien, Tunesien und Marokko) und orthodoxen Arabern zusammensetzt. Zahlreiche Veröffentlichungen zur Kirchengeschichte, zur Orthodoxie und zur Ökumene (u.a. in den Zeitschriften «Analecta», «Patainos» und «Ecclesiasticos Pharos»). Anschrift: B. P. 2008 ET Alexandrien, Ägypten.

Bernard Agré

Bericht eines Teilnehmers an den Vorbereitungen zur Afrikanischen Synode

Einleitung

Die Nachricht von der in Bälde zusammentretenden Afrikanischen Synode hat wie ein Hoffnungsschimmer den Horizont der jungen Kirchen Afrikas erhellt. Millionen von Menschen, die an Gott und seinen menschgewordenen Sohn Jesus Christus glauben, Millionen von Männern und Frauen guten Willens, Jugendliche und Erwachsene erbebten vor Freude, daß sie den Tag erleben sollten, an dem die Afrikaner endlich das Wort ergreifen, um in tiefer Achtung vor dem bleibenden Sinn ihrer gemarterten Kulturen und mit einem mutigen Ja zur Herausforderung der Geschichte ihrem Glauben an den lebendigen und wahren Gott Ausdruck zu verleihen.

Noch größer war vielleicht die frohe Erregung jener, die von Anfang an eng mit den vorbereitenden Arbeiten für diese Afrikanische Synode zu tun hatten. Mir wurde die hohe Ehre zuteil, an diesen Vorarbeiten mitzuwirken.

Das vorliegende Zeugnis ist im Grunde ein Dank- und Hoffnungslied auf den lebendigen und barmherzigen Gott, der uns nahe sein will und unserem Gang auf dem Weg des Glaubens eine neue Ausrichtung, eine neue Dimension eröffnet. Darum gliedert sich dieses Zeugnis in drei Schritte:

— einen geschichtlichen Überblick;
— eine Beschreibung der Gefühle, die mich als Teilnehmer bewegten;
— einen Blick auf die zu meisternden Herausforderungen und die sich stellenden Fragen.

1. Geschichtlicher Überblick

Diese Synode, der die Kirche Afrikas in Freude, in innigem Gebet und in Gemeinschaft mit der universalen Kirche entgegenhofft, hat schon eine lange Geschichte hinter sich. Der Gedanke erwachte auf dem Kolloquium in Abidjan im Jahre 1977; es wurde abschließend der Wunsch geäußert, ein Afrikanisches Konzil möge in absehbarer Zeit zusammentreten. Hier der Text der Entschließung:

«Es ist eine geistliche Revolution, die den gegenwärtigen Stand und Bestand des Katholizismus in Afrika sowie seine Zukunft in Anspruch nimmt, wenn jetzt dieses Afrika als eigener Entwurf entsteht und die Afrikaner von nun an ihre eigenen Missionare werden.

Dieser neuen Lage müssen wir uns alle gemeinsam und ernsthaft bewußt werden. Der Weg hierzu führt über die prüfende Frage, wie die gegenwärtigen Einrichtungen des Katholizismus leben und wirken, und auch über die Frage, welche Tiefe die Inkulturation unseres Glaubens in Afrika erreicht hat. Wir müssen eine Bestandsaufnahme jener Anstrengungen und Erfahrungen machen, die auf eine Übernahme des Evangeliums durch die Afrikaner selbst und deren entsprechend verantwortliches Mitwirken zielen. Die bestehenden Instanzen können dadurch neu vertieft werden. Die Aussicht auf ein afrikanisches Konzil wird diese Arbeit an einer erneuten Ermittlung, Einstellung und Zuordnung kräftig antreiben; sie kann dann auf dem Konzil selbst ihren Höhepunkt erreichen.

Dieses Konzil könnte auch die Initiativen des afrikanischen Volkes mobilisieren. Es würde sich selbst jene Strukturen schaffen und jene Mittel bereitstellen, die notwendig sind, damit die afrikanische Katholizität bleibend konziliar denkt und lebt und die innere Missionierung Afrikas in allen ihren Dimensionen, seien sie spirituell, intellektuell, politisch oder wirt-

schaftlich, selber übernimmt.» (Auszug aus den Akten des Kolloquiums in Abidjan vom 12. bis 17. September 1977 unter dem Vorsitz von Alioune Diop, Generalsekretär der afrikanischen Gesellschaft für Kultur, Verlag Présence Africaine, 1978, S. 371).

Der Gedanke eines Konzils erzeugte allerdings sehr schnell ein gewisses Unbehagen aufgrund der unscharfen Umrisse des vorgesehenen Konzils und der sowohl unter den Theologen als auch den afrikanischen und madagassischen Bischöfen entstandenen Meinungsverschiedenheiten. Die einen verlangten ein Konzil, die anderen waren bescheidener und faßten nur eine Zusammenkunft zu gegenseitigem Gespräch und Gedankenaustausch auf der Ebene der Kirchen Afrikas ins Auge.

Dieser Gedanke eines Afrikanischen Konzils wurde in alle Welt hinausgetragen, nicht nur durch die afrikanischen Theologen, die in Europa und anderswo einen Resonanzboden suchten, sondern auch durch manche aus dem Westen selbst, die den Gedanken willig aufgriffen, um auf einem solchen Konzil wieder einmal ihre eigenen Ideen an den Mann zu bringen.

Mitten hinein in dieses Klima der Suche und der Unklarheit, des Zögerns und der Befürchtungen aller Art platzte am 6. Januar 1989, am Fest der Epiphanie, die Nachricht, daß Johannes Paul II. eine demnächst einzuberufende «Afrikanische Synode» angekündigt hat.

Sogleich nach der Ankündigung wurde durch den Papst eine sogenannte vorläufig-vorbereitende Kommission eingesetzt. Sie sollte die ersten Grundfragen bezüglich der Synode durchsprechen. Zu dieser Kommission gehörten die Vorsitzenden der Bischofskonferenzen von Schwarzafrika, von Nordafrika und der afrikanischen Ostkirche. Bei der päpstlichen Audienz wurde der Kommission vom Papst das von ihm bestimmte Thema der Synode mitgeteilt: Evangelisierung Afrikas um das Jahr 2000. Ein anschließendes kurzes Gespräch erlaubte, die vorrangigen Fragepunkte festzulegen.

Es fanden zwei Arbeitssitzungen der Kommission statt (vom 6. bis 8. Januar 1989 und vom 1. bis 3. März 1989). Die Kommission übersandte ihre Ergebnisse an den Papst. Dieser ernannte daraufhin neun weitere Mitglieder, die keine Vorsitzenden von Bischofskonferenzen waren. Somit war die eigentliche vorbereitende Kommission für die Synode konstituiert.

Die neu hinzugekommenen Bischöfe sollten einen ständig tagenden Rat bilden; die Vorsitzenden der regionalen Konferenzen waren Kommissionsmitglieder nur während der — übrigens nicht synchron verlaufenden — Zeit ihres Mandats. Mehrere der ersten Mitglieder waren bereits durch Nachfolger ersetzt.

Der fortan achtzehn Miglieder umfassende Rat wurde in fünf Unterkommissionen aufgeteilt; sie entsprachen den fünf Unter-Themen der Synode: Verkündigung der Heilsbotschaft, Inkulturation Dialog, Gerechtigkeit und Friede, Massenmedien.

Der Rat tagte im Dezember 1989, im Juni 1990 und zuletzt im September 1990 in Yamoussoukro; hierher hatte ihn der Papst anläßlich seines Besuchs an der Elfenbeinküste einberufen. Diese Versammlung kann mit Recht historisch genannt werden. Denn sie war die erste auf afrikanischem Boden seit der Ankündigung der Synode, alle anderen traten in Rom zusammen. Im Verlauf dieser ersten außerordentlichen Tagung (8. bis 10. September), deren erster Sitzung der Papst selbst präsidierte, wurden durch die anwesenden Bischöfe fünf Mitglieder bestimmt, die Johannes Paul II. und der Öffentlichkeit den Faszikel mit dem am 9. Juli zu Lomé in Togo auf der Vollversammlung des Symposiums der Bischofskonferenzen von Afrika und Madagaskar (SCEAM) offiziell promulgierten Entwurf zu übergeben hatten. Seither laufen als Reaktion auf diesen Entwurf mit seinem Fragebogen aus dem Kontinent und den Inseln schriftliche Antworten aller Glaubensgemeinschaften ein. Ihre kollektiven oder individuellen Antworten werden dem Rat im November 1991 helfen, das «instrumentum laboris» (Arbeitsinstrument) auszuarbeiten, das die Diskussionen der Mitte 1993 stattfindenden Synode in erster Linie orientieren wird. Als Mitglied dieser beiden Kommissionen, der vorläufig-vorbereitenden und der eigentlich vorbereitenden Kommission, habe ich an den verschiedenen Arbeiten zur Vorbereitung der Synode mit unterschiedlichen Gefühlen teilgenommen, mit Stolz, mit Unsicherheit, mit Vertrauen auf den Heiligen Geist, die Seele der Kirche.

2. Gefühle

Man ist regelrecht stolz darauf, vom Papst zu solcher Verantwortung gerufen zu werden. Stolz — das ist das erste, tiefe Gefühl, der Eindruck, Zeu-

ge einer großen Premiere zu sein. Es ist kein Stolz auf die eigene Person, sondern auf die gesamte afrikanische Kirche, der unser Herr solche Aufmerksamkeit und vor allem ein solches Vertrauen schenkt. Ist sie nicht gleichsam dabei, diese Kirche Afrikas, auf den herausfordernden Ruf Pauls VI. 1969 in Kampala (Uganda): «Afrikaner, seid eure eigenen Missionare!» mit einem Ja zu antworten?

Doch bleibt bei all diesem berechtigten Stolz auf die Kirche und in der Kirche noch ein Gefühl der Unsicherheit bestehen. Die Ideen schießen bündelweise ans Licht und reiben sich aneinander, und man fragt sich, ob sie die Versammlung nicht zu unbekannten Ufern treiben, wenn sie einmal voll zum Ausdruck kommen. In diesen Augenblicken wird man sich der schweren Verantwortung bewußt, an solchen Debatten aktiv teilzunehmen, die ja doch das Geschick eines großen Teils der Kirche, wenn nicht gar der ganzen Kirche, bestimmen sollen. Ist das nicht so ungefähr wie am Vorabend des Zweiten Vatikanischen Konzils, als uns auch solche Gefühle überkamen?

Gleichzeitig aber erwacht auf dem Grund des Herzens das beruhigende Vertrauen auf den Heiligen Geist. Es ist der Geist Gottes aus dem Prolog der Offenbarung des Johannes. Er hat zu den Gemeinden von damals gesprochen (vgl. Offb 1,4; 2-3, 1-22); er will heute zu den Christen in Afrika sprechen, zu allen, die hier leben, arbeiten, kämpfen, leiden, hoffen und sterben.

Trotz der Zusicherung des Heiligen Geistes durchfährt und bedrängt uns aber doch immer wieder dieses Gefühl der Unsicherheit. Wird man es verstehen, das wahre Verlangen Afrikas der Versammlung mitteilbar und erkennbar zu machen? Wir haben noch nie im Gebet so gefleht, die Anstöße des Geistes nicht zu verraten und auch nicht die Erwartungen so vieler Ortskirchen, vielfältig in ihrem Werden und doch einheitlich in ihrem Willen zu Veränderung.

So fühle ich mich nach der Mitarbeit in diesen vorbereitenden Diskussionen von einer Menge Fragen über diese Synode bestürmt, die ringsherum andrängen und uns zur Antwort herausfordern.

3. Herausforderungen

Die Afrikanische Synode ist angekündigt, und die Christen Afrikas bereiten sich gläubig, eifrig und verantwortungsbewußt darauf vor. Freilich stellen sich auch entscheidende Fragen.

Es handelt sich zunächst um die Spannung, die geschaffen wurde zwischen dem Gedanken eines Konzils und dem einer Synode. Die Entscheidung des Papstes hat diese Spannung «kurzgeschlossen» oder aufgelöst durch die Einberufung einer «Sonderversammlung der Bischofssynode über die Evangelisierung in Afrika: Ihr seid meine Zeugen.»

Einigen bereitet dieses Thema wirklich ein Unbehagen, weil es gar nicht klar sagt, was man denn eigentlich tun will. Es ist eine Art Falle oder ein Versuch, jedermann zufriedenzustellen, und dabei niemanden zufriedenzustellen. Vielen erscheint auch die Vorsilbe «Sonder» verdächtig.

Eine zweite Spannung ergibt sich, wenn man die große Menge der zu behandelnden Fragen bedenkt. Kann sich eine Synode mit allen diesen Fragen zugleich befassen? Die fünf Unterthemen sind ja auch schon zu viele. Läuft man nicht Gefahr, oberflächlich zu arbeiten? Wird wirklich die Zeit zur Verfügung stehen, um alle Fragen gründlich und aufmerksam in allen ihren doch so feinen und verwickelten Zusammenhängen zu untersuchen und abzuwägen?

Eine dritte Spannung zeichnet sich am Horizont ab. Nämlich die einer möglichen Vereinnahmung von außen her. Wird diese Synode nicht vielleicht von Rom, von der Kurie und ihrem Verwaltungsapparat vereinnahmt und vom Heiligen Stuhl ferngesteuert, der dann eventuell für den afrikanischen Kontinent brennende Themen zum Tabu erklärt?

Eine vierte Spannung entsteht daraus, daß Afrika auf dieser Synode das Wort ergreifen soll. Wird Afrika das fertigbringen? Wird es kühn und ohne unnütze Furchtsamkeit sagen, was es fühlt, was es sein will im Namen seines Glaubens an Jesus Christus und sein «Kirchesein» in Beziehung zur übrigen Christenheit definieren? Wird man für alle christlichen Gemeinschaften oder für einen Teil von ihnen jenen Sonderstatus erlangen, den gewisse Ostkirchen Afrikas und Europas sich zur Ehre anrechnen? Die Afrikaner beginnen jetzt schon, das Wort zu ergreifen, indem sie die verschiedenen Gesichtspunkte des synodalen Hauptthemas ernsthaft studieren. Je gründlicher die Vorbereitung ist, desto mehr Chancen bereiten sie sich selbst. Schon jetzt müssen die wesentlichen Punkte, die Überzeugungen und die Verhaltens-

weisen der Glaubensgemeinden an der Basis und an der Spitze deutlich werden.

Eine fünfte Spannung wird durch das dornige Problem der Finanzierung dieser Synode erzeugt. Jedermann in Afrika und auf Madagaskar ist aufgerufen. Wer wird die Kosten für dieses kontinentale Gespräch tragen? Laufen die Geldmächte, die es großzügig finanzieren wollen, nicht Gefahr, diese Versammlung für ihre eigenen Zwecke zu mißbrauchen? Und wird Europa mit seiner großen Schar von Theologen und Versammlungstechnikern nicht seine Ideen durchsetzen und Afrika das sagen lassen, was es nicht sagen will, und im Gegenteil das verschweigen lassen, was es gerne aller Welt verkünden möchte? Wer zahlt, hat die Macht und oft auch das letzte Wort. Und die Armut verbietet dem Menschen die gewandte Rede.

Ein sechstes Spanungselement liegt im Ort der Zusammenkunft dieser Synode. Alle wünschen, die Synode möge in Afrika stattfinden. Und die vorgeschlagenen Orte entsprechen den Kriterien, die von der Vorbereitungskommission aufgestellt wurden: relativer Friede im Land, zahlreiche Christenheit, gute Kommunikationsmöglichkeiten mit dem Ausland, angemessene Empfangsstrukturen, um optimale Arbeitsbedingungen bereitzuhalten. Folgende Ortsnamen werden für die Synode oft genannt: Yamoussoukro an der Elfenbeinküste, Nairobi in Kenia und Kinshasa in Zaïre.

Die Anwesenheit des Papstes wird lebhaft gewünscht. Doch wird sie Anlaß sein zu ruhiger Wahrheit oder zu ehrfurchtsvoller und frustrierender Gehemmtheit?

Alle diese Spannungen und Fragen sind wahre Herausforderungen. Wir müssen uns ihnen stellen mit Mut und Glauben. Nicht fruchtlose Polemik, sondern Reife ist ihnen gegenüber angemessen. Es geht hier nicht nur um die Zukunft der afrikanischen Ortskirchen, sondern auch um die der Kirche insgesamt.

Aus dem Französ. übersetzt von Arthur Himmelsbach

BERNARD AGRÉ

geboren am 2. März 1926 in Monga in einer Familie von zwölf Kindern. Pfarrschule in Memni. 1941 Knabenseminar in Bingerville. 1948-1953 Philosophie- u. Theologiestudium am Priesterseminar von Ouidah in Benin. 20. Juli 1953 Priesterweihe. 1953-1956 Landpfarrvikar in Dabou, Volksschullehrer u. -rektor. 1956-1957 Leiter des Knabenseminars in Bingerville. 1957-1960 Kirchenrechtsstudium in Rom. Doktorat. Studien über die einheimischen afrikanischen religiösen Kongregationen. 1960-1962 Pfarrer von Notre Dame de Treichville, einer Stadtpfarrei in Abidjan. 1961-1968 Generalvikar der Erzdiözese Abidjan; Professor am Priesterseminar in Anyama. 1968 Ernennung zum Bischof der neuen Diözese Man. 1971-1982 Mitglied des Päpstlichen Rates Cor Unum. 1973 Präsident der Kommission für Massenmedien der regionalen Bischofskonferenz des französischsprachigen Westafrika. 1985-1988 Präsident der regionalen Bischofskonferenz des französischsprachigen Westafrika. 1988-1991 Wiederernennung. 1989-1991 Mitglied der vorbereitenden Kommission für die Afrika-Synode. Präsident der bischöflichen Kommission für soziale und karitative Tätigkeit an der Elfenbeinküste. Anschrift: Evêché de Man, B.P. 447, Man, Côte d' Ivoir (Elfenbeinküste).

Rik de Gendt

Die Vorstellung vom afrikanischen Christentum in der öffentlichen Meinung Europas

Afrika stirbt. Unter dieser Schlagzeile wurde Anfang vorigen Jahres, in dem nach Schätzungen 27 Millionen Afrikaner von Hunger und Tod bedroht waren und allerlei internationale Organisationen nach Nothilfe riefen, in Belgien eine großangelegte Solidaritätsaktion aufgezogen. Das Ergebnis war auffallend und ziemlich ärmlich und betrug nur knapp fünf Prozent dessen, was im selben Land durchweg allwöchentlich mühelos an Einsätzen beim populären Lottospiel eingezahlt wird. Schrecken erregende Fernsehbilder von bis auf die Knochen abgemagerten Männern, ausgetrockneten Frauen und von Dutzenden sterbender Kinder mit geschwollenen Bäuchen hatten diesmal nicht den von den Organisatoren erhofften Erfolg gehabt.

Auch anderswo in Europa und in den Ländern, die als der reiche Norden bezeichnet werden, war die öffentliche Meinung angesichts des neuen, aber soundsovielten afrikanischen Dramas gleichgültig geblieben. Selbst die simple Rechnung, daß die Kosten eines einzigen Tages Golfkrieg ausreichten, um 20 Millionen vom Hunger bedrohter Afrikaner fünf Monate lang mit Nahrungsmittelhilfe zu versorgen, änderte nichts daran. Afrika konnte von Europa aus ruhig weiter zugrunde gehen. Diese Feststellung markierte zweifellos eine besonders schmerzliche Einsicht. Aber es ging um mehr als das. Afrika drohte nicht nur an Dürre und Bürgerkriegen umzukommen, sondern es verlor gleichzeitig jede Beachtung und erlitt so nochmals den Tod der Teilnahmslosigkeit seitens der Durchschnittseuropäer und Durchschnittseuropäerinnen.

Nur als im vergangenen Jahr wieder einmal einer der ungefähr zwanzig regionalen Konflikte von neuem heftig aufflackerte und massenhaft Todesopfer zu beklagen waren, war dies unserer Presse eine kurze Meldung wert. Aber meist auch nicht für längere Zeit. So hatte z.B. gerade noch der vom Westen offen unterstützte und heftig bejubelte Machtwechsel in Addis Abeba stattgefunden, aber schon fiel der Medien-Vorhang unerbittlich wieder vor dem Drama der anderswo in Äthiopien Hunger leidenden und flüchtenden Menschen. Und inzwischen wurden monatelang das sterbende Liberia oder das langsam verblutende Moçambique keines Wortes gewürdigt.

Selbst die fesselnden und stark einschneidenden politischen Entwicklungen auf dem mühsamen Weg zu einer eigenen Form von Demokratie, deren herausragendes Aushängeschild das Mehrparteiensystem wurde, fanden in der westlichen Presse gewiß nicht soviel Aufmerksamkeit, wie sie verdienten. Diese Bewegung aber war doch so weit ausgreifend, daß fast keine einzige Regierung ihr entgehen konnte oder sich vor ihr sicher wähnen kann. Im Januar 1991 konnte der französische Minister für Zusammenarbeit und Entwicklung, Jacques Pelletier, noch erklären, daß von den 29 schwarzafrikanischen Ländern, die Paris traditionellerweise zu seiner «Einflußzone» rechnet, höchstens fünf noch keinerlei Anfang mit einer Demokratisierung gemacht hätten. Und ein halbes Jahr später waren es nur noch zwei: Dschibuti und der Seychellen-Archipel. In den englischsprachigen Ländern geht die Entwicklung nicht so zügig voran, vielleicht auch deswegen, weil London sich traditionellerweise nicht so stark mit den inneren Verhältnissen seiner früheren Kolonien befaßt wie Paris. Aber auch in diesen Ländern weht ein kräftiger Wind der Demokratisierung.

Verständnislosigkeit überwinden

In diesem Zusammenhang einschneidender Machtverschiebungen plädiert Jan van Cauwelaert[1], ehemaliger Bischof von Inongo in Zaïre und jetzt intensiv in der Friedensbewegung Pax Christi engagiert, dafür, daß wir «unsere Verständnislosigkeit für Afrika überwinden» sollten. Zuallererst müßten wir einmal endgültig Abschied nehmen von den allzu schnellen und bequemen Verallgemeinerungen, die nur auf be-

grenzter Erfahrung und dann zumeist noch enttäuschender Erfahrung beruhen. Neben hartnäckigen Vorurteilen und platten Verallgemeinerungen gibt es aber außerdem unglaublich große Unwissenheit bezüglich historischer und aktueller Gegebenheiten.

Für viele Menschen im Westen beginnt die Geschichte Afrikas ja erst mit der eher zufälligen Entdeckung durch portugiesische Seefahrer, die ja tatsächlich nur einen Seeweg nach Indien und dem Fernen Osten suchten; oder sie beginnt sogar erst noch später, im 19. Jahrhundert, mit den großen Entdeckungsreisen in das afrikanische Binnenland. Schwarzafrika hatte aber gleichwohl schon vor dieser Zeit eine jahrhundertelange Geschichte aufzuweisen. Die reiche Wortkunst, welche Afrikaner von Generation zu Generation mündlich überliefert haben, ihre Genesiserzählungen, Fabeln und Weisheitssprüche bilden die Grundlage ihrer Gesellschaftsordnungen. «Die Erkundung dieser Kulturen, die Kenntnis der Geschichte Afrikas und der Ursachen des Abbruchs eines bedeutenden Teils dieser beeindruckenden Entwicklung können uns heilen von einer Menge von Vorurteilen über die angebliche Unfähigkeit der Schwarzen, sich aus eigener Kraft zu entwickeln, und sie können uns helfen, in gegenseitigem Respekt zusammenzuarbeiten.»[2]

Vom Europäer ist also zumindest eine gewisse positive Grundeinstellung und ein motivierendes Interesse gefordert, wenn er sich über die afrikanischen Verhältnisse gut informieren will. Wenn er nicht von Berufs wegen mit Afrika zu tun hat, wird er in den meisten Fällen auf spezialisierte Zeitschriften oder andere geeignete Informationsquellen zurückgreifen müssen. Im allgemeinen ist das mehr als der Mühe wert; denn bestimmte Entwicklungen können ihm sowohl überraschend als auch rasend interessant vorkommen und können ihm selbst für die Entwicklung auf unserem eigenen Kontinent eine Menge brauchbarer Anregungen und eine Anzahl konkreter Modelle an die Hand geben.

Ehemalige Missionsländer

Das Leben der christlichen Ortskirchen in Schwarzafrika teilt heute zu einem guten Teil — wenn auch vielleicht in minderem Maße als das politische Leben — das Schicksal, seitens des reichen und entwickelten Nordens mit allgemeiner Gleichgültigkeit und Unwissenheit behandelt zu werden. Dennoch war es eben dieser verlockende und vielverheißende schwarze Kontinent, der im vergangenen Jahrhundert das Missionsfeld vor allem der europäischen Kolonialmächte war und so viele junge Kräfte anzog. Es wurden sogar verschiedene Ordensgemeinschaften gegründet, die fast ausschließlich das Ziel der Evangelisierung Afrikas hatten. Unvermeidlicherweise und unleugbar sind folglich auch — und vielleicht sogar vor allem — auf kirchlichem Gebiet historische und emotionale Bindungen gewachsen, die auch heute noch lange nicht aus unserer Art, wie wir Afrika wahrnehmen, wegzudenken sind, wenn auch ihr Inhalt nicht eindeutig ist und wenn sie jetzt auch das eine Mal als Vorurteil und dann wieder als eine Last betrachtet werden.

Wo dann in Europa doch einmal ein Interesse am Leben der afrikanischen Christenheit mit allem Drum und Dran gezeigt wird, richtet sich dieses zuallererst auf die vormaligen Kolonien und Mandatsgebiete. Das ist um so begreiflicher, weil dort gewöhnlich noch eine Gruppe älter werdender Missionare zusammen mit jüngeren Entwicklungshelfern tätig ist. Überdies ist der materielle und finanzielle Beitrag aus deren wohlhabender Heimatbasis in Europa oft noch ein nicht zu unterschätzendes Bindemittel. Aber auch da verändert sich allmählich etwas. Wo früher das eingesammelte Geld großenteils, um nicht zu sagen fast ausschließlich, auf dem Weg über ausländische Missionare in die afrikanischen Kirchen floß, verhandeln die Organisationen, die sich im Norden um Spendengelder bemühen, nun immer mehr unmittelbar mit einheimischen Kirchenführern und Projektleitern am Ort, und sie delegieren sogar einen ansehnlichen Teil ihrer Entscheidungsbefugnisse an sie.

Diese Kurskorrektur, die den Akzent vor allem auf Partnerschaft und gegenseitiges Vertrauen, wie es nicht immer so selbstverständlich war, setzt, beeinflußt in gewissem Maße auch den Blick der Europäer auf die dortigen Zustände. Immer weniger betrachten wir das Geschehen in den afrikanischen Kirchen durch die Brille eines Missionars. Wir lernen es heute vor allem aus den Berichten einheimischer Verantwortlicher und aus den Kontakten mit ihnen kennen, und diese vermitteln uns ein manchmal überraschend neues und erfrischendes Bild vom dortigen kirchlichen Leben.

Junge Kirchen

Mit verursacht durch die sich vermindernde Zahl von aus Europa kommenden katholischen und protestantischen Missionaren hat in der Wahrnehmung der Europäer das alte Bild einer Missionskirche in Afrika wie von selbst Platz machen müssen für das Bild einer jungen Kirche, die es in einer ganzen Anzahl von Ländern verstanden hat, große Teile der Bevölkerung anzusprechen und sich zu inkorporieren. Daß die Anziehungskraft der Frohen Botschaft nicht immer das vornehmste und ausschlaggebende Motiv gewesen ist und daß das Christentum nicht immer gleich tief im Leben der Menschen verankert werden konnte, wird dabei mit viel Verständnis hingenommen.

Nach neuesten Daten der «Agence d'Informations Missionaires» (AIMIS) in Rom vom Oktober 1990 zählt die katholische Kirche in Afrika 81.883.000 Gläubige bei einer Gesamtbevölkerung von 610.797.000 Menschen, das sind 13,4 Prozent. Wenn man das Wachstum der Weltbevölkerung in Rechnung stellt, ist Afrika der einzige Kontinent, auf dem die katholische Kirche derzeit noch nennenswerten Zuwachs zu verzeichnen hat. Allgemeiner gesehen wird die Gesamtzahl der Christen in Afrika auf etwa 30 Prozent geschätzt. Die Prozentsätze variieren aber stark von Land zu Land. Überall aber ist die Leitung der Glaubensgemeinschaften großenteils in die Hände von Afrikanern übergegangen. So sind von den 487 katholischen Bischöfen 369 Einheimische.

Was in kirchlichen Kreisen des alten Europa möglicherweise mit einiger Nostalgie — beinahe hätte ich gesagt: mit einiger «Mißgunst» — wahrgenommen wird, ist selbstverständlich die große Zahl begeisterter junger Gläubiger und die zunehmende Zahl der Berufungen zum Priesteramt und zum Ordensleben, die das Bild der afrikanischen Kirche bestimmen.

Mut zur eigengeprägten Gestaltung des kirchlichen Lebens

Die große Zahl und das jugendliche Alter der Gläubigen sind nicht das einzige, was bei uns über die jungen Kirchen Afrikas bekannt ist. Diese stellen sich in unseren Augen auch dar als Glaubensgemeinschaften, die, manchmal durch die Umstände gezwungen, oft aber auch aus bewußter Überzeugung und Entscheidung, eigengeprägte und kühne Organisations- und Lebensformen aufgebaut haben. Konkret gesprochen richten sich unsere Gedanken dann spontan auf die wichtige Rolle der Basisgemeinschaften, auf die ansehnlichen und ernsten Verantwortungsbereiche von Laienchristen und auf die mitreißenden liturgischen Feiern.

Nach wie vor blicken wir immer wieder überrascht auf, wenn wir aus Afrika Berichte hören über eine Pfarrgemeinde oder ein Bistum «so groß wie Belgien». Die afrikanische Kirche rechnet tatsächlich mit anderen Proportionen. Pfarrgemeinden sind als Einheiten oft zu groß und werden darum in kleinere «Basisgemeinschaften» aufgeteilt. Dieses Wort allein — obwohl inhaltlich oft stark verschieden von lateinamerikanischen Basisgemeinschaften — übt in unseren Breiten auf engagierte Gläubige eine besondere Anziehungskraft aus und weckt zugleich ihre Neugierde. Vor allem über die verschiedenen Aufgaben und die realen Verantwortungsbereiche, die wie selbstverständlich Laien — wie z.B. den *mamans-catéchistes* oder den *Mokambi* — anvertraut werden, möchten die europäischen Christen und Christinnen mehr erfahren.

Das Element des afrikanischen Christentums, das bei uns wohl den stärksten Eindruck macht und bekannt geworden ist, ist die eigengeprägte Gestaltung der Liturgiefeiern. Wir können uns z.B. vorerst nur mühsam einen europäischen Amtsbruder des südafrikanischen Bischofs Desmond Tutu vorstellen, der genauso wie er bei einem Gottesdienst temperamentvoll in die Hände klatscht und tanzend und juchzend durch seine Kathedrale zieht. Daß aber die eigengeprägte Gestaltung weiter geht als bloß bis zur Übernahme einer Anzahl typisch afrikanischer Kulturelemente und auch auf eigenen theologischen und pastoralen Einsichten gründet, können wir vor allem bei einem tieferen Kontakt mit dem zaïrischen Ritus der Eucharistiefeier feststellen. Da steht z.B. das Schuldbekenntnis nicht am Anfang der Feier wie sonstwo im römischen Ritus, sondern es schließt sich an die Evangelienlesung, die Homilie und das Glaubensbekenntnis an. Der Priester lädt an dieser Stelle jeden und jede ein, im Blick auf die Botschaft des Evangeliums sein oder ihr Leben zu befragen und sich zu bekehren. Während eines Augenblicks der Stille beugen die Gläubigen das Haupt. Inzwischen geht der Priester in der Kirche herum und be-

sprengt die Anwesenden ausgiebig mit Weihwasser. Diese Liturgie der Buße und Versöhnung wird mit einem ernstgemeinten Friedenswunsch abgeschlossen. Vor allem die Echtheit einer solchen afrikanischen Feier, die reichliche Zeit, die ihr eingeräumt wird, das persönliche Engagement und die aktive Beteiligung aller Anwesenden und die frohe Atmosphäre sind Stück für Stück Elemente, aus denen unsere bisweilen kühlen und hastig «gelesenen» Sonntagsmessen wohltuende Anregungen empfangen könnten.

Was möglicherweise mit der eigengeprägten afrikanischen Gestaltung des Christentums zusammenhängt und wovon man in unseren Regionen weniger weiß, ist die große Zahl von Splittergruppen, die meistens als «unabhängige Kirchen» oder «afrochristliche Kirchen» bezeichnet werden. Sie haben als Kennzeichen gemeinsam, daß sie durch Afrikaner und für Afrikaner gegründet worden und stark auf die Gestalt Christi ausgerichtet sind. Naturgemäß haben sie daher nur wenig Kontakte über den afrikanischen Kontinent hinaus und sind für ihr Fortbestehen auf ihre eigenen Mittel angewiesen.

Es gibt derzeit wenigstens etwa siebentausend afrochristliche Kirchen, und es kommen fast täglich neue hinzu. In einer soeben erschienenen Studie des Dominikaners Sidbe Semporé aus Burkina Faso wird ihre Anhängerschaft für den ganzen Kontinent auf 15 Millionen geschätzt und soll bis zum Jahr 2000 auf 30 Millionen anwachsen. Die meisten Anhänger dieser Kirchen kommen aus einer der großen christlichen Kirchen, und manche besuchen auch noch nach ihrem Beitritt zu einer unabhängigen Kirche weiterhin regelmäßig die Gottesdienste ihrer Herkunftskirche.

Wessen die Menschen am meisten bedürfen und was sie an ihren neuen Kirchengemeinschaften am stärksten anzieht, ist deren ausgesprochen afrikanischer Charakter mit seiner besonderen Aufmerksamkeit für die Gesundheit des ganzen Menschen und daher auch für allerlei Heilungsriten und typische Ausdrucksformen gelebter Solidarität. Die größten Konzentrationen dieser Kirchen sind in Südafrika, Zaïre und Kenia zu finden. Die bekannteste von ihnen ist zweifellos die «Kimbanguistische Kirche» in Zaïre. Sie wurde gegründet von Simon Kimbangua (1889–1951), zählt heute etwa 3 Millionen Anhänger und ist die erste afrochristliche Kirche, die in den Ökumenischen Rat der Kirchen aufgenommen wurde. Das Phänomen dieser afrochristlichen Kirchen bedeutet eine wirkliche Herausforderung, und zwar in erster Linie für die älteren katholischen und protestantischen Kirchen, und verdient darum sicherlich mehr Aufmerksamkeit, als ihm bisher gewidmet worden ist.

Wie die Kirchenführer sprechen

In seiner Analyse der Betroffenheit der afrikanischen Kirchen durch den Demokratisierungsprozeß weist Walter Aelvoet, Chefredakteur von «Africa News Bulletin / Bulletin d'Information Africaine» mit Recht darauf hin, daß wir in Europa «gewöhnt waren, zu sagen, daß die Kirchen Lateinamerikas stark engagiert seien in der Befreiung unterdrückter, an den Rand der Gesellschaft gedrängter Menschen; daß die Kirchen Asiens sich vor allem dem ‹Dialog› mit den großen Religionen des Ostens widmeten, mit dem Islam, dem Buddhismus, dem Hinduismus, dem Schintoismus usw.; daß die Kirchen Afrikas fast alle ihre Aufmerksamkeit auf die ‹Inkulturation› richteten, konkret betrachtet, eine afrikanische Theologie, eine afrikanische Liturgie, eine afrikanische Katechese..., und daß sie sich eigentlich nur wenig mit Menschenrechten, Gerechtigkeit und Frieden, Freiheit, Demokratie und den zum Himmel schreienden materiellen Zuständen, mit denen die Menschen leben müssen, befaßten»[3].

Es kam uns in Europa so vor, als befasse sich allein die Kirche in Südafrika mit der «Kontextualisierung» der Botschaft in einer Umgebung der Unterdrückung und Ausbeutung. Der Rest der afrikanischen Kirche war demnach angeblich völlig mit dem Ausbau der eigenen Strukturen, der Sicherung der eigenen Rechte, der Freiheit der eigenen Sakramentenverwaltung und der Evangeliumsverkündigung befaßt, kurzum mit einer ziemlich spiritualistischen Auffassung von der Sendung der Kirche inmitten einer Welt voller Armut und Unfreiheit.

Diese stereotype europäische Sichtweise erhielt plötzlich einen kräftigen Stoß, als im letzten Jahr der Demokratisierungsprozeß in Gang kam. Ziemlich unerwartet mußten wir feststellen, daß die Kirchen in Fragen der Gerechtigkeit nicht nur vollauf engagiert erscheinen, sondern daß sie sich hier sogar als treibende Kräfte betäti-

gen. «Es ist erfreulich festzustellen», schreibt Walter Aelvoet, «daß in vielen Ländern die demokratischen Strömungen an Menschen der Kirche appellieren, sie möchten die mühsame und sehr viel Fingerspitzengefühl fordernde Übergangsperiode begleiten, einfach deswegen, weil diese Menschen offenbar über die größte moralische Autorität verfügen; weil sie noch am meisten ihre eigenen ethnischen Bindungen überwunden hatten, um echt national zu denken; weil sie in dreißig Jahren der Unabhängigkeit bewiesen hatten, daß sie ihre eigenen Gemeinschaften erfolgreich führen können, während der Staatsapparat oft vollkommen zusammengebrochen war, mochte er nun kapitalistischer oder marxistischer Signatur sein. Ich hatte diese Wendung nie erwartet. Umso mehr freue ich mich jetzt darüber.»[4] In diesem Zusammenhang wird wohl gelegentlich von einer «afrikanischen Befreiungstheologie» gesprochen.

Anders als in Lateinamerika geht in Afrika die politisch engagierte Ausrichtung des kirchlichen Lebens weniger von Basisgruppen als vielmehr von der Hierarchie, genauer gesagt: von den Priestern am Ort und von den Bischöfen aus. Manchmal erregen die afrikanischen Kirchen öffentliches Interesse, weil die meisten ihrer leitenden Persönlichkeiten nicht zögern, öffentlich ihre Kritik am gerade herrschenden Regime zu äußern. Es kann kein Zweifel daran bestehen, daß in vielen Ländern die Kirche fast die einzige Struktur ist, die nicht fatal durch Korruption an die Verhältnisse angepaßt ist, und welche die bestehenden Diktaturen zur Rede stellen kann.

Auch dieses Auftreten von Bischöfen und verantwortlichen Kirchenleuten mutete die europäische öffentliche Meinung zunächst sehr ungewöhnlich an; denn von ihrer eigenen Geschichte her fürchtet sie jede kirchliche Einmischung in politische Angelegenheiten wie den Tod und kann sich heute am allerwenigsten vorstellen, daß ein westeuropäischs Land in einer Krisensituation von einem Kirchenführer regiert werden könnte. Genaugenommen wegen ihres ungewohnten Charakters finden dergleichen Vorgänge dann doch wieder etwas Widerhall in unseren Medien. Wir denken hier hauptsächlich an die Veränderungen, die sich derzeit in Benin, Kongo und Zaïre vollziehen.

Benin — ein Land mit einem marxistisch-leninistischen Regime, in dem die katholischen Christen kaum ein Viertel der Bevölkerung ausmachen — tat 1989 den ersten Schritt, als die Bischöfe plötzlich ihr Schweigen brachen mit einem Hirtenbrief unter dem Titel: «Convertissez-vous et le Bénin vivra» — «Bekehrt euch, und Benin wird leben». Daraufhin wurde der Weihbischof von Cotonou, Isidore de Souza, berufen, zunächst die Nationale Konferenz zu leiten, und dann in Erwartung freier Präsidentschaftswahlen als Vorsitzender des Hohen Rates der Republik zu fungieren. Ein Jahr lang, vom 19. Februar 1990 bis zum 4. April 1991, stand Bischof de Souza tatsächlich an der Spitze seines Landes und verstand sich darauf, dieses auf eine ruhige, unblutige und vor allem allgemein anerkannte Weise in eine beginnende Demokratie einzuführen.

Ein zweites Land, das wegen seiner Leitung durch einen Kirchenmann in Europa Interesse gefunden hat, ist Kongo-Brazzaville, ein Land, das zwanzig Jahre lang ebenfalls eine streng marxistisch-leninistische Regierung hatte. Als dort im September 1990 ein Mehrparteiensystem angekündigt wurde, traten die Bischöfe gleichzeitig mit einem Hirtenbrief von gleich großem Gewicht vor die Öffentlichkeit: «Engagement politique, non-violence, fraternité» — «Politisches Engagement, Gewaltlosigkeit, Brüderlichkeit». Im Bewußtsein der eigenen Verantwortung der Kirche fordern sie darin ausdrücklich, daß bei der Gründung neuer Parteien keine Partei die Bezeichnung «katholisch» in ihrem Firmenschild führen soll. Und als im März 1991 die Nationale Konferenz begann, schrieben sie einen neuen Brief: «Exhortation à la prière pour la construction nationale» — «Ermahnung zum Gebet für den nationalen Aufbau». Auch diesmal will ihre Intervention nichts anderes sein als ein Dienst an Land und Volk. Sie fordern denn auch, «daß unsere Kirchen und Kapellen nicht zu politischen Foren umgewandelt werden sollen». Genau wie in Benin wurde auch in Kongo-Brazzaville die Leitung der Nationalen Konferenz und danach des Hohen Rates einem Bischof anvertraut, nämlich Bischof Ernest N'Kombo von Owando.

Nach Walter Aelvoet sind «die besten Hirtenbriefe des historischen Jahres 1990 wohl die des Episkopats von Zaïre gewesen»[5]. Das Memorandum, das die Bischöfe von Zaïre im Rahmen einer allgemeinen Volksberatung am 9. März 1990 an Präsident Mobutu richteten, wurde überall in der Welt beachtet und ist ein Vorbild für andere Episkopate, die mit Problemen der gleichen Art

konfrontiert sind. Die Bischöfe von Zaïre selbst reagierten auch weiterhin auf die politischen und sozialen Entwicklungen in ihrem Land jeweils mit neuen Hirtenbriefen: «Tous appelés à bâtir la nation» («Aufruf an alle, sich am Aufbau der Nation zu beteiligen») vom 16. Juni 1990, «Libérés de toute peur, au service de la nation» («Befreit von aller Furcht, bereit zum Dienst an der Nation») vom 22. September 1990, «Libérer la democratie» («Die Demokratie befreien») vom 23. Februar 1991 und eine «Déclaration aux catholiques et aux hommes de bonne volonté à propos de la Conférence Nationale» («Erklärung an die Katholiken und die Menschen guten Willens anläßlich der Nationalen Konferenz») vom 21. Juni 1991. Daß der zaïrische Episkopat so oft und mit so starken Worten auf die Notwendigkeit einer gründlichen Veränderung zurückkommen mußte, bezeichnet Walter Aelvoet als nicht zufällig: «Sie haben als Gegenspieler den cleversten, doppeldeutigsten, gewieftesten und gewissenlosesten Präsidenten ganz Afrikas.»[6]

Afrika lebt

Nach dem, was die großen europäischen Medien über Afrika bringen, scheint der schwarze Kontinent in bestimmten Augenblicken so gut wie tot zu sein. Allein außergewöhnliche Ereignisse können ab und zu noch ein wenig Aufmerksamkeit wecken. Wer aber die speziellere Berichterstattung kennt, muß zugeben, daß Afrika mehr denn je zuvor lebt und unserer Anteilnahme wert ist.

RIK DE GENDT

Mitglied des Jesuitenordens. 1974 Lizentiat in Erziehungswissenschaften an der Katholischen Universität Löwen. Als journalistischer Mitarbeiter der Zeitung «Het Volk» (Gent) für die Fachgebiete Religion und Afrika zuständig. Mitarbeiter verschiedener anderer Medien. Anschrift: P. Rik de Gendt SJ, Haachtsesteenweg 8, B-1030 Brussel, Belgien.

[1] Jan van de Cauwelaert, Afrika, het miskende continent, in: Pax Christi Koerier (Antwerpen, März/April 1991) 2-6.
[2] AaO.
[3] Walter Aelvoet, De kerken in he demokratiseringsproces, in: Noord Zuid Cahier, Wereldwijd (Antwerpen, Juni 1991) 25-30.
[4] AaO.
[5] AaO.
[6] AaO.

Aus dem Niederländ. übersetzt von Dr. Ansgar Ahlbrecht

Engelbert Mveng

Die Afrikanische Synode: Vorspiel für ein Afrikanisches Konzil?

Einleitung

Die Ökumenische Vereinigung Afrikanischer Theologen (Association Oecuménique des Théologiens Africains = AOTA) hat zwei Besprechungen über das Thema eines Afrikanischen Konzils durchgeführt. Wir wollen auf den folgenden Seiten die wichtigsten Ergebnisse dieser beiden Zusammenkünfte wiedergeben.

Der Plan eines Afrikanischen Konzils hat bei den Intellektuellen Afrikas, bei den Theologen, bei einem großen Teil des afrikanischen Episkopats und sogar beim Heiligen Vater ein ermutigendes Interesse gefunden und weithin ein günstiges Echo hervorgerufen. Das erklärt die Begeisterung und den Optimismus der afrikanischen Theologen. Das Symposium der Afrikanischen und Madagassischen Bischofskonferenzen *(Symposium des Conférences Episcopales d'Afrique et de Madagascar* = SCEAM) hat ein Theologenkomitee *(Comité théologique* =COMITHEOL) geschaffen; es soll dem Symposium Reflexionselemente für eine eventuelle Vorbereitung dieses Ereignisses liefern. Die AOTA mobilisiert ihrerseits ihre katholischen Mitglieder. Sie waren es, die die beiden Besprechungen von Yaoundé und Kinshasa organisierten.

Die Theologen haben ganz sicher die Schwierigkeiten und Hindernisse unterschätzt, die den Weg zu einem Afrikanischen Konzil versperren. Wir werden darum im letzten Teil dieses Beitrags versuchen, diese Hindernisse zu verdeutlichen und zu zeigen, wie es dazu kam, daß man zwar von einem *Afrikanischen Konzil* sprach, daß aber schließlich eine Afrikanische Synode beschlossen wurde. Doch welche Rolle spielt diese Synode im Wachstum der Kirche Afrikas? Unserer Meinung nach kann sie zu einer entscheidenden Etappe auf dem Weg zu einem *Afrikanischen Konzil* werden.

Erster Teil
I. Die Versammlung von Yaoundé (11.-12. April 1984)

Vom 11. bis zum 12. April 1984 fand in Yaoundé (Kamerun) eine von der AOTA organisierte Versammlung unter katholischen Theologen statt. Fünfzehn afrikanische Theologen aus Zaïre, Kamerun, Nigeria, Ghana, Benin und Elfenbeinküste nahmen unter Vorsitz des Weihbischofs Tshibangu von Kinshasa teil.

A. Geschichtlicher Überblick

Die Teilnehmer hörten sich den Bericht Pater E. Mvengs über den Ursprung und die Entwicklung des Gedankens eines Afrikanischen Konzils an; einige Ergänzungen und Erläuterungen wurden von anderen anwesenden Mitgliedern vorgebracht.

Zusammenfassend lassen sich folgende Etappen anführen:

1. 1956 erscheint die gemeinsam verfaßte Schrift «Des Prêtres Noirs s'interrogent» (Editions du Cerf, Paris 1956).

2. 1962-63:

a. Antrag katholischer Studenten: Anläßlich ihres 7. Kongresses vom 13. bis zum 17. April 1962 in Fribourg sprechen sie den Wunsch aus, eine afrikanische Bischofsversammlung möge abgehalten werden.

b. Die Afrikanische Kulturgesellschaft *(Société Africaine de Culture* = SAC) unternimmt Schritte bei Papst Paul VI.: Zwei engagierte Laien, Alioune Diop und Georges Ngango, unterbreiten dem Papst Wünsche hinsichtlich der Teilnahme Afrikas am Zweiten Vatikanischen Konzil und Vorschläge für die Zukunft der Kirche in Afrika nach dem Konzil.

c. 1963 erscheint die Gemeinschaftsarbeit *Personnalité Africaine et Catholicisme,* veröffentlicht unter dem Patronat der SAC; die Schrift bringt das Verlangen nach einem authentischen afrikanischen Christentum zum Ausdruck.

3. Das Zweite Vatikanische Konzil entdeckt den Begriff Ortskirche neu und bestimmt die Wege zu ihrer Reifung. Kardinal Gantin wird im Dezember 1982 in Lyon erklären, daß man in den Pausen zwischen den Konzilssitzungen schon von einem Afrikanischen Konzil reden hörte.

4. Offizielle Erklärung der auf der Bischofssynode in Rom (Oktober 1974) anwesenden afrikanischen Bischöfe: Förderung der Evangelisierung in gemeinsamer Verantwortung. Die Theologie der (kulturellen) Anpassung muß durch eine Theologie der Inkarnation ersetzt werden.

5. Gesprächsrunde in Abidjan (September 1977) unter dem Patronat der SAC über das Thema: «Schwarze Zivilisation und katholische Kirche». Eine Entschließung für ein Afrikanisches Konzil wird ausdrücklich und öffentlich angenommen. Vgl. hierzu das Bulletin «Pour un Concile Africain» Nr. 1 (Paris 1978).

6. Europäische Rundreise dreier afrikanischer Theologen: Erneut unter dem Patronat der SAC halten Mimwenyi, der Generalsekretär der Bischofskonferenz von Zaïre, und die Jesuiten Hebga und Ossama vom 22. November bis zum 4. Dezember 1981 in Paris, Lyon, Brüssel und Löwen eine Vortragsreihe, in der sie den Plan eines Afrikanischen Konzils darlegen. Während ihres Aufenthalts in Europa sendet ihnen Kardinal Zoungrana, der Präsident des SCEAM, ein Telegramm der Ermutigung und Unterstützung.

7. Das SCEAM prüft die Eigenart des Projekts: Auf Vorschlag des ständigen Ausschusses des SCEAM beauftragt Kardinal Zoungrana den Generalsekretär des Symposiums, eine Studienkommission aufzustellen, die die Analyse des Projekts vertiefen und ihre Ansicht über die Zweckmäßigkeit eines Afrikanischen Konzils darlegen soll.

8. Die im Dezember 1977 in Accra gegründete AOTA macht sich den Wunsch nach einem Afrikanischen Konzil zu eigen und übernimmt den Gedanken schon 1980 auf die Liste ihrer wichtigsten theologischen Fragen.

9. Am 3. Mai 1980 trägt der Episkopat von Zaïre dem auf Besuch in Kinshasa weilenden Papst Johannes Paul II. den Wunsch vor, ein Afrikanisches Konzil feiern zu dürfen.

10. Am 12. April 1983 erneuert Kardinal Malula im Namen des Episkopats von Zaïre vor dem Papst das gleiche Verlangen nach einem Afrikanischen Konzil, «das unseren Kirchen erlauben wird, eine Bestandsaufnahme unseres Christentums zu machen und in gemeinsamer Überlegung und Arbeit die passenden Grundlagen für die vollständige künftige Evangelisierung unseres Kontinents zu schaffen.»

11. Am 21. April erklärt Papst Johannes Paul II. in seiner Antwort an die zweite Gruppe der Bischöfe von Zaïre in Rom sein grundsätzliches Einverständnis zum Plan eines Afrikanischen Konzils. Er fügt hinzu: «Ich habe übrigens schon von der unerläßlichen Zusammenarbeit aller Bischöfe von Zaïre gesprochen; zudem meine ich, ein solches Zusammenwirken ist auch auf der Ebene der gesamten afrikanischen Kirche notwendig, will man einem Wunsch, wie ihr ihn zum Ausdruck gebracht habt, entsprechen. Diese Zusammenkunft kann auf die eine oder andere Art geschehen; sie soll auf die religiösen Fragen eingehen, die sich für den Kontinent stellen, natürlich in Verbindung mit der ganzen Kirche und dem Heiligen Stuhl; doch all das unbeschadet der Verantwortung eines jeden Bischofs in seiner Diözese.»

12. Im Oktober 1983 prüfen die auf der Synode in Rom anwesenden afrikanischen Bischöfe unter dem Vorsitz des Präsidenten des SCEAM, Kardinal Zoungrana, den Plan des Afrikanischen Konzils und entscheiden sich für den Ausdruck «Afrikanisches Konzil» und nicht «Afrikanische Synode».

13. Ein Dokument des COMITHEOL vom 2. November 1983 wurde allen Bischofskonferenzen Afrikas und Madagaskars zugesandt; es betraf den Plan für ein Afrikanisches Konzil. In diesem Dokument heißt es: «Die ökumenische Vereinigung Afrikanischer Theologen (AOTA) war zusammen mit dem SCEAM eine der Instanzen, die sich den Gedanken und den Wunsch eines Afrikanischen Konzils, wie er 1977 auf dem Gespräch von Abidjan ausgedrückt wurde, zu eigen gemacht haben.»

14. Beratung der AOTA: Am 11. und 12. April 1984 diskutieren katholische Theologen, Mitglieder der AOTA, den Plan eines Afrikanischen Konzils, um dann das Ergebnis ihrer Überlegungen dem Präsidenten des SCEAM zu unterbreiten. Der Generalsekretär des SCEAM, Pater Josef Ossei, und die Bischöfe Monsengwo und Ntedika, Präsident bzw. Generalsekretär der Theologischen Kommission, hatten sich angemeldet, konnten aber wegen der politischen Ereignisse in Kamerun nicht kommen. Immerhin war das

COMITHEOL durch Bischof Sarpong, den Präsidenten der AOTA und Mitglied des COMITHEOL, vertreten.
Es ergibt sich aus diesem geschichtlichen Überblick, daß der Plan eines Afrikanischen Konzils ein kirchliches Projekt im Vollsinn des Wortes darstellt und daß es die katholischen Theologen und Mitglieder der AOTA im höchsten Maße interessiert.

B. Definition und Eigenart

Gemäß can. 439 § 1 (Concilium plenarium, pro omnibus scilicet Ecclesiis particularibus ejusdem Conferentiae Episcoporum, celebretur quoties ipsi Episcoporum Conferentiae, approbante Apostolica Sede, necessarium aut utile videatur) handelt es sich um ein regionales Partikularkonzil auf afrikanischer Ebene. Eigentlich spricht der Canon von einem partikularen Plenarkonzil, das alle Ortskirchen einer Bischofskonferenz versammelt. In unserem Fall ist ein Konzil auf kontinentaler Ebene gemeint, das alle Ortskirchen, sofern sie zum SCEAM gehören, vereint.

Gemäß den Bestimmungen wird das Afrikanische Konzil auf der Ebene des SCEAM durch dessen Präsidenten nach vorausgehender notwendiger Zustimmung des Heiligen Stuhls einberufen.

C. Die Teilnehmer

Unter Bezugnahme auf die Canones 439-446 und unter Beachtung der notwendigen Besonderheiten eines Partikularkonzils auf regionaler Ebene soll das Konzil folgende Teilnehmer versammeln:
a) In erster Linie die Bischöfe; dazu kommen Repräsentanten des gesamten, in Afrika lebenden Gottesvolkes d.h. Priester, Ordensleute und entsprechend ausgewählte Laien.
b) Ausländische, in Afrika wirkende Missionare (die Missionsbischöfe nehmen de jure teil) werden eingeladen, und zwar in dem Maße, wie ihre Anwesenheit als ein positiver Beitrag zum Gelingen des Konzils angesehen werden kann.
c) Besondere Gäste und Beobachter:
— Das SCEAM kann als besondere Gäste eine Delegation oder Vertretung des Heiligen Stuhls einladen, die jedoch auf dem Konzil keine Stimme hat.
— Als Beobachter kann das SCEAM Gruppen einladen, die auch auf dem Vatikanum II eingeladen waren, vor allem eine afrikanische und selbst außerafrikanische ökumenische Vertretung sowie Vertreter anderer Bischofskonferenzen.

D. Verzeichnis der Hauptprobleme

Die Grundfrage wird sein: Wie ist die gegenwärtige Lage des Christentums in Afrika? Die Bedingungen für Entwicklung und Verwurzelung der Religion Christi sind zu legen. Ein allgemeiner Überblick über die gegenwärtige religiöse Stituation in Afrika ist zu erstellen.

Die Wege in die Zukunft des Christentums werden in folgenden Bereichen erforscht und geprüft: Theologie und Lehre der Kirche, Liturgie, Spiritualität, umfassende pastorale Ausrichtungen und Aufgaben, Tätigkeit der Kirche in der afrikanischen Gesellschaft.

E. Anregungen und Klarstellungen

1. Ursprung: Eine Vorrede über die geschichtlichen und theologischen Grundlagen des Afrikanischen Konzils ist abzufassen.
2. Beitrag der AOTA: Da es sich um ein katholisches Projekt handelt, sind die katholischen Mitglieder der AOTA angesprochen; sie sind bereit, ihren besonderen Beitrag zur Vorbereitung und zur Feier des Afrikanischen Konzils zu leisten. Sie arbeiten jetzt schon unter der Obhut der höchsten Autoritäten des SCEAM und in enger Verbindung mit ihnen.
3. Vorbereitung: Die Teilnehmer der Besprechung von Yaoundé empfehlen:
a) Baldestmögliche Aufstellung von drei technischen Vorbereitungskommissionen, nämlich einer englischsprachigen, französischsprachigen und portugiesisch-spanischsprachigen Kommission.
b) Aufstellung einer zentralen technischen Koordinierungskommission.
c) Bestimmung einer technischen Kommission für die materielle Infrastruktur und die Finanzierung; sie hat die Kosten der Vorbereitungsarbeiten und der Sitzungen im voraus abzuschätzen und die internen und externen Finanzierungsmöglichkeiten zu prüfen.
4. Probleme: Die Mitglieder der Besprechung von Yaoundé wünschen, daß die Liste der zu behandelnden konkreten Fragen aufgestellt wird, und zwar durch die Zentralkommission nach Befragung des gesamten Gottesvolkes in Afrika. Es

geht darum, Arbeit und Forschung auf allen Ebenen zu beleben: Pfarreien, christliche Gemeinschaften, Priesterseminare, theologische Fakultäten, Forschungszentren, Vereine usw. Zu diesen Kommissionen gehören jeweils spezialisierte Unterausschüsse, die sich mit folgenden Themen zu befasssen haben: Allgemeine Lage Afrikas, Pastoralfragen, Fragen der Lehre, Verantwortung und Sendung der Kirche in der gegenwärtigen afrikanischen Gesellschaft, Recht und kirchliche Disziplin.

5. Bewußtwerdung und Bereitstellung: Um dem Konzil einen vollen Erfolg zu sichern, muß sich der gesamte afrikanische Episkopat dessen Bedeutung bewußt werden und sich an die entsprechende Arbeit machen. Die Teilnehmer der Besprechung haben beschlossen, an Kardinal Zoungrana, den Präsidenten des SCEAM, einen Brief zu schreiben; der Vorsitzende und der Generalsekretär der AOTA, Bischof Sarpong bzw. P. Mveng, sind beauftragt, diesen Brief dem Präsidenten des SCEAM zu überbringen.

6. Geistliche Vorbereitung: Die Besprechung von Yaoundé empfiehlt der ganzen afrikanischen Kirche, um den vollen Erfolg des Afrikanischen Konzils zu beten.

II. Die Versammlung von Kinshasa (23. Februar 1986)

Die zweite Versammlung über den Plan eines Afrikanischen Konzils fand am 23. Februar 1986 in Kinshasa (Zaïre) statt. Fünfzehn afrikanische Theologen aus Zaïre, Kamerun, Ruanda, Burundi, Nigeria und Ghana nahmen unter dem Vorsitz von Weibischof Tshibangu (Kinshasa), Mitbegründer der AOTA, teil. Auf der Tagesordnung standen folgende Punkte:

1. Wie steht es mit dem Plan eines Afrikanischen Konzils nach der Versammlung von Yaoundé?
2. Die gegenwärtige Etappe und das weitere Verfahren.
3. Verschiedenes.

Zu Punkt 1 der Tagesordnung gab es einen kurzen Bericht von P. E. Mveng SJ, dem Generalsekretär der AOTA. In diesem Bericht wurden dargelegt:

1. Der augenblickliche Stand der Vorbereitungsarbeiten (. . .); dann die Debatte über folgende Punkte:
2. Übergang zur Aktion.
3. Gegenwärtige Schritte.
4. Organisationsprobleme.

1.

Der Bericht über die jetzigen Vorbereitungsarbeiten faßte praktisch die Arbeiten der beiden mit diesem Plan beschäftigten theologischen Kommissionen zusammen, nämlich des theologischen Komitees des SCEAM und der katholischen Gruppe der AOTA:

A. Das COMITHEOL des SCEAM hat bis jetzt zwei Dokumente erarbeitet: Ein Dokument vom 2. November 1983 (Rom) mit dem Titel «Afrikanisches Konzil» und ein zweites Dokument als Anhang: «Der Beitrag der Partikularkonzilien». Dieses zweite Dokument bietet Gedanken zur Antwort auf sechs Fragen:

— Ortskirchen und Partikularkonzilien
— Häufigkeit der Partikularkonzilien
— Anlässe für Partikularkonzilien
— Diskussionsgegenstände auf diesen Konzilien
— Einberufung dieser Konzilien
— Rückwirkungen auf die universale Kirche.

B. Das gleiche COMITHEOL hat bei der Vollversammlung des SCEAM in Kinshasa im Juli 1984 drei weitere Dokumente ausgearbeitet:

— Warum ein Afrikanisches Konzil? (Kinshasa, 9. Juli 1984)
— Geschichte und Tätigkeit des COMITHEOL (Kinshasa, 9. Juli 1984)
— Ein Afrikanisches Konzil (Kinshasa, 11. Juli 1984)

C. Die katholische Gruppe der AOTA hat ihrerseits am 11. und 12. April 1984 in Yaoundé eine Besprechung über das Thema «Das Afrikanische Konzil» organisiert. Zwei Bischöfe, ein Kardinal und zwölf Theologen aus verschiedenen Regionen Afrikas nahmen daran teil. Die Akten dieser Besprechung wurden zuerst dem ständigen Ausschuß des SCEAM in Accra (8. Mai 1984) unterbreitet, dann der Vollversammlung des SCEAM in Kinshasa (Juli 1984).

Zur Abordnung der katholischen Theologen beim ständigen Ausschuß des SCEAM gehörten: P.K. Sarpong, Bischof von Kumasi (Ghana), Präsident der AOTA und Mitglied des COMITHEOL; Pater Engelbert Mveng SJ, Generalsekretär der AOTA; der Priester Ngindu Mushete, akademischer Sekretär der katholischen theologischen Fakultät von Kinshasa und Mitglied des Exekutivkomitees der AOTA.

Zur Abordnung der katholischen Theologen bei der Vollversammlung des SCEAM in Kinshasa gehörten: der Priester Ngindu Mushete und Pater E. Mveng. Mveng legte der Versammlung des SCEAM ein Dokument vor mit dem Titel «Afrikanisches Konzil. Geschichtliche und theologische Grundlagen».
Alle diese Dokumente befaßten sich gründlich mit allen geschichtlichen, pastoralen und theologischen Fragen, die das eventuell stattfindende Afrikanische Konzil betrafen. Die zu behandelnden Themen wurden in den Dokumenten des COMITHEOL und der AOTA angegangen, ohne sich in Einzelheiten zu verlieren. Für die Organisation und Vorbereitung eines solchen Ereignisses wurden Vorschläge gemacht und Anregungen gegeben. Man kann heute sagen, daß die Phase der theoretischen Prüfung des Plans eines Afrikanischen Konzils ihrem Ende zugeht. Ein neuer Schritt wäre jetzt zu machen: der Übergang zur konkreten Tat.

2. Übergang zur Tat

Dieser Übergang setzt mehrere Etappen voraus: gegenseitige Abstimmung, Information, Sensibilisierung, Mobilisierung.
Erste Etappe: Abstimmung innerhalb der Kirche. Hierzu ist folgendes zu sagen: Die Tatsache, daß Seine Heiligkeit Papst Johannes Paul II. auf seiner jüngsten Afrikareise von einem afrikanischen «Konzil» gesprochen hat, zeigt, daß die bisherigen Arbeiten dem heiligen Vater zu Ohren gekommen sind; übrigens hat der Papst eine Sympathie bewiesen, die die afrikanischen Katholiken ermutigt.
Im Sinne dieser gegenseitigen Abstimmung wurden von 1984 an zwei Umfragen beim afrikanischen Episkopat durchgeführt. Der erste Fragebogen wurde vom SCEAM den afrikanischen Bischofskonferenzen zugeschickt. Den zweiten Fragebogen übersandte die päpstliche Kongregation für die Evangelisierung der Völker an jeden einzelnen afrikanischen Bischof. Da die Auswertung dieser Umfragen nicht veröffentlicht wurden, steht es uns nicht zu, sie hier vorzulegen.
Die Reise Papst Johannes Pauls II. nach Afrika (August 1985) bedeutete einen wesentlichen Schritt in der Entwicklung des Gedankens und des Projekts eines Afrikanischen Konzils. In seiner Ansprache an die afrikanischen Intellektuellen in Yaoundé am 13. August 1985 erwähnte der Papst unter den afrikanischen kirchlichen Instanzen die Bischofskonferenzen, das Symposium und das Konzil.

3. Gegenwärtige Schritte

Die Teilnehmer haben nach Anhören des Vortrags von P.E. Mveng nacheinander noch weitere drei Themen durchgesprochen, die sich alle auf die für ein künftiges Afrikanisches Konzil noch notwendigen Schritte beziehen:

A. Information, Sensibilisierung, Mobilisierung

Das afrikanische christliche Volk ist noch nicht informiert. Auch das Interesse an einem Konzil ist noch nicht geweckt. Und schließlich muß das christliche Volk auch wirklich in Bewegung kommen. Unsere Versammlung hier in Kinshasa will jetzt schon die Mittel und die Strategie dafür vorschlagen.
a) Auf der Ebene des Symposiums muß ohne Verzug ein Informationsorgan geschaffen werden, das die Kommunikation zwischen allen Bischofskonferenzen und mit dem Heiligen Stuhl gewährleistet. Dieses Bulletin wird über den jeweiligen Stand berichten, den die Überlegungen über die wahre Bedeutung des Afrikanischen Konzils, über seine Ziele und die verschiedenen Schritte seiner Vorbereitung erreicht haben.
b) Auf der Ebene der Bischofskonferenzen und der einzelnen Bistümer müssen diese Informationen weite Verbreitung finden und bis in jede Pfarrei gelangen. Die Reaktionen und Anregungen der Pastoren, der Theologen und der Gläubigen sind jeden Monat dem Sekretariat des SCEAM mitzuteilen.
c) Was die Pfarreien betrifft, so wird jedem Bischof der Vorschlag gemacht, Gebetskreuzzüge und Informationskampagnen zu organisieren. Man könnte dem ständigen Ausschuß des SCEAM ein Gebet zur Vorbereitung des Konzils vorschlagen, das dann übersetzt und in alle Pfarreien geschickt wird. Dieses Gebet würde alsdann täglich oder wenigstens sonntags in den Kirchen und Kapellen gesprochen.
d) Auf der Ebene der Theologen könnte das SCEAM zusätzlich zu den durch die AOTA organisierten Besprechungen eine Expertengruppe aufstellen: sie hätte die Aufgabe, für die regionalen Bischofskonferenzen Seminare zur Vertiefung der Debatte anzubieten.

Diesbezüglich müssen folgende Punkte beachtet werden:

a) So notwendig dieses Bemühen um eine Sensibilisierung auch ist, so müssen die Theologen doch Zurückhaltung wahren und es vermeiden, die Empfindlichkeit des afrikanischen Episkopats dadurch zu verletzen, daß sie den Eindruck erwecken, sie wollten seinen Entscheidungen zuvorkommen oder sie herbeizwingen. Das vorrangige Ziel aller ist das Interesse der afrikanischen Kirche in Gemeinschaft mit der allgemeinen Kirche. Zur Stunde handelt es sich darum, den Stoff vorzubereiten, um dann, wenn der Standpunkt des Episkopats festliegt, sofort zur Tat schreiten zu können. Auch sind die Gesprächsteilnehmer in Kinshasa darüber informiert, daß auf die vom SCEAM in die Wege geleitete Umfrage bis jetzt nur elf von den 35 angefragten Bischofskonferenzen geantwortet haben, und daß der ständige Ausschuß des SCEAM, der sich am Montag, den 24. Februar 1992, in Kinshasa versammelt, sich sicher mit der Sache wird befassen müssen.

b) Die Teilnehmer fragen sich, was geschehen wird, wenn die Mehrzahl der Antworten negativ ausfällt. Alle sind der Meinung, daß die gegenwärtige Arbeit der Theologen dann nicht als unnütz betrachtet werden dürfe. Auf jeden Fall müsse man fortfahren, das Interesse der afrikanischen Kirchen für die Probleme des in Afrika lebenden Gottesvolkes zu wecken. Andere bemerken, daß der Standpunkt des Papstes zu diesem Projekt eher positiv zu sein scheint. Immerhin muß man die Worte des Papstes in ihrem Kontext sehen, nämlich der Ansprache an die Intellektuellen von Yaoundé (13. August 1985). Bei der Frage der Inkulturation erwähnte der Papst neben den maßgebenden und die kirchliche Gemeinschaft in Afrika stärkenden Instanzen die «Bischofskonferenzen, das Symposium und das Konzil». So etwas ist natürlich positiv.

Noch andere Fragen wurden durchgesprochen, unter anderen:

Wozu wird das Konzil nützen? Wie wird die Zeit nach dem Konzil aussehen, wo man doch noch nicht einmal das Zweite Vatikanum verdaut hat? Andererseits müssen einem solchen kontinentalen Konzil Provinzkonzilien und vorbereitende Synoden vorausgehen. Solche gibt es aber wenige. Darauf wird geantwortet:

— Das Afrikanische Konzil wird ein Anfang sein, kein Ende. Das war im vergangenen Jahrhundert in China und in den USA auch so.

— Und im übrigen ist das Konzil als eine gegenseitige Teilhabe an den Erfahrungen der einzelnen afrikanischen Kirchen zu betrachten und nicht als Sache einer einzigen Kirche (der von Zaïre etwa).

— Das Afrikanische Konzil wird in Wirklichkeit die Verlängerung und Verwirklichung des Zweiten Vatikanischen Konzils auf unserem afrikanischen Boden sein.

— Schließlich macht die außerordentliche Zunahme der Bekehrungen, der sogenannte «afrikanische Boom», für die Kirche in Afrika eine Art Bestandsaufnahme notwendig. Eine Strategie für die zweite Evangelisierung muß aufgestellt werden (die meisten Kirchen feiern bereits ihr hundertjähriges Jubiläum). Man muß Mittel finden, um diesen «afrikanischen Boom» unter Kontrolle zu bringen und auf den rechten Weg zu leiten. Was die Synoden angeht, die das Feld vorzubereiten haben, so wurden sie schon in mehreren afrikanischen Diözesen abgehalten oder man ist eben dabei, sie zu organisieren.

Bei dem gegenwärtigen Mangel an Information und Sensibilisierung der afrikanischen Kirchen ist die Organisation von Informationsreisen zu den Bischofskonferenzen, das Abhalten von Gesprächsrunden, zum Beispiel über das Missionsdekret *Ad Gentes* und seine Anwendungen, ins Auge zu fassen. Diese Sensibilisierung könnte manche Vorurteile überwinden helfen. Man würde erkennen, daß das 1977 in Abidjan entstandene Projekt keine Angelegenheit der Kirche von Zaïre allein ist, ja nicht einmal ausschließlich Sache des französischsprachigen Afrika. Die englischsprachigen Bischöfe und Theologen arbeiten immer schon mit.

Im ganzen dreht sich das Gespräch um zwei Hauptfragen:

— Was sind die Gründe und was die Ziele für ein Afrikanisches Konzil?

— Wie kann man das Volk Gottes informieren, interessieren und animieren?

Hinsichtlich der Zielsetzungen eines Afrikanischen Konzils untersuchen die Teilnehmer die Rolle der Laien in einer solchen Versammlung. Die Existenz des SCEAM, dessen Satzungen in Ausarbeitung sind, seine Vollmachten und sein Programm allein schon könnten die Einberufung eines Konzils rechtfertigen. Das Gottesvolk

ist heute aufgrund der Probleme, die es uns täglich stellt, und aufgrund der weiterschreitenden Geschichte unseres Kontinents der erste Partner, der nach einem Konzil ruft. Die afrikanischen Kirchen können dem Afrika des Jahres 2000 nicht in aufgelöster Formation entgegengehen. Die Notwendigkeit der Information und der Sensibilisierung des Volkes Gottes ist für die Teilnehmer Anlaß, Maßnahmen vorzuschlagen: Schaffung eines Informationsbulletin des SCEAM, Durchführung von Sondermissionen, die den Patres Uzukwu, Brookman-Amissah und Mutiso-Mbinda für das englischsprachige, dem Pater Mveng und dem Priester Ngindu für das französischsprachige Afrika anvertraut werden.

B. Das weitere Verfahren

Die Dokumente des COMITHEOL und der AOTA haben vom Standpunkt der Tradition und der Theologie aus die Antworten auf die durch das Konzilsprojekt aufgeworfenen Hauptfragen ausgearbeitet. Es sind folgende:

— Wer beruft ein solches Konzil ein?

Antwort: Das SCEAM, nach Zustimmung des Heiligen Stuhls (vgl. can. 441., Dokument COMITHEOL v. 2.11.83, Seite 3; vgl. auch AOTA, Konsultation von Yaoundé, Bulletin de théologie africaine 12, 378).

— Was ist das Wesen eines solchen Konzils?

Antwort: Gemäß can. 439 § 1 handelt es sich um ein partikulares Plenarkonzil, das die Ortskirchen einer Bischofskonferenz versammelt. In unserem Fall geschieht das auf kontinentaler Ebene und versammelt alle Ortskirchen, sofern sie zum SCEAM gehören (vgl. Besprechung von Yaoundé, Bulletin de théologie africaine aaO.).

— Wer sind die Teilnehmer?

Antwort: In erster Linie die Bischöfe und eine Vertretung des Gottesvolkes, nämlich ordnungsgemäß gewählte Priester, Ordensleute und Laien. Dann ausländische, in Afrika wirkende Missionare; eigens Eingeladene: eine Abordnung des Heiligen Stuhls ohne Stimmberechtigung, afrikanische und sogar nichtafrikanische ökumenische Delegationen, Vertreter anderer Bischofskonferenzen usw. (vgl. aaO. S. 379).

— Wann soll das Konzil stattfinden?

Antwort: Diese Frage wurde auf den früheren Besprechungen nicht unmittelbar gestellt. Die Vollversammlung des SCEAM in Kinshasa (Juli 1984) hat stark die Notwendigkeit betont, einer tiefgehenden Vorbereitung des Projektes genügend Zeit zu widmen. Beachtet man die Erfahrung anderer Plenarkonzilien, der von Baltimore in den USA im 19. Jh., von China (14.-28. Mai 1924) und von Indochina (18. November — 5. Dezember 1934) etwa, dann wäre das Jahr 1993 durchaus vernünftig gewählt. Die soeben erwähnten Konzilien brauchten zur Vorbereitung höchstens ein Jahr, und dabei waren die Kommunikationsmittel nicht die von heute.

— Wie lange soll es dauern?

Antwort: Die meisten Plenarkonzilien dauerten zwei Wochen. Es stimmt allerdings, daß die vertretenen Kirchen im Vergleich zum gesamten afrikanischen Kontinent von heute flächenmäßig kleiner waren. Man könnte vorschlagen, das Konzil solle einerseits einen Monat dauern, und andererseits solle es dem Symposium einen konziliaren Status zuschreiben, der diesem erlauben würde, in seinen späteren Sitzungen die Arbeiten des Konzils fortzuführen.

Ein Wort noch zum Einberufungsverfahren. Nach dem gegenwärtigen Fragestand ließen sich folgende Schritte denken:

— Zunächst wendet sich das Symposium durch seinen Vorsitzenden an den Heiligen Stuhl, unterbreitet ihm alle vorbereitenden Dokumente und bittet um Approbation.

— Dann, nach Bestätigung durch den Heiligen Vater, bereitet mindestens der ständige Ausschuß des Symposiums die Einberufung vor.

— Schließlich beruft der Präsident des SCEAM das Konzil ein.

Bevor die Teilnehmer sich mit den Programmen und der konkreten, materiellen Organisation befaßten, verlangten sie die Herstellung von zwei Broschüren, eine in französischer, eine in englischer Sprache; sie sollten alle Dokumente, die vom COMITHEOL und der AOTA über den Plan eines Afrikanischen Konzils ausgearbeitet worden waren, im vollen Wortlaut bringen. Diese Broschüren werden dann den afrikanischen Bischöfen, den Priesterseminarien, den theologischen Fakultäten, den Bewegungen, den Vereinen und den Gruppen für christliche Spiritualität zugesandt.

4. Organisationsfragen

A. Die Versammlung von Yaoundé hat einen ziemlich vollständigen Organisationsplan aufgestellt, der jedoch noch genauer und konkreter

werden müßte (vgl. Bulletin de théologie africaine 12, 380). Dazu bedarf es wahrscheinlich noch einer besonderen Besprechung. Inzwischen ist eine Liste des gesamten afrikanischen Episkopats *(Annuarium Pontificale)* und der Konzilstheologen nach Fachgebiet und afrikanischen Sprachzonen aufzustellen.

B. Was namentlich die Finanzkommission und die technische Durchführung angeht, so müßte man sich jetzt schon über folgende Probleme Gedanken machen:

1. Gastland: Welches Land und welche Ortskirche könnte ein solches Konzil aufnehmen? Man hat vorgeschlagen: Kinshasa, Abidjan, Yaoundé, Nairobi, Harare, Ibadan uzw. Die Frage ist noch ungeklärt.

2. Teilnehmer:
- Afrikanische Bischöfe: ungefähr 400;
- Gäste (Vatikan, ausländische Bischofskonferenzen, ökumenische Abordnungen): ungefähr 50;
- Theologen und Vertreter des Gottesvolkes: etwa 200;
- Technisches Personal und andere: etwa 50.

Im ganzen 650 Teilnehmer. Von tausend Teilnehmern ist in der Planung auszugehen.

3. Probleme des Empfangs, der Beherbergung, der Verpflegung, des örtlichen Transportwesens, des Sekretariats, der Simultanübersetzung, der Post und des Fernmeldedienstes usw.

4. Budget und Reisen:

— bei durchschnittlich 1500 $ pro Person:	= $ 1.500.000
— Aufenthaltskosten:	= $ 900.000
— Sekretariat:	= $ 50.000
— Simultanübersetzung (4 Übersetzer)	= $ 24.000
— Transport:	= $ 50.000
— Verschiedenes:	= $ 20.000
Total:	= $ 2.544.000
aufgerundet auf:	= $ 3.000.000

Drei Millionen Dollar, das sind ungefähr 1 Milliarde CFA (Westafr. Währung). Die Zahl kann in Anbetracht der herrschenden Inflation auf eineinhalb Milliarden aufgerundet werden.

5. Geldquellen. Ein großer Teil dieses Geldes läßt sich in Afrika selbst auftreiben, zum Beispiel bei afrikanischen christlichen Staatschefs, wenn die Ansuchen auf höchster Ebene geschehen, durch besondere Geldsammlungen unter den Gläubigen, bei den christlichen Bewegungen (z. B. christliche Frauenbewegung). Auch auf den Heiligen Stuhl und die Hochherzigkeit traditioneller christlicher Organisationen in der ganzen Welt kann man zählen.

Empfehlungen

1. Bei dem bestehenden Mangel an Informationen über dieses Projekt eines Afrikanischen Konzils bitten die Teilnehmer das SCEAM, ein Informations- und Kontaktblatt herauszugeben, das zusätzlich zu den Informationen auch den Kontakt zwischen den afrikanischen Kirchen, der AOTA und dem Heiligen Stuhl fördert.
2. Sie schlagen überdies die Organisation von Missionen vor, die mit Hilfe der AOTA unter Klerus und Volk das Interesse für das Konzil wecken sollen; für das französischsprachige Afrika sollten Pater Mveng und Abbé Ngindu diese Aufgabe übernehmen, für das englischsprachige Afrika Pater Uzukwu, Prof. Brookman-Amissah und Pater Mutiso-Mbinda.
3. Um ihre Arbeit im Geist des Dienstes und der Verfügbarkeit weiterführen zu können, haben die Teilnehmer gebeten, daß ihre Gruppe, die die Versammlungen von Yaoundé und Kinshasa organisiert hat, vom SCEAM als Gruppe katholischer Berater angesehen werde.
4. Schließlich bitten die Teilnehmer das SCEAM und die Bischofskonferenzen, die Durchführung einer Gebetskampagne über den ganzen Kontinent hin zu fördern, damit der Geist des Herrn dieses Afrikanische Konzil erleuchte und voranbringe.

Zweiter Teil
Vom Afrikanischen Konzil zur Afrikanischen Synode

Die Dokumente, die wir hier vorgelegt haben, sowie die Dokumente des theologischen Komitees des SCEAM behaupten mehrmals, alle wichtigen Probleme seien zur Sprache gekommen und man habe auf alle Fragen, die sich wie Hindernisse auf dem Weg zu einem Afrikanischen Konzil aufgerichtet hatten, eine Antwort gefunden. Nun ist es zwar richtig, daß man Probleme aufgeworfen und im übrigen zutreffende Fragen gestellt hat; es ist aber nicht wahr, daß die darauf gegebenen Antworten den Fragen wirklich gerecht werden.

Das vielleicht schwierigste Problem betrifft das «afrikanische Verständnis» des neuen Kirchenrechts. Dieses Verständnis scheint die Unklarheiten, ja sogar Mängel des neuen Kirchenrechts zu übersehen. Zum Beispiel hat die Debatte über die Bischofskonferenzen und deren Befugnisse noch keineswegs eine zufriedenstellende Antwort gefunden. Die in den alten Kirchen so reich entwickelte Lehre und Praxis der Partikularkonzilien, die auch im 19. Jh. eine wahre Neubelebung erfahren hatte, scheint in diesem neuen Kirchenrecht verkürzt worden zu sein, und die Plenarkonzilien, die im 19. Jh. in den Missionsländern so bestimmend waren (die Konzilien von Baltimore in den Vereinigten Staaten von Amerika) und auch noch am Beginn des 20. Jh. (die Plenarkonzilien in China, Japan, Indochina usw.), sind auf das Niveau einfacher Bischofskonferenzen herabgedrückt und scheinen nicht mehr den ganzen Umfang der Partikular-, National-, Regional- und Provinzkonzilien zu erfassen, die in den Kirchen des Ostens und des Westens jahrhundertelang gängige Praxis waren. Das ökumenische Konzil selbst taucht im neuen Kodex lediglich als eines der Vorrechte des Papstes auf; er allein kann es einberufen, ihm vorsitzen und seine Akten veröffentlichen.

Wenn die Theologen des COMITHEOL und meine Kollegen von der AOTA auf die Canones 439-446 des neuen Kirchenrechts hinweisen, oder wenn sie sich auf can. 439, § 1 beziehen, um das geplante Afrikanische Konzil zu definieren, dann zäumen sie das Pferd vom Schwanz auf. Nirgends haben sie bewiesen, daß sich die Begriffsbestimmung, die der Kodex von einer Bischofskonferenz bietet, auf das SCEAM anwenden läßt. Sogar wir Laien auf dem Gebiet des Kirchenrechts können sehen, daß das SCEAM keiner einzigen der im Kodex vorgesehenen kirchlichen Strukturen entspricht. Ein Symposium ist dem ursprünglichen Wortsinn nach ein freundschaftliches Zusammensein bei einem Glas Wein oder einem Glas Bier. Eine solche Zusammenkunft hat weder Satzungen noch Jurisdiktion noch Vollmachten. Wer das SCEAM einigermaßen kennt, der weiß um diese Mängel.

Am erstaunlichsten ist die Reaktion der großen Mehrheit der 1984 in Kinshasa und später in Lagos versammelten Mitglieder des SCEAM, als es um die Frage ging, ob man dem SCEAM Satzungen geben solle, die es in eine Vereinigung der Bischofskonferenzen hätten verwandeln können, wie das ja in Lateinamerika geschehen ist und wo daraufhin die historisch bedeutsamen Versammlungen von Medellín und Puebla möglich waren.

Es ist nicht einzusehen, wie das SCEAM ohne rechtlichen Status, ohne Satzungen und ohne Vollmachten ein Plenarkonzil und noch dazu auf kontinentaler Ebene hätte einberufen können.

Nun ist aber diese bedauerliche juristische Lücke nicht der Unwissenheit oder Nachlässigkeit der Mitglieder des SCEAM zuzuschreiben. Sie kommt geradewegs aus dem Mangel an Gemeinsamkeit und der daraus entstandenen Spaltungen. Man ist nicht nur verschiedener Ansicht über die Wichtigkeit, die Aufgabe, die Rolle und Tragweite des SCEAM, sondern man ist auch geteilter Meinung über die Zweckmäßigkeit, den Inhalt, das Programm und die Vollmachten eines Afrikanischen Konzils. Das Leidenschaftliche mancher Debatten, das die Gegensätze zwischen Englischsprachigen und Französischsprachigen, zwischen Konservativen und Progressiven, zwischen Anhängern und Gegnern der Inkulturation nur noch verschärfte, sorgte gleich für die nötigen Sündenböcke, zuerst unter den afrikanischen Theologen, die als «Problem-Theologen» abgestempelt wurden, dann unter den Bischöfen Zaïres, die man des Strebens nach kontinentaler Alleinherrschaft bezichtigte, und schließlich in der Person eines Mannes, eines wahren afrikanischen Kirchenvaters, des Kardinals Malula, Erzbischof von Kinshasa heiligen und verehrten Andenkens.

Zweifellos nehmen die Dokumente des COMITHEOL und der AOTA Bezug auf die Stellungnahmen afrikanischer Bischöfe und sogar des Papstes zugunsten eines Afrikanischen Konzils. Leider genügen diese Stellungnahmen allein nicht; sie können die Meinungsverschiedenheiten nicht aus der Welt schaffen oder die so beklagenswerte juristische Lücke ausfüllen. Sicher setzten diese Stellungnahmen voraus, daß der afrikanische Episkopat sich endlich einig ist über die Bedeutung des konziliaren Ereignisses und zuvor das SCEAM aus seiner Fragwürdigkeit herausführt, indem er ihm eine kirchenrechtliche Existenz verleiht und alle Bedingungen für die mögliche Einberufung eines Konzils erfüllt.

Zu dem Zeitpunkt, da man am meisten von einem Afrikanischen Konzil sprach, mußte man

feststellen, daß es in Afrika keine einzige Instanz gibt, die in der Lage wäre, ein solches Konzil einzuberufen. Die Einberufung ist nicht Sache des Papstes; das ist im Kirchenrecht nicht vorgesehen.

Die Ankündigung einer afrikanischen Synode oder, besser gesagt, einer Bischofssynode über die Evangelisierung Afrikas konnte nur widersprüchliche Reaktionen hervorrufen. Für die einen war das der autoritäre Schlußstrich unter den Plan eines Afrikanischen Konzils; manche hatten sich nicht gescheut, so ein Konzil als Abkürzungsweg zu einem afrikanischen Schisma zu bezeichnen. Die schlimmsten Schwarzseher sprachen von einer regelrechten Rückkehr zum Fetischismus. Einige Missionare nutzten die Gelegenheit, um ihr Werk in Afrika gegen eine afrikanische Kirche zu verteidigen, die, überstürzt entstanden, kaum dem Heidentum entschlüpft und immer bereit sei, in selbiges zurückzufallen! Andere, weniger pessimistische Geister, und zu diesen gehören die afrikanischen Theologen, sehen in der Einberufung einer afrikanischen Synode die ganz und gar logische Geste eines Papstes, der genug davon hat, abzuwarten, bis der afrikanische Episkopat endlich seine Verantwortung erkennt, und die Sache selbst in die Hand nimmt. Der Papst tut für die afrikanische Kirche das, was ihm das Kirchenrecht erlaubt, nämlich eine Bischofssynode zusammenzurufen und der Versammlung als Hauptthema die Evangelisierung Afrikas vorzuschreiben.

Natürlich haben im afrikanischen Episkopat mehrere Beifall geklatscht. Sie glaubten, der Papst habe sich ganz einfach auf die Seite der Gegner eines Afrikanischen Konzils gestellt. Ein grober Irrtum! Und übrigens gehört die Frage einer Synode über Afrika in den großen Rahmen der Verwirklichung des Zweiten Vatikanums. Das ist der eigentliche Grund für die Schaffung einer Bischofssynode. Die der Synode über Afrika vorausgegangene Bischofssynode über Europa kann die Furchtsamen und Zögernden nur ermutigen. Dies einmal erwähnt, bleibt doch die Beurteilung eines Afrikanischen Konzils eine andere. Sie bleibt offen, vollständig offen. Die kommende Synode kann ihm den Weg nicht nur nicht verbauen, sie erscheint vielmehr angesichts der von uns unterstrichenen Fragen und Fragwürdigkeiten sogar als ein notwendiger und heilsamer Schritt zur Vorbereitung eines afrikanischen Konzils.

Gewiß kann die Bischofssynode über Europa einige Leute hinsichtlich einer Afrikanischen Synode beruhigen. Aber wer sollte nicht den Unterschied sehen zwischen einem politisch, kulturell und religiös immer stärker geeinten Europa einerseits, in dessen Mitte die überall gegenwärtige katholische Kirche eine dynamische und einende Rolle spielt, und einem in voller politischer, kultureller und sozialer Auflösung begriffenen Afrika andererseits, wo die katholische Kirche, durch den unkontrollierbaren Ansturm der Bekehrungen überfordert und mit verzweifelten, verarmten, verhungernden Völkern ohne Seele, ohne Zukunft, ohne Führung und ohne Hoffnungsgrund ringend, in der Buchführung über die Nottaufen, in den auszufüllenden Registern, den Geldsammlungen, den Meßintentionen, den Tag und Nacht bei den überseeischen Wohltätern zu erbettelnden Almosen versinkt. Eine solche Kirche ist an den Orten und in den Institutionen, wo Afrika verzweifelt versucht, sich zusammenzuschließen, um zu überleben, immer weniger anzutreffen. Wo ist die Kirche in der OUA, im Plan von Lagos, auf der Koferenz der Kirchen Gesamtafrikas? Unsere zahlenmäßig so große Kirche scheint sich in der Randzone einer dramatischen Abwesenheit ansiedeln zu wollen und überläßt so die Mitte den Strukturen der Sünde, die dieses eigentlich Afrikanische zu ersticken drohen.

Unter den gegenwärtigen Umständen scheint eine Bischofssynode über Afrika die einzige Lösung zu sein. Die zögernden Schritte in Richtung der Einberufung, das Schweigen, das über ein Jahr lang ihre Ankündigung umgab, das Getuschel rings um ihre Vorbereitung — alles das hat bereits eine Atmosphäre des Mißtrauens geschaffen, ein wahres Unbehagen. Es wurde noch vertieft durch unnötige Ungeschicklichkeiten, die für Praktiken gewisser vatikanischer Kreise bezeichnend sind und an unsere Unterdrücker von gestern erinnern, Praktiken, die mit dem Evangelium nichts zu tun haben. Die Massenmedien haben mehrfach ihr Erstaunen zum Ausdruck gebracht angesichts der Namen gewisser Mitglieder der vorbereitenden Kommission. Schwarze Listen aus Rom zirkulieren in Afrika. Sie erteilen den afrikanischen Bischöfen den Befehl, die berüchtigten «Problem-Theologen» auszuschalten, just jene, die versuchen, ihren bescheidenen afrikanischen Beitrag in der theologischen Forschung dieses zu Ende gehenden 20.

Jahrhunderts zu leisten. Wenn man an die Art und Weise denkt, wie die Bischöfe in Europa und auch anderswo ihre theologischen Gutachter auswählen, dann kann man sich fragen: Ist das hier nicht dasselbe?

Die afrikanischen Theologen werden sich gewiß nicht mit dem Gedanken trösten, man fände ja in dem langen Fragebogen, der in Afrika zirkuliert, alles das wieder, was vom COMITHEOL und der Gruppe der AOTA gesagt worden ist. Aber es gibt andere Bereiche, in denen man hätte erwarten können, daß die Verfasser dieses Fragebogens vervollständigt hätten, was vor ihnen gesagt wurde. Leider ist davon nichts zu merken.

Der erste Irrtum besteht darin, daß man alles auf einmal behandeln und aussprechen wollte. Das Ergebnis macht den Eindruck einer flatterhaften Oberflächlichkeit. Die erste Synode über Afrika müßte damit beginnen, die absolut vordringlichen Probleme deutlich zur Sprache zu bringen und unter ihnen eine begrenzte Zahl von Themen zu wählen, die dann gründlich in Angriff genommen werden.

Unter den Hauptproblemen, über deren geringe Beachtung man sich wirklich wundern muß, möchte ich die Aufhebung der Missionen nennen und den eigentlich afrikanischen Beitrag zur Evangelisierung der Welt des 21. Jahrhunderts. Die Inkulturation wird aber mit der gleichen Hast, um nicht zu sagen Leichtfertigkeit, behandelt. Die Fragen hinsichtlich der echt afrikanischen Formen gottgeweihten Lebens, der Einbindung des spirituellen Lebens in das afrikanische Milieu, der Sakralisierung oder Profanierung der Armut in Afrika, der legalistischen und repressiven Ekklesiologie, wo kanonisches Recht das Evangelium mißachtet und erstickt, das dringende afrikanische Problem des Übergangs von einer Kirche der Abhängigkeit zu einer Kirche der Teilnahme und der universalen Communio — alle diese Fragen und Probleme wurden in dem amtlichen vorbereitenden Fragebogen nur gestreift oder einfach vergessen. Man kann sich mit Recht fragen: Will man, daß die Kirche in Afrika wächst? Oder will man, daß sie erstickt?

Man sucht nicht das Wachstum der Kirche, wenn man zugleich verneint, was der Heilige Geist seit hundert Jahren in Afrika gewirkt hat. Wer wird denn dem afrikanischen Kardinal glauben, der öffentlich zu behaupten wagt, es gebe keine afrikanischen Theologen? Es gibt also nur Kardinäle, da er ja Kardinal ist! Wäre er Theologe gewesen, hätte er sicher zugegeben, daß es auch Theologen gibt! Die Kirche Jesu Christi ist also nach Maß und Farbe unserer Soutanen zugeschnitten!

Eine Bischofssynode für Afrika gehört mitten hinein in den providentiellen Wachstumsprozeß der Kirche auf unserem Kontinent. Sie kann also nicht als zusätzlicher Einschub betrachtet werden. Sie muß mit allem Ernst vorbereitet werden, den ein solches Ereignis verdient. Denn es ist eine Heim-suchung Gottes im biblischen Sinn des Wortes. Dieses Kommen Gottes ist ein Aufruf und zugleich eine Mahnung zur Bekehrung, und nicht nur zur Bekehrung der Ungläubigen. Es ist in erster Linie die Bekehrung des Volkes Gottes in Afrika. Die Synode wird diesem Volk die Distanz entdecken helfen, die zwischen dem Anruf, den der Herr an uns richtet, und unseren schäbigen Antworten liegt. Sie wird uns die Wirklichkeit einer afrikanischen Kirche offenbaren, die eine Gabe Gottes ist und die wirklich existiert, schon vor uns und oft ohne uns. Sie wird uns helfen, diese Gabe Gottes zu entdecken, anzunehmen, zu übernehmen und zu fördern, so wie der Herr sie heute und morgen für Afrika haben möchte. Die Synode wird uns das afrikanische Gesicht der afrikanischen Braut Christi entschleiern, der Kirche auf unserem Kontinent, mit all ihrer Schönheit und Häßlichkeit, mit den Wundmalen von fünf Jahrhunderten Unterdrückung, Martyrium, anthropologischer Verarmung des afrikanischen Menschen auf allen Kontinenten. Sie wird uns aufrichten, um dem Blick unserer afrikanischen Mutter Kirche begegnen zu können, der in unser Innerstes dringt und uns fragend anschaut: «Wie lange muß man noch auf den Tag warten, an dem ihr an mir vollendet, was der katholischen Weite des mystischen Leibes Christi noch fehlt? Wann werdet ihr endlich die katholische Kirche auch afrikanisch katholisch machen?»

Die Synode wird uns die Kirche in Afrika erkennen helfen, diese heute lebende und gegenwärtige Kirche mit ihrem Gottesvolk, reich an seiner unermeßlich großen Armut, mit ihren christlichen Familien, mit ihrem Klerus, ihren Kardinälen, ihren Bischöfen, ihren Priestern, ihren Ordensmännern und Ordensfrauen, ihren Denkern, ihren Theologen, ihren christlichen Künstlern und ihren geistlichen Führern. Denn

mit all diesen zusammen wird fortan die Kirche Jesu Christi auf unserem Kontinent erbaut und nicht mit den unfruchtbaren Fragereien über die Möglichkeit einer Theologie, einer Liturgie, einer christlichen Kunst usw. Sie sind ja schon da, und weil sie da sind, sind sie auch möglich. Wir dürfen uns nicht durch nutzlose Fragebogen ein halbes Jahrhundert zurückdrängen lassen.

Darum eben macht die Vorbereitung dieser Synode Schwierigkeiten. Wird die Synode alles bisherige vom Tisch fegen oder wird sie eine erste Ernte sein? Warum weiß das in Afrika lebende Gottesvolk von der Vorbereitung dieser Synode überhaupt nichts? Für wen und warum bereitet man denn vor? Warum werden authentische afrikanische Theologen systematisch beiseite geschoben? Warum ignoriert man die großen geistlichen Führer unseres Kontinents? Warum dieser Eindruck, es handle sich um eine Angelegenheit vatikanischer Funktionäre, der in Rom und der in Afrika in den Reihen des Klerus und den offiziellen Institutionen Verstreuten? Fragen über Fragen...

Diese Fragen lassen erkennen, daß die Synode als göttliche Heim-suchung und Aufruf zur Bekehrung ein entscheidender Schritt sein wird. Sie wird der Kirche Afrikas helfen, sich selbst zu entdecken und sich der vielfältigen Herausforderungen bewußt zu werden, die ihr die Zukunft stellt. Mit Gottes Hilfe kann diese Synode für die afrikanische Kirche eine Gnadenstunde werden, um ihre konziliare Dimension zu erkennen und endlich die Grundlagen für eine wahre Gemeinschaft der afrikanischen Ortskirchen untereinander zu schaffen, gemeinsam in Solidarität und Liebe das Reich Gottes auf unserem Kontinent zu errichten.

Die Synode kann dem afrikanischen Episkopat Gelegenheit bieten, dem SCEAM eine rechtliche Struktur und eine moralische Persönlichkeit zu verleihen, wie sie der CELAM Lateinamerikas besitzt. Man trifft sogar im Vatikan hochgestellte Personen, die es bedauern, daß die Kirchen Afrikas sich keine eigenen Wortführer verschaffen. Warum denn nicht die frühchristliche Institution des Patriarchats wieder zum Leben erwecken? Trug Kardinal Lavigerie im vorigen Jahrhundert nicht den Ehrentitel (aber freilich nur Ehren-Titel) «Primas von ganz Afrika»?

Es besteht kein Zweifel: das Streben nach Titeln und Ehren ist eines der größten Hindernisse auf dem Weg zur Versammlung der afrikanischen Ortskirchen. Eine Bischofsversammlung nach dem Muster des lateinamerikanischen CELAM würde sicher besser aufgenommen. Eine solche Versammlung könnte sich konziliare Strukturen geben mit — warum auch nicht? — regelmäßigen Sitzungsperioden.

Die Kirche von Afrika ist heute nicht darauf vorbereitet, ein Konzil einzuberufen. Aber wir denken, wir wünschen und wir beten, daß die Afrikanische Bischofssynode eine wirkliche Vorstufe für ein späteres und echtes Afrikanisches Konzil wird.

Aus dem Französ. übersetzt von Arthur Himmelsbach

ENGELBERT MVENG

1930 geboren. Seit 1951 Mitglied des Jesuitenordens. 1963 zum Priester ordiniert. Studierte an den Universitäten Dakar (Senegal), Namur und Löwen (Belgien), Lyon und Paris-Sorbonne (Frankreich). Grade: Licence ès Lettres classiques (Paris), Licence en Philosophie scholastique, Licence en Théologie, Doctorat d'Etat ès Lettres et Sciences Humaines (Sorbonne). Seit 1965 Lehrtätigkeit an der Universität Yaundé, Kamerun. Derzeit außerdem Generalsekretär der Ökumenischen Vereinigung Afrikanischer Theologen. Veröffentlichungen: Etwa zwanzig Titel aus den Gebieten Geschichte, Kunst, Anthropologie, Spiritualität, Dichtung und Theologie. Anschrift: Boîte Postale 1539, Yaoundé, Cameroun.

Metena M'nteba

Die Inkulturation in der «Dritten Kirche»: Pfingsten Gottes oder Rache der Kulturen?

A. Inkulturation: Kirchliche Revolution oder Wiederkehr des Gleichen?

Inkulturation — ein Wort von einer unbestreitbaren Strahlkraft, ein Wort, das im theologischen Schrifttum der vergangenen drei Jahrzehnte so gut wie überall anzutreffen war. Man braucht nur einmal die Bibliographien durchzublättern, um das zu sehen. Ursprünglich war das Wort ein theoretischer Begriff der «Missiologie»[1]. Seit seiner Verwendung auf der 32. Generalkongregation der Jesuiten (1974–75) und der Bischofssynode von 1977 ist das Wort in den alltäglichen Sprachgebrauch übergegangen und hat sich hier eingebürgert. Während ein Verwendungsmonopol Neologismen vor dem ausufernden Gebrauch der Modewörter und dem hohlen Schwulst großer Reden bewahrt, so muß man bei ihrer volkstümlichen Verbreitung doch feststellen, daß sich unweigerlich eine Unschärfe einstellt, die dann schließlich ihren semantischen Gehalt verdunkelt, ja sogar ihre Dynamik abstumpft. Der Begriff der Inkulturation ist dieser Inflation nicht entgangen.

Während nun die einen lautstark und ungeduldig nach der Inkulturation rufen und sich bemühen, dafür die Kriterien festzulegen und die nötigen Schritte zu planen, fragen sich andere, was denn an diesem Unternehmen wirklich so neu sei. Die Fragen, die der Vorbereitende Rat der Afrikanischen Synode bezüglich der Inkulturation gestellt hat, sind zwar in ihrer Formulierung optimistisch gehalten, lassen aber doch die gleiche Verlegenheit durchblicken: Was will denn die Inkulturation in bezug auf die traditionelle Orthopraxie der Kirche wirklich Neues? Bedeutet sie eine «kirchliche kopernikanische Wende» oder lediglich eine mehr oder weniger erneuerte Rückkehr dessen, was der heilige Augustinus «christliche Solözismen» (= Verstöße gegen die Regeln der Sprachlehre) genannt hat?[2] Der ganze Fächer der bisher vorgebrachten Antworten läßt zwei Haupttendenzen erkennen.

Für die einen hat Inkulturation nichts zu tun mit einer «kirchlichen kopernikanischen Wende». Ihr Begriff bringe nur einen der Kirche schon bekannten Vorgang erneut zutage. Das wirklich Neue, das heute in den Begriff eingeht, komme von der verschärften Bejahung der kulturellen Eigenheiten und der immer größeren Aufmerksamkeit der Seelsorger und Theologen für alles, was die Inkarnation der Kirche in der Vielfalt der Kulturen betrifft[3].

Die anderen sagen, der Begriff künde sehr wohl eine bisher noch nie dagewesene Wende an: Neue Christenheiten machen sich jene Taten und Traditionen zu eigen, die am Ursprung des Christentums standen, und zwar so, daß es echtes Werk und authentischer Ausdruck ihrer eigenen Evangelisierung und ihres eigenen Kircheseins wird. In diesem Sinne meint Inkulturation einen komplexen Vorgang, weit entfernt sowohl von einem oberflächlichen «einheimischen» als auch einer bloß nachahmenden Übernahme des anderwärts schon bestehenden Christentums. Inkulturation beinhaltet eine «Wiederaneignung» des Christentums durch junge Kirchen und eine «Umwandlung des gegenwärtigen Bezugssystems»[4].

Beide Thesen reiben sich aneinander, stehen aber zueinander nicht in Widerspruch. Sind denn nicht beide davon überzeugt, daß die Inkulturation ein Bemühen um Verhandlung und um Aneignung des Glaubens quer durch die Kulturen erfordert? Daß sie eine Poetik des Glaubens und einen Dienst beabsichtigt, die am Schnittpunkt von Identität und Aktion angeeignet und gelebt werden? Beide Thesen oder Standpunkte halten also je auf eigene Art die standardisierende Besitzergreifung des christlichen Glaubens und sein kultur- und zeitloses Dahinleben für untauglich. Sie beschreiben die Inkulturation in vollem gegenseitigen Einverständnis so: Sie ist ein dialektischer Vorgang der Einwurzelung des Christentums in den verschiedenen Menschheitskulturen und deren innerste Umwandlung durch ihre Integration in das Christentum. Sobald es aber darum geht, die Ziele und

Weisen dieser Dialektik zu bestimmen, ist es mit der Einmütigkeit gleich zu Ende.

Für die einen gilt: Das «Wort Gottes» oder das «Evangelium» oder auch die «geoffenbarte Botschaft» muß sich an die verschiedenen Kulturen «anpassen», sich unter ihnen «einbürgern» im Sinne des johanneischen «Und das Wort ist Fleisch geworden» (Paradigma Inkulturation-Inkarnation). Andere erklären: Es ist der «christliche Glaube», der «inkulturiert» werden soll, und zwar so, daß die Gastkulturen durch den Sauerteig des Evangeliums umgewandelt, durch den christlichen Glauben und die christliche Tradition neu geboren werden und daraufhin von ihrem eigenen Kulturgenie ausgehend dem Christentum ein afrikanisches Antlitz verleihen[5]. Das ist die «Bekehrungs»-Tendenz. Wieder andere plädieren für eine «schöpferische Übernahme» oder eine «kritische Wiederaufnahme» der Grundlagen und Gründertaten, die das Christentum hervorgebracht haben, so daß dann der daraus entstehende christliche Ausdruck das echte Ergebnis der im Sein der Afrikaner durchgeführten Synthese ihrer existentiellen Situation mit der Macht der Botschaft und der Auferstehung Christi wird. Diese Strömung kann man als «Inkulturation der Wiederaufnahme» bezeichnen. Wir werden sehen, daß die afrikanischen Inkulturationsbemühungen zu diesen beiden letztgenannten Tendenzen gehören.

B. Die maßgebenden afrikanischen Paradigmen der Inkulturation

Die Inkulturationsbewegung in Afrika ist ein Epigone jener nachkonziliaren Bewegungen, die man als Theologie der «Vorbauten» und als Pastoral des «Einheimischwerdens» bezeichnen kann. Diese entscheidende Wende wurde unter dem Druck der nationalistischen Politik seitens der afrikanischen Selbstbestimmungsbewegungen eingeleitet; diese warfen dem Christentum ja vor, unter dem Deckmantel des Glaubens den abendländischen Imperialismus und die koloniale Entfremdung in Afrika weiterzutreiben[6]. Der «Verdacht» rief in den afrikanischen Kirchen die in ihnen liegende Hoffnung wach und den Willen, aus ihr heraus eigenverantwortlich zu leben. Tatsächlich brandmarkten die Vorwürfe der Gegner, auch wenn sie immer etwas übertrieben waren, die Art und Weise, wie zahlreiche afrikanische Christen unter der glänzenden Oberfläche des christlichen Glaubens die Thesen und Praktiken der kolonialen Ideologie übernommen hatten.

1. Afrikanisch sein oder nicht sein, oder um was es beim Christentum in Afrika eigentlich geht

Wie kann man Christ bleiben, ohne sich zu «entfremden» und sich selbst zu verneinen? Das ist die Kernfrage. Sie verleiht den Gedanken über ein «Christentum nach afrikanischer Art»[7] ihre eigentümliche Dynamik. Sie hatte sich am Morgen der ersten Jahrhundertfeier der Evangelisierung Schwarzafrikas in mehrere Nebenfragen verzweigt. Zu diesen gehört die Frage nach der Zukunft des Christentums in Afrika, auch die Frage, welche Pastoral diesem Christentum die besten Chancen nicht nur für das Überleben, sondern auch für ein wahres Aufblühen verleihen kann. E.J. Penoukou hat diese Fragen in einer ausgezeichneten Arbeit im geschichtlichen Rückblick und im Vorblick auf die Zukunft untersucht. Nach seiner Ansicht ist die Inkulturation die einzige und drängendste Herausforderung für die afrikanischen Kirchen, aber auch die Frage, mit der ihre Existenz und ihre tiefe Afrikanität auf dem Spiel steht:

«Das einzige, wirklich schwerwiegende Problem, das sich unseren afrikanischen Kirchen stellt, ist die Frage der Inkulturation des christlichen Glaubens. Unsere Kirchen Afrikas werden afrikanisch sein oder sie werden nicht mehr sein. Darum geht es. Die Zukunft des Christentums bei uns steht auf dem Spiel.»[8]

Penoukou behauptet hier nichts Neues. Er frischt nur ein Wort auf, das Johannes XXIII. am Vorabend des Zweiten Vatikanischen Konzils gesprochen hat. Das Interessante am Gedanken Penoukous aber ist der Aufweis, daß die afrikanischen Christen allmählich die Inkulturation des Glaubens mit der Aufbauarbeit wahrhaft afrikanischer Kirchen im inneren wie im bürgerlichen Leben identifiziert haben. Diese integrale Afrikanität ist der Horizont und das Ziel des Vorgehens. Sie beschreibt eine Ellipse, in der die von den politischen Spaltungen des Kontinents leider tief in Mitleidenschaft gezogene kulturelle Eigenart Afrikas den einen Brennpunkt und das Christentum den anderen darstellt. Hauptachse bleibt die Afrikanisierung des Christentums.

Man muß diese Wende richtig ermessen, will man die beiden Hauptströmungen verstehen,

die für die Inkulturation in Afrika kennzeichnend sind, nämlich erstens die Tendenz «Inkulturation = Bekehrung zum Christentum» und zweitens die Richtung «Inkulturation = afrikanische Aneignung des Christentums». Beide Tendenzen sind überzeugt: «Von nun an ist kein Platz mehr für jemand, der das Leben des Afrikaners von außen her im Namen eines absoluten Wissens und einer übergestülpten Mission regeln will.»[9]

2. Inkulturation bedeutet Bekehrung zum Christentum

Diese Richtung wurzelt in der «Anpassungs»-perspektive des Zweiten Vatikanums und der Enzyklika Evangelii Nuntiandi Pauls VI. In Afrika wird sie von Bischof A.T. Sanon angeführt. Sein erstes Buch *Tierce-Eglise, ma mère. Conversion d'une communauté païenne au Christ* (1972) wie auch seine zehn Jahre später in Zusammenarbeit mit R. Luneau verfaßte Schrift *Enraciner l'Evangile. Initiation africaine et Pédagogie de la foi* (1982) gehen denselben Weg und verfolgen dasselbe Ziel, nämlich eine Pädagogik und eine begriffliche Aussage des Glaubens, die das kulturelle Erbe Afrikas in sich aufnehmen und so eine harmonische Einwurzelung des Evangeliums und des Christentums in Afrika verwirklichen.

Für Bischof Sanon und seine Schüler ist diese Einwurzelung des Evangeliums in Afrika das Ergebnis einer doppelten Arbeit. Zuerst ist eine hermeneutische Arbeit zu leisten. Die Hauptaussagen des Christentums müssen in afrikanische Bereiche übertragen werden, damit sie einen afrikanischen Namen und ein afrikanisches Gesicht bekommen[10]. Die zweite Arbeit ist ein Läuterungsvorgang, eine geistliche und innere Reinigung der afrikanischen Kulturen unter der Strahlenenergie des «Offenbarungslichtes». Diese Methodologie stützt sich auf die These, nach welcher der Beitrag des Christentums zu den Kulturen nicht entgegenwirkender Art ist, sondern erleuchtend und befreiend kraft der Gnade, die anonym alle Kulturen der Menschheit auf ihrem Weg begleitet.

«Wir machen die Erfahrung, daß das Christentum nicht als Kulturzerstörer kommt. Es bringt der Kultur ein offenbarendes Licht, das ihre Zweideutigkeiten und Abwegigkeiten bloßstellt. Der stärkste Eindruck ist der einer Kulturmenschheit, die lange mit der Gnade unter ihren Schritten dahingewandert ist; und nun richtet sich diese Gnade plötzlich wie eine Riesenschlange groß auf.»[11]

Trotz seiner unbestreitbaren Ergebnisse auf dem Gebiet der Katechese wirft dieses Vorgehen einer «Inkulturation als Bekehrung» mehrere Fragen auf:

a. Zuerst die Frage: Ist man wirklich sicher, daß die Einwurzelung der christlichen Symbolwelt (um das geht es ja eigentlich bei der Hermeneutik) die Synthese zwischen dem Christentum und den betreffenden Kulturen schaffen und die gewünschten Wirkungen hervorbringen wird? Hat sich nicht vielmehr herausgestellt, daß die afrikanischen Kulturen im allgemeinen, wie übrigens auch viele andere Kulturen der Welt, dem Evangelium und dem Christentum auf die eine oder andere Weise widerstehen und dies ausgerechnet aus der Fülle ihres eigenen kulturellen Reichtums heraus? Konnte und kann vielleicht die Verpflanzung des Christentums in die traditionellen afrikanischen Kulturen hinein deshalb so leicht Wurzeln schlagen, weil diese Kulturen ihren Zusammenhalt verloren haben und somit für jedes Einsickern fremder Einflüsse durchlässig geworden sind? Und wenn sich das bewahrheitet, wozu dann noch die Rückkehr zum «Althergebrachten» oder der Umweg über diese Gewohnheiten, was doch die Inkulturation als Bekehrung eigentlich will? Sollte man nicht ganz einfach die aufgepfropfte Glaubensform leben, die sich aus dem Zusammenstoß zwischen Abendland und Afrika ergeben hat?

b. Und dann: Ist man denn so sicher (und wie soll man sich sicher werden?), daß das «Offenbarungslicht» in den Kulturen läuternd wirkt, wenn selbst die «vêrchristlichten» Kulturen des Ostens und des Westens nach zwei Jahrtausenden Christentum immer noch nicht das Licht der Auferstehung widerspiegeln und ihr alltägliches Leben so oft dem Gesetz der christlichen Liebe zuwiderhandelt? Was würde es dem Afrikaner nützen, entlarvt zu werden, wenn nicht der feste Wille dahintersteht, sich zu bekehren? Der Widerstand gibt wahrhaftig zu denken oder zwingt zumindest, die Ziele und Zwecke neu zu bestimmen, damit der Weg frei wird.

c. Welches ist nun eigentlich die maßgebende Gestalt dieses Christentums, das sich «ortseigene Ausdrucksweisen» sucht, um in Afrika überleben zu können? Wenn «der stärkste Eindruck

der einer (afrikanischen) Kulturmenschheit ist, die lange mit der Gnade unter ihren Schritten durch die Zeiten wanderte» und die nun plötzlich die zusammendrängende und zusammenziehende Kraft dieser Gnade voll erfährt, will man dann nicht annehmen, daß es nicht zwei, sondern nur eine einzige göttliche Heilsökonomie gibt, die auf verschiedenen, aber nicht einander fremden Wegen zustandekommt? Und wenn es sich so verhält, welche Eigenart nimmt dann dieses Christentum an, von dem man behauptet, es bringe die kulturellen Abwege und Zweideutigkeiten ans «offenbarende Licht», das es selber ist? Die Problematik ist mutatis mutandis mit jener anderen verwandt, die sich im Dialog der Religionen untereinander und dessen Beziehung zur christlichen Mission ergeben hat. Alles das sind recht schwierige Fragen. Die Bekehrungsbewegung übergeht sie mit Schweigen. Und doch gehören sie mitten hinein in ihren Gang.

Immerhin beabsichtigen diese Fragen keineswegs, die Untersuchungen und Ergebnisse der «Bekehrungsinkulturation» abzuwerten. Sie wollen nur der ihrer Methodik inhärenten Gefahr eines bloßen Ausgleichs und eines wilden Konstruktivismus zuvorkommen. Welcher epistemologische Vorgang gestattet denn den «Afrikanisten», die Inhalte der afrikanischen Gebräuche und Institutionen auf eine theologische Stimmlage zu bringen, die diesen fremd ist? Wie verwirklichen sie innerhalb der neugeschaffenen theologischen Aussagen und der aufgestellten Strukturen den Übergang vom Traditionellen zum Aktuellen und die Synthese der «Abwege» und «Zweideutigkeiten» mit dem «Offenbarungslicht» des Christentums?

Wird dieser Übergang nicht um den Preis einer vorausgehenden Verkürzung des Systemhaften zum bloß Sprachhaften erreicht oder auf dem Weg eines Ersatzes der fließenden Eigenart durch einen absolutisierenden Nominalismus, der Afrika und die Afrikaner in mythischen Ganzheiten oder in deterministischen Begriffsverhärtungen einfriert? Ist die afrikanische Initiation, die den Anhängern der Anpassungstheorie als Bezugsgestalt dient, nicht in erster Linie eine Institution, eine soziale Praxis, eine Seinsweise mit ihren eigenen Gesetzen, mit ihrer eigenen Symbolik zum Zweck genauer und klar abgegrenzter Ergebnisse der Anthropologie oder der Ethnologie?

Was lehrt denn eigentlich die Initiation und was weiß der Initiierte? «Nichts», sagen diese selbst, außer daß es das höchste Wissen ist, daß es nichts zu wissen gibt und daß jenseits des Großen Lachens am Ende nur noch das Es ist, das Gesetz des Geheimnisses, des Schweigens und des Todes. Sibyllinische Worte, ja. Aber gerade ihr Rätselhaftes mußte uns warnen vor dem unbedachten und unangebrachten Gerede von «Ahnenvorstellungen» und, wie man meint, «Afrikanischem». Wir sind uns nicht immer der neutralisierenden Effekte oder der Sprengwirkungen bewußt, die solche Urteile inmitten der Synthesen haben, in die sie unsere theologische Alchimie hineinfiltriert.

Es ist zwar sehr wahrscheinlich, daß der so erhaltene, theologisch verbrämte Niederschlag für die afrikanischen Kulturen unschädlich ist, denn er bleibt ihnen trotz alledem äußerlich. Zu fürchten ist aber, daß die durch ihn ausgelöste Kettenreaktion zum großen Schaden des Christentums von den pseudo-theologischen Zauberlehrlingen nicht mehr beherrscht werden kann. Die Analysen der Art und Weise, wie sich die separatistischen afrikanischen Messiasbewegungen am Morgen der afrikanischen Unabhängigkeit[12] die christlichen Symbole und Inhalte angeeignet haben, um sie gegen deren Schöpfer zu wenden, sind überaus lehrreich. Man sollte diese Untersuchungen jetzt, am Vorabend der nächsten afrikanischen Synode, noch einmal durchlesen.

Die Kulturen leben. Sie sind mehr oder weniger aufnahmebereit für Ungewohntes und Neues, immer aber unabhängig und eifersüchtig auf ihre Unversehrtheit bedacht. Diese Voraussetzung muß stets vor Augen bleiben, will man den Dialog zwischen Kulturen und Christentum aufnehmen. Der Erfolg dieser Begegnung hängt gewiß von der Vorsehung Gottes ab, aber auch von den Interessen, die im Spiele sind. Man dreht dem göttlichen Plan nicht den Rücken zu, wenn man das anerkennt. Im Gegenteil! Man nimmt die Verurteilung Christi zum Tod und das Drama seiner Passion ernst. Mit der Geschichte der Kirche ist es das gleiche. Sie ist das Wirken des Geistes Christi, dessen Werk jener in der Welt weiterführt und so jegliche Heiligung vollendet; sie ist aber auch das Ergebnis von Menschen, Hörer des Geistes Gottes und zugleich ihrer eigenen Leidenschaften und Interessen.

Es handelt sich für die Afrikaner also darum, Gottes Angesicht zu entdecken. Er bietet ihnen

auch heute seinen Bund an. Sie glauben an Gott. Alles, ihre eigene Geschichte, ihre menschliche Lage, ihre sozialen Verhältnisse und ihre tiefsten Wünsche, geht in diesen Glauben mit ein. Was für die Afrikaner das christliche Göttliche, was ein Christ in ihrem eigenen Dasein, in ihrer eigenen Welt sein kann, das müssen sie für sich selbst ins Wort bringen und es sich selber sagen. In dieser «Aneignung» des Göttlichen unterscheiden sich die vielfältigen Weisen, wie sich die verschiedenen Völker und christlichen Gruppen in das Christentum eingegliedert haben; sie erklärt das Entstehen unterschiedlicher christlicher «leges orandi et credendi» in der Geschichte der Kirche. Warum sollte das Christentum in Afrika dieser Logik entgehen? Warum sollte das afrikanische Gesicht des Christentums als ein schwarzweißes Gekleckse erscheinen müssen oder als eine künstlich durch chirurgische Plastiktheologie hergestellte Maske?

3. Die Inkulturation als Wiederaufnahme

Diese Denkströmung hat sich in den Debatten und Diskussionen um ein Afrikanisches Konzil bereits deutlich zu Gehör gebracht. Sie ist charakteristisch für das afrikanische theologische Denken, das sich nach der Debatte um die Existenz oder Nichtexistenz einer afrikanischen Philosophie und nach den Theologien der Indigenisierung und der Kontextualisierung herausgebildet hat. Sie findet ihren kühnsten und systematischsten Ausdruck bei Eboussi Boulaga. Die Grundthese des Autors lautet: Solange sich das Christentum nicht von den Afrikanern von ihrer eigenen konkreten Situation aus «wiederaufnehmen» läßt, solange wird es in Afrika nie glaubhaft werden, zumindest aber unangepaßt bleiben[13]. Dieser Begriff der «Wiederaufnahme» schließt bei Eboussi die Übernahme des «Ursprünglichen» (das Gedächtnis Jesu Christi) und der «Grundlagen» (die instituierenden Akte des Christentums) durch Afrika ein. Das geschieht durch den Aufbau eines Systems in den Afrika eigentümlichen Schemata und Sprachen.

Ein Beitrag, den Eboussi vor der Veröffentlichung von *Christianisme sans fétiche* geschrieben hat, kann seine gegenwärtige Auffassung verständlicher machen. Unter Grundlagen und Ursprünglichem versteht er das, «was immerzu die christliche Erfahrung ermöglicht, worauf sie sich gewöhnlich bezieht»[14], das heißt Christus als «Gestalt vollendeter Menschlichkeit», die jedem offensteht und die für alle existentiellen Verhältnisse gilt. In diesem ständigen Bemühen einer Wiederaneignung des Ereignisses Jesus Christus durch die Christen und in der nachfolgenden Abstimmung ihres sozial-kulturellen Umfeldes auf dieses Ereignis besteht die Inkulturationsarbeit. Christsein versteht sich nicht zuerst als eine Zustimmung zu einem Credo oder einer als «Lebensweise» angepriesenen Tradition. Christsein besteht für Eboussi darin, das «Christische (frz.: ‹christique›) Modell»[15] konsequent und existentiell echt zu leben, indem im eigenen Sein und Dasein die Macht der Auferstehung erfahren wird und man sich fragt, wie das Christentum den Ausdruck des Menschseins in der eigenen Daseinssituation möglich macht, so nämlich, daß die egoistischen Kräfte und die willkürlichen Tendenzen in Schach gehalten und das einzige Gebot, die Liebe, zum Sieg geführt wird.

Die auf den Abschnitt vom christischen Modell folgenden «Regeln der Bekehrung» verstehen sich nach Eboussi als «Diskurs über die Methode» oder als Leitfaden für den Übergang von der Kontemplation des Modells Christi zu seiner vollen Verwirklichung in einem konkreten afrikanischen christlichen Leben. Aber so sehr die Darlegung Eboussis fasziniert und die Kraft seines «Christischen Modells» den Intellekt des Lesers einnimmt, so sehr kühlen sie aber auch die spontane Begeisterung für den Glauben und das unbedingte Ja zu den dogmatischen Aussagen ab. Ist der Christus des christischen Modells noch das «Wort, das Fleisch geworden ist» und der Herr Jesus Christus der christlichen Tradition? Ist er noch Gott, wenn er es nicht ganz einfach ist? Kann er es wirklich sein, wenn es bei Eboussi heißt: «Er ist Sohn der Mutter und Sohn des Menschen, bevor er Sohn des Vaters oder Sohn Gottes ist»?

Ist das eine Verneinung der Gottheit Christi? Was sagen dazu die Grammatik und die Logik der Sätze? Grammatikalisch betrachtet bildet die These Eboussis drei Sätze, die in ihrer Syntax unabhängig nebeneinander stehen, die aber semiologisch, d.h. der Bedeutung nach miteinander verbunden sind, und zwar durch eine geschickte gegenseitige semantische Durchdringung, die sich auf der Doppelebene der Implikation und der Verdichtung abspielt, wie das in der folgenden Aufgliederung sichtbar wird:

1 — Jesus Christus ist nicht einfach Gott (S 1)

2 — Er ist — Sohn (fils) der Mutter (S′ 2)
— Sohn (fils) des Menschen
bevor er ist — Sohn (Fils) des Vaters (S″2) (S 2)
oder— Sohn (Fils) Gottes

3 — Er ist für uns die Gestalt vollendeten Menschseins (S 3)

Die gegenseitige semantische Durchdringung geschieht mit Hilfe der Unvollständigkeit, die der Einschub des Adverbs «einfach» in den Satz 1 (S 1) nach der Negation «nicht» hervorruft, eine Unvollständigkeit, die nach der Bejahung durch Satz 2 ruft, so etwa wie in der Dynamik eines Mobile zentripetale und zentrifugale Kraft zusammenwirken. Der Satz 2 seinerseits entfaltet sich nach derselben Logik. Er zerlegt und vereint wieder durch das Spiel des Parallelismus und der Homonymie zwei Begriffe, die sich dank einem typographischen Kunstgriff (im französischen Text durch den Wechsel von Klein- und Großbuchstaben [fils-Fils], im Deutschen durch Unterstreichung) in ihrer Unterschiedenheit darstellen. Aus diesem dialektischen Vorgang ersteht als Synthese der dritte Satz (S 3); er hebt die Versicherungen von S 1 und S 2 in einer höheren Einheit auf, in der sich ihre Spannungen versöhnen, aber nicht gegenseitig auflösen: sie werden im Hegelschen Doppelsinn «aufgehoben»...

Der Gedankengang Eboussis entscheidet sich offensichtlich in Satz 2. In diesem Satz verdichtet sich die Hauptthese seiner Christologie. Er ist um fünf Schlüsselbegriffe gegliedert: Jesus Christus (B 1), Sohn der Mutter (B 2), Sohn des Menschen (B 3), Sohn des Vaters (B 4) und Sohn Gottes (B 5). Jesus Christus (B 1) ist der Subjektbegriff, um den sich die vier anderen als Prädikatsbegriffe gruppieren. Diesen vier ist eine Eigenheit gemeinsam, die sie miteinander verbindet und zugleich voneinander unterscheidet: sie enthalten alle dasselbe Bedeutungswort (Sohn), phonologisch gleich, aber morphologisch unterschieden durch den (im Deutschen durch Unterstreichen wiedergegebenen) Kunstgriff Klein- bzw. Großbuchstabe (fils/Fils), unterschieden auch durch den Redundanzeffekt (Sohn) und den Chiasmus, der sich in den bestimmenden Teilen der vier Prädikate abzeichnet:

Sohn der Mutter (B 2) ↔ Sohn des Menschen (B 3)
| | | |
Sohn des Vaters (B 4) ↔ Sohn Gottes (B 5)

Auf den ersten Blick scheinen diese Einzelheiten ohne Bedeutung; sie erweisen sich aber bei genauerem Hinsehen als wichtig: der Reim (nur im Französischen; Anm. d. Übers.) «Mère — Père», die Redundanz und der Chiasmus verbergen einen Sinnstreit. Indem dieses stilistische Vorgehen Brüche und Annäherungen schafft, erzeugt es subtile Analogien, die das Ausdrückliche verschleiern, um das Dahinterliegende zur Sprache zu bringen. Ein seltsamer Satz, dieser Satz 2! Er enthält zwei Untergruppen [(S′ 2) und S″ 2)], beide durch die Konjunktion «bevor» miteinander verbunden. Dieses «bevor» bedeutet, daß das «Sohnsein» dem «Sohnsein» vorausgeht, und verstärkt damit den durch den Wechsel von «Sohn» und «Sohn» bereits angedeuteten Bruch. Nach Eboussi gilt also: Die auf Jesus Christus anwendbaren Sachaussagen betreffen nur jene Wesensmerkmale, die sich auf die menschliche Zeugung beziehen (B 2 und B 3), das heißt Aussagen vom Typ S (französisch f); die Aussagen vom Typ S (französisch F) treffen auf Jesus Christus nur zu, nachdem einmal die ersteren als existentiell vorausgehende festgelegt sind.
Will Eboussi behaupten, die Menschheit Christi gehe seiner Gottheit voraus? Und sollte sich das bewahrheiten, welcher Art wäre dieses Vorausgehen? Womit die zweite Frage zusammenhängt: Welcher Art wäre das Prinzip der Koexistenz von Menschheit und Gottheit in Jesus? Ist das «Sohnsein» Jesu eine Weise seines «Gottseins»? Oder ist es das Ergebnis einer (geschichtlichen oder mythischen) Zuweisung? Schon allein die Dialektik von Aktivität und Passivität, die in dieser Fragestellung zum Ausdruck kommt, genügt, um den entscheidenden Einsatz, der hier auf dem Spiele steht, aufzuhellen. Er fordert uns heraus, zuerst die Existenzweisen zu klären, die Eboussi seinen beiden Kategorien christischer (frz.: «christique») Merkmale zuordnet. Auf diese Weise wechselt die Schwierigkeit von der Antithese zur These. Sie konzentriert sich wieder in Satz 1 (S 1) oder besser in der adverbialen Aussage «einfach»: «Jesus ist nicht einfach Gott» — so lautete Satz 1. Wie ist das zu verstehen?

Dieser Satz kann auf zwei entgegengesetzte Weisen interpretiert werden, je nach der Funk-

tion, die man dem Wort «einfach» zuschreibt. Wenn man nämlich das «nicht» vor dem «einfach» wegnimmt und vor die Satzaussage «Gott» setzt, ergibt sich eine klare Verneinung der Gottheit Jesu: «Jesus ist einfach nicht Gott». Läßt man dagegen das Adverb «einfach» in seiner vollen Bedeutung vor «Gott» stehen, wie das Eboussi tut, dann bedeutet der Satz «Jesus ist nicht einfach Gott», daß die Satzaussage «Gott» ihrem Satzsubjekt «Jesus» zukommt, jedoch entsprechend einer mehr oder weniger nicht-einfachen Weise bzw. mehrerer Weisen.

Gewiß, die Zweideutigkeit bleibt. Und trotzdem neigen wir zum zweiten Verständnis des Eboussischen Satzes. Denn die erste Interpretation ist nur haltbar, wenn man den Satz des Autors umwandelt; das würde aber eine dem Satz Eboussis fremde semantische Beschaffenheit erzeugen. Andererseits wirkt ein Umstandswort (Adverb) modifizierend. Was folgt daraus?

Obwohl das «christische Modell» von Eboussi mit Fug und Recht auf der Notwendigkeit des Existentiellen in jeder echten Übernahme des Christentums besteht, so entleert es doch die göttliche Präexistenz Christi gerade im Aussageakt seiner möglichen Gottheit selbst. Wenn nicht einfach Gott sein nicht heißt, daß man es überhaupt nicht ist, dann kann das nur bedeuten, daß man es ist durch beifälligen Zuruf, durch Beschluß oder durch Vollmacht. Damit wird der Christus Eboussis, die «Gestalt vollendeten Menschseins», für den gebildeten Afrikaner, der dem heutigen Credo der katholischen Kirche anhängt, fragwürdig und für die «Ungebildeten» zu etwas Idealem, dem selbst der Pragmatismus der «Bekehrungsregeln» kein wirkliches Menschsein mehr zuerkennen kann, so sehr wohnt der Christus Eboussis in jenen Bereichen der Wirklichkeit, wo die Einsicht die Geschichte nur auf dem Weg zeitloser Wesenheiten streift.

In Wirklichkeit ist Eboussi viel zu intelligent, um in den Adoptianismus oder in den Arianismus hineinzugleiten. Er enthebt Christus in eine Transzendenz, die ihn allem Domestizieren und ideologischen Reduzieren entzieht. Die einzig ehrfürchtige Weise, dem Göttlichen zu nahen, ist folglich die «Selbstchristwerdung» durch Nachahmung des «christischen Modells». Kurz gesagt, jeder von uns kann in sich selbst Christus verwirklichen, seinerseits ein anderer Christus werden, wenn er in die dicke Rinde seines Alltags sein ungebrochenes Christsein einzeichnet. Und nun die Frage: Bestünde also die wahre Inkulturation des Glaubens im Afrika der Selbstbestimmung darin, zu wetten, daß der Afrikaner fähig ist, Gott Mensch, Gott Wirklichkeit werden zu lassen? In welchem Maße bedeutet dieses prometheische Abenteuer des je selbst Christus-Werdens nicht ganz eigentlich ein Zu-sich-selber-kommen, und dies nicht nur, indem man sich von jedem Empfangen durch Bitten befreit, sondern sich auch von Gottheit zu Gottheit fortschreitend letzten Endes vor Gott überhaupt rettet? Ja, so weit treibt das Paradigma unserer Fragen!

4. Ein Christentum jenseits der Dogmen und der kirchlichen Lehre?

Ein Christentum, das den Dogmen und dem ganzen Lehrgebäude der Kirche vorausliegt! Das ist die logische Konsequenz aus der eben untersuchten These, deren Färbung im Vorgang der Inkulturation des Christentums durchscheint. Die Grundfrage, die den Überlegungen Gestalt verleiht, lautet: Kann man wirklich echt Christ sein, wenn man sich weiterhin im institutionellen, epistemologischen und ästhetischen Rahmen westlicher Kultur entwickelt? Gibt es nur eine einzige einförmige Weise, Wissenschaft zu treiben, zu glauben, zu feiern und zu leben, mit einem Wort: zu sein? Die Frage wächst aus der gähnenden Leere, die sich durch die Entwertung der unterworfenen Kulturen ergeben hat sowie aus der nachfolgenden Bewußtwerdung einer lange Zeit in ihrem Selbstsein erstickten Person.

Im christlich-afrikanischen Bereich kommt diese Frage zum ersten Mal klar in der Schrift *Des prêtres noirs s'interrogent* (1956) zum Ausdruck und radikalisiert sich in dem Werk von Meinrad Hebga *Emancipation d'Eglises sous tutelle* (1976): «Wir wollen Jesus Christus als höchsten und *einzigen* existentiellen Bezug»[16]. Der Verfasser geht von der These aus, das Christentum sei keine westliche, sondern eine östliche Religion. Der Westen habe sie aber im Lauf der Geschichte an sich gerissen und habe ihr den unauslöschlichen Stempel seiner Philosophie, seines Rechts und seiner Kultur aufgedrückt. Das sei sein legitimes Recht gewesen. Daß er sich heute aber anmaße, anderen, später zum Glauben an Jesus Christus gekommenen Völkern der Welt diese kulturelle und geschichtliche Verpackung des westlichen

Christentums als christlichen Kernbestandteil aufzuzwingen, so etwas sei unberechtigt.

Folglich — so denkt Hebga — setzt das Entstehen eines afrikanischen Christentums voraus, daß sich die Afrikaner von der «Vormundschaft» und dem durch das Abendland geschaffenen kulturellen Überbau des Christentums freimachen und zurückkehren zum ursprünglichen orientalischen Kern, dem sie dann den dauerhaften Stempel ihrer grundtiefen Afrikanität aufdrücken. Diese Arbeit erfordert nach Hebga eine Relativierung der aristotelisch-thomistischen Denkkategorien und eine Reinigung des Glaubens an Jesus Christus von den in Europa «verchristlichten» und vergöttlichten gallischen, griechisch-römischen, portugiesischen, spanischen und deutschen Gebräuchen und Gewohnheiten[17].

Mit einem Wort: Der Glaube an Jesus Christus muß aus seinen westlichen Gewändern befreit werden — das ist das Problem des Verhältnisses zwischen Glaube und Kulturen in Afrika, wie es sich zum allerersten Mal und in seiner ganzen Härte stellt. Nicht mehr in theologischen oder metaphysischen Begriffen, sondern in Begriffen der Geschichte schlechthin. Aber, so fragen wir, läßt sich der Glaube an Jesus Christus so leicht aus seinen mittelmeerländischen und abendländischen «Bedingtheiten» herauslösen? Kann man so frischfröhlich über die Dogmen und die kirchlichen Lehren hinweg bis zum semitischen Original zurückgehen, es sich aneignen und es aktualisieren, wo doch zwei Jahrtausende Geschichte dazwischenliegen?

Wenn man diese Fragen stellt, dann entgegnen einige, dieser anmaßende Anspruch könne nur zum Paradox jenes Botanikers führen, der eine Zwiebel nimmt und schält und schält in der (vergeblichen) Hoffnung, ihren Kern freizulegen. Der Einwurf ist nicht unwiderlegbar. Nicht alle Früchte sind ja zwiebelförmig. Und zwischen der Zwiebel und der Geschichte des Christentums und seiner Lehrentwicklung besteht dieselbe (ontologische) Differenz wie zwischen dem Wachstum einer Pflanze und dem eines Körpers, der sich als Corpus Mysticum versteht. Wenn nun aber die Wahl der Metapher Zwiebel recht willkürlich erscheint, so gibt dieses Bild doch treffend die Weise wieder, wie sich das Christentum aufgebaut hat, nämlich durch Ab- und Überlagerungen aufeinanderfolgender Schichten von Traditionen. Das heißt durch eine fortschreitende «Inkulturation».

Wenn wir dieses «allmähliche und fortschreitende Wachstum» des Christentums als zu seinem Wesen gehörig anerkennen, dann bejahen wir damit seine geschichtliche und kulturelle Dimension. In diesem Sinne könnte man den Ausdruck «Glaube jenseits von Dogmen und kirchlichen Lehren» als einen Protestschrei jener lange Zeit geknebelten Kulturwelten verstehen, die heute entschlossen sind, das Wort Gottes aus dem Schoß ihrer eigenen Erfahrungen heraus neu zu gebären. Positiv betrachtet bedeutet der Ausdruck eine Weigerung oder besser einen Willen, nicht mehr durch Bevollmächtigung oder durch dazwischengestellte Kulturtraditionen zu glauben. Ist dieses Unterfangen ein Trug? Und wenn nicht, wie könnte es Wirklichkeit werden?

C. Wege zu einer geglückten Inkulturation des Glaubens

1. Christentum gegen Kulturen: Eine verkehrte Frage?

Das Christentum in Afrika wird afrikanisch sein oder es wird nicht sein — hier sind wir mit Papst Johannes XXIII. und E.J. Penoukou einverstanden. Aber dieses «Afrikanischsein» wird weder durch eine «Christianisierung» Afrikas noch durch eine «Afrikanisierung» des Christentums erreicht, sondern nur durch eine existentielle Aufnahme der Heilsbotschaft durch den afrikanischen Beter. Die These hat nichts Ungewöhnliches an sich. Man muß doch zugeben, daß der Ausdruck «Afrika verchristlichen» in Wirklichkeit nichts anderes bedeutet, als auf diesen Kontinent eine gewisse Form christlicher Religion zu verpflanzen, und daß umgekehrt das Unternehmen, diese Form zu «afrikanisieren», konkret besagt, ein bestimmtes, bereits zu anderen Zeiten und an anderen Orten inkulturiertes Christentum (oder auch mehrere) zu schwärzen oder tropenfest zu machen.

Der Fehler liegt darin, daß man «Christentum» und «Kulturen» als zwei verschiedene Wirklichkeiten oder Bereiche des menschlichen Daseins zueinander in Gegensatz bringt. Der Gegensatz selbst stammt aus der These, die sagt: «Das Christentum gehört kraft seiner universalen Berufung keiner Kultur an». Diese These lebt aus stereotypen Gegensätzen wie geistlich/zeitlich, christlich/menschlich, Glaube/Kultur, universal/partikular. Solche Paare sind sehr geschätzt, denn sie erleichtern die Anfertigung von

Ansprachen und Predigten. Nicht als wären diese Gegensätze an sich unzutreffend; aber wenn sie von Diskursen in Dienst genommen werden, die Schranken aufrichten wollen, dann erzeugen sie immer falsche Alternativen.

Was will man denn eigentlich sagen, wenn man einerseits erklärt: «Das Christentum identifiziert sich aufgrund seiner universalen Berufung mit keiner einzelnen Kultur», und andererseits doch behauptet, der Christ sei ein Mensch wie die anderen Menschen? Er müsse sein Christentum im Rahmen der Kultur leben, zu der er gehört? Was heißt das anderes, als daß das Christentum an sich nur als Grenzbegriff existiert, daß man ihm immer nur bedingt, geschichtlich begegnet, selbst wenn zuzugeben ist, daß seine überzeitliche Idee eine notwendige und dynamisierende Ordnungsfunktion spielt und spielen muß?

Die Frage des Verhältnisses Christentum/Kultur ist wirklich entweder falsch gestellt oder nur ein Alibi, wenn man das Christentum unbedingt als «Buchreligion» qualifizieren, wenn man es absolut auf die Volksgeschichte Israels, auf die Menschwerdung des Sohnes beziehen will, auf den geschichtlichen Weg eben dieses Christentums und seine mittelmeerländischen und abendländischen Stationen auf diesem Weg. Das wahre Problem ist unserer Meinung nach nicht das Verhältnis des Evangeliums zu den menschlichen Kulturen, sondern der neuen christlichen Traditionen zu jenen, die das Christentum monopolisiert haben. Nicht der gegenseitige kulturelle Austausch ist das Problem, sondern die Tatsache, daß im Verlauf der Geschichte des Christentums die «Christianisten» Gott politische und kulturelle Entscheidungen haben fällen lassen, die gewissen Interessen entsprachen.

Dieser Gott, den man da in Gebiete exportiert oder in Regionen verkündet, die andere Interessen verteidigen oder andere Kulturen pflegen als die bisherigen Kulturräume, dieser Gott wird vor Verlegenheit erröten und nicht mehr wissen, was er eigentlich will, so sehr hat man ihn schon nacheinander oder gleichzeitig auf den Thron der Hierarchien und manchmal sogar gegnerischer, immer aber verschiedener und interessierter Regime versetzt. Es bedeutet nicht, den Gott Jesu Christi und den christlichen Glauben abzuwerten, wenn man diesen Handel mit dem Göttlichen zugibt; abgelehnt werden vielmehr die geschichtlichen Fälschungen. Als kulturbestimmte Aufnahme des Glaubensaktes erscheint die Inkulturation heute als Bildersturm, denn sie bringt eine Verhandlung und eine Neustrukturierung des religiösen Vermögens zwischen Handelnden ins Spiel, deren Interessen und Sorgen voneinander abweichen.

2. Ein möglicher Ausweg aus dem Dilemma: Dem Heiligen Geist die Tore öffnen

Die Lage der Inkulturation läßt also nur einen Mittelweg offen: Ernsthafte Förderung einer Katholizität, die den christlichen Gemeinschaften die Möglichkeit beläßt, ihre Fähigkeit, «das allgemeine Glaubensgut» in ihre eigene Heilsökonomie zu integrieren, auf andere Weise zu aktualisieren. Dabei ist darüber zu wachen, daß der wesentliche Inhalt des von den Aposteln überkommenen Glaubens weder Entstellung noch grundlegende Veränderung erleidet. Nicht Synkretismus oder Häresie (wie einige fürchten) sind bei dieser «andersartigen Aktualisierung des Glaubens» das Problem, sondern die Frage: «Wie ist das Werk der Inkulturation voranzubringen, ohne daß einerseits das Lehramt seine Weisungsfunktion preisgibt und ohne daß es andererseits auch nur einen einzigen derer verliert, die der himmlische Vater ihm anvertraut hat, und seien es auch die verlorenen Söhne Israels?»

Johannes Paul II. erwähnt diese Problematik zum ersten Mal in seiner Ansprache vom 30. April 1983 an die Bischöfe der Kirchenprovinzen Kananga und Lubumbashi (Zaïre)[18] bei ihrem Ad limina-Besuch in Rom. Hauptthese dieser Ansprache war der Gedanke, daß die Inkulturationsarbeit die Verbindung von theologischer Überlegung und kirchlicher Praxis erfordert, gekennzeichnet sowohl in ihren Inhalten wie auch in ihren Methoden durch eine Ekklesiologie der Communio und des Dialogs innerhalb der betreffenden christlichen Gemeinschaften. In diesem Punkt sagte der Papst nichts Neues. Er nahm lediglich ein Wort Pauls VI. an die Mitglieder der Internationalen Theologenkommission wieder auf[19]. Wird aber diese weite ekklesiologische Perspektive nicht doch wieder eingeengt durch die Art und Weise, wie Johannes Paul II. die «Ämter» zwischen den verschiedenen Gliedern des Gottesvolks, nämlich Bischöfen, Theologen und Gläubigen, aufteilt?

Tatsächlich überläßt der Papst, wenn er die Rollen und die Ränge in der Mitwirkung des Vol-

kes Gottes bei dem «langen und mutigen Unternehmen» der Glaubensinkulturation einzeln aufführt, den Christen, die weder Theologen noch Bischöfe sind, nur eine passive Rolle: sie haben unterwiesen zu sein, auf dem Weg zur Heiligkeit sicher geführt und ausgebildet für ihre verschiedenen kirchlichen und gesellschaftlichen Verantwortungen[20]. Eine «Passivität» also, die in Kontrast zu den «munera» des Theologen steht, dem der Papst die Rolle eines «förmlichen Amtsgehilfen» des Lehramtes anvertraut, vor allem in der Behandlung neuer Fragen und in der fachtechnischen Vertiefung der Glaubensquellen; sie hebt sich auch ab von den «munera» des Bischofs, der als «Lehrer und Vater im Glauben» und in Einheit mit dem Nachfolger Petri als letztzuständiger Richter über die Christlichkeit der Gedanken und Erfahrungen bezeichnet wird[21].

Man hat im ganzen den Eindruck, daß hier das Volk der Gläubigen als bloßer Gegenstand der pastoralen Sorge der Hierarchie oder auch als Experimentierfeld der Theologen behandelt wird. Das gesamte Inkulturationsunternehmen ist Sache des klerikalen Personals; es wirkt in den genauen Grenzen des von jener Instanz kontrollierten Arbeitsfeldes, die sowohl das Urteils- als auch das Zustimmungsrecht innehat. Als besäßen die Hierarchen in der Kirche aufgrund der ihnen übertragenen gestuften Leitungsgewalt eine Art Vorkaufsrecht auf die Gnaden Gottes oder auf die Eingebungen des Heiligen Geistes!

Die Inkulturation als gemeinschaftliche Ausgestaltung und Annahme des kirchlichen Glaubens erfordert mehr. Sie verlangt eine Pastoral aufmerksamen und abgesprochenen Hinhörens auf den Atem des ganzen Gottesvolkes und seines sensus fidei und nicht die versteiften Konstruktionen einer direkt den akademischen Denkfabriken entstammenden Zettelkastentheologie. Es wäre schlichtweg falsch, die Arbeit der Inkulturation auf zentralisierende Weise zu beaufsichtigen und so zu leiten, wie die Staaten die sprachliche oder politische Einigung ihrer Länder durchführen.

Aus dem schweren Dilemma, mit dem das entstehende Christentum zur Zeit des Konzils von Jerusalem zu ringen hatte (Apg 15,1-35), und aus dem Zwischenfall von Antiochien (Gal 2,1-10) lernen wir, welche Lösungen es für die Begegnung des Evangeliums mit den anderen Kulturen gibt. Die Synthese zweier verschiedener Kulturwelten oder deren gegenseitige Übernahme kann mit dem Sieg (und der dazugehörigen Unterwerfung) der einen über die andere enden; sie kann den Widerstand wecken, aber auch den ehrfürchtigen Dialog des wirksamen Geistes Gottes mit der tiefreichenden Authentizität derer, die das Wort Gottes annehmen (Apg 15,13-21). Die Art und Weise, wie diese beiden Konflikte in der Urkirche gelöst wurden, bezeugt hinsichtlich der Inkulturation des Glaubens an Jesus Christus, daß diese in einem dialektischen und dialektisch gemeisterten Begegnungsgeschehen des Evangeliums mit dem Kulturgenie besteht, das in eben diesem Evangelium die Macht der Auferstehung erfährt und sie schöpferisch und befruchtend in sich aufnimmt. Weder paßt sich das Evangelium an die Kulturen an noch die Kulturen an das Evangelium. Sie «begegnen» einander, treffen sich, ringen miteinander und prüfen sich gegenseitig wie Gold und Feuer in der Esse der Schmiede.

Aus diesem «Treffen-Ringen-Prüfen» schließlich entsteht eine neue Kulturschöpfung, in welcher das Evangelium als Macht der Erlösung und Neu-Schöpfung angeeignet wird: «Seht, ich mache alles neu» (Offb 21,5). Diese Arbeit ist nur in einer Ekklesiologie der Communio möglich, die den Heiligen Geist und das Eucharistische Geheimnis an den Anfang ihrer Prämissen stellt. Sie ist nur in einem lebendigen Christentum zu verwirklichen, das dem Vergangenen in hellsichtiger Unterscheidung auf den Grund geht und zugleich die Kulturen den überall gültigen, allen Menschen gemeinsamen Werten öffnet und auch den besonderen Werten der anderen Kulturen, indem sie die unvermeidlichen Spannungen und Konflikte in Dialog und Vertiefung der Ursprünge überwindet. Öffnen wir furchtlos dem Pfingstgeist und dem Erlöser die Tore!

3. Drei Eigentümlichkeiten einer afrikanischen Theologie im Dienst der Inkulturation

3.1 Eine im guten Sinne entmythologisierende Theologie

Eine afrikanische Theologie, die einem afrikanischen Ausdruck des Glaubens dienen will, muß ein im gesunden Sinne «entmythologisierender» Diskurs sein. Das Beiwort hat nichts zu tun, weder in seinen Ergebnissen noch in seinem Vorgehen, mit dem, was von der Bultmannschen Exegese mit ihrer existentialen Interpretation des

Christentums noch übrig ist. Es bezeichnet ganz einfach die Überzeugung, die ja auch J. Danielou und K. Rahner geteilt haben, daß die Glaubensaussage, unbeschadet der bleibenden christlichen Identität, in der Zukunft eine andere Begrifflichkeit kennen, andere Verknüpfungen und Perspektiven herstellen wird als die von heute. Und dies einfach deshalb, weil es zum Wesen der christlichen Katechese selbst gehört. Sie verlangt ja, daß die Glaubensaussagen den Hörern auf glaubwürdige und annehmbare, d.h. unmythische Art verkündigt und übermittelt werden[22].

Dieser Wandel in der Aussage stammt also nicht aus einem krankhaften Wunsch aufzufallen, sondern aus der Forderung der fides quaerens intellectum und der im Christlichen immer notwendigen Verbindung von lex orandi und lex credendi. Die in Zaïre verwendeten Katechismen zum Beispiel lehren in voller Rechtgläubigkeit: «Gott ist ein einziger Gott, aber in ihm sind drei Personen». Obwohl diese Wahrheit mit Eifer rezitiert wird, bleibt diese Formulierung für viele uneinsehbar, wie deutlich wird, sobald man bei den vorbereitenden Prüfungsfragen der Täuflinge einmal das traditionelle und auswendig gelernte Frage-Antwort-Schema verläßt.

Der Begriff «Person» etwa erregt bei den einen (selbst wieder nur sehr approximative) freischwebende Empfindungen der «Gnade» oder die Vorstellung «Maske», falls nämlich der gute Pater in der Meinung, das Verständnis des Dogmas bei seinen Zuhörern zu erleichtern, die pastorale Ungeschicklichkeit begeht, einen Exkurs über griechisches Denken zu halten. Bei anderen löst sich alles in einer göttlichen Mischung auf, deren zweifelhafte Zusammensetzung man annimmt, ohne viel zu verstehen. Der enttäuschte Verstand glaubt sich trösten zu können, indem er den Begriff des «Geheimnisses» auftischt, der im Kikongodialekt mit «Diswekamu», im Lingaladialekt mit «Mobombamo» und im Swahilidialekt mit «Fumbo» wiedergegeben wird. Diese Wörter kommen aber aus den Verbalwurzeln kusweka, kobomba, und kufumba, die bedeuten: jemandes Blicken entziehen, wie man z.B. das Geld den Blicken des Diebs entzieht, geheimhalten, wie man die Geheimnisse der Initiations-«mysterien» geheimhält.

Wie soll man in diesem Kontext erklären, daß Gott sich verbirgt und sich zu gleicher Zeit in Jesus Christus sehen läßt, wenn der Begriff der Offenbarung Gottes in Jesus Christus selbst durch den schwerverständlichen Begriff des «Mysteriums» verdunkelt ist? Es ist eine feste biblische Wahrheit, daß Gott sich als verhüllt enthüllt, wenn der Mensch ihn fassen und gleichsam zähmen will. Und es ist umgekehrt ebenfalls eine biblische Konstante, daß Gott sich als enthüllt verhüllt im Ausschluß aller Götzenbilder. Aber offensichtlich geht es hier nicht um dieses echt Biblische. Denn hier mündet das Vorgehen sicher nicht in eine «negative Theologie», sondern immer weiter abwärts in einen unbestimmten und für die irrationalen Infiltrationen der «Mysterienreligionen» durchlässigen Fideismus.

Wer von den in den afrikanischen Kirchen wirkenden Priestern hat nicht schon den Vorwurf einstecken oder wenigstens anhören müssen: «Ihr katholischen Priester habt uns viele Dinge verborgen.» In Wirklichkeit haben wohl nicht die Priester bewußt vieles verborgen, sondern ihre Sprechweise. Denn diese hatte ihr Versteckspiel begonnen, sobald die Aneignung der Glaubensaussagen und der Heils-«mysterien» nicht auf dem Weg über eine Sprache oder Aussagegrammatik zustande kam, die sie wirklich zur Aussage bringen. Die Inkulturation als Unternehmen der Ausarbeitung einer «Aussagegrammatik» definieren heißt, ihr die Aufgabe zuzuweisen, neue Sprachspiele oder Sprechweisen zu schaffen (oder zuzulassen), die den Glauben an Jesus Christus mit der Semantik und der Syntax der afrikanischen Sprachen wirklich sagen. «Daß ich dich erkenne, daß ich mich erkenne!»

3.2 Eine Theologie der Aneignung

Soll man also mit Formeln weitermachen, die in den meisten Fällen unverstanden bleiben und andere Doppeldeutigkeiten hervorrufen? «Wir befinden uns hier in der Herzmitte unseres Glaubens und des Trinitätsgeheimnisses selbst. Folglich können wir diese Dogmen nicht aufgeben und trotzdem noch Christen sein wollen oder wenigstens in der katholischen Rechtgläubigkeit verharren» — so hört man oft antworten. Aber wer hat denn von Aufgeben der Dogmen gesprochen? Sicher darf man die «Umhüllung» vom «Inhalt» nicht zu sehr abtrennen. Denn wenn die eine dem gleichen unzerbrechlichen Geheimnis Christi durch die Form äußere Einheit verleiht, so verleiht der andere die innere durch die Substanz. Der Einwurf verliert aber

seine Kraft und öffnet eine andere Perspektive, wenn man die bedeutsame Identität und Intelligibilität der Dogmen in eine Logik der Glaubensverwirklichung und in den Kontext der Häresien zurückversetzt, die das Entstehen und die Formulierung der Dogmen bedingten. Das Dogma bedeutet niemals Unbeweglichkeit, sondern «Miteinpassung» des Glaubens in herausfordernden geschichtlichen Strukturen.

Die afrikanische Theologie der Inkulturation muß also ein begriffstechnisches Vokabular ausarbeiten, ohne dabei ihre Verehrung der Kirchenväter und Kirchenlehrer und der unvordenklichen, geschichtsträchtigen Standorte des Christentums zu mindern. Es muß ein Vokabular sein, das die afrikanische Art, sich auf Gott und die gesamte Erlösungsgeschichte zu beziehen, in ihrer genauen Einsehbarkeit wiedergeben kann, wobei besonders zu achten sein wird auf die analogische Offenheit des Vokabulars, die es für die göttlichen Dinge verwendbar macht. Der Begriff der Aneignung bedeutet jenes bewußte Bemühen, bei dem der Theologe, ja jeder Christ das Wort Gottes und die Überlieferung der Kirche in seine besondere existentielle Lage übernimmt und dann versucht, sie in einer eigenen, eigentümlichen, aber für den Plan Gottes bezeichnenden Kunde in der christlichen Gemeinschaft auszusagen.

3.3 Die Inkulturation als homöomorphische Praxis

Das Vorgehen der Inkulturation muß «homöomorphisch»[23] geschehen, um zu vermeiden, daß ihr Dialog mit der Tradition und den anderen christlichen Lebensweisen in unlösbaren Geschichts- und Begriffsstreitereien steckenbleibt. Dieses Vorgehen besteht auf dem Begegnungsfeld geschichtlich unverbundener Kulturen darin, das Anderssein dadurch zu verstehen, daß man die eigene Identität tiefgehend erforscht und ebenso die des Anderen in seinem Anderssein, bis ein gemeinsamer homogener Boden oder Fragestandpunkt freigelegt ist, der den Dialog erlaubt und die Aufnahme dieses Andersseins in meine eigenen Kategorien ermöglicht.

Diese zweifache Tiefenbohrung in den eigenen Grund hinab und auch in den des anderen, und die topologische Umwandlung, die sie mit einschließt, unterscheiden die Homöomorphie von der Analogie und der bloßen Nachahmung. Die Homöomorphie erfordert eine andere Verständnisstufe, die die Logik der analogischen Sprechweise mit der Logik der Funktionalität der Existenz kombiniert. Die neuen Glaubenswörter und die Grammatik der Aussagen des Göttlichen, die diesen Wörtern diskursive Struktur verleiht, sind keine Übersetzungen mehr, die den Diskurs anderer Traditionen mehr oder weniger annähernd wiedergeben; sie sind funktionelle und eigentümliche, durch die Aneignung entdeckte und geschmiedete Entsprechungen.

Diesen Weg hat, wie uns scheint, Johannes Paul II. den Afrikanern vorgeschlagen, als er in Nairobi[24] erklärte, die Inkulturation dürfe weder das Wort Gottes verformen noch das Kreuz seiner Kraft berauben (1 Kor 1,17); sie müsse Christus in die Herzmitte afrikanischen Lebens einführen und dieses ganze afrikanische Leben zu Christus erheben. Christus wird in den Gliedern seines Leibes erst dann «afrikanisch», wenn die Afrikaner und die afrikanischen Kulturen durch die doppelte Arbeit der Betrachtung Christi und der existentiellen Aneignung des Glaubens umgewandelt sind. Dann werden sie von ihren eigenen Traditionen aus ursprüngliche Ausdrücke des christlichen Lebens, der christlichen Feier und des christlichen Denkens hervorbringen.

[1] Vgl. Fr. Clark, Making the Gospel at Home in Asian Cultures, in: Teaching all Nations (jetzt East Asian Pastoral Review) 13 (1976) 131-149; J.-Y. Calvez, The Real Problem of Inculturation, in: Lumen Vitae, Bd. XL (1985) 70-80.

[2] H. de Lubac, La Foi chrétienne. Essai sur la structure du Symbole des Apôtres (Paris 1969) 255-283.

[3] H. Carrier, Evangile et Cultures. De Léon XIII à Jean-Paul II (Vatikan 1987) 202; A.R. Crollius, What is so new about inculturation?, in: Gregorianum 59 (1978) 721-739.

[4] M. Amaladoss, Dialogue and Mission: Conflict or Convergence?, in: East Asian Pastoral Review 1 (1986) 58; A. Pieris, Inculturation in Non-semitic Asian, in: (The) Month 3 (1986) 86; Eboussi Boulaga, Christianisme sans fétiche. Révélation et domination (Paris 1981) 211.

[5] Zum Einzelnen vgl. Boka di Mpasi, Un jalon sur la voie de l'inculturation, in: Revue Africaine de Théologie X, 10 (1981) 244f; Jean-Paul II, Discours aux Evêques Kenyans, in: Documentation catholique 1787 (1980) 534; ders., Slavorum Apostoli, in: aaO. 1900 (1985) 717-724.

[6] H. Maurier, Situation de l'Eglise catholique au Zaïre, in: Lumen Vitae 2 (1973) 235-264.
[7] Vgl. die Arbeiten der Theologischen Woche in Kinshasa (1971): La pertinence du Christianisme en Afrique, in: Revue du Clergé Africain 27 (1972).
[8] E.J. Penoukou, Eglises d'Afrique. Propositions d'avenir (Paris 1984) 48.
[9] F. Eboussi Boulaga. L'Africain chrétien à la recherche de son identité, in: CONCILIUM 126 (1977) 44.
[10] A.T. Sanon, Jésus, Maître d'Initiation, in: Chemins de la christologie africaine, Reihe Jésus et Jésus-Christ (Paris 1986) 144.
[11] A.T. Sanon/R. Luneau, Enraciner l'Evangile. Initiation africaine et Pédagogie de la foi (Paris o.J.) 213.
[12] Vgl. G. Galandier, La sociologie actuelle de l'Afrique (Paris 1982); M. Le Pape/C. Vidal, Raisons pratiques africaines, in: Cahiers internationaux de Sociologie LXXII (1982) 293-321.
[13] Eboussi, Christianisme 59.
[14] F. Eboussi Boulaga, Christianisme comme Maladie et comme Guérison, in: Croyance et guérison, Reihe Etudes et documents africains (Yaoundé 1973) 131.
[15] Eboussi, Christianisme 140.
[16] M. Hebga, Emancipation d'Eglises sous tutelle (Paris 1976) 160.
[17] Ebd.
[18] Vgl. La théologie africaine. Discours de l'Episcopat zaïrois et de Jean-Paul II, in: Revue Africaine de Théologie VII, 14 (1983) 263-271.
[19] Paul VI., Membris Commissionis Theologicae Internationalis, primum plenarium Coetum habentibus, in: Acta Apostolicae Sedis LXI (1969) 713f.
[20] Johannes Paul II., Discours aux Evêques des Provinces ecclésiastiques de Kananga et de Lubumbashi, in: Revue Africaine de Théologie VII, 14 (1983) 217.
[21] AaO. 271.
[22] J. Danielou, Christianisme et Religions non chrétiennes, in: Etudes 321 (1964) 326; K. Rahner, Die Zukunft der Theologie, in: ders., Schriften zur Theologie, Bd. IX (Einsiedeln 1970), 148-157.
[23] Vgl. R. Panikkar, Myth, Faith and Hermeneutics (New York 1979) 8.
[24] Johannes Paul II., Discours en Afrique (Rom 1980) 178.

Aus dem Französ. übersetzt von Arthur Himmelsbach

METENA M'NTEBA

Stammt aus Zaïre. Mitglied des Jesuitenordens. Assistent am Institut S.J. de Philosophie St. Pierre Canisius (Kinshasa, Zaïre). Lizentiat in Dogmatik an der Gregoriana (Rom). Bereitet derzeit in München eine These in politischer Philosophie vor; Titel der Abhandlung: «La théologie du dialogue interreligieux dans le Magistère récent (1964-1984). Etude de paradigmes et de références». Anschrift: Kaulbachstr. 31a, D-8000 München 22.

Giuseppe Alberigo

Schlußüberlegung: Historische Chance oder Bürokratisierung?

Der afrikanische Kontinent durchläuft gegenwärtig eine überaus bedeutsame geschichtliche Phase. Da die Konfrontation zwischen dem atlantischen Block und dem Sowjetblock zu Ende ist und der politische Marxismus unaufhaltsam untergeht, zeigt sich nun, wie brüchig die gesellschaftlichen und politischen Gleichgewichte sind, zu denen es seit dem Ende des Kolonialzeitalters gekommen zu sein schien. Einerseits ist die «ausgleichende» Funktion, die der Einfluß der beiden Imperialismen auf vielen Gebieten des Kontinents ausübte, dahingeschwunden, andererseits haben die ideologischen Zuordnungen keinen mäßigenden Einfluß mehr auf die Stammes- und «nationalen» Traditionen. Schließlich hat der Fall des eisernen Vorhangs — anschaulich geworden durch die Schleifung der Berliner Mauer — die Politik der Hilfeleistungen an die Dritte Welt zum Verschwinden gebracht, indem er die Gewissen des Nordens des Planeten von den Hindernissen befreit hat, die einer auf Hochtouren laufenden Wiederaufnahme der Ausbeutung des Südens im Wege standen. Die großräumig beschleunigte Verarmung Afrikas ist für alle offensichtlich.

Man darf jedoch den, wenn auch nur summarischen, Überblick über das afrikanische Panorama nicht auf die soeben erwähnten Begebenheiten beschränken. Auf dem ganzen Kontinent ist nämlich auch ein gewaltiger geschichtlicher Pro-

zeß im Gange: Man nimmt sein Schicksal wiederum selbst in die Hand und wird sich der kulturellen Werte der afrikanischen Traditionen bewußt. Die Tatsache, daß in Südafrika trotz aller Unklarheiten und konjunkturbedingten Schwierigkeiten die Apartheid abgeschafft wird, stellt — in ihrer Zeichenhaftigkeit — einen mächtigen Beitrag zu diesem Prozeß dar.

Zwar scheinen die afrikanischen Gesellschaften gegen den unter Schalmeienklang erfolgenden Angriff des Mythos des Wohlstands und des Konsums besonders wenig gefeit zu sein. Der massenhafte Auszug von — oft qualifizierten — Arbeitskräften in die Länder des Nordens bildet ein recht alarmierendes Anzeichen dafür, desgleichen die wachsende Kluft zwischen dem Elend der Allermeisten und dem Reichtum sehr kleiner Gruppen.

In dieser neuen — vielleicht nicht vorausgesehenen — Phase mühevoller und schmerzlicher Widersprüche, die aber auch reich an Fermenten und Perspektiven von großer Tragweite ist, stehen die Kirchen und der christliche Glaube vor einer Aufgabe von epochaler Bedeutung. Wahrscheinlich wird die christliche Präsenz in Afrika in den nächsten Jahrzehnten (und vielleicht darüber hinaus) davon abhängen, auf welche Weise und in welchem Ausmaß diese Aufgabe erfüllt werden wird. Somit bricht für die Christen Afrikas eine besonders anstrengende und schwierige, aber auch faszinierende Zeit der Bezeugung der Sinnhaftigkeit und Fruchtbarkeit des christlichen Glaubens an. Im Lauf einer Generation wird das Antlitz des Kontinents tief verändert werden, und es besteht keine menschliche Gewähr dafür, daß es christlich beseelt sein wird.

Das, was in der letzten Zeit in verschiedenen afrikanischen Ländern vor sich ging, könnte einem oberflächlichen Beobachter indes als eine Prämisse in christlicher Richtung erscheinen. Der Sturz der durch den sowjetrussischen Imperialismus beherrschten politischen Klassen hat ja oft dazu gezwungen, sie in den gesellschaftlichen und politischen Ämtern durch Männer der Kirche zu ersetzen, so daß eine durch die Umstände bedingte Aushilfe zu einer dauernden Einrichtung zu werden scheint. Der allgemein wackelige Zustand der staatlichen Strukturen hinwiederum läßt die Stabilität der Kirche umso stärker hervortreten (wie das vielleicht auch der starke Zustrom zu kirchlichen Berufen zu dokumentieren scheint).

Ebenfalls nicht bedeutungslos ist es, daß die Kirchen weiterhin über finanzielle Mittel verfügen, obwohl die Hilfsgelder im allgemeinen spärlicher fließen. Im Licht dessen, was in den vergangenen Jahrhunderten in ähnlichen Verhältnissen auf anderen Kontinenten geschehen ist, erscheint es gut, klar zu sagen, daß das auf die gesellschaftliche und politische Macht gestützte Ansehen der Kirche lange Zeit hindurch die Evangelisierung eher geschwächt als wirksam gestützt hat.

In diesen Zusammenhang ist der Beschluß Johannes Pauls II. zu stellen, unter dem der Apostelgeschichte entnommenen Leitsatz «Ihr werdet meine Zeugen sein» eine Sondersynode für Afrika einzuberufen. Das bildet für die Christen Afrikas einen Aufruf und eine Chance, das Zeugnis des Glaubens an den Christus Gottes zu erneuern und auf die Gegenwart zu beziehen. Christus verlangt ja von den Seinen, nicht nur «in Jerusalem und in ganz Galiläa und Samarien», sondern «bis an die Grenzen der Erde» seine Zeugen zu sein (Apg 1,8).

Konzil oder Synode?

Zu Beginn der sechziger Jahre haben die Kirchen Afrikas auf die Einberufung des Zweiten Vatikanischen Konzils durch Johannes XXIII. auf bedeutsame Weise geantwortet. Obwohl der schwierige Übergang von den Kolonialregimen zur Unabhängigkeit vor sich ging, haben die afrikanischen Christen und vor allem die Katholiken die epochale Bedeutung der Chance erfaßt, die das Konzil darstellte, und haben sowohl zur Vorbereitungsarbeit[1] als auch zum Konzil selbst[2] ebenso bedeutsame wie unerwartete Beiträge geleistet. Die Teilnahme am Zweiten Vatikanum hat dem Episkopat und den Theologen Afrikas überdies eine Gelegenheit zu Kontakt und Gedankenaustausch geboten, und zwar nicht mehr beständig in untergeordneten Stellungen, sondern auf der Ebene brüderlicher Gleichberechtigung mit den Bischöfen und Theologen der anderen Kontinente. Es ist keine Übertreibung, wenn man anerkennt, daß einige der bedeutsamsten und dauerhaftesten Konzilsbeschlüsse wie die Liturgiereform und das neue Denken über die Mission — um nur zwei Beispiele zu nennen — ohne den afrikanischen Beitrag kaum den evangelischen Atem und den theologischen Reichtum erhalten hätten, die sie charakterisieren.

Nach Jahrhunderten wurde so der aktive Zusammenhang zwischen dem afrikanischen Christentum und der universalen Großkirche, der im Altertum überaus fruchtbare Zeiten gekannt hatte, reaktiviert. Das war ermöglicht worden durch das Klima tiefer Erneuerung, das Johannes XXIII. geschaffen hatte. Dieser ersuchte auch die Bischöfe Afrikas, Formen des Austausches und der Zusammenarbeit auf kontinentaler Ebene zu finden wie z.B. die panafrikanische Konferenz, welche die afrikanische Beteiligung am Zweiten Vatikanum organisiert hat — eine Zusammenarbeit, die es bis dahin nicht gab und die nicht einmal denkbar war. Daraus ging auch ein indirekter, aber nicht zu bestreitender Beitrag zum Wachstum des kontinentalen Bewußtseins hervor, das später in der Organisation für die Einheit Afrikas institutionalisiert wurde.

Als christliches Ereignis hat das Zweite Vatikanum global auch in das afrikanische Christentum wertvolle Impulse zur Entwicklung und Erneuerung gebracht, evangelische Samenkörner, die zum Teil schon Früchte gezeitigt haben und zum anderen Teil darauf warten, daß sie in ihrer ganzen Potentialität verwirklicht werden. Auch in Afrika steckt die Rezeption des Zweiten Vatikanums erst in den Anfängen. Sie hat an Naivität und Voreiligkeit gelitten und ist auf hartnäckige Widerstände und taube Ohren gestoßen. In den letzten Jahren hatte man zuweilen den Eindruck, man ziehe eine von Rom gesteuerte «kluge» Durchführung einer aktiven, schöpferischen Rezeption vor. Doch infolge seiner Natur als «Pastoralkonzil» läßt sich das Zweite Vatikanum nur aktiv aneignen in einer Rezeption, welche die Kirchen zu verantwortlichen Trägern hat und nicht nur zu Adressaten zentraler Beschlüsse, die den wirklichen Bedürfnissen nicht entsprechen und bloß passiv entgegengenommen werden[3].

In Afrika sind sich viele dessen bewußt, wie das dokumentiert wird durch die Bewegungen zu einer Inkulturation des Evangeliums auf allen Ebenen des christlichen und kirchlichen Lebens, vom liturgischen Experimentieren bis zum Neudurchdenken der Katechese und selbst der kirchlichen Dienstämter. Die vielen Verzögerungen, die sich die Kirche bei der Überwindung der kolonialen Phase zuschulden kommen ließ, hat dazu gezwungen, den Übergang vom «missionarischen» zum selbständigen Regime sowie die Ersetzung des fremden kirchlichen Personals durch einen einheimischen Klerus in sehr kurzen Fristen zu vollziehen. Das verspürt man jetzt in einem gewissen Ungleichgewicht zwischen den Erfordernissen der Autonomie und den effektiv vorhandenen Energien, die spirituell und kulturell geeignet sind, die Selbständigkeit auch wirklich zustande zu bringen.

Im Gefolge der vom Zweiten Vatikanum eingeleiteten Erneuerung und Weckung des Sinns für die Eigenverantwortlichkeit haben aufgeklärte Geister vor allem seit dem Ende der sechziger Jahre begonnen, den Vorschlag zu machen, daß die Kirchen Afrikas zu einem kontinentalen Konzil zusammenkommen. Einem solchen afrikanischen Konzil hatte man die Aufgabe zugedacht, auf gesamtkontinentaler Ebene das Neudurchdenken des Glaubens in die Wege zu leiten und zu beschleunigen in enger Auseinandersetzung mit den kulturellen und spirituellen Traditionen und den Problemen der afrikanischen Gesellschaften. Man verspürte das Bedürfnis, nach der jahrhundertelangen Symbiose zwischen Glauben und Kolonialismus ein neues Kapitel aufzuschlagen. Diese Symbiose hatte ja neben vielen fruchtbaren Auswirkungen auch negative Folgen: Sie ließ die Meinung aufkommen, das Band zwischen dem Evangelium und der europäischen Kultur sei wesentlich und unauflöslich, und versäumte es, eine Beziehung des Austausches mit den örtlichen Kulturen herzustellen.

Verlegenheiten und Ungewißheiten

Der Vorschlag eines Konzils hat in Afrika eine gewisse Diskussion ausgelöst, die vielleicht von kurialem Mißtrauen gedämpft, aber auch durch interne Kommunikations- und Verständnisschwierigkeiten abgebremst wurde. Ein gewisses Gewicht hatte auch der Umstand, daß der frankophone und der anglophone Episkopat in manchem verschieden empfinden. Nach diesen Ungewißheiten hat die an Epiphanie 1989 durch den Papst erfolgte Ankündigung einer besonderen Bischofssynode für Afrika Interesse geweckt, das aber mit Verlegenheiten und auch wieder Ungewißheiten vermischt war. In Verlegenheiten gebracht wurden vor allem die Befürworter der Notwendigkeit eines «Afrikanischen Konzils». Für sie bringt der Entscheid, eine Synode, d.h. eine bloß beratende und nicht beschlußfassende Versammlung abzuhalten, eine Enttäu-

schung, insofern er das Anliegen, aus dem heraus die Konzilsidee entstanden war, qualitativ unterbietet. Dem Wunsch nach einer beschlußfassenden, für den afrikanischen Katholizismus repräsentativen Versammlung bloß durch eine Zusammenkunft von Vertretern der Bischofskonferenzen mit lediglich beratender Stimme zu entsprechen, umgeht und verdreht nach Ansicht vieler das durch das Zweite Vatikanum ausgelöste ursprüngliche Bestreben, Verantwortung auf sich zu nehmen.

Die Ankündigung Johannes Pauls II. versetzt aber auch diejenigen in Unsicherheit, die dem Vorschlag eines Konzils kühl oder ablehnend gegenübergestanden waren. Man versteht das Motiv, das den Beschluß eingab, nicht klar, da man im Ungewissen darüber bleibt, ob man in Rom wirklich eine Versammlung der Katholiken Afrikas will, wenn auch in der verkürzten Form einer «Sondersynode», oder ob die Ankündigung der Synode nur eine geschickte Tarnung für das Begräbnis des Konzils ist. Sicher ist, daß selbst die Maschinerie, die zur Vorbereitung der Synode[4] in Gang gesetzt worden ist, in diesen Kreisen fast alle kalt gelassen hat.

Auffallend ist der Unterschied zwischen der vielleicht noch elitären, aber doch lebhaften und bedeutsamen afrikanischen Beteiligung an der Vorbereitung des Zweiten Vatikanums und die Unaufmerksamkeit, mit der man die Vorbereitung der Synode verfolgt (oder vielleicht müßte man sagen *außer acht läßt),* obwohl die damit betraute Kommission sich vor allem aus Vertretern der verschiedenen regionalen Bischofskonferenzen zusammensetzt. In Wirklichkeit ist die Synode bis jetzt eine «römische Initiative» geblieben, und zwar so sehr, daß fast alle vorbereitenden Sitzungen in Rom stattgefunden haben. Nicht wenige sind sogar der Ansicht, daß die Synode selbst, wenigstens teilweise, sich in Rom abspielen könnte! Die Begeisterung ist vor allem durch die Hegemonie gedämpft worden, die das ständige Synodensekretariat und die römischen Amtsstellen auf die Vorbereitung ausgeübt haben. Ein weiteres Mal droht der kuriale Eifer die Ortskirchen ihrer Eigenverantwortlichkeiten zu berauben und ihnen die Lust an etwas zu nehmen, das doch eben dazu hätte bestimmt sein sollen, ihre Einbeziehung zu fördern.

Und doch wäre es ein unverzeihlicher Fehler, wenn die afrikanischen Katholiken die Synode in Desinteresse passiv ihrem Schicksal überließen[5] und wenn die Kirchen der anderen Kontinente den afrikanischen Schwesterkirchen nicht behilflich wären, einen derartigen Fehler zu vermeiden. *Res nostra agitur:* Es ist dringlich, sich dessen bewußt zu werden. Zwar ist eine Bischofssynode kein Konzil, eine beratende Versammlung nicht eine beschlußfassende Instanz. Auch hat die Bezeichnung «Synode für Afrika» einen paternalistischen Beigeschmack, als ob die afrikanischen Kirchen ein weiteres Mal unter Vormundschaft gehalten werden sollten. Andererseits aber ist die «Synodalität» ein auffallendes Merkmal des jetzigen Pontifikats, und sie liegt in der Linie der durch das Zweite Vatikanum eingeleiteten ekklesiologischen Erneuerung. Unleugbar handelt es sich noch immer um eine eher quantitative[6] als qualitative Synodalität, aber es wäre kurzsichtig, nicht die innovative Tragweite zu gewahren, die diese Praxis gerade in ihrer Häufigkeit in sich birgt. Man braucht nur an die individualistische und isolierte Situation zu denken, in der bis 1962 fast alle katholischen Bischöfe lebten, um des tiefen Wandels innezuwerden, der auf eine vorläufig affektive, bald aber auch effektive Gemeinsamkeit hin in Gang ist.

Gerade das Innovationspotential der Synodalität veranlaßt die zentralen Strukturen zum Bestreben, deren Dynamik unter Kontrolle zu halten und abzuschwächen, wie das schon während der Vorbereitung des Zweiten Vatikanischen Konzils der Fall war. Doch trotz der — wenn auch irritierenden — Zähflüssigkeiten, an denen das Überleben des dem Zweiten Vatikanum vorausgehenden Zentralismus die Schuld trägt, und trotz der voraussehbaren naturgegebenen Spannungen zwischen peripheren und zentralen Wirklichkeiten scheint mir die Überzeugung nicht unbegründet, daß die geschichtlichen Perspektiven für eine weitere Konsolidierung der Synodalität auf allen Ebenen sprechen. Die synodalen Initiativen greifen ja auf sämtliche Kontinente über. Diese Überzeugung kann die Erwartung nähren, daß die Synode für Afrika eine erhebliche Bedeutung haben wird, und muß zum Einsatz antreiben, um ihr zu möglichst großem Erfolg zu verhelfen.

Ein afrikanischer Weg zur Synodalität

Die Sehnsucht nach dem herbeigewünschten afrikanischen Konzil darf den Einsatz für das Gelingen der Synode nicht bremsen, sondern

sollte die Anstrengungen, der Synode zu vollem Erfolg zu verhelfen, noch steigern. Von hierher gesehen ist es entscheidend wichtig, den Einbezug der Kirchen, vom Bischof bis zum letzten Gläubigen, in die Vorbereitung — die zumindest noch ein Jahr dauern wird — und sodann in die Abhaltung auszuweiten. Die Kirchen Afrikas haben eine fruchtbare, wertvolle synodale Tradition[7], die es wieder zu verlebendigen gilt, um ihr kostbare Werte zum Bau eines «afrikanischen Weges zur Synodalität» zu entnehmen, der sicherlich nicht in der mechanischen Wiederholung von Experimenten bestehen darf, die im Schoß anderer Kulturen und im Kontext eines anderen geschichtlichen Klimas angestellt worden sind.

Die Synode wird vor allem dann wichtig sein, wenn sie es verstehen wird, den wachsenden Verantwortungssinn des afrikanischen Katholizismus zu fördern. Die einzelnen Synodenbeschlüsse werden mehr oder weniger zufriedenstellend sein können; von entscheidendem Gewicht für die Zukunft des Christentums in Afrika wird aber sein, inwieweit die Synode imstande sein wird, die sinnbildliche und bezeichnende Veranschaulichung der Communio als des Stils und der Norm der Kirchen Gottes zu *sein*, die auf der Erde Afrikas dahinpilgern. Gewiß kann ein Europäer nicht sagen, wie sich dieses Anliegen verwirklichen läßt; einzig die afrikanischen Gemeinden können unter dem Antrieb des Heiligen Geistes und in der geistlichen Unterscheidung der Zeichen der Zeit das wissen. Sie haben das Recht, aber auch der universalen Großkirche gegenüber die Pflicht, die Synode — um ein Bild zu übernehmen, das Johannes XXIII. mochte — als ein «afrikanisches Pfingsten» in das Leben und die Wirklichkeit überzuführen.

Sehr wahrscheinlich werden sich dem Streben nach diesem Ziel viele Hindernisse in den Weg legen in Gestalt von (menschlichen) Vorsichtsmaßnahmen, Erfordernissen der Organisation, wirtschaftlichen Bindungen und der Schwierigkeit, einander in der Andersheit eines jeden anzunehmen. Vielleicht wird die Synode nicht in allen ihren Aspekten perfekt und glänzend geraten, aber sie wird nicht mißlungen sein, wenn sie den Gläubigen Afrikas, allen Afrikanern und schließlich allen Menschen ein, wenn auch vielleicht blasses, aber doch treues und deshalb erkennbares Bild des afrikanischen Christus zeigen wird. Eine Versammlung hingegen, die bloß zu Worten imstande wäre, die schon von andern gesagt wurden; der es darum ginge, angesehen und mächtig zu erscheinen; die den Hoffnungen und Leiden der Geschwister fern stünde, wäre in sich selbst gefangen, eine unfruchtbare bürokratische Pflichtübung von bloßer Tagesbedeutung.

Gemäß dem Optimismus des Möglichen kann die Synode zu einer wertvollen, bedeutsamen Gelegenheit werden, eine Periode vollständigerer und weiterer Gemeinschaft unter den afrikanischen Kirchen in die Wege zu leiten. Es ist wichtig, diese Möglichkeiten zur Erweiterung der Geschwisterlichkeit zu ergreifen, indem man sowohl die großen gemeinsamen Reichtümer zur Geltung bringt als auch die besonderen Eigenarten als unaufgebbare Bestandteile des afrikanischen Erbes statt als eifersüchtig gehütete Partikularismen. Um diese Chancen nicht zu verspielen, könnten unsere afrikanischen Geschwister die Synode als ein Geschenk ansehen, das der Heilige Geist durch die Liebe der Kirche Roms und ihres Bischofs den Kirchen Afrikas macht, und nicht als die Ausführung einer außerhalb des afrikanischen Willens und ihm entgegen ergriffenen Initiative. Sich auf die Kraft des Geistes zu verlassen, kann nicht zu Enttäuschung führen, vor allem dann nicht, wenn diese Zuversicht sich mit der wehrlosen Vorsicht der Söhne des Lichtes verbindet.

Es mag sein, daß die römische Initiative zur Synode von der Absicht bestimmt war, um ein afrikanisches Konzil herumzukommen, da man ein solches — abgesehen davon, daß es einem Teil des Episkopates mißfiele — wegen des Antriebs zur Autonomie, den es hätte auslösen können, als allzu gefährlich ansah. Es läßt sich nicht übersehen, daß bei der Vorbereitungsarbeit bis jetzt die zuerst und direkt Interessierten, die Afrikaner, nur am Rande mit einbezogen wurden. Der Text der «Lineamenta» ist bestürzend allgemein gehalten, arm an Bezügen zu den zentralen Problemen der Präsenz des Christentums auf dem afrikanischen Kontinent[8]. Wie es scheint, wird — um nur ein Beispiel zu bieten — der Kernpunkt der Probleme, die sich aus der wachsenden Verarmung des Kontinents ergeben und sich zwangsläufig auf die Inkulturation des Evangeliums tief auswirken, wohl kaum ansichtig gemacht werden.

Der in den Anhang der «Lineamenta» verwiesene dichtgedrängte Fragebogen, der sich an die

Bischöfe richtete (eben die Methode, die zu Beginn der Vorbereitung des Zeiten Vatikanums vermieden worden war...), ist rein deskriptiv und wird fast zwangsläufig nur oberflächliche Antworten einbringen, sofern der afrikanische Episkopat sich nicht aufbäumt und Selbstbewußtsein und Schöpferkraft an den Tag legt.

Und doch ist es möglich, die Synode für Afrika zu einem prägnanten Anlaß zu machen, der den impliziten, aber grundlegenden Ansatz zur Communio, der in der Einberufung durch Johannes Paul II. liegt, weiterentwickelt. In der Tat des Papstes liegt somit eine objektive Dimension, die im Geist der Treue zum Charisma des Bischofs von Rom zur Geltung gebracht werden kann und soll.

Weist der afrikanische Katholizismus in sich genügend Energien zu einer Aufgabe von dieser Tragweite auf? Man darf diese Frage formulieren, ohne sich irgendwie des Paternalismus verdächtig zu machen. Die Antwort aber können in den nächsten Jahren, d.h. in der letzten Phase der Vorbereitung der Synode, sodann während deren Abhaltung und schließlich in den Jahren der Rezeption einzig die afrikanischen Christen geben. Vielleicht ist die Synode gerade der Anlaß, sämtliche reichen Werte der afrikanischen Tradition von Cyprian und Augustin an herauszustellen. Richtig besehen, wird der Reifegrad des Gottesvolkes, das in Afrika dahinpilgert, nicht von der Anerkennung abhängen, die ihm die Zentralorgane der Kirche zollen, ja nicht einmal von der der Schwesterkirchen der anderen Kontinente. Er wird sich nur nach dem Grad der Treue zu den Antrieben des Heiligen Geistes bemessen, die in den Zeichen der Zeit erkannt werden.

Die Inkulturation des Christentums in Afrika wird einen qualitativen Sprung («einen Sprung nach vorn», hätte Papst Johannes XXIII. gesagt) machen können, wenn es gelingen wird, die Synode von innen her zu afrikanisieren, indem man eine gelassene, freie Kreativität ausübt. Die «schöngeschmückte Braut» (Offb 21,2) wird so durch neue, bislang unbekannte kostbare «Geschmeide» bereichert werden, die unter dem Antrieb des Geistes dem unerschöpflichen Schatz des Evangeliums entnommen werden.

[1] Die «vota» der afrikanischen Bischöfe sind herausgegeben in Bd. II/5 der: Acta et Documenta concilio oecumenico Vaticano II apparando. Series I antepraeparatoria (Rom 1960). Vgl. zudem den reichhaltigen Band: Personnalité africaine et catholicisme (Paris 1963), worin die Akten der Zusammenkunft veröffentlicht sind, die in Rom abgehalten wurde, um die afrikanischen Erwartungen in bezug auf das Zweite Vatikanum genau zu bestimmen.

[2] Vgl. G. Conus, L'Eglise d'Afrique au concile Vatican II, in: Neue Zeitschrift für Missionswissenschaft 30 (1974) 241-255; 31 (1975) 1-19. 124-143.

[3] Vgl. H. Légrand, Le développement d'Eglises-sujets, à la suite de Vatican II. Fondements théologiques et réflexions institutionelles, in: G. Alberigo (Hg.), Les Eglises après Vatican II. Dynamisme et prospective (Paris 1981) 149-184 und auch: G. Alberigo/J.-P. Jossua (Hg.), La réception de Vatican II (Paris 1985).

[4] Ein chronologisches Schema der Vorbereitung der Synode kann dienlich sein:
6.-1.1989
Ankündigung durch Johannes Paul II.; Einsetzung der Vorbereitungskommission.
7.-8.1.
Rom: 1. Arbeitssitzung dieser Kommission.
30.1.
Zirkular Nr. 1 über die Sondersynode.
1.-3.3.
Rom: 2. Arbeitssitzung.
21.-23.6.
Ernennung eines Sonderrates des Sekretariats der Bischofssynode (der die Vorbereitungskommission erweitert) und 1. Arbeitssitzung in Rom mit 5 Themen und 5 entsprechenden Subkommissionen.
14.-16.12.
Rom: 2. Sitzung des Sonderrates: Material zur Vorbereitung der Lineamenta: 1. Evangelisierung; 2. Inkulturation; 3. Dialog; 4. Gerechtigkeit und Friede; 5. Massenmedien.
24.-26.1.1990
Rom: Die Bischöfe Verdzekov (Kamerun) und Monsengwo Pasinya (Zaïre) und das Synodensekretariat verfassen die Lineamenta.
22.-29.7.
Lomé: Vollversammlung des SCEAM; am 24. legt Mgr. Schotte offiziell die Lineamenta vor: «L'Eglise en Afrique et sa mission évangélisatrice vers l'an 2000 ‹Vous serez mes témoins› (Act 1,8)» mit 81 Fragen.
8.-10.9.
Yamoussoukro: 3. Sitzung des Sonderrates des Sekretariats, abgeschlossen durch eine Rede des Papstes.
15.-18.1.1991
Rom: 4. Sitzung des Sonderrates des allgemeinen Sekretariats über die Zusammensetzung der Synode.
30.11.
Termin zur Einreichung der Antworten auf die Lineamenta.
6.1.1993
Eröffnung der Synode?

[5] Unter den in Afrika und Europa veröffentlichten Meinungsäußerungen über die Aussichten der Synode für Afrika kann man erwähnen: La théologie africaine d'ici au Synode continental africain, in: Les nouvelles rationalités africaines 4 (1989) 128; N. Eloki Musey, Lieux d'un concile africain, in: Neue Zeitschr.f.Missionswissenschaft 45/2 (1989)

138-140; Un sinodo per molte Afriche, in: Il Regno/Att. 1989/18, 524-534; Afrika: Erste Leitgedanken für eine Sondersynode, in: Herder Korrespondenz 44 (1990) 407-409 (G.E.); E.J. Penoukou, Les enjeux du Synode africain, in: Etudes 372/6 (1990) 831-842; G. Caprile, Primi passi del Sinodo speciale per l'Africa, in: La Civiltà Cattolica 141 (1990) n. 3368, 166-174; La Pentecôte d'Afrique. Synode pour l'Afrique: 1. L'Evènement; 2. Les Attentes, Déc. 1990-Avr. 1991; Synode Africain, in: Spiritus 32 (1991) 121-232, Cahier 123.

[6] In Vorbereitung sind gegenwärtig die Synode der europäischen Bischöfe, die der lateinamerikanischen Bischöfe (1992: Santo Domingo) sowie die ordentliche Bischofssynode.

[7] Kürzlich hat Mgr. Teissier, Erzbischof von Algier, eine interessante Aufsatzsammlung herausgegeben: La Chiesa nell'Africa del nord. Da Tertulliano, Cipriano e Agostino all'attuale oceano islamico (Mailand 1991). Sie enthält, was sehr gelegen kommt, auch Angaben über die alte afrikanische synodale Praxis. Nützliche Hinweise finden sich auch in: G. Ruggieri (Hg.), Eglise et Historire de l'Eglise en Afrique (Paris 1988).

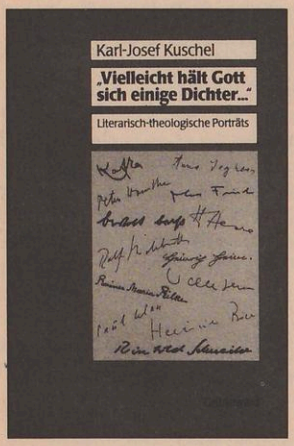
[8] Die einzelnen Themen werden so präsentiert, daß sie ebensogut für die Christen gleich welchen Teils der Weltkirche bestimmt sein könnten. Die Behandlung der Themen ist nur sehr schwach auf die Eigenart Afrikas abgestimmt, wie übrigens auch schon die Auswahl der Hauptthemen.

Aus dem Italienischen übersetzt von Dr. August Berz

GIUSEPPE ALBERIGO

1926 in Varese, Italien, geboren. Seit 1967 Ordentlicher Professor für Kirchengeschichte an der Fakultät für Politische Wissenschaften der Universität Bologna. Sekretär des Istituto per le scienze religiose in Bologna. Veröffentlichungen: I vescovi italiani al Concilio di Trento (1959); Lo sviluppo della dottrina dui poteri nella Chiesa universale (1964); Cardinalato e collegialità (1969); Chiesa conciliare (1981); Conciliorum Oecumenicorum Decreta (Hg.) (1973[3]); Legge e Vangelo (Studien über die «Lex Ecclesiae Fundamentalis») (1972); Indices verborum et locutionum decretorum concilii Vaticani II, 8 Bände; Synopsis historica della Lumen gentium (1975); Giovanni XXIII. Profezia nella fedeltà (1978); Fede. Tradizione. Profezia (Studien über Johannes XXIII.) (1984); La réception de Vatican II (Hg.) (1985); außerdem verschiedene Beiträge in historischen und theologischen Zeitschriften; verantwortlicher Herausgeber der Vierteljahresschrift «Cristianesimo nella Storia». Mitglied des Direktionskomitees von CONCILIUM. Anschrift: Via G. Mazzini, 82, I-40. 138 Bologna, Italien.

Auf der Suche nach der Wahrheit

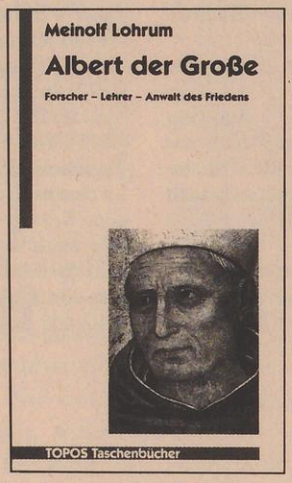


Karl-Josef Kuschel

„Vielleicht hält Gott sich einige Dichter. . ."

Literarisch-theologische Porträts. Rothenfelser Reihe
Herausgegeben von
Ludger Bradenbrink und
Rainer Dillmann
1991. 416 S. Kt.
DM 42,—
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

Giuseppe Alberigo

1962–1992: Dreißig Jahre Beginn des Zweiten Vatikanischen Konzils

Zu einem neuen historiographischen Projekt

CONCILIUM ist entstanden im Klima des Zweiten Vatikanischen Konzils, und es hatte sich vorgenommen, die Erfahrung der Zusammenarbeit von Theologen und des Dienstes für die gesamte kirchliche Gemeinschaft lebendig zu erhalten, und all dies in der Ausrichtung auf die geistliche, kulturelle und institutionelle Erneuerung, wie das Konzil selbst sie in Gang gesetzt hatte. Heute, im Jahre 1992, da es dreißig Jahre werden, seit die große konziliare Versammlung eröffnet wurde, ist es angebracht, sich zu fragen, welchen Bewußtseinsstand man heute vom Konzil, von seinem Verlauf und seiner Bedeutung hat.

Die Begeisterung, welche die Zeit der Erwartung und der Durchführung des Zweiten Vatikanums gekennzeichnet hatte, ist erloschen. Die Generation der Hauptakteure des Konzils tritt mehr und mehr von der Bühne ab. Selbst die Flamme der Lefebvrianischen Verweigerungsbewegung hat sich melancholisch in Rauch aufgelöst. Es ist offensichtlich, daß sich der historische Kontext auf tiefgreifende Weise verändert hat, und zwar in erheblichem Maße auch infolge des konziliaren Geschehens selbst.

In diesen Jahrzehnten haben sich einige Leitlinien für die Deutung des Zweiten Vatikanums herauskristallisiert, die im wesentlichen eher ideologisch als historiographisch inspiriert sind.

Als die radikalste Deutung erweist sich jene «integralistische», nach der das Zweite Vatikanum von einem Maximalismus beherrscht war; und deswegen stellte es eine Zäsur in der nachtridentinischen katholischen Tradition dar. Aus diesem Blickwinkel betrachtet ist das Konzil ein Irrtum gewesen.

Im Gegensatz dazu schlagen manche vor, das Zweite Vatikanum als Bestätigung von Positionen und Richtungen zu deuten, die denjenigen, die in den letzten Jahrzehnten vor dem Konzil im römischen Katholizismus beherrschend waren, diametral entgegengesetzt waren. Deswegen wird hier auf die Möglichkeit spekuliert, die Konzilsentscheidungen in ständigem Rückgriff auf die Äußerungen des Lehramtes in den Jahren vor 1960 zu deuten. Das Zweite Vatikanum, das noch eurozentrisch und in dogmatischem Denken befangen gewesen sei, hätte demnach eine Epoche zum Abschluß gebracht, die im übrigen faktisch schon überwunden war.

Nach vielen anderen ist das Zweite Vatikanum in Anbetracht dessen, daß es keine dogmatischen Definitionen, keine Verurteilungen und Anathemata erlassen hat, ein «minderes» Konzil. Sein «pastoraler Charakter» wird als eine mindere Ebene der Wertung verstanden, vor allem im Vergleich mit den modernen Konzilien, nämlich dem Tridentinum und dem Ersten Vatikanum. Der unausgeglichene und gewundene Verlauf des Zweiten Vatikanums sei der Grund für die Schwierigkeiten der Nachkonzilszeit. Dies läßt eine römische Steuerung der Rezeption des Konzils als notwendig erscheinen, welche dafür sorgt, daß die vom Konzil selbst herrührenden Impulse gefiltert werden.

Wieder andere schließlich schlagen vor, die Charakterisierung als «Übergangserscheinung», die zunächst im Blick auf Papst Johannes XXIII. aufgetaucht war, auf das Zweite Vatikanum auszudehnen: Also ein «Übergangskonzil» im strengen Sinne dieses Wortes, d.h. als Abschied von der tridentinischen — oder sogar von der konstantinischen — Epoche und als Beginn einer neuen Phase, als ein Ereignis, das auf dem jahrhundertelangen Weg des Christentums einen Punkt darstelle, hinter den es kein Zurück mehr gibt.

In den hinter uns liegenden Jahren sind zwar Studien über einzelne Entscheidungen des Konzils oder über den einen oder anderen Aspekt seines Verlaufs produziert worden, aber es handelte sich dabei immer um Arbeiten, die nicht aus dem organischen Bemühen um die Kenntnis des tatsächlichen Verlaufs der konziliaren Versammlung erwachsen waren. Dies hat sich dahingehend ausgewirkt, daß einer bloß fragmentarischen Kenntnis

der Konzilsarbeit Nahrung gegeben wurde, wobei im Schatten blieb, welch umfassende historische Bedeutung das Zweite Vatikanum gehabt hat, nämlich als Ereignis des Übergangs des Katholizismus — und im großen Ausmaß auch des gesamten Christentums — von einer Epoche in die andere. Überdies hat das Fehlen einer Gesamtschau des Konzils dazu geführt, daß auch ein Impuls von Belang zur wissenschaftlichen Vertiefung der Einsicht in die Erneuerungsbemühungen ausgeblieben ist, denen das Konzil selbst die Richtung gewiesen oder die es selbst angeregt hat. Die Unsicherheiten und die Langsamkeit der Rezeption haben eben darin eine nicht unbedeutende Ursache.

Das Zweite Vatikanum erscheint heute, aus dem Abstand von dreißig Jahren betrachtet, als ein Ereignis, das — jenseits und trotz aller seiner Grenzen und Lücken — die Hoffnung und den Optimismus des Evangeliums von neuem wirksam gemacht hat. Die Tatsache, daß man Zeit damit verschwendet hat, das Konzil als eine Summe einiger hundert Seiten von Texten zu betrachten — die immer weitschweifig und bisweilen auch sehr zeitbedingt sind —, hat wie eine Bremse gewirkt für das Erfassen seiner eigentlichen und fruchtbaren Bedeutung als Impuls für die Gemeinschaft der Glaubenden, sich der beunruhigenden Begegnung mit dem Wort Gottes und mit dem Geheimnis der menschlichen Geschichte zu stellen. Das Konzil hat nicht eine neue «Summe» der kirchlichen Lehre hervorbringen wollen (nach Johannes XXIII. «hätte es deswegen eines Konzils nicht bedurft»), und es wollte auch nicht Antworten auf alle Probleme geben. Es ist daher immer viel sachgerechter, den Vorrang des Konzils als eines Ereignisses zu erkennen, auch im Blick auf seine Beschlüsse, die nicht als abstrakte und normative Vorschriften gelesen werden dürfen, sondern nur als Ausdruck und Verlängerung des Ereignisses selbst.

Der Elan der Erneuerungsbewegung, die Leidenschaft der Wahrheitssuche, die große Bereitschaft, sich den Herausforderungen des Evangeliums zu stellen, die geschwisterliche Aufmerksamkeit für alle Menschen, welche das Zweite Vatikanische Konzil gekennzeichnet haben, das sind nicht bloß folkloristische oder allenfalls marginale und vorübergehende Aspekte. Im Gegenteil: In all dem zeigt sich der Geist des konziliaren Ereignisses, an dem sich jede gesunde und stimmige Hermeneutik seiner Beschlüsse messen lassen muß.

Es ist also der Augenblick gekommen, eine historische Aufarbeitung des Zweiten Vatikanums in Angriff zu nehmen, die nicht darin besteht, es in die Ferne zu rücken, es in die Vergangenheit zu verbannen, sondern der es darum geht, die Überwindung der von Kontroversen bestimmten Phase seiner Rezeption zu erleichtern. Gegenüber den neuen Generationen, die das Konzilsereignis nicht miterlebt haben, haben wir die Pflicht, ihnen ein Instrumentarium an die Hand zu geben, das ihnen eine kritisch-korrekte Einsicht in die aktuelle Bedeutung dieses Ereignisses ermöglicht.

Die Phänomenologie der Konzilsarbeit zu rekonstruieren, aber auch den Geist und die Dialektik, welche diese Versammlung gekennzeichnet haben, machen es erforderlich, daß die Verflechtung des täglichen Verlaufs der Arbeiten mit der Entwicklung des Bewußtseins der Versammlung und ihrer verschiedenen Komponenten aufgedeckt wird. Den großen Themen bezüglich Glaubenslehre, Kirchenordnung und Pastoral muß man dann auch in ihrer «quer verlaufenden» Entwicklung nachgehen, d.h. unabhängig von der strikten Tagesordnung der Konzilsarbeit. Zugleich muß die dialektische Beziehung zwischen dem Binnenklima des Konzils und dem äußeren Umfeld in Rom, aber auch darüber hinaus rekonstruiert werden.

Wenn man das Zweite Vatikanum als Ereignis und nicht bloß als Aktualisierung eines institutionellen Modells oder als Summe der dort hervorgebrachten Beschlüsse wahrnehmen will, so stellt sich damit das Problem der Erarbeitung angemessener hermeneutischer Kriterien. Gemeint sind damit eindeutige — wenn auch vielleicht aus mehreren Begriffskomponenten zusammengesetzte oder aus komplementären Elementen gebildete — Kriterien bezüglich der kanonistischen Erfordernisse für die institutionelle Legitimität eines Konzils und bezüglich der Kriterien für die Interpretation des gesamten Corpus seiner Beschlüsse.

Es ist selbstverständlich, daß es hier darum geht, die Geschichte des Zweiten Vatikanischen Konzils auf der Grundlage einer streng kritischen Analyse seiner Quellen zu rekonstruieren, d.h. aller erhalten gebliebenen Quellen, der mündlichen und schriftlichen, der offiziellen und informellen, der kollektiven und individuellen, der inneren und äußeren. Die Frage, die zu beantworten ist, lautet nicht: «Wie ist es zur Approbation des Corpus der Beschlüsse des Zweiten Vatikanums gekommen?», sondern: «Wie hat sich das Zweite Vatikanum

wirklich abgespielt und was ist seine Bedeutung gewesen?»

Es wird notwendig sein, zu unterscheiden zwischen dem Bild des Konzils in seinem Vollzug (seinem eigenen Selbstverständnis und der Rückwirkung, die dieses auf die Zeitgenossen gehabt hat) und der «Relecture» des Konzils heute, nach dem Abschluß der Arbeiten und während der Zeit seiner Rezeption. Andererseits fällt die Erarbeitung einer Geschichte des Konzils nun einmal in der Zeit nach dem Konzil an, und daher muß sie es sich angelegen sein lassen, durch eine sorgfältige Auswertung der Quellen in ihrer ganzen Komplexität und in akribisch-kritischer Wachsamkeit zum «Konzil an sich» zurückzugehen, zum Konzil nicht als einer Abstraktion, sondern als einer eigentlich geschichtlichen Wirklichkeit.

Nach mehr als dreißig Jahren seit der Ankündigung des Zweiten Vatikanums (am 25. Januar 1959) und nach mehr als 25 Jahren seit dem Abschluß seiner Arbeit (am 8. Dezember 1965) erschien es uns möglich, ein mehrjähriges Forschungsprojekt in Angriff zu nehmen, dessen Ziel die Erarbeitung einer Geschichte des Konzils selbst ist. Dieses Unternehmen hat seinen örtlichen Mittelpunkt im Istituto per le Scienze Religiose in Bologna und wird koordiniert von einer internationalen Gruppe von Wissenschaftlern. Fern allen apologetischen oder polemischen Absichten hat es sich eine kritisch strenge Rekonstruktion des Konzilsereignisses in allen seinen Dimensionen, Komponenten und Wertigkeiten vorgenommen, eine Rekonstruktion, die sich auf die Quellen gründet und mit geschichtswissenschaftlicher Methode durchgeführt wird.

Zu diesem Ziel wird nun eine interkontinentale und interkonfessionelle Zusammenarbeit aufgenommen mit der Absicht, eine deutliche Wahrnehmung nicht nur des komplizierten «inneren» Verlaufs der Arbeiten der konziliaren Versammlung, sondern auch der dialektischen Wechselwirkungen zwischen dem Konzil und den «äußeren» Faktoren im gesellschaftlichen, politischen, wirtschaftlichen und kulturellen Umfeld auf den verschiedenen Kontinenten zu ermöglichen.

Die Forschungsarbeit, die Nutzen daraus ziehen kann, daß Dokumentenmaterial von außergewöhnlicher Bedeutung zur Verfügung steht und daß es zahlreiche qualifizierte Teams gibt, die zusammenarbeiten, erbringt schon jetzt Ergebnisse von hoher Bedeutung. Und das Erscheinen des ersten Bandes, der sich auf die Phase der Konzilsvorbereitung (1959-1962) bezieht, ist innerhalb von ein paar Jahren abzusehen. Vier weitere Bände sollen folgen, deren jeder einer der vier Arbeitsperioden der Versammlung gewidmet sein wird.

Aus dem Italienischen übersetzt von Dr. Ansgar Ahlbrecht

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

Vorwort

Norbert Greinacher/
Norbert Mette

Das neue Europa — eine Herausforderung für die Christen

I.

Unter dem Leitmotto «Frieden in Gerechtigkeit» tagte vom 15.-21. Mai 1989 die Europäische Ökumenische Versammlung in Basel. Es war das erste Mal seit der Reformation, daß sich Delegierte aus allen christlichen Kirchen dieses Kontinents trafen, um — wie es einleitend im Schlußdokument dieser Versammlung heißt — «gemeinsam zu prüfen, was der Heilige Geist den Kirchen heute sagt», nämlich angesichts der «tödlichen Bedrohung..., vor der die Menschheit heute steht». Unbeschadet der Tatsache, daß seit dem Mai 1989 rasante und tiefgreifende Veränderungen stattgefunden haben, die so von der Ökumenischen Versammlung nicht vorausgesehen werden konnten und auch die hoffnungsvollsten Erwartungen von damals übertrafen, ist dieser Ökumenischen Versammlung eine Reihe von wegweisenden Orientierungen zu verdanken, die auch weiterhin Beachtung verdienen. So sind die — bei Fertigstellung dieses Heftes noch zu erwartenden — Ergebnisse der Europäischen Bischofssynode im Herbst 1991 u.a. auch daran zu bemessen, ob sie den in Basel gefundenen ökumenischen Konsens hinsichtlich der sich mit Blick auf die Gegenwart und Zukunft Europas stellenden Herausforderungen und Aufgaben aufnehmen und fortschreiben.

Zwar bleibt das Schlußdokument der Europäischen Ökumenischen Versammlung in mancherlei Hinsicht hinter den eindeutigen Positionen und Optionen, wie sie die katholische Kirche in Lateinamerika auf ihren Bischofskonferenzen in Medellín (1968) und Puebla (1979) bezogen hat, zurück. Das hängt mit Gründen zusammen, von denen *Marga Bührig* in ihrem dieses Heft abschließenden Beitrag einige benennt. Daß es darum jedoch nicht zum — sicher von manchen Kräften in den Kirchenführungen gewünschten und bewußt betriebenen — Abbruch des ökumenischen bzw. konziliaren Prozesses kommt, sondern daß im Gegenteil die Konferenz der Europäischen Kirchen (CEC) und der Rat der Europäischen Bischofskonferenzen (CCEE) sich gemeinsam darauf verständigt haben, auf eine Zweite Europäische Ökumenische Versammlung hinzuarbeiten und diese in absehbarer Zeit auch einzuberufen, kann hoffnungsvoll stimmen.

Gilt es, nicht mehr hinter das im Schlußdokument der Versammlung in Basel formulierte Problembewußtsein zurückzufallen, müssen sich die weiterführenden Überlegungen und Handlungen von folgenden Prinzipien leiten lassen:

1. Die Verantwortung der Christinnen und Christen für die Gegenwart und Zukunft Europas kann nur in ökumenischer Zusammenarbeit wahrgenommen werden. Nur wenn die christlichen Kirchen in Europa in der Praxis bezeugen, daß Verständigung und Versöhnung über jahrhundertealte Trennungen und Spaltungen hinweg möglich sind und daß unterschiedliche Traditionen zur gegenseitigen Bereicherung werden können, so daß Einheit und Verschiedenheit sich nicht länger gegenseitig ausschließen, vermögen sie glaubwürdig zum «Zeichen und Werkzeug ... für die Einheit der ganzen Menschheit» (Kirchenkonstitution des II. Vatikanischen Konzils «Lumen Gentium» 1) zu werden und einen originären Beitrag für die Gestaltung eines neuen Europa zu leisten. Jeder Ansatz eines neuen Konfessionalismus verwirkt

diese Möglichkeit und fördert letztlich den Prozeß der Entkirchlichung. Gerade die katholische Kirche ist in diesem Zusammenhang aufgefordert, die Sorge anderer Kirchen, sie strebe eine Rekatholisierung Europas an, ernstzunehmen und ihr durch eine verstärkte ökumenische Öffnung die Grundlage zu entziehen.

2. Zu einer «Evangelisierung» oder gar «Neuevangelisierung Europas» aufzurufen, ist in dem Maße ein berechtigtes Anliegen, wie beherzigt wird, daß die Erstadressaten der Umkehrbotschaft des Evangeliums immer die Kirchen und die Christen selbst sein müssen (vgl. Evangelii nuntiandi (1975) 12). Was das heißt, haben auf eindrucksvolle Weise die Delegierten in Basel bezeugt, indem sie ihren Überlegungen zu dem «Weg zum Europa von morgen» ein Sündenbekenntnis vorangestellt haben, in dem sie als einzelne und gemeinsam vor Gott und den Menschen ihr Versagen aussprechen:

«— Wir haben versagt, weil wir nicht Zeugnis abgelegt haben von Gottes sorgender Liebe für alle und jedes Geschöpf und weil wir keinen Lebensstil entwickelt haben, der unserem Selbstverständnis als Teil von Gottes Schöpfung entspricht.

— Wir haben versagt, weil wir die Trennung unter den Kirchen nicht überwunden haben und weil wir die uns gegebene Autorität und Macht oft dann mißbraucht haben, falsche und eingeschränkte Solidaritäten wie Rassismus, Sexismus und Nationalismus zu bestärken.

— Wir haben versagt, weil wir Kriege verursacht und nicht alle Möglichkeiten ausgeschöpft haben, uns für Vermittlung und Versöhnung einzusetzen. Wir haben Kriege entschuldigt und oft zu leicht gerechtfertigt.

— Wir haben versagt, weil wir nicht entschieden genug die politischen und wirtschaftlichen Systeme in Frage gestellt haben, die Macht und Reichtum mißbrauchen, die die natürlichen Ressourcen der Welt nur zum eigenen Nutzen ausbeuten und Armut und Marginalisierung verewigen.

— Wir haben versagt, weil wir Europa als Zentrum der Welt und uns als den anderen Teilen der Welt überlegen betrachtet haben.

— Wir haben versagt, weil wir nicht unablässig Zeugnis abgelegt haben von der Heiligkeit und Würde allen Lebens und von der Achtung, die wir allen Menschen gleicherweise schulden, sowie von der Notwendigkeit, allen Menschen die Möglichkeit zu geben, ihre Rechte auszuüben.» (Nr. 43)

3. Mit diesem Versagen sind zugleich die Konsequenzen angedeutet, die sich aus der von Gott erbetenen und erhofften Vergebung ergeben: Sie zielen auf eine Umkehr, und zwar eine Umkehr weg von sich selbst hin zur «Freude und Hoffnung, Trauer und Angst der Menschen von heute, besonders der Armen und Bedrängten aller Art» (Pastoralkonstitution des II. Vatikanischen Konzils «Gaudium et spes» 1). Worin sich das u.a. konkret manifestiert, markiert das Schlußdokument von Basel (Nr. 45) wie folgt:

«Umkehr zu Gott (Metanoia) bedeutet heute
die Verpflichtung, einen Weg zu suchen ...
in eine Gesellschaft, in der die Menschen gleiche Rechte besitzen und die Solidarität miteinander leben.
... in eine Vielfalt der Kulturen, Traditionen und Völker in Europa.
... in eine erneuerte Gemeinschaft von Männern und Frauen in Kirche und Gesellschaft, in der Frauen auf allen Ebenen einen gleichen Teil der Verantwortung tragen wie die Männer und in der sie ihre Gaben, Einsichten, Werte und Erfahrungen frei einbringen können.
... in eine Gesellschaft, in der Friedensstiftung und die friedliche Lösung von Konflikten unterstützt werden, und in eine Gemeinschaft von Völkern, die solidarisch zum Wohl der anderen beitragen.
... in eine Gemeinschaft der Menschen mit allen Kreaturen, in der deren Rechte und Integrität geachtet werden.
... in eine Gemeinschaft, die sich bewußt ist, daß sie der ständigen Vergebung und Erneuerung bedarf, und die Gott für seine Liebe und für seine Gaben gemeinsam lobt und preist.»

4. Wie der gerade zitierte Abschnitt es sehr prägnant zum Ausdruck bringt, wäre es vermessen zu beanspruchen, man habe für alle anstehenden Probleme bereits probate Lösungen zur Hand. Angesichts der ungewissen Zukunft kann und muß es vielmehr um Suchbewegungen gehen, die sich von dem Bemühen leiten lassen, sich offen und sensibel auf die sich abzeichnenden Veränderungen einzustellen. Bei ihrem Erkunden und Deuten der «Zeichen der Zeit» sind die Christen und Kirchen auf die solidarische Zusammenarbeit mit allen Menschen angewiesen, die konsequent auf ein wirklich neues Europa hinarbeiten. Auch in dieser Hinsicht

kennzeichnet das Baseler Dokument eine eindrucksvolle Offenheit; greift es doch in dem Bild von dem «gemeinsamen europäischen Haus» (vgl. Nr. 66ff) eine Vision auf, die nicht in kirchlichen Kreisen, sondern von dem damaligen Generalsekretär der KPdSU und Präsidenten der Sowjetunion, Michail Gorbatschow, entwickelt worden ist. Welche Veränderungskraft aus einer solchen in die Praxis umgesetzten Zusammenarbeit erwachsen kann, zeigt der rasante gesellschaftliche Umbruch in Mittel- und Osteuropa; verdankt er sich doch wesentlich dem Bündnis verschiedener gesellschaftsreformerischer Kräfte, das nicht zuletzt aus Reihen insbesondere der protestantischen Kirchen aktive Unterstützung erfahren hat. Diese Erfahrungen einer solidarischen Zusammenarbeit könnten sich für die Kirchen mit Blick auf ihre nunmehr in ganz Europa zu suchende politische und kulturelle Rolle in sich pluralisierenden und demokratisierenden Gesellschaften als zukunftsfähig erweisen. Das setzt allerdings voraus, daß auch in den Kirchen selbst — zumal in der katholischen — entsprechende demokratische und subsidiär-föderalistische Strukturen Platz greifen.

5. Es gehört nicht allzuviel Phantasie dazu, um sich vorzustellen, daß die Zahl der Kirchenangehörigen im künftigen Europa eher abnehmen als wachsen wird und daß also das Realität wird, was K. Rahner vor mehr als zwanzig Jahren bereits nüchtern vorausgesehen hat, nämlich daß das Christentum sich in einer Diasporasituation vorfinden wird. Zumindest einem Teil der Delegierten in Basel dürfte das bewußt gewesen sein. Dennoch — und davon wäre ein weiteres zu lernen — sahen sie in dieser Entwicklung keinen Grund, zu lamentieren oder gar zu resignieren. Konsequent nahmen sie ernst, daß die Kirchen sich ihre Tagesordnung von den akuten Problemen der Welt aufgeben lassen müssen und daß ihr Beitrag dazu weniger eine Frage der quantitativen Ausbreitung als vielmehr des qualitativen Engagements ist.

6. Nicht die Konkretionen dieses Engagements — das ist eine Frage der praktischen Vernunft —, wohl aber seine Perspektiven und Optionen sind vom Evangelium her zu gewinnen. Das aber besagt eindeutig, daß die Kirchen und die Christen ihren Ort weniger bei den Mächtigen als vielmehr bei den Ohnmächtigen zu suchen und vorrangig ihnen bei der Gestaltung eines neuen Europas Gehör und Mitbestimmung zu verschaffen haben. Dabei kann gerade eine solche Solidarität mit den Armen und Ohnmächtigen weder an den Grenzen des alten noch an denen eines neuen Europa haltmachen. Die Delegierten von Basel haben diese universale Orientierung ihrer christlichen Verpflichtung mit dem Hinweis bekräftigt, daß Gottes Bund mit uns und der ganzen Schöpfung eine Treue zu ihm entspricht, der gegenüber allen anderen Loyalitäten (gegenüber Staat, Kultur oder sozialer Gruppe usw.) zweitrangig sind (vgl. Nr. 77). Gleichwohl, wie schwer es fällt, solche verbalen Verpflichtungen praktisch zu bewähren, zeigte sich exemplarisch auf dem nächsten bedeutsamen Ereignis des konziliaren Prozesses, nämlich auf der Weltversammlung für Gerechtigkeit, Frieden und die Bewahrung der Schöpfung in Seoul im März 1990, auf der gerade auch Delegierte aus den Kirchen in Europa sich schwertaten, den von Abgesandten aus den Kirchen der sog. «Dritten Welt» vehement erhobenen Forderungen nach sozialer Gerechtigkeit weltweit zu folgen. (Dazu sei nochmals auf den Beitrag von M. Bühring verwiesen.) Die Erfahrungen von Seoul können nachhaltig deutlich werden lassen: Ein neues Europa, ein gemeinsames europäisches Haus kann nur in dem Maße errichtet werden, wie man für eine bewohnbare Erde insgesamt Sorge trägt.

II.

Es ist naheliegend, daß das vorliegende Heft von CONCILIUM, in dem es um «das neue Europa — eine Herausforderung für die Christen» geht, an den von der Europäischen Ökumenischen Versammlung in Anschlag gebrachten Prinzipien und Optionen anknüpft und diese weiterzuschreiben versucht. Dies Bemühen ist auch für die thematische Auswahl leitend gewesen; denn es konnten unmöglich alle in Frage kommenden Aspekte behandelt werden.

Entsprechend setzt der erste thematische Block mit der Aufforderung zur UMKEHR ein. Das geschieht, indem bewußt die Stimmen der Anderen zur Geltung gebracht werden, derer nämlich, die in Europa bislang meistens überhört worden sind und die auch weiterhin überhört zu werden drohen. *Jon Sobrino* trägt in seiner prophetisch-utopischen Reflexion eindringlich die Sichtweise derer vor, für die Eu-

ropa alles andere als einen guten Klang hat; durch Jahrhunderte hindurch arm gemacht und vernichtet, drohen sie von der sich immer rigoroser breitmachenden wirtschaftlichen und politischen Entwicklung der Reichen gänzlich überrollt zu werden. *Mary Grey* entlarvt den mit der Rede von Europa verbundenen sexistischen Mythos und fordert zu einer Relecture der europäischen Geschichte auf, in der dann all die vorkommen, die bisher an ihrer Schattenseite verborgen gehalten wurden. Mit Hilfe idealtypischer Rekonstruktionen des Abendlanddenkens setzt sich *Ottmar John* schließlich ideologiekritisch mit einer gerade im katholischen Raum der letzten beiden Jahrhunderte einflußreichen Vorstellung von Europa auseinander.

Die immer drängender werdenden sozialen, ökonomischen, kulturellen und politischen HERAUSFORDERUNGEN im gegenwärtigen und künftigen Europa zu benennen, zu analysieren und realisierbare Handlungsstrategien zu entwickeln, ist Anliegen des zweiten thematischen Blocks. Im einzelnen wird dabei die Frage der wirtschaftlichen Gerechtigkeit angesichts der sowohl weltweit als auch in Europa selbst immer größer werdenden Schere zwischen arm und reich aufgegriffen *(Wolfgang Kessler)*, werden die Grundlinien einer der veränderten Bedrohungssituation angemessen Rechnung tragenden «Ordnung des Gemeinsamen Friedens» skizziert *(Dieter S. Lutz)*, wird der Umgang mit den Fremden (Flüchtlinge, Asylanten, Einwanderer etc.) als Kriterium dafür in Anschlag gebracht, ob wirklich ein neues Europa gestaltet wird *(Jacques Audinet)*, und wird schließlich die ökologische Dimension des «europäischen Hauses» erörtert *(Lukas Vischer)*. Allen Beiträgen ist gemeinsam, daß sie nicht nur eine klare Analyse der derzeitigen (krisenhaften) Situation vornehmen, sondern auch operationalisierbare Konzeptionen und Strategien für ein zukunftsträchtiges Handeln zur Diskussion stellen und dafür nicht zuletzt die aktive Beteiligung der Christen und Kirchen anmahnen. Welche Auswirkungen der Modernisierungsprozeß in Europa auf die religiösen Einstellungen und Praktiken der Menschen gezeitigt hat und zeitigt, stellt *Jan Kerkhofs* anhand ausgewählter Befunde aus neuesten empirischen Untersuchungen, die länderübergreifend durchgeführt wurden, dar; daraus ergibt sich eindeutig, daß die von K. Rahner prognostizierte Diasporasituation des Christentums bereits weitgehend Wirklichkeit geworden ist.

Vor diesem Hintergrund verschärft sich die Frage danach, welche grundlegenden Orientierungen für christliches und kirchliches Handeln mit Blick auf die gegenwärtige und künftige Situation Europas und seinen globalen Kontext leitend sein könnten und sollten. Die Grundsatzbeiträge des dritten thematischen Blocks laden zu entsprechenden SUCHBEWEGUNGEN ein: «Kirche sein im Europa von heute», «ständige Bekehrung», «in den Dimensionen des Planeten» lauten die zentralen Stichworte des bemerkenswerten Beitrages von Bischof *Jacques Gaillot*. Sie tauchen auch wieder auf in den Erörterungen von *Johann Baptist Metz*, die die andere, bislang vernachlässigte Hälfte eines seiner christlichen Wurzeln bewußten europäischen Geistes mit ihren durchaus zukunftsweisenden Bestimmungen erinnern und deren Einlösung reklamieren, sowie in dem Plädoyer von *David Tracy*, die bisherige eurozentrierte Epistemologie konsequent zu revidieren zugunsten einer sich ihres sozialen Ortes vergegenwärtigenden Hermeneutik sowie eines neuen ökumenischen Verständnisses, das mit der Herausbildung einer multikulturellen und -religiösen Gesellschaft produktiv umzugehen erlaubt — jenseits von Fundamentalismus und Relativismus. Beide Beiträge bringen nochmals explizit jene Perspektive zur Geltung, die Jon Sobrino nachdrücklich angemahnt hat und die auch das ganze Heft wie ein roter Faden durchzieht: Zum entscheidenden Maßstab dafür, ob mit 1992 ein neues Europa beginnt, wird, ob eine nachhaltige Veränderung im Umgang mit den Anderen Platz greift, nämlich ihre Entdeckung und Anerkennung als Andere statt ihrer Eroberung und Vernichtung bzw. ihrer Assimilation an das Eigene.

Umkehr

Jon Sobrino

Die Vernichtung der Anderen — Erinnerung der Opfer

Prophetisch-utopische Überlegungen

1992 erinnert an die Ereignisse der letzten fünf Jahrhunderte im gegenwärtigen Lateinamerika; gleichzeitig wird die Geburt eines Neuen Europa gefeiert. Zum ersten Thema hat CONCILIUM schon ein Themenheft, «1492-1992. Die Stimme der Opfer», vorgelegt, in dem ich einen Artikel über «Die gekreuzigten Völker als der gegenwärtig leidende Knecht Jahwes» schrieb[1]. Nun werde ich darum gebeten, über das Neue Europa aus der Perspektive der «Vernichtung des Anderen und der Erinnerung der Opfer» zu schreiben. Ich muß aber gestehen, daß ich dem ersten Artikel nichts Bedeutendes hinzuzufügen habe, sondern den Leser vielmehr anregen möchte, beide Hefte zusammen zu lesen, da die lateinamerikanische Wirklichkeit — und die der ganzen Dritten Welt — weiterhin die beste Hermeneutik bietet, die letzte Wahrheit des Neuen Europa zu verstehen.

Bevor ich fortfahre, möchte ich aber das Gefühl des Unvermögens bei dem Versuch gestehen, der fernen Welt des Überflusses das mitzuteilen, was dort alles andere als verständlich, in der Welt der Armen aber offenkundig ist: Armut, Hoffnung, Leben, Tod, Engagement, Martyrium... Daher haben diese Zeilen einen eher reflexiven als argumentativen Charakter, zu dem mich sicherlich Schriften wie die von Johann Baptist Metz angeregt haben. Nach einer Reise nach Lateinamerika schrieb er über seine «persönliche Erinnerung», besonders aus seiner Erinnerung der «Antlitze»[2]. Diese Zeilen sind prophetisch-utopisch, obwohl die Prophetie ebenso wie die Utopie in Europa durch eine tolerante Anerkennung der Unterschiede und durch das Fragmentarische ersetzt zu sein scheinen. Aus der Sicht der Opfer kann man aber weder Prophetie noch Utopie vergessen, denn der «Andere» ist immer deren Quellgrund in der Geschichte.

I. Die «Einweihung» des Neuen Europa im Golfkrieg

Die europäischen Nationen haben sich im Laufe der Geschichte untereinander bekämpft; den «Anderen», die Dritte Welt, aber haben sie überfallen, geplündert und vernichtet. Jetzt scheint Europa sich — nicht auf dem Weg des Krieges, sondern durch Handel und Konsensbildung — gewandelt zu haben und vereint, friedlich, frei und demokratisch zu werden. Das alles scheint gut zu sein. Aber aus der Sicht der Opfer können wir danach fragen, ob das Neue Europa auch in seinen Beziehungen zur Dritten Welt neu ist. Um dies zu ermitteln, interessiert uns sein Verhalten im ersten bedeutenden internationalen Ereignis, mit dem es konfrontiert wurde, dem Golfkrieg.

Ohne vorschnell zu vereinfachen, kann festgestellt werden, daß das Verhalten Europas folgendes ans Licht brachte:

a) die übliche historische Amnesie, «das Vergessen, das in unserem modernen Bewußtsein nistet»[3] über die Ursache des Konflikts: die geopolitische Aufteilung der Region vor einigen Jahren durch europäische Länder zu deren eigenem Vorteil;

b) die Unterwerfung unter die US-amerikanische Politik, wodurch Europa nicht als wir-

kungsvolle Alternative zu den Supermächten auftrat;
c) den Einsatz von Menschen, Waffen, militärischer Ausrüstung und finanziellen Mitteln bei einem entsetzlichen Trauerspiel (denken wir an die 80.000 Flugeinsätze über dem Irak);
d) die moralische Legitimation eines Krieges durch den scheinheiligen Rückgriff auf Prinzipien, die in ähnlichen und sogar eindeutigeren Situationen nicht eingehalten werden. So berief man sich auf
— die Ungerechtigkeit der Invasion in Kuwait, die die zahlreichen Invasionen und Interventionen der inzwischen vereinten Mächte USA und Sowjetunion vergißt — zuletzt die der USA im Dezember 1989 in Panama;
— die schweren Menschenrechtsverletzungen einer Regierung gegen das eigene Volk, ohne die natürlich keine Nation den Krieg erklärt hätte, am wenigsten die USA, die nacheinander verschiedene lateinamerikanische Regierungen und Armeen entschieden unterstützten, die Hunderttausende von Lateinamerikanern ermordeten, massakrierten, folterten und verschwinden ließen;
— die Verpflichtung zur Erfüllung der UN-Resolutionen, die im Falle von Sanktionen gegen den Staat Israel allerdings nicht galt;
e) Europa ist nichts heiliger als der Handel, und sei es mit der heute geschmähten Regierung des Irak, der sogar die Herstellung chemischer und nuklearer Waffen ermöglicht wurde;
f) Obwohl das säkularisierte Europa Gott nicht so anrief wie der US-Präsident, wurde durch die vielen Opfer offensichtlich, daß dort Götzen existieren: Das Öl ist etwas Letztes und Unberührbares. Die den Götzen geopferten — mindestens 100.000 — Menschen aber kamen in den Fernsehberichten über diesen Krieg, dessen medienwirksame Vermarktung beispiellos in der Geschichte ist, einfach nicht vor.

Theoretisch kann man bis zum Überdruß über die Legalität oder Illegalität dieses Krieges diskutieren, aber im Rahmen von Humanismus und Christentum und hinsichtlich des «Neuen» an Europa — und das interessiert uns ja gerade — wird zweierlei klar: Erstens hat Europa (und der ganze Norden des Planeten) in Jahrhunderten unermeßliche Güter aufgehäuft: religiöse, philosophische und ideologische Traditionen, Wissenschaft und Technologie, Kapital etc. Aber diese Anhäufung hat nichts dazu beigetragen, menschlicher mit den Armen dieser Welt umzugehen und schwere Probleme, wie im Falle des Irak, in einer anderen Weise, nämlich gerecht und human, zu lösen. Es scheint so, als habe Europa alles entdeckt und alles erfunden — bis auf die Geschwisterlichkeit und die Gerechtigkeit. Allein schon die Tatsache, solche Betrachtungen anzustellen, überrascht: als sei es ein utopischer Wahn zu denken, daß einige Völker gerecht und barmherzig zu anderen sein könnten; denn aus der Sicht der Opfer ähnelt das Neue Europa sehr dem altbekannten.

Zweitens bleiben die Götzen stolz und kümmern sich nicht um die Säkularisierung oder die Übereinstimmung der Moderne mit der Vernunft oder die postmoderne Absage an die Vernunft: Vor dem obersten Ziel (man könnte es «theologal» nennen), den in Europa erreichten Lebensstandard zu erhalten und zu erhöhen, weicht jede Rücksichtnahme auf das Leben der Völker der Dritten Welt zurück. Jahrhundertelang war das Gold der Götze, heute sind es das Öl und seine Substitute. Die Mittel, um sich diese Ressourcen zu verschaffen, haben sich geändert, der unbedingte Wille, sie zu bekommen, zu sichern und zu besitzen aber nicht. Und erinnern wir uns daran, daß Johannes Paul II. — dem große Teile Europas Beifall klatschen, wenn er die Einheit Europas verteidigt und für den Sturz der kommunistischen Regime arbeitet — ignoriert wird, wenn er die Stimme gegen den Golfkrieg erhebt.

Für die Dritte Welt ist das Neue Europa nicht so neu wie es erscheint, sondern es bleibt das alte: nur auf sich selbst bezogen, nur an sich selbst interessiert, ohne Erinnerung und — ausgenommen zur Sicherung der Beute und der gegebenenfalls notwendigen Ausbeutung — desinteressiert an den vielen Armen in dieser Welt.

II. Das Desinteresse an den «Anderen»

Das Neue Europa will seine eigene Identität bewahren und sich von den USA und Japan unterscheiden; heute kann es sogar versuchen, seine Hände von der Schuld am Elend der Dritten Welt zu reinigen, indem es die Verantwortung den anderen Supermächten zuschreibt. Darüber dürfen die Europäer aber nicht vergessen, daß ihr Wohlstand historisch gesehen auf den unzähligen Leichen und Verarmten in der Dritten

Welt aufgebaut ist, zu denen in den letzten Jahrzehnten noch der Schmerz vieler Einwanderer hinzukommt. Obwohl die Formen der Unterdrückung heute nicht mehr so direkt sind, erfährt die Dritte Welt bis heute keine Teilnahme, bleibt sie der «Andere». Aber «anders» nicht nur im Sinne von verschieden und noch viel weniger als Ergänzung oder Bereicherung Europas, sondern «anders» im Sinne von minderwertig: Die Dritte Welt existiert nur, um gebraucht und — falls notwendig — um unterdrückt zu werden; sie wird so geringgeschätzt, daß sie zwar Almosen aus Europa empfangen kann, selbst aber niemals irgend etwas geben kann. Dieses grundlegende Desinteresse bestimmt noch immer die Beziehung zwischen Europa und der Dritten Welt. Es gibt weder eine Vorstellung noch das Gefühl von der «Menschenfamilie» oder wenigstens der «Gattung Mensch» (was ja wenigstens im Zeitalter der Ökologie zu erwarten wäre), sondern nur das vom «Anderen» weit entfernte «Wir».

Sicherlich behauptet das Neue Europa, es werde sich zur gegebenen Zeit mit der Gerechtigkeit in der Dritten Welt beschäftigen und für sie engagieren, und sei es nur, damit der Wohlstand des Nordens langfristig fortbestehen kann, da sich Begriffe wie «Gerechtigkeit» und «Arme» in irgendeiner Weise in der Orthodoxie der Sprache — nicht jedoch in der Orthopraxis — der entwickelten Welt etabliert haben. Wahr ist aber, daß die Dritte Welt in Europa weiterhin nicht als Welt von Menschen wahrgenommen wird, sondern als verwertbare Welt (so als habe sie kein eigenes Wesen), als entdeckte Welt (so als habe sie nicht existiert, bevor Europa von ihr Kenntnis genommen hat) oder als dritte Welt (so als käme sie — gleichsam von Natur aus — erst nach den anderen Welten).

Und niemand interessiert sich — vorsichtig gesagt — für die Armen dieser Welt. Selbstverständlich betont man, daß das Neue Europa der Dritten Welt und seinen zwei oder drei Milliarden Armen gegenüber offen sein soll — aber erst nachdem es sich selbst gefestigt haben wird. Die Armen dieser Welt kommen immer erst — wenn überhaupt — «nach» der Lösung irgend eines Problems, das dringender ist als das der massenhaften Armut: Sei es das Problem der nuklearen Bedrohung oder der ökologischen Tragödie oder der Stabilität des Neuen Europa...; immer gibt es etwas Wichtigeres für das europäische «Wir». Die Armen, der «Andere», müssen warten, obwohl sie in Wirklichkeit gar nicht mehr warten können: Die Armut ist weit davon entfernt abzunehmen, sie nimmt vielmehr zu und kann auch die größte Bedrohung des Wohlstands des Nordens sein.

Aber manchmal kann man nicht einmal sagen, daß die Armen die Hoffnungsträger sind, sondern nur, daß sie unverschämt manipuliert werden. Denken wir zum Beispiel daran, daß die Mehrheit der US-amerikanischen Soldaten im Golfkrieg den ethnischen Minderheiten der Hispanics und der Schwarzen angehörte. Denken wir daran, daß Spanien Milliarden investiert, um 1992 auf Kosten der Erinnerung der Opfer politischen und ökonomischen Handel zu betreiben. Und während man bei den olympischen Spielen in Barcelona Strecken- und Geschwindigkeitsrekorde zu brechen versucht, brechen Millionen Menschen in Lateinamerika — sagen wir es offen, ohne jede Rhetorik — Hungerrekorde. Und noch haben wir nichts davon gehört, daß man die gegenwärtige lateinamerikanische Wirklichkeit — Armut, Verletzung der Menschenrechte, Unterwerfung unter die USA etc. — auf der Welt-Ausstellung in Sevilla ausstellen wird.

Und nach dem Zusammenbruch des Ostens, mit der neuen Weltordnung, kann sich die Situation noch verschlechtern. Zum ersten Mal ist die Dritte Welt ganz alleine, und es hat sich sogar ihre Bedeutung für die Erste Welt verändert. «Die Bevölkerung der Dritten Welt ist heute — im Unterschied zu den letzten hundert Jahren — für die Erste Welt und ihre ökonomischen Bedürfnisse überflüssig. Von der Dritten Welt braucht man weiterhin ihre Meere, ihre Luft, ihre Natur, und sei es auch nur als Müllhalde für die Giftabfälle, und man braucht weiterhin ihre Rohstoffe... Was man aber aus der Dritten Welt nicht mehr benötigt, ist der größte Teil ihrer Bevölkerung.»[4]

Johann Baptist Metz hat Recht: Im Norden des Planeten lebt man einen Postmodernismus, «der die sogenannte Dritte Welt wieder in eine antlitzlose Ferne rückt», und praktiziert «so etwas wie eine geistige Strategie der Immunisierung Europas», «einen Kult der neuen Unschuld», «einen Versuch, sich den globalen Herausforderungen denkerisch zu entziehen» sowie «eine neue Variante (...) des taktischen Provinzialismus»[5].

III. Ahnungslosigkeit angesichts der Opfer und schuldhafte Blindheit

Diese egoistische Teilnahmslosigkeit hat als Bedingung ihrer Möglichkeit die Unwissenheit, aber eine Unwissenheit, die zu schuldhafter Blindheit wird. Man kann annehmen, daß jeder Mensch guten Willens in Europa oder irgendwo anders auf der Welt in irgendeiner Weise auf die Tragödie der Dritten Welt reagieren würde, wenn ihm auch nur ein Minimum von ihr zur Kenntnis käme. Aber wer weiß im Neuen Europa, wieviele Millionen Arme es gibt, ob sie die Ausnahme, nur einige wenige, oder die Mehrheit, Milliarden, sind? Wer weiß davon, daß jährlich dreißig Millionen Arme an Hunger sterben? Wer kennt die Anzahl der mehr als hundert Kriege, die nach dem Zweiten Weltkrieg allesamt in der Dritten Welt mit Zigmillionen Opfern geführt wurden?

Sicherlich nimmt Europa Kenntnis von der Dritten Welt. Auf den Fernsehbildschirmen erscheinen Ereignisse wie der Mord an den Jesuiten in San Salvador und selbstverständlich der Golfkrieg. Aber sie erscheinen als Nachrichten, nicht als Wirklichkeit; und das ist nicht das gleiche. Die ausgehungerten Kinder aus Äthiopien, die geköpften Bauern aus El Salvador können eine Nachricht sein, aber die tiefer liegende Wahrheit über die Länder der Dritten Welt verwandelt sich für den Betrachter nicht in Wirklichkeit. Mit der Nachricht wird die Wirklichkeit vielmehr verdeckt: Die Nachricht ist kurz, und da in unserer Kultur nichts real ist, was nicht durch die Medien verbreitet wird, existiert auch die Wirklichkeit der Dritten Welt mit ihrer Armut und tagtäglichen Unterdrückung nach dem Ende der Nachricht nicht mehr. Außerdem werden die Nachrichten von der Kommunikationsindustrie in eine Ware verwandelt, deren Verbreitung strategisch eingesetzt wird, je nachdem welche Reaktion beim Publikum gerade hervorgerufen werden soll. Daher gehen einzelne Nachrichten häufig in der Vielfalt der Mitteilungen unter, und die Informationen über die Dritte Welt verlieren sich in Tausenden von Interpretationen und in der Konkurrenz mit anderen Informationen. Ferner heben sich die einzelnen Informationen über die Dritte Welt, die einander stärken müßten, gegenseitig auf, so daß die Nachricht über ein Massaker in Guatemala vergessen läßt, daß Millionen Menschen in Indien aufgrund von Vitaminmangel blind sind. Und alle Nachrichten über die Dritte Welt zusammen scheinen mehr zum «So ist das Leben halt» zu führen als zum Protest und zu der Entscheidung, etwas dagegen zu tun.

Wie Karl Rahner sagte, möchte die Wirklichkeit das Wort ergreifen, und in einer kommunikativ vernetzten Welt müßte die Nachricht ihr Sakrament sein. Aber so ist es gerade nicht: Die Armen der Welt haben nicht aufgehört zu rufen und das Blut der Opfer schreit weiterhin zum Himmel, aber Europa, das alte und das neue, interessiert sich weiterhin nicht dafür. Und es ist wichtig, zu wissen, warum.

Wir hatten zur Entlastung Europas gesagt, daß es von dort aus praktisch unmöglich ist, die radikale Alterität der Dritten Welt zu erkennen. In Europa gibt es kein Bild, geschweige denn eine Vorstellung von der Armut und der Unterdrückung, die in der Dritten Welt herrschen (obwohl Europa ein besseres Bild und eine genauere Vorstellung von dieser Würdelosigkeit haben könnte, wenn es in der Lage wäre, die Würdelosigkeit zu sehen, der es viele Flüchtlinge unterwirft...). In Europa setzt man das Leben inzwischen als selbstverständlich voraus. Das könnte in der Dritten Welt niemals passieren, da das Leben in der Dritten Welt überhaupt nicht selbstverständlich, sondern etwas Besonderes ist. Es wird zum höchsten Ziel: Das Leben ist immer das Problem, und die Utopie ist das Minimum und das Maximum, von dem aus alles betrachtet wird. So bedeutet Armut nicht nur, unter dem durchschnittlichen Lebensstandard zu existieren, sondern Nähe zum langsamen oder zum gewaltsamen Tod. So verwandelt sich die theoretische Analogie so grundlegender Begriffe wie Leben und Tod, Würde und Würdelosigkeit, Freiheit und Unterdrückung durch den Blickwinkel von einem historischen und existentiellen Standpunkt praktisch in Äquivokation. Die Behauptung «Wir werden alle gleich geboren, mit den gleichen Rechten und der gleichen Würde» ist von einem historischen Standpunkt aus einfach nicht wahr, denn um sich wirklich des Lebens, der Rechte und der Würde erfreuen zu können, ist wichtiger als dieser allgemeine Satz, ob man in Berlin, Madrid oder Rom oder aber in Haiti, Biafra oder Pakistan geboren wurde.

Aber selbst wenn dies alles zur Entlastung Europas gesagt worden ist, muß doch auch sein

fehlender Wille zur Wahrheit und zur Kenntnisnahme der Wirklichkeit der Dritten Welt sowie seine schuldhafte Blindheit betont werden. Für Europa ist die Dritte Welt nicht nur das Unbekannte und schwer Kennenzulernende, sondern sie ist vor allem das Verdeckte und das, was man nicht zu entdecken wünscht; es gibt nicht nur Unwissenheit, sondern auch Lüge. Hier wirkt nach den Worten Paulus' die fundamentale Sündhaftigkeit, die die Wahrheit unterdrückt und — mit den Worten Johannes' — das Böse, das gleichzeitig Menschenmörder und Lügner ist.

Ignacio Ellacuría sagte, daß 1492 nicht die (verborgen gebliebene) Wirklichkeit Lateinamerikas, sondern die Wirklichkeit Europas (Spaniens und Portugals) entdeckt wurde. Das setzt sich bis heute fort, und darin liegt die tiefste Wurzel der vorgeblichen Unkenntnis über die Dritte Welt, einer gesuchten und schuldhaften: In den Opfern erkennt man wie in einem Spiegelbild und wie im Stuhlgang, der die Gesundheit des Patienten anzeigt, die eigene Wirklichkeit (beide Metaphern stammen von Ignacio Ellacuría). In einfachen Worten ausgedrückt heißt das, daß die große Frage «Was hast du deinem Bruder getan?» dann nicht zum Schweigen gebracht werden kann, wenn man die Opfer nicht übersieht, sondern sie zur Kenntnis nimmt: Da man dies aber nicht hören will, sieht man die Opfer nicht.

IV. Die mitfühlende Vernunft

In dieser Situation muß Europa sich, um wirklich «neu» zu werden, den Opfern zuwenden und ihnen beistehen. Theoretisch formuliert: Es braucht eine mitfühlende Vernunft. Wenn sie dies nicht schafft, ist die aktuelle Debatte über Moderne und Postmoderne für die Opfer wenig bedeutend. Sich den Opfern zuzuwenden bedeutet die wirkliche Überwindung des Eurozentrismus. Dies ist sehr schwer, denn er ist für Europa, sowohl in Form der Moderne als auch der Postmoderne, schon zur zweiten Natur geworden. Für die Moderne und die Vernunft scheint nichts wirklich zu sein, was nicht zuvor in Europa geschehen ist: Deshalb werden alle Probleme und Situationen in der Dritten Welt, die es in Europa nicht gibt, als Zustände verstanden, die die eigentliche Wirklichkeit noch nicht erreicht haben. Um zwei entscheidende Beispiele aus dem Bereich der Theologie zu nennen: In den Zeiten des Glaubens schien es, daß Gott durch Europa in die Welt gekommen sei und erst danach und dank der europäischen Großzügigkeit (durch Missionare, Theologien, säkulare Traditionen und andere Mittel) auch in die anderen Welten gelangte. Und als sich die Zeiten änderten und der Glaube verflog, wurden Säkularisierung und Atheismus zum grundlegenden Problem, und sie mußten es überall sein, da sie ja die europäischen Probleme waren. Gemäß der Postmoderne und ihrem sehr eigenen Verständnis von Vernunft ist es heute nicht mehr angebracht, von Prophetie oder sogar von Utopie zu sprechen, da beide in Europa gescheitert und daher nirgends mehr empfehlenswert sind. Im einen wie im anderen Fall ist es Eurozentrismus: Europa ist das Reale und real ist nur das Europäische. Um sich dem Anderen zuwenden zu können, muß dies radikal überwunden werden.

Wenden wir uns dem Anderen und der praktischen Barmherzigkeit mit den Opfern zu: Von diesem Standpunkt aus ist die heute über Moderne und Postmoderne geführte Debatte vollständig irrelevant, solange die Opfer dieser Erde darin nicht einen zentralen Stellenwert erhalten. Mit anderen Worten: Wir wissen nicht, was besser und was schlechter ist, die Moderne, in der die Vernunft zu einer instrumentellen, unterdrückerischen verkommen ist, oder die Postmoderne mit ihrer Absage an die Vernunft. Und es ist nun einmal so, daß es ohne Barmherzigkeit keine Menschlichkeit gibt, und ohne Menschlichkeit gibt es keine menschliche Vernunft.

Um es noch einmal anders zu sagen: Das Ende des Dogmatismus und das gegenwärtige Erwachen aus dem Traum der Utopie helfen wenig, wenn nicht auch das Trauma der Unmenschlichkeit beendet wird. Man kann bis zum Überdruß darüber diskutieren, welchen Träumen wir verfallen sind, und willkommen sind die Meister, die uns zweifeln ließen und beim Aufwachen halfen, und auch diejenigen Meister, die an den Realismus des Möglichen appellieren und die Wucht einer Vernunft bremsen, die sich zu allem fähig glaubt. Aber diese Vorteile wandeln sich in Nachteile, wenn sie dazu führen, daß wir die Opfer übersehen und am Tod der Armen vorbeigehen. «Wir gewöhnen uns schließlich an die Armutskrisen in der Welt, die sich immer mehr zu verstetigen scheinen und

die wir deshalb achselzuckend an eine anonyme und subjektlose gesellschaftliche Evolution delegieren.»[6]

Das sind notwendige Anmerkungen zu einer mitfühlenden Vernunft, die Elemente der Moderne und der Postmoderne aufnehmen könnte und sogar sollte, ohne die aber heute weder Moderne noch Postmoderne menschlich sein können. Denn die Opfer dieser Welt sind weder nur Instrumente noch bloßes Fragment, sondern ihre zentrale Wirklichkeit. Für die Theologie haben wir das in der Forderung ausgedrückt, daß sie sich vor allem als *intellectus misericordiae (amoris, justitiae, liberationis)* verstehen soll[7].

V. Die Utopie des Kleinsten, das das Größte ist: Das Leben der Armen

Wenn allein schon das Sprechen von Utopie im Neuen Europa utopisch ist, um wieviel mehr muß es das dann sein, wenn es mit Inhalten gefüllt wird; und trotzdem bleibt es menschlich und christlich notwendig: sowohl für Europa, das durch die «selbstlaufenden Prozesse» der Modernisierung[8] bedroht ist, als auch für die Dritte Welt. Denn ohne Utopie fehlen nicht nur Lebensfülle und -qualität, sondern das Leben selbst geht verloren. Und so «ist es nötig», wie Monseñor Romero es geistvoll ausdrückte, «das *Kleinste*, das das *größte* Geschenk Gottes ist, zu verteidigen: das Leben».

Die Opfer der Dritten Welt sind die Propheten, die eine mitfühlende Vernunft einklagen, und gleichzeitig eine utopische Vernunft ermöglichen, auch wenn sie eine sehr bescheiden wirkende Ausrichtung hat. Ignacio Ellacuría nannte das «eine Zivilisation der Armut, die die gegenwärtige Zivilisation des Reichtums ersetzt, und eine Zivilisation der Arbeit, die die herrschende Zivilisation des Kapitals ersetzt»[9]. Das ist für Europa zwar nur eine kleine Utopie, aber es ist gleichzeitig die qualitativ größte Utopie, da sie das Leben der Armen garantiert, und die quantitativ größte Utopie, da die Mehrheit der Welt gerade darauf wartet. Außerdem ist es eine Utopie für alle, denn die Anstrengung, das Lebensminimum für die Armen zu sichern, bedeutet einerseits Genügsamkeit und andererseits gemeinsame Genügsamkeit, das heißt die Geschwisterlichkeit.

Die Opfer dieser Welt haben diese Überlegungen ermöglicht, denn wir treiben Theologie weiterhin nicht *nach*, sondern *in* Auschwitz. Erinnern wir uns zum Schluß daran, daß es die gekreuzigten Völker sind, die sowohl die Prophetie als auch die Utopie erleuchten. Ignacio Ellacuría sagte es kurz und bündig: «Das gekreuzigte Volk ist das Opfer der Sünde der Welt, und es trägt auch die Erlösung der Welt»[10].

[1] J. Sobrino, Die gekreuzigten Völker als der gegenwärtig leidende Knecht Jahwes. Zum Gedenken an Ignacio Ellacuría, in: CONCILIUM 6 (1990) 523-530.

[2] J. B. Metz, Lateinamerika mit den Augen eines europäischen Theologen gesehen, in: CONCILIUM 6 (1990) 519-523. Siehe ferner ders./Bahr, H.-E., Augen für die Anderen. Lateinamerika, eine theologische Erfahrung (München 1991). In diesem Artikel werde ich einige Male Metz zitieren, um zu betonen, daß die Wirklichkeit der Dritten Welt für denjenigen sehr verständlich wird, der sie zu verstehen wünscht und der sich ihr mit Aufrichtigkeit und gutem Herzen nähert.

[3] Metz, Lateinamerika, 519.

[4] F. J. Hinkelammert, La crisis del socialismo y el tercer mundo (San José 1991) 6.

[5] Metz, Lateinamerika, 520.

[6] AaO. 520.

[7] J. Sobrino, Teología en un mundo sufriente. La teología de la liberación como «intellectus amoris», in: RLT 15 (1988) 243-266.

[8] Metz, Lateinamerika, 522.

[9] I. Ellacuría, Utopía y profetismo, in: ders./J. Sobrino, Mysterium Liberationis I (Madrid 1990) 425.

[10] I. Ellacuría, El pueblo cruzificado, in: ders./J. Sobrino, Mysterium Liberationis II (Madrid 1990) 425

Aus dem Spanischen übersetzt von Damian van Melis

JON SOBRINO

Baskischer Herkunft, geboren am 27.12.1938. Seit 1956 Mitglied des Jesuitenordens. Seit 1957 gehört er dessen Mittelamerikanischer Provinz an und lebt in El Salvador. 1969 zum Priester geweiht. 1963 Lizentiat in Philosophie und Literaturwissenschaften an der St. Louis University, USA. 1965 ebendort Magister der Ingenieurswissenschaften. 1975 theologische Promotion an der Hochschule Sankt Georgen in Frankfurt am Main. Veröffentlichungen: Cristología desde América Latina, (Mexiko ²1976); Christology at the crossroads (Orbis Books, New York ⁸1984); Resurrección de la verdadera Iglesia (Sal Terrae, Santander ²1985); The true Church and the poor (Orbis Books, New York 1984); Jesús en América Latina (UCA-Ediciones, San Salvador 1982); El celibato cristiano en el tercer mundo (Bogotá 1977); La oración de Jesús y del cristiano (Ediciones Paulinas, Bogotá 1981); (als Hrsg.:) Oscar Romero (CEP, Lima 1981); deutsche Ausgabe: Oscar A. Romero, Die notwendige Revolution. Mit einem Beitrag von Jon Sobrino (Matthias-Grünewald-Verlag, Mainz/Chr. Kaiser Verlag, München 1982). Jesus in Latinamerica (Orbis Books, New York 1986); Sterben muß, wer an Götzen rührt (Edition Exodus, Fribourg/Brig 1990). Anschrift: Dr. Jon Sobrino, Mediterráneo 50, Jardines de la Guadalupe, San Salvador, El Salvador, Mittelamerika.

Mary Grey

«Till they have faces»[1]

Europa als ein sexistischer Mythos und die Unsichtbarkeit der Frau

Einleitung

Man erzählt, daß Caratacus, der während der Regierungszeit des Kaisers Claudius (41–54 n.Chr.) von den Römern gefangengenommene britannische Stammesfürst, angesichts der Größe und Pracht der Paläste des alten Rom ausgerufen haben soll: «Ihr besitzt all diese Schönheiten, und trotzdem trachtet ihr nach unseren armseligen Hütten»[2]. Für mich fungiert diese Geschichte als eine Parabel für das europäische «Syndrom», insofern sich diejenigen, die einstmals die Gefangenen waren, zu Eroberern und Ausbeutern der Bewohner der «armseligen Hütten» in Ländern außerhalb der Grenzen Europas entwickelt haben. Noch tragischer ist, daß die Europäer seit Kaiser Konstantins legendärer Erscheinung des in den Wolken stehenden Kreuzes und der Prophezeihung, «in diesem Zeichen wirst du siegen»[3], der ganzen Welt im Namen des Christentums eine militaristische Ethik aufbürdeten.

Dieses sogenannte «nahtlose Gewand» der europäischen Kultur, das sich vom Kaspischen Meer bis nach Südspanien erstreckt, ist in Wirklichkeit ein sexistischer Mythos, gegründet auf der Unsichtbarkeit und dem Ausschluß der Frau von seinen Strukturen und grundlegenden Denkmustern. Das früheste Beispiel für eine Europäerin, die eine prophetische Stimme besaß, aber von Gott (in diesem Fall von dem griechischen Gott Apoll) für verrückt erklärt wurde, ist Kassandra, die zur Zeit des Trojanischen Krieges Prinzessin von Troja war. Es ist bezeichnend, daß ihre angebliche Verrücktheit darin bestand, den drohenden Untergang ihres Volkes durch den Krieg vorherzusagen: Sie wurde damals genausowenig beachtet wie die prophetischen Warnungen der Friedensbewegungen in unserer Zeit[4].

«Europa» kann in jedem Fall als sexistischer Mythos bezeichnet werden, auch wenn man beide üblicherweise gebräuchlichen Bedeutungen berücksichtigt, die das Wort «Mythos» besitzt. Ein Mythos ist zum einen eine Erzählung, eine «ursprüngliche» symbolische Geschichte oder eine Reihe von Geschichten, durch die ein Volk oder eine kulturelle Gruppe innerhalb dieses Volkes, getrieben von dem Wunsch, in der Gegenwart ein sinnerfülltes Leben führen zu können, seine bzw. ihre Ursprünge zu verstehen und zu erinnern sucht und eine Vorstellung von ihrer «End-Zeit» entwickelt. Zum anderen wird «Mythos» aber auch in der Bedeutung von «Halb-Wahrheiten», von einem falschen Bewußtsein oder einer «schlechten Überzeugung» gebraucht, die von kommerzieller Werbung, von auf falschen Annahmen gegründeten, weit verbreiteten Meinungen und von einer trägen Akzeptanz frei erfundener Ideen verursacht werden. Als kulturelle Konstruktion kann Europa beiden Bedeutungen nach als ein sexistischer Mythos verstanden werden. In den Gründungsgeschichten Europas — den philosophischen, psychologischen und naturwissenschaftlichen Bausteinen, die die Bildung der europäischen liberalen Demokratie untermauern — sind Frauen entweder erst gar nicht sichtbar oder sie werden in bezug auf die Männer definiert, indem man ihnen gewisse, stark eingeschränkte Rollen innerhalb des patriarchalischen Systems zuschreibt. Im Zusammenhang mit dem Fehlen eines Geschlechterbewußtseins im Europa des 5. Jahrhunderts bemerkte Peter Brown, daß «es eine bequeme und gefährliche Illusion ist, vorauszusetzen, daß die Präsenz der Frauen in vielen Dokumenten über diese Zeit wenn auch nicht sichtbar, so doch zumindest spürbar sei»[5]. Dagegen machte Virginia Woolf darauf aufmerksam, daß Frauen sehr zahlreich, Männer jedoch überhaupt nicht als Themen der in den Katalogen der British Library verzeichneten Bücher auftauchen[6]. Mit anderen Worten, die Präsenz der Frau besteht darin, daß über sie geschrieben, sie fremdbestimmt und unter Kontrolle gehalten wird. Es wundert daher nicht, daß dieselbe Schriftstellerin ausrief: «Als Frau habe ich kein Land!»[7]

Es ist eine Sache, aus den Ursprungsmythen eines Volkes herausgeschrieben zu werden; es ist jedoch etwas anderes, als Teil eines «falschen Bewußtseins», als «sündhafte Eva», als «Engel im

Haus», als Hexe, Verführerin und Fruchtbarkeitsgöttin in ihnen vertreten zu sein. Angesichts der Vorherrschaft eines solchen falschen Bewußtseins kommt der erschreckende Gedanke auf, daß ohne solche stereotypen Frauenrollen das ganze nahtlose Gewand der europäischen Kultur in sich zusammenfiele, wie das Kartenspiel von Alice im Wunderland! Es stellen sich folgende Fragen: Erstens, welche Rolle hat die christliche Theologie beim Aufbau dieses sexistischen Mythos gespielt? Und zweitens, kann etwas aus der Vergangenheit Europas als Bestandteil eines neuen Mythos bewahrt werden? Welche schöpferische Erinnerung kann befreiende Möglichkeiten für die Beziehungen bieten, die Männer und Frauen miteinander eingehen — innerhalb Europas, und weit über seine Grenzen hinaus?

I. Europas monokultureller Mythos

Bei der Untersuchung der philosophischen und kulturellen Bewegungen und der Perioden der europäischen Entwicklung, der sogenannten großen Meilensteine des kulturellen Fortschritts, zeichnet sich das Dilemma schärfer ab. Zwar räumte Plato einigen wenigen intelligenten Frauen die Anwesenheit in seinem Staat ein — schließlich mußten sich die Philosophen fortpflanzen. Aber Aristoteles schloß — wie allgemein bekannt — Frauen kompromißlos vom öffentlichen Leben aus, da er sie als «a-politische Wesen» und als «mißgeborene Männer» betrachtete. Nur ausgesprochen selten wird wahrgenommen, wie sehr sich Bewegungen wie die Renaissance und die Aufklärung einseitig auf den «Mann» und die männliche Subjektivität konzentrieren. Die Französische Revolution wurde mit der Inthronisation der Göttin der Vernunft in der Kathedrale von Notre Dame begonnen, während gleichzeitig im Namen der Revolution die Frauen von ihren Zielen «liberté, egalité und fraternité» ausgeschlossen wurden. Die Romantik Goethes und Rousseaus idealisierte und sentimentalisierte die «Frau», indem sie die Leidenssituation der wirklich lebenden Frauen ignorierte. Eine solche Idealisierung der weiblichen Identität vereinfachte die im 19. Jh. erreichte Trennung von privatem und öffentlichem Lebensbereich: Die «weiblichen» Tugenden der Fügsamkeit und der umhegenden Zärtlichkeit wurden «angemessenerweise» zu Hause gepflegt, während das öffentliche Leben den passenden Rahmen für Aktivitäten wie Wettkampf, kriegerische Auseinandersetzung und Erfolgsstreben bildete, die als männlich eingestuft wurden.

Als die große Errungenschaft des europäischen Mythos wird in der Regel die liberale Demokratie betrachtet, die in verschiedene Länder der Erde exportiert worden ist. Sie wird ihrerseits von der nach-aufklärerischen rationalistischen Vorstellung vom Menschen als Subjekt untermauert. Jedoch hat die Staatsform der liberalen Demokratie bis in unser Jahrhundert der Frau das Wahlrecht vorenthalten. Als Simone de Beauvoir 1943 den mittlerweile zu einem Klassiker avancierten Roman «La Deuxieme Sexe» verfaßte, der zu einem starken Antrieb für die zweite Welle der Feminismus-Bewegung werden sollte, war sie Aristoteles' Kategorien nach immer noch die «a-politische» Frau, da sie nicht wählen durfte[8]. Es wäre jedoch übereilt, die Schuld an der Existenz der Extremsituation, in der sich der rationale Individualismus der nach-aufklärerischen Subjektivität befand, einer Person oder einer Ursache allein zuzuschreiben[9]. Diese Situation resultierte aus einer weitaus komplexeren Entwicklung. Man kann nicht einfach den unabhängigen Rationalismus Descartes' oder Lockes, den Platonischen Idealismus, die industrielle Revolution oder das kapitalistische Wirtschaftssystem, den Dualismus von innerem und äußerem Selbst, von Körper und Geist oder Seele, beschuldigen. Sie alle haben ihren Teil dazu beigetragen. Aber das all diesen Faktoren gemeinsame Merkmal liegt darin, daß die Erfahrung und die Talente von Frauen, so wie sie von Frauen selbst artikuliert werden, niemals in die Geschichte eingeflossen sind. Der europäische Held war ein Wanderer — von den Tagen des griechischen Helden Odysseus an über den im 15. Jahrhundert lebenden kapitalistischen Eroberer, der Lateinamerika «entdeckte», bis hin zu dem heute lebenden Direktor eines großen multinationalen Unternehmens. Der Preis für diese Wanderschaft besteht in der seßhaften, unterwürfigen Penelope, die das Kaminfeuer schürt, in einer passiven Wartehaltung, die sie daran hindert, ein eigenes Selbstbewußtsein und eine eigene Subjektivität zu entwickeln.

Die christliche Theologie hat in der Unterdrückung der vollen Subjektivität der Frau eine

besondere Rolle gespielt, indem sie den Anteil der Frau am Gesellschaftsvertrag auf die Mutterschaft beschränkte und es den Frauen beinahe unmöglich machte, sich von den vernichtenden Ansichten des Christentums über die weibliche Sexualität zu befreien. Dem Einwand, daß ich das Christentum mit dem europäischen Mythos gleichsetze, obwohl der christliche Glaube eigentlich weltweit verbreitet ist, würde ich entgegenhalten, daß genau hierin die zerstörerischen Auswirkungen dieses Mythos liegen, darin nämlich, daß es dem christlichen Europa gelungen ist, die ganze Welt zu dominieren, ihr seine Interpretation der befreienden Botschaft des Evangeliums aufzudrängen und dadurch den entscheidenden Beitrag, den sowohl Frauen als auch nicht-europäische kulturelle und ethnische Gruppierungen zum frühen Christentum geleistet haben, zu verdunkeln.

Demnach verlangte die von Kaiser Konstantin und Karl dem Großen aufgebaute «civitas christiana» das Opfer der weiblichen Subjektivität für den Preis der Fortpflanzung der Menschheit[10]. Die für die Frau geltende Devise lautete: Nimm Anonymität an, um einen von väterlicher Autorität zugesicherten Platz im symbolischen Gesellschaftsvertrag, in Zeit und Geschichte zu erlangen, wobei Gott, der Vater, als höchster Garant fungiert. Das, was ursprünglich eine gesellschaftliche Notwendigkeit war, wurde später durch die Lehre von der Unauflöslichkeit der monogamen Ehe theologisch gerechtfertigt[11]. Diese Ehelehre wiederum wird von einer Mystik des Märtyrertums untermauert, einer Spiritualität der vermittelten Subjektivität, in der die Frau nur «in bezug auf» andere (Ehemann, Kind, Vater) Identität erlangen kann, und ihre Heiligkeit durch die Qualität ihrer Nächstenliebe und Selbstaufopferung bedingt wird. Daß dies auch heute noch der Fall ist, beweist das Apostolische Schreiben Mulieris dignitatem:

«Die Mutterschaft ... schließt von Anfang an eine besondere Aufnahmebereitschaft für diese neue Person ein: und eben das ist der Anteil der Frau. In dieser Bereitschaft, im Empfangen und Gebären eines Kindes, ‹findet die Frau durch ihre aufrichtige Selbsthingabe sich selbst›. ... Die wissenschaftliche Analyse bestätigt voll und ganz, daß bereits die physische Konstitution und der Organismus der Frau die natürliche Veranlagung zur Mutterschaft, zur Empfängnis, zur Schwangerschaft und zur Geburt des Kindes ... enthalten. Gleichzeitig entspricht das alles auch der psycho-physischen Struktur der Frau. ... Die Mutterschaft *steht im Zusammenhang mit der personalen Struktur des Frauseins und mit der personalen Dimension der Hingabe*» (Kursivdruck im Original).[12] Die Vermutung, daß eine feministische Betrachtung dieser Passage die Mutterschaft als solche abwertet, ist absolut nicht zutreffend: Angriffspunkte feministischer Kritik sind dagegen erstens die Beschränkung der Identität der Frau auf ihre Rolle als Mutter, zweitens die Idealisierung der Mutterschaft als vorrangiger Weg zur Heiligkeit, drittens die Verknüpfung der Mutterschaft mit einer das Wesen betreffenden Sichtweise der weiblichen Identität und viertens der Mißbrauch der Mutterschaft als gesellschaftliche Institution zur Ausübung von Kontrolle und Dominanz über das Leben der Frau.

Die christliche Theologie hat ein verzerrtes Bild von weiblicher Sexualität tief in ihrem Symbolsystem verankert. Diese Tatsache zeigt sich besonders deutlich in der Rede über Maria, der Jungfrau und Mutter: Die mit Maria verbundene Symbolik wird nicht *immer* zum Zwecke der Unterdrückung der Frau eingesetzt. So hatte sie zum Beispiel im Mittelalter die Funktion, auf eindrucksvolle Weise an die Menschheit Jesu zu erinnern, und im Kontext der lateinamerikanischen Befreiungstheologie besitzt sie eindeutig eine befreiende Funktion[13]. Da sie jedoch aufgrund der in ihr gegebenen einzigartigen Verbindung von jungfräulicher Mutterschaft sogar bis auf die Ebene einer «weiblichen Dimension Gottes»[14] erhoben wird, stellt sie das Bild einer Heiligen dar, dem nachzueifern normalen Frauen unmöglich ist; außerdem gestaltete es sich angesichts der Popularität der kirchlichen Lehre von der Jungfrauengeburt für die normale, verheiratete Frau als schwierig, eine gesunde Einstellung zu sexueller Erfüllung, zu weiblicher «Lust» zu entwickeln. Zwar hat das Christentum von je her die verschiedensten Formen der pornographischen Ausbeutung der Frau verurteilt, jedoch bewahrt die christliche Symbolik den Dualismus der Heiligkeit des Geistes und des Überirdischen einerseits und der Verdorbenheit und Unwürdigkeit des Körpers, symbolisiert durch die pornographischen Abbildungen des weiblichen Körpers, andererseits. Das Christentum hat es versäumt, eine

Verbindung zwischen den Strukturen der mit der Einehe und der Familie gegebenen patriarchalischen Herrschaft über die Frau und der Zunahme an häuslicher Gewalt und sexuellem Mißbrauch innerhalb dieser Strukturen herzustellen.

Schließlich hat die europäische Gesellschaft ihre Verachtung für den weiblichen Körper in herausragender Weise mit der großen europäischen Hexenverfolgung des späten 15. Jahrhunderts zum Ausdruck gebracht. Man könnte behaupten, daß hierin der überwältigendste Ausdruck «Europas als eines sexistischen Mythos» liegt. Die Schätzungen darüber, wieviele Frauen als Hexen verbrannt wurden, reichen von 300.000 bis zu mehreren Millionen. Ein Aspekt, der in diesem Zusammenhang besonders betont werden muß, ist die Tatsache, daß die meisten Opfer unter Frauen zu finden sind, die von der aufopferungsvollen Funktion, die ihnen der Gesellschaftsvertrag vorschrieb — nämlich der Mutterschaft, im biologischen oder im spirituellen Sinne — abwichen, da sie unverheiratet oder verwitwet waren. Ein Wissenschaftler formulierte dies erst 1972 folgendermaßen:

«... wir können einräumen, daß die kleinen Gerichtsverhandlungen möglicherweise tatsächlich einem bestimmten Zweck gedient haben, der darin bestand, daß sie die für die Gesellschaft tolerierbaren sozialen Schwellen der Ekzentrizität nachzeichneten und die Angst vor einer gesellschaftlich ‹unverdaulichen› Bevölkerungsgruppe, den unverheirateten Frauen, dokumentierten. Man könnte behaupten, daß die alleinstehenden Frauen, bis sie eine erträglichere Position in der Gedankenwelt und in den Gemeinden der im Westen lebenden Menschen gefunden hatten, ein gesellschaftszerstörerisches Element bildeten, zumindest dann, wenn sie ohne Familie und patriarchalische Kontrolle lebten. In diesem eingeschränkten Sinn mag das kleine Hexengericht sogar eine *therapeutische* Funktion gehabt haben».[15]

Aber es bleibt die Frage: Was können wir aus der Vergangenheit Europas lernen? Müssen sich die Frauen damit abfinden, aus der Geschichte herausgeschrieben zu werden?

II. Wir Frauen fordern unsere Geschichte ein

Im folgenden werde ich mich dem europäischen «nahtlosen Gewand» mit einer Hermeneutik des Verdachts zuwenden, die aus fünf Aspekten besteht. Erstens bilden die Europäer nicht die Elite der Christenheit: Die stärkste Blüte des christlichen Glaubens ist heute eindeutig in anderen Teilen der Welt zu verzeichnen, und die feministische Theologie hat sich der Solidarität mit den in der Welt am stärksten Unterdrückten verschrieben, insbesondere aber der Ausrottung der ineinandergreifenden Formen von Unterdrückung durch Sexismus und Rassismus und der Armutsstrukturen. Der Sexismus des europäischen Mythos hat die weißen Europäerinnen daran gehindert, ihr eigenes rassistisches Verhalten gegenüber Frauen aus anderen Erdteilen und ihr betrügerisches Einverständnis mit der Unterdrückung dieser Frauen zu erkennen. Tatsächlich zeigt sich in der aktuellen Diskussion über die Zukunft eines gestärkten Europa die wirkliche Gefahr, die darin besteht, daß Europa sich genau um das gleiche Zentrum herum erneuert und es somit nur zu einer Neuauflage des alten sexistischen Mythos kommt. Die Erfahrung vieler osteuropäischer Frauen im Kielwasser vieler «Befreiungs»-Bewegungen bezeugt dies: Viele von ihnen fühlen sich so, als ob sie noch immer in der Einöde der Armut, der verlorenen Ideale umherirren würden, ohne Aussicht auf ein Gelobtes Land.

Zweitens hat es niemals ein europäisches «nahtloses Gewand» gegeben — vielmehr ein buntes «Gewand aus vielen Farben». Ein anderer Mythos besteht darin, daß die europäische Kultur ausschließlich durch die Kunst Michelangelos und Rembrandts, die Musik Mozarts, die Architektur der gotischen Kathedrale und die Dramen Shakespeares vertreten wird. Es hat von je her multikulturellen Reichtum im Überfluß mitten in Europa gegeben: Bereits bevor die römische Armee Nordafrikaner nach Großbritannien brachte, verewigten sich die keltischen Kulturen — die mongolischer Herkunft waren — in vielen Gegenden Europas mit ihren kreativen Fähigkeiten in Steinen und Geschichten. Ebenso hat es schon immer Frauen gegeben, die versucht haben, sich in Kunst und Dichtung auszudrücken. Und ich könnte mir auch vorstellen, daß so manche Heloise im Schatten der großen Gelehrten eine theologische Bildung zu erlangen suchte.

Dennoch hat die Vorherrschaft der christlichen Geschichte und Ethik die Existenz anderer Glaubensgemeinschaften und Kulturen inner-

halb Europas verdunkelt und Juden und «Ungläubige» gleichermaßen mit Feuer und Schwert vernichtet. Der jüngste tragische Ausdruck dieser Intoleranz gegenüber einer anderen Glaubensgeschichte ist natürlich der Holocaust.

Das dritte Element einer im Hinblick auf den sexistischen Mythos Europa angewandten Hermeneutik des Verdachts ergibt sich aus den Schädigungen und der Ausbeutung, unter denen viele Länder der Erde zu leiden hatten, um die Schatzkammern Europas zu füllen und die Fortführung eines von Konsum geprägten Lebensstils zu sichern. Diese Geschehnisse stehen in direkter Beziehung zu dem Ausschluß der Frau von der formativen Ethik. Denn der europäische patriarchalische Monotheismus konnte nur auf Kosten der Unterdrückung der älteren Religionen Griechenlands und Roms, in denen Göttinnen verehrt wurden, sowie der keltischen Gottheiten gedeihen. Mit dem Glauben an diese Gottheiten verschwand die Sensibilität für Verehrung und Ehrfurcht vor der Präsenz des Göttlichen im Rhythmus der Erde, der zu einem *zentralen* Wert für das Christentum hätte werden können. (Allerdings hat sich diese Sensibilität im Volksglauben, in der Verehrung Mariens als Königin der Schöpfung und in bestimmten mystischen Schriften erhalten). Die gegenwärtige Krisensituation erfordert die Bereitschaft, auf die «Göttin-Bewegungen» zu hören, Konsequenzen aus dem zu ziehen, was sie uns über Formen eines nichtausbeuterischen Lebensstils und damit vereinbare Arten des Konsums lehren.

Viertens besteht demnach der einzige Weg zur Aufdeckung einer alternativen Geschichte, mit deren Hilfe man das Leben bewältigen kann, darin, die Wurzeln des sexistischen Mythos bis zu ihren Ursprüngen zurückzuverfolgen: *Die Zurückverfolgung der Wurzeln des sexistischen Mythos bis zu ihren Usprüngen ist ein Akt feministischer Befreiung.* Sie ist ebenso eine theologische Aktivität, gegründet auf den Glauben an eine Gottheit, die in einer Liebesbeziehung zur gesamten Schöpfung steht und ganz besonders diejenigen liebt, die am stärksten unter Unterdrückung leiden müssen.

Die Überschrift «Till we have faces» — wörtlich übersetzt «Bis wir Gesichter haben» — drückt Hoffnung auf Gerechtigkeit im Reich Gottes aus, Hoffnung darauf, daß wir Frauen als vollwertige menschliche Subjekte Sichtbarkeit erlangen und nicht nur als Spiegelbild des nachaufklärerischen Super-Individuums fungieren. Das Zitat ruft eine der europäischen Ursprungsgeschichten in Erinnerung — den Mythos von Eros und Psyche. Psyche durfte Eros, ihrem Ehemann, nicht ins Gesicht sehen. Da sie der Versuchung jedoch nicht widerstehen konnte, wurde sie zu ewiger Wanderschaft verdammt, gramerfüllt auf der Suche nach Eros und dazu verurteilt, die schrecklichsten Aufgaben zu vollbringen. Sie durften sich erst gegenseitig anschauen, nachdem jeder von ihnen einen Reifungsprozeß durchgemacht hatte. Für die christliche Theologie bedeutet dieser Mythos, daß «Psyche» — die Seele — die in der traditionellen Theologie von männlichen Symbolen (und als völlig a-physisch und a-sexuell) dargestellt wird, eine neue integrierende Beziehung zu «Eros» finden muß. Die christliche Agape muß auf Gegenseitigkeit beruhen. Genauso wie Psyche schließlich mit Eros glücklich wiedervereint wurde, kann das christliche Psyche-Seele-Verständnis ein Gefühl für deren gottgegebene Verkörperung wiederentdecken, dafür, durch eine elementare Energie, die in der Gnade der Schöpfung besteht, «geerdet» zu sein. Wenn die Geschichte von Psyche und Eros unter neuen Vorzeichen gedacht wird, berechtigt dies zu der Hoffnung, daß Europa einen neuen «Logos» entdeckt, der sich von dem «Logos» des europäischen Gründungsmythos unterscheidet. Wenn «Logos» wiederum im christlichen Sinne als das göttliche lebendige Wort der auf Gegenseitigkeit beruhenden Kommunikation verstanden wird, dann wird seine Definition nicht Werten wie Liebesfähigkeit und Gefühl gegenübergestellt oder auf eine überrationale, objektive Analyse begrenzt werden. Er würde als «hörender» Logos verstanden werden, der sich dessen bewußt wäre, daß seine ureigenen Wurzeln im Hören liegen und sich vom «Hören zum Sprechen» entwickelt haben»[16]. Nur unter diesen Umständen wäre Europa in der Lage, eine «Logik» zu entwickeln, die eine Alternative zu der von Vergeltung, Kontrolle und Herrschaft geprägten vorherrschenden Denkweise darstellt.

Daraus ergibt sich schließlich, daß unsere Aufgabe darin besteht, andere Erinnerungen, den Mythos seinem eigentlichen Wortsinn nach als Ursprungsgeschichte zurückzufordern. Aber diesmal wird die Tradition von denen in Frage

gestellt, die in der herrschenden Linie der Geschichte kein Gesicht oder keine Stimme besitzen, die Erinnerungen unter dem und über den dominierenden sexistischen Mythos hinaus lebendig zu erhalten suchen, die sich bemühen, den Glauben an eine Vision von christlicher Freiheit zu bewahren, die weitaus radikaler ist als der Liberalismus der Demokratien, in denen der bedeutungslose Triumph des sexistischen Mythos Europa liegt.

[1] Das abgewandelte Zitat «Till they have faces», was wörtlich übersetzt mit «Bis sie Gesichter haben» wiedergegeben werden muß, ist dem Titel der von C.S. Lewis unternommenen Neu-Erzählung der Psyche-Eros-Legende «Till We Have Faces»: A Myth Retold (London 1956) entliehen; die deutsche Übersetzung dieses Buches durch E.K. Pohl trägt den Titel «Du selbst bist die Antwort» (Salzburg 1958).

[2] Vgl. Tacitus, Die Annalen, übers. von W. Sontheimer (Stuttgart 1985).

[3] Vgl. Eusebius, Vita Constantini. Über das Leben des Kaisers Konstantin, in Eusebius' Werke, 1.1², G. C. 2, hrsg. von F. Winkelmann, (Berlin 1975) 1.27ff.

[4] Vgl. die von Christa Wolf neu erzählte Geschichte der Kassandra in: dies., Kassandra (Darmstadt und Neuwied 1986).

[5] Peter Brown, The Body and Society: Men, Women and Sexual Renunciation (New York 1988) xvi-xvii.

[6] Virginia Woolf, Ein Zimmer für sich allein, übers. von R. Gerhardt (Frankfurt/Main 1981) 31-39.

[7] Vgl. Virginia Woolf, Drei Guineen, übers. von A. Eichholz (München 1977).

[8] Simone de Beauvoir, Das andere Geschlecht. Sitte und Sexus der Frau, übers. von E. Rechel-Mertens und F. Montfort (Hamburg 1951).

[9] Eine eingehende, nachdenkliche Untersuchung aller Einflüsse, die das moderne Verständnis des Selbst geprägt haben, findet sich bei Charles Taylor, Sources of the Self (Cambridge 1989).

[10] Zum Thema der geopferten weiblichen Subjektivität vgl. Julia Kristeva, Women's Time, übers. von A. Jardine und Harry Blake, in: The Kristeva Reader, hrsg. von Toril Moi, (Oxford 1986), 187-213; vgl. außerdem About Chinese Women, übers. von Sean Hand, aaO., 138-159.

[11] Die im Kontext der christlichen Theologie mit der Monogamie verbundenen Probleme werden eingehend diskutiert in Susan Dowell, They Two Shall Be One: Monogamy in History and Religion (London 1990).

[12] Die Zeit der Frau. Apostolisches Schreiben «Mulieris dignitatem» Papst Johannes Pauls II. (Freiburg-Basel-Wien 1988) 61-62 (Kap. VI §18).

[13] Vgl. I. Gebara, M.C. Lucchetti Bingemer, Maria, Mutter Gottes und Mutter der Armen (Bibl. Theol. d. Befreiung) (Düsseldorf 1988).

[14] Vgl. L. Boff, Das mütterliche Antlitz Gottes. Ein interdisziplinärer Versuch über das Weibliche und seine religiöse Bedeutung, übers. von H. Goldstein (Düsseldorf 1985).

[15] H. C. Erik Midelfort, Witchhunting in South Western Germany, 1562-1684: The Social and Intellectual Foundations (Stanford 1972) 3.

[16] Ein Versuch, eine alternative Interpretation des Logosbegriffs im Kontext der europäischen Geschichte aufzudecken, findet sich bei Andrea Nye, Words of Power: A Feminist Reading of the History of Logic (New York und London 1990) und bei Gemma Corradi Fiumara, The Other Side of Language: A Philosophy of Listening (New York und London 1990).

Aus dem Englischen übersetzt von Andrea Kett

MARY GREY

1941 im Norden Englands geboren. Studium der klassischen Literatur und Philosophie an der Universität Oxford (M.A.) und der Theologie an der Universität Löwen in Belgien. Sie unterrichtete Theologie und Religionsphilosophie am St. Mary's College, Strawberry Hill, in London und ist zur Zeit Professorin für Feminismus und Christentum an der Katholischen Universität in Nijmegen, Niederlande, sowie Präsidentin der Europäischen Gesellschaft für Frauen in der Theologischen Forschung. Veröffentlichungen: Redeeming the Dream: Feminism, Redemption and Christianity (London 1989); From Barriers to Community: The Challenge of the Gospel for a Divided Society (London 1990) sowie zahlreiche Artikel über fundamentale Konzepte einer von der feministischen Perspektive der gegenseitigen Verbundenheit ausgehenden Theologie. Anschrift: Ryehurst Farm, Cabbage Hill Lane, Binfield Bracknell, Berkshire RG12 5NG, Great Britain.

Ottmar John

Das christliche Abendland — Abschied von einer epochalen Vision

1. Zur Methode des theologischen Nachdenkens über Europa

Es ist evident, daß die Basis eines theologischen Europaverständnisses nicht allein das Selbstbewußtsein der Europäer sein kann. Die Katholizität der Kirche und die universale Bedeutung der Heilsgeschichte verbieten es der Theologie, sich allein auf eine wie auch immer geartete Identität Europas zu stützen. Theologisch kann Europa nicht allein aus sich selbst begriffen werden. Was Europa wirklich ist, können für die Theologie die Europäer unmöglich selbst, bzw. aus sich selbst wissen. Es bedarf dafür des «Blickes der Anderen» *(J.B. Metz)*.

Für ein theologisches Europaverständnis sind die Opfer der europäischen Geschichte insgesamt, aber vor allem die Opfer seiner Universalisierungsbestrebungen durch Kolonisation und Imperialismus auskunftsfähige und unumgängliche Autoritäten. Ihre Auskünfte, ihre in Erinnerungen bewahrten Erfahrungen sind unverzichtbare Zeugenaussagen für das Urteil über die Stellung Europas in der Heilsgeschichte (was sollte eine Theologie Europas sonst sein?!).

Dieser Grundsatz jeder Theologie Europas soll nun in einer spezifischen Weise eingeholt und erläutert werden: nicht, was auf den ersten Blick näher zu liegen scheint, in einer Auseinandersetzung mit den Zeugnissen Lateinamerikas, Afrikas und Asiens, um so über Europa zu lernen und die Gegenwart zu verstehen. Statt dessen soll im folgenden die Frage nach dem «Täterbewußtsein» gestellt werden: Entspricht der faktischen Erfahrung der Opfer ein Bewußtsein der geschichtsmächtigen Subjekte und ihrer geschichtsprägenden Handlungen? Wie sieht das Nachdenken der Europäer über sich und ihre Geschichte aus? Wie muß es theologisch beurteilt bzw. kritisiert werden?

Wegen der Komplexität dieses europäischen Europadenkens ist eine dreifache Reduktion notwendig: 1. Die Darstellung geht vorrangig von der Diskussion in Deutschland aus. 2. Der Rückblick in die Geschichte konzentriert sich auf jenes Europadenken, in das die Glaubensgeschichte der Christen mehr oder weniger direkt verwickelt ist: In der theologischen Auseinandersetzung mit der Vision eines christlichen Abendlandes soll der Grundsatz der Autorität der Anderen und der Opfer Europas für ein angemessenes Europaverständnis eingeholt werden. 3. Auch diese Abendlandvision kann unmöglich in ihrer materialen Fülle denkgeschichtlich erschöpfend dargestellt werden; die Darstellung muß sich mit einer groben Skizze begnügen; in ihr sollen lediglich die systematischen Essentials dieses Typs von Europadenken expliziert werden.

2. Das Abendlanddenken, von seinem Ende her betrachtet

a) Das Abendlanddenken hat eine deskriptive und eine normative Dimension: 1. In der Geschichtswissenschaft des 19. Jahrhunderts ist «Abendland» ein Name unter vielen für das, was heute Mittelalter genannt wird. Als Epochenbezeichnung ist es zwar ursprünglicher als Mittelalter, konnte sich aber nicht durchsetzen. Zuviel mittelalterliches Selbstverständnis steckte in dieser Bezeichnung[1]. 2. Die Versuche des Katholizismus im 19. Jahrhundert, sich im aufstrebenden Nationalstaat und angesichts der sozialen Frage politisch Gehör zu verschaffen, waren von Anfang an begleitet von einem Geschichtsbewußtsein, für das «Abendland» eine normative Größe war. Es handelte sich dabei um einen Topos des Laienkatholizismus[2], dessen Anfänge vorsichtig bei *J. Görres* und der Romantik angesetzt werden dürfen. Einen Höhepunkt für dieses Denken stellt die Auseinandersetzung mit *O. Spenglers* kulturpessimistischer These vom Untergang des Abendlandes dar. Gegen diese partiell vom Katholizismus geteilte Befürchtung des endgültigen Verschwindens des Abendlandes noch vor der nationalsozialistischen Katastrophe entstanden eine Reihe von Restaurations- und Rettungsversuchen. Restauriert und

gerettet werden sollte gegen geistlosen Technizismus und Ökonomismus jene Einheit von Politik und Religion, deren Erfüllung man meinte im mittelalterlichen corpus christianum ansichtig werden zu können[3]. Seine Wirkungen reichen bis in den konservativen Widerstand gegen den Nationalsozialismus (*R. Schneider* u.a.) und/oder bis in die Adenauerära der fünfziger Jahre.

b) Die folgenden Überlegungen konzentrieren sich auf die normative politisch wirksame Dimension dieses Denkens (ob in geschichtswissenschaftlicher Hinsicht seine Bestimmungen und Unterscheidungen produktiv sind, sei hier dahingestellt). Das Abendlanddenken in diesem Sinne hat ein doppeltes Ende: ein faktisches in der beginnenden europäischen Integration, die in der Gründung der EWG bestand, und ein moralisches in der NS-Zeit (zum moralischen Ende siehe den nächsten Abschnitt).

Das Abendlanddenken geht seltsamerweise genau in dem Moment zu Ende, in dem Europa Wirklichkeit wird. Zum einen indiziert die europäische Realität in den fünfziger und sechziger Jahren das Ende eines Bewußtseins, das bis dahin nur Vision, nur Idee, nur Geist war. Zum anderen wird in der Gründung der EWG anfanghaft ein Europa sichtbar und wirklich, das sich inhaltlich von den Abendlandvorstellungen massiv unterscheidet. Gegenüber dem wirtschaftlich-technischen Entwicklungsschub, der seine Dynamik gerade durch Abstraktion von Geschichte und Geschichtsbewußtsein gewinnt, wird das Abendlanddenken faktisch funktionslos[4]. Das Abendlanddenken ist also eine Figur des geschichtlich wirksamen und relevanten Geschichtsbewußtseins, dessen normierende Kraft in der Vergangenheit liegt. Und dieses vergangene Bewußtsein wähnte sich selbst von der Vergangenheit, von der voraufgegangenen Epoche bestimmt.

Daraus ergibt sich nun die hermeneutische Anweisung: Die Tradition des christlichen Abendlanddenkens gibt es nicht ohne das Bewußtsein des Bruches, seines Endes. Abendlanddenken kann man nur verstehen, wenn man durch diesen Bruch hindurch, über diesen zeitlichen Graben hinweg sich ihm zu nähern versucht.

c) Das Abendlanddenken war im Kern visionär: Oben ist behauptet worden, daß es im Augenblick der ökonomisch-technisch weitgehend autonomen Realisation Europas funktionslos wurde. Nun ist es aber erstaunlich und höchst klärungsbedürftig, daß ein derartiges visionäres Denken angesichts der Verwirklichung von etwas anderem fast vollständig verschwindet. Die Eigenart dieses Abschieds der epochalen Vision des christlichen Abendlandes wirft (entsprechend der oben unter b) formulierten hermeneutischen Anweisung, daß dieses Denken nur im Bewußtsein seines Bruches verstanden werden kann) ein Licht auf die Inhalte dieser Vision.

aa) Das Abendlanddenken hatte keinen oder nur einen geringfügigen analytischen Wert. Es war bloß geistige Vision, ohne Bewußtsein der Differenz von Vision und Wirklichkeit. Es war freischwebend — sonst hätte man kaum so schnell das Träumen und Phantasieren angesichts der Verwirklichung andersgearteter Inhalte aufgegeben.

bb) Das Abendlanddenken war eine rückwärtsgewandte Vision. Der Inhalt dieser Vision ist die verklärende und idealisierende Wertschätzung mittelalterlicher gesellschaftlicher und politischer Stukturen. Nicht umsonst war Karl der Große eine häufig beschriebene und erinnerte weltgeschichtliche Pesönlichkeit. Wenn es nun einiges für sich hat, den Nationalsozialismus als Modernisierungsschub zu beschreiben[5], dann kann gefolgert werden, daß nach dem NS-Regime und in der Zeit des wirtschaftlichen Aufschwungs in Deutschland die Macht der vergangenen Epoche endgültig gebrochen war. Erst jetzt war die Unmöglichkeit der Restauration mittelalterlicher Verhältnisse evident.

Abendlanddenken ist also gewissermaßen potenziert vergangen: Es zog seine Inspirationen, seine konstitutiven Inhalte aus der vergangenen Epoche und ist heute selbst vorbei.

cc) Die Zeit der beginnenden europäischen Einigung war für die BRD zugleich die Zeit der Stabilisierung einer demokratischen Gesellschaftsordnung und die Sicherung der wirtschaftlichen Entwicklung in einem bis dahin nicht gekannten Ausmaß. Möglicherweise war die Abendlandvision ein «Krisenphänomen»[6]. Sie konnte sich halten, solange die bürgerliche Gesellschaft sich noch nicht vollständig etabliert hatte. Für Deutschland kann man nun — in Bezugnahme auf eine andere Faschismustheorie, die These von der «verspäteten Nation» (*H. Plessner* u.a.) — behaupten, daß die bürger-

liche Revolution erst nach dem 2. Weltkrieg irreversibel jegliche Krisenhaftigkeit überwunden hatte[7].

3. Das Abendlanddenken als Ersatznationalismus

a) Oben ist bereits auf den Ursprung des Abendlanddenkens im 19. Jahrhundert hingewiesen worden. Das Abendlanddenken war eine Art Grunddoktrin der Außenpolitik des «Zentrums». Diese katholisch orientierte Partei war nun das Produkt der krisenhaften Entwicklung von Kirche und Katholizismus in den großen Umwälzungen des 19. Jahrhunderts. Das Grundproblem des Zentrums bestand nun in der Integration der katholischen Bevölkerungsminderheiten in die preußische, protestantisch-bürgerlich bestimmte Gesellschaft, ohne Essentials der eigenen religiösen und gesellschaftlichen Identität preiszugeben.

Eines dieser Essentials war der Ultramontanismus. Zur Kirche gehörte man nur, wenn man sich dem römischen Papst unterwarf, und das nicht nur in grundsätzlichen Fragen der Lehre und der Moral, sondern bis in viele Einzelheiten der Gestaltung des kulturellen und politischen Lebens. Wenn man nun bedenkt, daß das 19. Jahrhundert vorrangig das Jahrhundert der Nationalstaaten und des aufkeimenden Nationalismus war (der — so *E. Durkheim* — gerade im verspäteten Deutschland para- bzw. surrogatreligiöse Züge trug), dann kann man sich das Ausmaß der Desintegration der katholischen Bevölkerung ungefähr vorstellen.

Die Funktion des Abendlanddenkens in dieser aporetischen Situation kann nun prinzipiell auf zweierlei Weise interpretiert werden: 1. als Gegenbegriff gegen den Nationalismus; danach kritisiert das christliche Abendlanddenken den sich selbst absolut setzenden Nationalstaat. 2. als Ersatzbegriff, als eine Verlegenheitslösung für die Katholiken des deutschen Reiches; danach sollten mit diesem Denken die ungeheuren nationalistischen Affekte, die der Nationalstaat an sich band, und der Ultramontanismus miteinander versöhnt werden.

Gegen die erste Interpretation spricht die durchgängig defensive Weise, in der die Auseinandersetzung mit dem preußischen Staat von seiten der Katholiken und des Zentrums geführt wurde. Ebenso spricht die Tatsache dagegen, daß überhaupt Abendland als geopolitische Größe im Unterschied zur Kirche als institutioneller, gesellschaftlicher und sozialer Größe eingeführt wurde. Eine Kritik des Nationalismus war in der Thematisierung der Kirche und ihres Kennzeichens der Katholizität viel naheliegender[8]. Daraus kann geschlossen werden, daß die antinationalistische Implikation des Abendlanddenkens nicht explizit, nicht dominant geworden ist; vielmehr befand es sich in einer Art struktureller Affinität zum Nationalismus.

b) In diesem Sinne können auch die Überlegungen interpretiert werden, die *Walter Dirks*[9] und *Reinhold Schneider*[10] angestellt haben. Schneider war möglicherweise der letzte große intellektuelle Vertreter der Vision eines christlichen Abendlandes. Diese verliert im Strudel der Ereignisse während der NS-Herrschaft jedoch ihre Würde und ihre Authentizität, weil ihre Grundlage, ihre Voraussetzung schwindet[11]. Obwohl die politischen Kräfte, zu deren Selbstverständnis das Abendlanddenken gehörte, von der aggressivsten und brutalsten Version eines Nationalismus, dem Nationalsozialismus, blutig verfolgt wurden, hatte die Abendlandkonzeption ihre Unschuld verloren[12]. Der schonungslose Blick auf die jüngste deutsche Vergangenheit hatte die ideologische Fungibilität dieser Vision bloßgelegt. Eine Idee, die so wenig Widerspruch gegen ideologische Instrumentalisierung besitzt, ist allein deswegen schon unwahr!

Das Abendlanddenken auf diese Weise als in die Verbrechen des Dritten Reiches verwickelt zu erachten, impliziert eine Auffassung von der faschistischen Herrschaft als tendenziell negativer Totalität. Mit den angestammten ideellen Mitteln konnte der Faschismus nicht bekämpft werden. Wer sich in seiner Gegnerschaft gegen den Nationalsozialismus mit ideologischen Mitteln und mit einer rein geistigen Auseinandersetzung begnügte, wurde selbst schuldig. Erst recht der, der durch Rückzug in die Privatheit oder durch sogenannte innere Emigration dem Schuldzusammenhang zu entkommen suchte, trug zur Universalisierung und Stabilisierung dieser Herrschaft bei.

Insofern gibt es nicht nur ein faktisches Ende, ein Überflüssigwerden der Abendlandvisionen durch die Realisierung Europas, sondern auch ein moralisches Ende aufgrund seines Charakters als Ersatznationalismus bzw. aufgrund sei-

ner fehlenden Resistenz gegen Instrumentalisierung.

5. Abendlandvision als «go-east»-Ideologie?

Vor allem *Richard Faber* weist auf den ideologischen Charakter des Abendlanddenkens hin. Besonders im Blick auf *Carl Schmitt* (der selbst zwar kaum ausdrücklich von Abendland geredet, aber aus dem Motivarsenal des Abendlanddenkens geschöpft hat) lehre, daß das Abendland zur Großraum- und zur Herrschaftsideologie, zu einem «Kampfbegriff» avanciert sei[13].

Als Kampfbegriff, so muß Fabers Darstellung und Wertung des Abendlanddenkens verstanden werden, ist Abendland nicht nur ein ideologisch fungibler politischer Begriff, sondern aus sich selbst Ideologie. Denn das Freund-Feind-Schema und der Expansionismus, die Weltmachts- und Unterwerfungsattitüde sind Substanz dieses Denkens. Etwas als Abendland zu bezeichnen heißt — so belegt Faber mit einer Fülle von Hinweisen und Zitaten —, das so Bezeichnete als im Gegensatz zu anderen Völkern und Kulturen befindlich zu verstehen.

b) Die Zielrichtung dieser Expansionsideologie — so wird bei Faber weiterhin deutlich — geht vorrangig gegen Osten. Darin unterscheidet sich das Abendlanddenken vom Nationalismus. Dessen Expansionismus, dessen Aggressivität ging gegen alle anderen, geographisch gesprochen: in alle Himmelsrichtungen. Der deutsche Nationalismus war sowohl antigallisch als auch antislawisch. Das Abendlanddenken vermag sich nur gegen Osten, gegen Morgen zu wenden. Vor allem die Unmöglichkeit eines antifranzösischen Abendlanddenkens für Deutschland, sein Vorkommen in allen westeuropäischen Ländern (Spanien, Frankreich, England, Österreich — um nur die wichtigsten zu nennen) und in den Vereinigten Staaten, und seine Austauschbarkeit mit US-amerikanischen Expansionsideologien[14] verdeutlichen, daß das Abendland monoteleologisch den Osten anzielt.

Wenn man nun nach Gründen für diesen von Faber belegten Expansionismus des Abendlanddenkens fragt, so muß die geschichtliche Herkünftigkeit des Abendlandbegriffs in Rechnung gestellt werden. Seine Wurzeln reichen möglicherweise bis in die Spaltungsprozesse zurück, die im großen Abendländischen Schisma 1054 historisch definitiv geworden sind. Das große Abendländische Schisma bedeutete den Verlust der Einheit der Christenheit[15]. In dieser memorialen Blickweise ist «Abendland» die Bezeichnung eines Lebensraumes als eines Teiles; wer das Bewußtsein hatte, im Abendland zu leben, wußte implizit, daß es ihm am Ganzen mangelte[16]. Aufgrund seiner inneren Logik drängt das Abendlanddenken zur Wiedergewinnung des Ganzen, zur Vereinigung mit dem Osten.

Und diese Wiedergewinnung des Ganzen hat sich in der Geschichte fast ausschließlich in aggressiver Weise vollzogen. Wiedereroberung war der mehr oder weniger exklusive Modus der Wiedergewinnung[17].

c) Ist dieser Blick nach Osten nicht ein wichtiger Hinweis für die Kontinuitäten des Abendlanddenkens bis in die Gegenwart? Wenn oben vom Bruch, vom Ende der Abendlandvisionen geredet wurde, so scheint sich im Kalten Krieg und in den Ost-West-Gegensätzen jeglicher Art doch noch Abendländisches konserviert zu haben. Und gerade im christlichen und kirchlichen Kontext konzentrierte sich die Kritik an östlichen sozialistischen Gesellschaften auf deren Atheismen, auf deren Feindschaft gegen den Glauben. Und diese Kritik implizierte immer auch den Anspruch auf Rechristianisierung und Reevangelisierung. Kann es hier nicht zu einer funktionalen Identifizierung von orthodoxer, schismatischer Christenheit und Kommunismus gekommen sein? Ist dieses Abendlanddenken möglicherweise nicht nur als Ideologie gegen den Kommunismus benutzt worden, sondern muß es als eine Art ideeller Ursache von Antikommunismus überhaupt erachtet werden? Weil der Kommunismus sich im Osten, in Rußland und seinen Satellitenstaaten, zuerst etablierte, verfiel er dem gleichen Verdikt wie die orthodoxe Christenheit. Reproduziert sich im Antikommunismus die «go-east»-Mentalität des Abendlanddenkens?

Eine solche Verkettung von Antikommunismus und Abendlanddenken hieße, den Ideologien und Mentalitäten, die durch den Einfluß von Religion über Jahrhunderte gewachsen sein mögen, einen exklusiv bestimmenden Einfluß auf die weltgeschichtlichen Prozesse einzuräumen. In diesem Sinne vom ideologischen Charakter des Abendlanddenkens per se zu sprechen und es als Hauptursache für den Ostexpansionismus namhaft zu machen, hieße so etwas

wie einen idealistischen Ideologiebegriff zu unterstellen und für sinnvoll zu erachten. Eine solche Rückfrage relativiert zumindest das Urteil Fabers.

6. Die geschichtstheologische Auseinandersetzung mit Europa

a) Mit *Erich Przywara* und den Gebrüdern *Hugo* und *Karl Rahner* wird Europa erstmals Gegenstand spezifisch theologischer Reflexionen. Zwei Basisbegriffe nachscholastischer Theologie sind sowohl für die Möglichkeit eines theologischen Europaverständnisses überhaupt als auch für seine inhaltliche Tendenz bestimmend: 1. Heilsgeschichte und 2. Menschheit als Singular.

ad 1) Der Basisbegriff der Heilsgeschichte wird aus einem spezifischen Offenbarungsverständnis entwickelt: Offenbarung ist nicht bloß eine locutio Dei, ein Aussprechen des ewigen, gleichbleibenden Wortes, in dem Gott etwas über sich mitteilt bzw. über sich informiert, sondern Offenbarung ist selbst mitteilendes Handeln Gottes am Menschen und in der Geschichte. Das Heil ist Geschichte und es hat für uns Geschichte. Und wenn so theologisch von einer Heilsgeschichte geredet werden muß, dann müssen die verschiedenen Phasen der Profangeschichte dem zuzuordnen sein.

Sowohl Przywara als auch Rahner blicken auf das Ende des Abendlandes zurück: Hat für Schneider und Dirks mit dem Abendlandbewußtsein ein bestimmtes *Motiv* zum politischen Handeln seine Unschuld verloren, so sieht Przywara in den Zerstörungen, die der Zweite Weltkrieg mit sich brachte, eine Zerschlagung des Abendlandes als profanen und sakralen «Bezirk» Gottes[18]. An anderer Stelle geht er noch weiter: Dort ist das Abendland für Przywara nicht nur der Raum, in dem Gottes geschichtliches Handeln wirksam wurde, sondern «Werkzeug» göttlichen Handelns.

Przywaras These vom Ende des Abendlandes und der aufgehenden Idee Europa kann so als geschichtstheologische Verarbeitung der nationalsozialistischen Katastrophe verstanden werden. Der Nationalsozialismus war für ihn das geschichtlich logische Resultat einer Säkularisierung des Göttlichen in der Selbstapotheose des Menschen. Jedoch besteht das Ergebnis des Krieges nicht darin, daß diese Form der Säkularisierung sich selbst dispensiert und Christentum wie Abendland in ihrem Bestandsrecht bestätigt habe, sondern sein geschichtliches Resultat ist die *Zerstreuung* der Christen[19], die Diaspora des Weltchristentums[20].

ad 2) Das Ende des Abendlandes wird von Przywara aber nicht nur negativ gesehen, sondern sein Ende ist auch Befreiung des Christentums von seiner europäischen Partikularität. Das Ende des Abendlandes eröffnet den visionären Blick auf das Weltchristentum. Und dieser Aufbruch zu einer konkreten Universalität des Christentums hat nun zwingenden Charakter, weil die Menschheit von Anfang an *eine* war. D.h. die Einheit der Menschen untereinander[21] gründet in der Singularität der Menschheit, letztlich im Monogenismus, den Rahner gegen alle modernen Verständnisbarrieren und gegen den Darwinismus verteidigt. Weil die Christen an diese Glaubenswahrheit, von einem Menschenpaar abzustammen, gebunden sind, müssen sie alle Menschen in ihrer kulturellen und auch religiösen Vielfalt anerkennen und achten.[22] Der Monogensimus bewahrheitet sich in der Auffassung, daß Menschwerdung nicht erst mit der abendländischen Realisationsweise des Evangeliums geschieht. Z.B. nicht etwa nur das Leben der von ihrer Kultur entfremdeten und in das europäische Christentum durch die Taufe eingegliederten Indianer ist schützenswert, sondern die abendländische militärische wie missionarische Expansion traf auf Menschen und versündigte sich an ihnen, weil die Europäer mit ihnen in einer ursprünglichen Einheit verbunden waren.

Diese Annahme der Einheit der Menschheit verbietet jede Überlegenheitsmentalität und jedes metaphysische Bewußtsein von einer Höherwertigkeit Europas gegenüber anderen Kontinenten. Damit ist ein weiteres Argument dafür gegeben, daß die geschichtliche Phase des Abendlandes und der abendländischen Kultur aus theologischen Gründen als vorübergehend begriffen werden muß. Weiterhin am Abendland als universaler und geschichtlich endgültiger Gestalt festzuhalten und diese für verbindlich zu erklären, hieße, gegen die Tendenz der Heilsgeschichte zu opponieren. Das Abendland war und ist endliches und zeitlich begrenztes «Werkzeug Gottes unendlicher Liebe»[23].

An seiner Dominanz festzuhalten hieße, das Werkzeug über seinen Benutzer zu erheben.

*Abend*land in seiner endzeitlichen Selbstimplikation war nach Rahner und Przywara ein gigantisches Mißverständnis. Nach dem Abend kommt in ihrer letztlich optimistischen Geschichtstheologie alles andere als die Nacht — ihnen zeigt sich, daß das, was erst als Abend verstanden war, bestenfalls der Nachmittag war. «Mittelalter» ist auch theologisch die angemessenere Bezeichnung.

b) Während Przywara den Abschied vom Abendland in der geschichtstheologischen Deutung der NS-Katastrophe vollzieht, begreift Rahner das Ende dieser weltgeschichtlichen Epoche europäisch-abendländischer Dominanz von seiner Theologie des Todes her[24]. Weil der Mensch in einer theologischen Anthropologie nie bloß als isoliertes Individuum begriffen werden kann, sondern immer auch seine Sozialität wesenskonstitutiv ist, deswegen kann nach Rahner das Ende des Abendlandes letztlich als «Tod» begriffen werden. Vom Tod Europas zu reden ist dann nicht bloß Metapher, sondern geschichtstheologischer Begriff.

Obwohl diese Übertragung und Anwendung des an der individuellen Lebensgeschichte gewonnenen Todesverständnisses auf die epochale Großsozialität Europa von Rahner problematisiert und reflektiert wird und er überzeugende Argumente aus seiner Anthropologie anführt[25], verursacht sie doch Ambivalenz und Unklarheit. Einerseits kann Rahner mit dieser Ausweitung des Todesbegriffs geschichtliche Untergänge und epochale Umwälzungen begreifen und theologisch ernst nehmen. Andererseits verschwimmt das Verständnis dessen, was im Sterben und im Tod geschieht: Im individuellen Tod wird der Mensch *von* seiner Partikularität und Endlichkeit erlöst in eine aktuale nichtindividuelle Allgegenwart. Das Abendland dagegen wird in seinem Tod von seinen falschen Universalansprüchen *zur* realitätsangemessenen Partikularität und Endlichkeit befreit. Für einzelne Menschen ist der Tod der Verlust von leiblich-empirischer Präsenz, Europa bleibt nach seinem Tod eine geschichtlich und kulturell erfahrbare Größe. Diese europäische Kultur in ihrer inneren Vielfalt wird zu ihrer Eigenheit und Besonderheit erst durch den Tod europäischer Weltherrschaft entlassen. Und parallel zum Tod der profanen Weltherrschaft Europas offenbart sich in der ars moriendi, im Sterbenkönnen der abendländisch exklusiven Gestalt des Christentums der wahre heilsgeschichtliche «Wert» des Abendlandes.

Es stirbt die kulturelle Exklusivität, die Dominanz, die Absolutheit des abendländischen Geistes. Dieser wird von seiner Selbsthypostase befreit zu dem, was er eigentlich immer schon war: Werkzeug (Przywara), *abend*ländisch und nicht das Ganze umgreifend, nicht Einheit von Morgen und Abend. Und, so kann gefolgert werden, eine solche Befreiung zu einer relativen und metaphysisch adäquaten Selbsteinschätzung, d.h. zur Erkenntnis der eigenen Begrenztheit und Endlichkeit, ist Umkehr.

Der Tod Europas bewirkt seine Umkehr zur befreiten Endlichkeit, Einfügung in die vielfältige Gemeinschaft der Völker, Kulturen, Erdteile und Religionen. Damit wird deutlich, daß die Rahnersche Rede vom Tod Europas in erheblichem Maße Kritik Europas ist. Das, was in einem profanen Verständnis als sterbend diagnostiziert wird, nämlich die Epoche der abendländisch-europäischen Weltherrschaft, wird theologisch als überwindungsbedürftige Selbsthypostase *einer* Geschichtsepoche erachtet — und damit der Tod Europas affirmiert.

c) Diese Kritik wird gegenwärtig in zwei Modellen realisiert, in zwei Argumentationsfiguren vollzogen:

aa) Es gibt eine spezifisch gegenwärtige Figur der Selbstverabsolutierung Europas, eine Gestalt der Vergeßlichkeit gegenüber der eigenen Relativität: das ist die nur technische und wirtschaftliche, die profane Europäisierung der Welt. Vor allem *Johann Baptist Metz* hat auf diesen Zusammenhang hingewiesen[26]. Eine kulturelle Vielfalt bzw. das Bewußtsein der erhaltenswerten Vielfalt der einen Menschheit ist faktisch bedroht durch die Universalisierung eines Gesellschaftsmodells, das sich vor allem dem Europa des 19. Jahrhunderts verdankt. Diese Universalisierung ist ein faktischer Prozeß, so wie die europäische Einigung. Er läuft, ohne daß ihn jemand wollen muß, er läuft ohne ideologische Tarnung und Täuschung. Er setzt sich faktisch überall durch, ohne daß er seine Opfer mit falschen Versprechungen und durch Weckung falscher Hoffnungen wehrlos machen müßte. Weil er kein eigenes Selbstbewußtsein, keinen Geist hat, scheint er alles andere als universal zu sein — der Prozeß der profanen Europäisierung der Welt ist *nur* technisch. Aber gerade weil er keinen Geist braucht, gerade wegen

der faktischen Bewußtlosigkeit, in der sich dieser Prozeß durchsetzt, erweist er seine faktische Allgemeinheit.

Diesen Prozeß einer profanen Europäisierung der Welt *muß* die Theologie kritisieren, weil er dem spezifisch christlichen Verständnis der Einheit der Menschheit zuwiderläuft. Die Einheitlichkeit, die das Ergebnis der profanen Europäisierung sein wird, ist Einerleiheit, Vernichtung oder zumindest Relativierung und Folklorisierung kultureller und religiöser Vielfalt.[27]

bb) Deckt die Kritik der politischen Theologie die faktische Universalität bzw. Totalität der profanen Europäisierung auf und führt sie auf deren Ideologielosigkeit und die Abwesenheit von Kritik zurück, so gibt es andererseits eine gedankenlose Negation Europas: Die Sehnsucht nach fremden Völkern und Kulturen, die Romantisierung ihrer Situation, ihrer Geschichte und ihrer Kräfte ist bisweilen begleitet von dem Versuch, Europa gänzlich aus dem Bewußtsein zu streichen und seine faktische Macht durch Wahrnehmungsverweigerung zu übersehen. Eine solche abstrakte Negation Europas unterscheidet sich von der bestimmten Kritik dadurch, daß sie die Geschichte letztendlich affirmiert. Europa gibt es und soll es geben — seine Schuldgeschichte und auch seine Fähigkeit zur Selbstkritik sind ein bleibendes Erbe, ohne das es die Einheit der Menschen nicht gibt.

d) Inwiefern führt die kritische theologische Auseinandersetzung mit der Vision eines christlichen Abendlandes und dem Gedenken seines Endes zu dem theologischen Apriori eines jeden Europaverständnisses, zu den Augen der Anderen, zur Anerkennung der Autorität der Opfer Europas für dessen Selbstverständigung? Eine kritische Analyse des Abendlandbegriffs und eine Identifizierung seiner theologisch relevanten Gehalte konnte zeigen, daß in ihm das Bewußtsein von Endlichkeit und Relativität — wie verschüttet und verborgen, wie mißverstanden und ideologisch mißbraucht auch immer — enthalten ist. Diejenigen, die ihren Raum, ihr Land als Abendland bezeichneten, wußten, daß sie sich mit ihm einem Ereignis außerhalb ihrer selbst verdankten. So ist z.B. für Hugo Rahner das Abendland das Land, auf das im Aufgehen der Sonne der Schatten des Kreuzes fällt[28].

Kreuzzüge waren demnach der Versuch, das Geheimnis des Ursprungs, die Fremdheit und Andersheit dieses Ursprungs zu zerstören. Das Geheimnis sollte verwaltet und politischer Herrschaft unterworfen werden. Es handelt sich möglicherweise um eine geistgewirkte Realität, daß dieses damals nicht gelang und auch heute keine christliche Partei die Stadt Gottes kontrollieren kann. Diese Exterritorialität des Ursprungs wird darin sichtbar und geographisch vermeßbar, daß Golgotha, Bethlehem, Jerusalem... jenseits der Grenzen des Abendlandes liegen.

Insofern ist sowohl bei Karl Rahner als auch bei Erich Przywara die heilsgeschichtliche Parallelisierung des Abendlandes mit Israel zu kritisieren. Das Abendland war für sie eine ähnliche Phase der Heilsgeschichte wie Israel. Beide sind vorbei und bleibendes Erbe[29].

Ist die aufgehende Sonne, der Morgen für das Abendland das Gleiche wie das Abendland für die Eine Welt? In bezug auf das Heilsereignis kann das Abendland als der Ort und die Zeit qualifiziert werden, in der es nicht stattfand; davon unterscheiden sich sowohl das Morgenland wie die Eine Welt — beiden ist das, was vor fast 2000 Jahren auf dem Boden Israels geschah, innerlich.

e) Schließlich soll noch einmal an die Bedeutung des Abendlandes als Zeitmetapher erinnert werden. Für Karl Rahner schien das Selbstverständnis eines Erdteils als Abendland ein schlichter Irrtum einer falschen identifizierenden und terminierenden Eschatologie zu sein. Statt dessen skizziert er einen theologischen Europabegriff, in dem einerseits westliche und östliche Christenheit wieder in ihrem Zusammenhang und in ihrer Bezogenheit aufeinander betrachtet werden können und in dem andererseits Europa in seiner Partikularität, im Tod seiner falschen Absolutheit zu sich selbst kommt. Das Ende falscher Absolutheit führt nun, wie oben gezeigt, zur Kritik der profanen Europäisierung; wenn jedoch in Bezugnahme auf Metz in Rechnung gestellt wird, daß es sich hier um einen weitgehend autonomen materiellen Prozeß handelt, dann wird deutlich, daß die Rahnersche kritische Rede vom Tod Europas weniger einen bereits wirklichen Zustand beschreibt, als Anforderungen an politisch-moralisches Handeln fundiert.

Für Przywara hat die Zerschlagung des Abendlandes durch den Nationalsozialismus zumindest auch eine produktive Funktion gehabt: Der Schock des Zweiten Weltkrieges und

seine Verheerungen lehrten die Menschen sehen, daß mit dem Ende der Vorherrschaft des Abendlandes nicht das Ende der Geschichte erreicht ist. Die Geschichte geht weiter und wird nach dem Zweiten Weltkrieg durch die Systemkonkurrenz der Sowjetunion und der USA abgelöst. Gegen Przywara muß nun gefragt werden, ob die Auffassung der NS-Katastrophe als Katharsis, die die Katholiken von falschem Denken, von der Vergangenheitsfixierung befreit hat, theologisch angemessen ist. Kann ein Verbrechen heilsökonomisch produktiv sein?

Die Schwierigkeiten, die es offensichtlich mit den beiden hier angedeuteten theologischen Positionen zum Abschied des Abendlandes gibt, können möglicherweise durch eine kritische Inversion des Abendlandbegriffs behoben werden: Hier soll vorsichtig behauptet werden, daß es sich bei dem eschatologischen Mißverständnis, das Rahner und Przywara dem Abendlandbegriff vorwerfen, zumindest um ein analytisch produktives Mißverständnis handelt: Das Ende des Abendlandes zu diagnostizieren, ohne einfach diesen Befund als heilsgeschichtlich neutral oder positiv zu affirmieren, kann zu wichtigen zeitdiagnostischen Einsichten gegenüber den herrschenden Entwicklungstendenzen führen. Diese unterscheiden sich grundsätzlich von dem Interesse an einer faden und phantasielosen Restauration. Die Einsicht in das Ende der abendländischen Epoche kann das Interesse wecken, die verborgene Negativität der siegreichen Kräfte aufzudecken. Wer sollte hermeneutisch eher in der Lage sein, hinter dem Glanz des Neuen Weltzeitalters, der Postmoderne, der Weltzivilisation oder welche Namen ihr sonst gegeben werden, die Realität der Unterdrückung und des Hungers, der Ausbeutung und der ökonomischen Konzentration zu sehen? Diejenigen, die dem historischen Prozeß unterlegen sind, können im Augenblick der realistischen Einsicht in ihre Niederlage eine hohe Sensibilität für die Situation der Marginalisierung der Mehrheit der Weltbevölkerung erlangen. Der geschichtliche Augenblick der Niederlage ist zugleich der der Bekehrung — wie Rahner sagt: Ein beendetes Abendland ist heilsgeschichtlich etwas qualitativ völlig anderes als eines, das seine einstige Selbstverkennung seines Wesens in der Selbsthypostase zu repristinieren trachtet.

Auf das Ende des Abendlandes zurückzublicken, beruht auf einem Gegenwartsbewußtsein, in dessen Zentrum das zeitkritische Prädikat «Nacht» steht. Ein solches Denken stellt die Frage (etwas, das geschichtlich abgelöst ist, kann noch fragen: die Urteile werden von denen gesprochen, die sich durchgesetzt haben), ob nicht die vielen Leidenssituationen der Welt eine Theologie der Nacht erforderlich machen. Dabei könnte eine Theologie der Nacht anknüpfen an jene mystischen Erfahrungen und Traditionen, in denen der Zusammenhang von Nacht und Leidenserfahrungen auf der einen Seite und andererseits der darin gesteigerten Hoffnung auf das Licht gespürt wird. Anknüpfen hieße freilich, mystische Erfahrungen streng gesellschaftlich bezogen und empirisch transparent zu artikulieren. Vielleicht könnte eine Theologie der Nacht, eine solche kritische Inversion des christlichen Abendlanddenkens, die Wahrheit jener Texte ermessen, in denen verschiedene jüdische Überlebende des Holocaust sich an die Grauen der jüngsten Geschichte erinnern und die sie mit jenem Zeitwort betitelt haben, das die Zeit benennt, die dem Abend bereits gefolgt ist[30].

[1] So kann das einhellige Urteil der Unbrauchbarkeit und geschichtswissenschaftlichen Unschärfe des Epochenbegriffs Abendland interpretiert werden — umfangreiche Belege bei E. Wolf, Art. Abendland, in: RGG.

[2] Der spezifische «Laiencharakter» zeigt sich darin, daß z.B. die Kurie 1870 gegen diese Position Stellung bezog — siehe dazu F. Heer, Römische Kirche in Europa, in: H. Uhl (Hg.), Europa — Herausforderung für die Kirchen (Frankfurt 1973) 100ff.

[3] Dazu C. Schmitt, Römischer Katholizismus und politische Form (München 1925).

[4] Dem scheint zu widersprechen, daß Schumann, de Gaspari und Adenauer, die Väter der europäischen Einigung nach der Katastrophe des Zweiten Weltkrieges, 1. die Einigung des Westens im Auge hatten und 2. das Christentum, insbesondere den Katholizismus für eine fundamentale, weltanschaulich dimensionierte Systemkonkurrenz mit dem Kommunismus in Anspruch nahmen. Beides scheint eher auf eine Kontinuität der politischen Wirksamkeit des Abendlanddenkens hinzuweisen denn auf sein Ende. Dazu ist zu sagen: Die Tatsache, daß der Westen Europas sich in der EWG zu formieren begann, reicht nicht aus, um hier Abendlandbewußtsein als spezifisches Welt- und Geschichtsverständnis des Katholizismus in der aufbrechenden Moderne wirksam zu sehen. Der substantielle Antikommunismus der Adenauerära (der Gründungs- und Aufbauphase der Bundesrepublik Deutschland) muß nicht notwendigerweise als Wirkung katholischen Denkens erklärt

werden. Es gibt auch andere Antikommunismen und Motive für eine Gegnerschaft gegen die UdSSR als den Widerspruch zwischen Religion und staatlich verordnetem Atheismus. Statt der Annahme, daß das Abendlanddenken die Aufbauphase und den Kalten Krieg (mit-)bewirkte, soll hier in Rechnung gestellt werden, daß die ersten großen Europäer sich einzelner Elemente des Abendlanddenkens bedienten, bei denen es sich aber um ideologische Versatzstücke und beliebige ideelle Anleihen bei einer zu diesem Zeitpunkt bereits vergangenen Denkfigur gehandelt haben konnte.

[5] Siehe dazu D. Schoenbaum, Die braune Revolution. Eine Sozialgeschichte des Dritten Reiches (München 1980); R. Dahrendorf, Gesellschaft und Demokratie in Deutschland (München 1971 u.ö.).

[6] Vgl. den Beitrag von Gesine Schwan in: P. Haungs (Hg.), Europäisierung Europas? Veröffentlichungen der deutschen Gesellschaft für Politikwissenschaft, Bd. 6 (Baden-Baden 1991).

[7] Die Gegenprobe für diese These bestünde in dem Nachweis, daß das Abendlanddenken in Ländern, in denen die Moderne eine gewisse Stabilität früher erreicht hatte, auch früher vorbei war. Dies kann hier jedoch nicht im einzelnen ausgewiesen werden.

[8] Kirche war in der Ekklesiologie des 19. Jahrhunderts durchaus eine relevante Gegengröße zum Staat; denn die neuscholastische Kirchenlehre betonte die Visibilität der Kirche, ihren Charakter als Institution bzw. Gesellschaft.

[9] Der restaurative Charakter der Epoche, in: Frankfurter Hefte 5 (1959), 942-954.

[10] Macht und Gnade. Gestalten, Bilder und Werte in der Weltgeschichte (Leipzig 1940).

[11] «Langsam haben sich Vater und Ahne vom Glauben entfernt.» — aaO. 81.

[12] Siehe aaO. 77.

[13] Siehe dazu R. Faber, Abendland. Ein Kampfbegriff (Hildesheim 1979) 201.

[14] Euroamerika oder — «Atlantis», siehe dazu Faber, aaO. 91-107; ebenso für Brasilien A. Moreira, «... doch die Armen werden das Land besitzen» (Ps 37,11). Eine theologische Lektüre der Landkonflikte in Brasilien (Mettingen 1990) 266ff, in bezug auf Schmitt und 274ff in bezug auf die «Ideologie der Nationalen Sicherheit» in lateinamerikanischen Militärdiktaturen, die er als Rezeption des Schmittschen «Großraumprinzips» interpretiert.

[15] Auf die traumatische und identitätsirritierende Bedeutung des Abendländischen Schismas, auf die Bedeutung des Verlustes der im Papsttum garantierten eindeutigen innerweltlichen Heilsmittlerschaft hat jüngst Verweyen, in anderem Zusammenhang, hingewiesen — siehe J. Verweyen, Gottes letztes Wort (Düsseldorf 1991) 218-220.

[16] Karl Rahner formuliert, daß das Abendland sich als heilsgeschichtliche Größe selbst aufzuheben, prinzipiell sich selbst zu überbieten habe — Art. Abendland, Herders theologisches Taschenlexikon 1,22.

[17] Das mag der Grund dafür sein, daß Rahner von einer Aufhebung des Abendlandes «in Schuld» spricht und nach dem «Wegfall des Gegenbegriffs Byzanz ... von Abendland wachsend nur noch Europa» übrigbleibe (ebd.)

[18] E. Przywara, Logos. Logos-Abendland-Reich-Commercium (Düsseldorf 1964) 100.

[19] Ebd.

[20] AaO. 101.

[21] Lumen Gentium 1.

[22] Der Monogenismus impliziert, daß Verschiedenheit der Menschen untereinander auf «Zeugung», nicht auf mehrfache «Setzung» zurückgeführt wird. Das heißt, Monogenismus impliziert «Arteinheit». Vgl. K. Rahner, Theologisches zum Monogenismus, in: ders., Schriften zur Theologie I (Einsiedeln-Zürich-Köln 1962) 315, Abschn. 3g. Diese «Einheit des Menschengeschlechts» wird «nicht bloß im transzendenten, einen göttlichen Ursprung gefunden», sondern in der realen «Ursprungseinheit» und der «Ordnungseinheit der materiellen Welt» (aaO. 320).

[23] Przywara, Logos, aaO. 101.

[24] Siehe K. Rahner, Die Frage nach der Zukunft Europas, in: ders., Schriften zur Theologie XVI (Einsiedeln-Zürich-Köln 1984) 66ff und 85.

[25] AaO. 69.

[26] Siehe dazu z.B. F.X. Kaufmann/J.B. Metz, Zukunftsfähigkeit. Suchbewegungen im Christentum (Freiburg 1987) 138.

[27] Hier zeigt sich eine strukturelle Parallelität vom Abendlandgedanken und der ekklesiologischen These vom kulturellen Polyzentrismus der Weltkirche von Metz: War der katholische Abendlandgedanke zumindest auch der Versuch des Katholizismus, sich dem Nationalismus erfolgreich zu widersetzen, so widersetzt sich der Metzsche Polyzentrismus der profanen Europäisierung der Welt.

[28] Siehe dazu H. Rahner, Abendland (Freiburg-Basel-Wien 1966) 6.

[29] Siehe K. Rahner, Die Frage nach der Zukunft Europas, in: ders., Schriften zur Theologie XVI (Einsiedeln-Zürich-Köln 1984) 72 und 74; Przywara, Logos, aaO.

[30] Z.B. Elie Wiesel und Edgar Hilsenrath

OTTMAR JOHN

1953 in Herford (Westfalen) geboren. Theologische Promotion 1983 in Münster, Magister der Philosophie 1985 in Münster. Derzeit wissenschaftlicher Assistent am fundamentaltheologischen Seminar der Universität Münster. Anschrift: Heideweg 54, 4530 Ibbenbüren, BRD.

Wolfgang Kessler

«Die Reichen werden immer reicher...»

Von Stahlmauern zum Weltsozialstaat oder die Suche nach einer gerechten Weltwirtschaftsordnung

1. Löcher im Mantel des Schweigens

Die Tatsache, *daß* die Reichen der Welt immer reicher werden und einen beträchtlichen Teil ihres Wohlstandes der Armut in der Zweidrittelwelt verdanken, ist seit langem bekannt. *Daß* sich die Diskussionen über die Ungerechtigkeit der Weltwirtschaftsordnung bisher dennoch fast ausschließlich in kleinen Zirkeln abspielte, hat einen zentralen Grund: Die Menschen in der Eindrittelwelt fühlten sich von den Ungerechtigkeiten der Weltwirtschaft nicht betroffen. Deshalb drang die Thematik auch gar nicht erst in die politische Diskussion vor. Denn: Welcher Politiker beantwortet Fragen, die ihm von den Wählern gar nicht gestellt werden? Auf diese Weise konnten die Menschen in den reichen Industrieländern ihre Verantwortung für die Armut in der Zweidrittelwelt jahrzehntelang unter den Mantel des Schweigens verdrängen.

Inzwischen beginnt sich die Situation zu verändern, der Mantel des Schweigens wird löchrig. Immer mehr Menschen wird bewußt, daß die Zerstörung der Regenwälder über Klimaveränderungen auch die Umwelt in der Eindrittelwelt beeinträchtigt. Doch damit nicht genug. Nachdem die Industrieländer den Menschen im Süden der Welt über Jahrzehnte ihren Anteil am Wohlstand verweigerten, kommen diese selbst, um sich ihren Teil zu holen. Die Zahl der Armutsflüchtlinge wächst, und mit ihr die Angst der Eindrittelwelt vor dem Verlust ihres Wohlstandes. Noch beschränken sich die Regierungen der Industrieländer auf die Abwehr der Flüchtlinge — bis hin zum Bau einer Stahlmauer durch die USA, um die Grenze gegen mexikanische Einwanderer zu sichern. Noch stellen sich die Regierungen nicht den wirklichen Ursachen für die weltweite Flüchtlingsbewegung, doch lange werden sie sich einer offenen Diskussion jener Strukturprobleme der Weltwirtschaft nicht mehr verschließen können, die seit Jahrzehnten dafür sorgen, daß die Reichen immer reicher und die Armen immer ärmer werden:

2. Die Strukturprobleme der Weltwirtschaft

2.1 Die Rohstoffpreise verfallen

Seit der Kolonialzeit leiden die Entwicklungsländer unter einer sehr einseitigen Produktionsstruktur, die die Industrieländer dort durchsetzten. Ihre Kolonialisten zerstörten die weit verbreitete Selbstversorgung in den eroberten Gebieten der sogenannten Dritten Welt. Stattdessen führten sie Großgrundbesitz ein und ließen die Länder Luxusrohstoffe wie Kaffee oder Tee für die Heimat der Kolonialisten anbauen statt Nahrungsmittel für den Eigenbedarf der lokalen Bevölkerung. Die Folgen dieser Kolonialisierung zeigen sich noch heute: Nach Angaben der UNO-Konferenz für Welthandel und Entwicklung (UNCTAD) sorgt der Export von Rohstoffen in 84 Entwicklungsländern noch immer für mehr als 50 Prozent der Exporterlöse. Auf diese Weise befinden sich viele Entwicklungsländer in einem wirtschaftlichen Teufelskreis: Wollen sie Maschinen, Fahrzeuge, Ersatzteile oder Energie für ihre wirtschaftliche Entwicklung aus den Industrieländern importieren, dann müssen sie diese Einfuhren mit Rohstoffen bezahlen — können sie dies nicht, müssen sie entweder auf die Einfuhren und damit auf wirtschaftliche Entwicklung verzichten oder aber das wachsende Finanzloch mit immer höheren

Krediten stopfen. So ist es denn kein Zufall, daß die Auslandsverschuldung vieler Entwicklungsländer gerade im vergangenen Jahrzehnt dramatisch anstieg. Ein Grund liegt in dem ebenso dramatischen Verfall der Rohstoffpreise. Immerhin lagen die Weltmarktpreise für die wichtigsten Rohstoffe nach Angaben des HWWA-Instituts für Wirtschaftsforschung in Hamburg im Jahre 1986 um 30 Prozent unter ihrem Kaufkraftwert von 1980. In der zweiten Hälfte der achtziger Jahre verschärfte sich dieser Trend noch: Genügten 1985 noch 92,5 Sack Kaffee oder 44,3 Tonnen Bananen, um bei einem großen deutschen Hersteller einen Lastkraftwagen mit einem Volumen von sechs bis zehn Tonnen zu erwerben, so mußten die Entwicklungsländer für diesen Laster Ende 1989 bereits 332,6 Sack Kaffee oder 69,4 Tonnen Bananen aufbringen. Der Weltmarkt hat die Rohstoffproduzenten in die Enge getrieben: Insgesamt müssen die Entwicklungsländer immer größere Mengen von Rohstoffen exportieren, um ihre Auslandsschulden zu bezahlen, gleichzeitig antwortet der freie Markt auf das wachsende Angebot an Rohstoffen mit rasch sinkenden Preisen.

2.2 Das «Frühstück» der Europäischen Gemeinschaft

Während die Regierungen der reichen Länder im Rohstoffsektor «unschuldig» auf die Sachzwänge des freien Weltmarktes verweisen, greifen sie selbst vehement in den freien Weltmarkt ein, wenn es um ihre lebenswichtigen Interessen geht — zum Beispiel im Bereich der Landwirtschaft. Obwohl weltweit genügend Nahrungsmittel produziert werden, um auch eine wachsende Weltbevölkerung zu ernähren, werden immer mehr Nahrungsmittel von kleinen Minderheiten der Weltbevölkerung «verfrühstückt». Zum Beispiel von der Europäischen Gemeinschaft. Um riesige Fleischberge anzuhäufen, verfüttert sie jährlich rund 40 Prozent des Weltgetreides, die Hälfte des gesamten Fischfanges der Welt (als Fischmehl), 60 bis 70 Prozent der Ölsaaten und ein Drittel der Milchprodukte an Kühe, Schweine und Geflügel — 40 Prozent dieser Futtermittel stammen aus der Dritten Welt. Mit der Umwandlung (Fachjargon: Veredelung) dieser riesigen Mengen Nahrungsmittel zu Fleisch gehen der Weltbevölkerung große Mengen an Kalorien einfach verloren. Immerhin könnte ein Hektar Land für den Anbau von Sojabohnen den Eiweiß- und Kalorienbedarf von rund 5000 Menschen decken. Wird diese Fläche als Weideland genutzt, kann sie nur 191 Menschen ernähren.

Doch der Teufelskreis ist noch lange nicht zu Ende. Da die Europäische Gemeinschaft auf diese Weise zu viel Fleisch produziert, erhalten ihre Landwirte Subventionen, um ihr Fleisch zu Schleuderpreisen in die ganze Welt zu exportieren. 27 Millionen Tonnen Getreide, eineinhalb Millionen Tonnen Fleisch und rund zwei Millionen Tonnen Milchprodukte aus der Europäischen Gemeinschaft überschwemmen jährlich die ganze Welt. Die Folgen für die Entwicklungsländer sind katastrophal: Auf ihre Märkte strömen «Edelnahrungsmittel», die für die Masse der Hungernden zwar unbezahlbar, gleichzeitig aber immer noch so billig sind, daß sie einheimische Produzenten in der Dritten Welt entmutigen und ihre Produkte von den Märkten verdrängen. Das Ergebnis: Die satte Minderheit der Weltbevölkerung wird immer fetter, während für die Hungernden immer weniger Nahrungsmittel übrigbleiben.

2.3 Die Billiglohnländer in der Sackgasse

Auf dem für die wirtschaftliche Entwicklung wichtigsten Feld der Industrialisierung zeigt sich ein ähnliches Bild. Zwar begaben sich zahlreiche Länder der Zweidrittelwelt, insbesondere in Asien und Lateinamerika, in den sechziger und siebziger Jahren dieses Jahrhunderts auf den Pfad der Industrialisierung nach westlichem Muster. Sie boten den Großunternehmen großzügige Vergünstigungen an: niedrige Arbeitskosten, geringe Steuern, wenige staatliche Auflagen und ein geringes Widerstandspotential auf seiten der Arbeitnehmer durch Einschränkungen für Gewerkschaften. Dennoch ermöglichte diese Strategie des «Ausverkaufs» an westliche Großunternehmen nur wenigen Staaten den — sozial und entwicklungspolitisch ohnehin umstrittenen — Sprung ins Industriezeitalter. Insgesamt spielt die Zweidrittelwelt in der Weltproduktion von Industriewaren eine völlig untergeordnete Rolle: Der Anteil der gesamten sogenannten Dritten Welt an der weltweiten Industrieproduktion belief sich nach Angaben der UN-Konferenz für Welthandel und Entwicklung (UNCTAD) 1988 auf rund elf Prozent,

ganz Schwarzafrika kam auf 0,6 Prozent. Nach den Statistiken des Bundesministeriums für wirtschaftliche Zusammenarbeit hat sich der Anteil der Industrieländer an der Weltausfuhr seit 1975 von 65,6 Prozent auf 70,7 Prozent erhöht, während derjenige der Entwicklungsländer von 24,6 Prozent auf 19,7 Prozent zurückgegangen ist. Zu alledem sind diese geringen Anteile der Zweidrittelwelt an Welthandel und Weltproduktion «noch in Gefahr». So fürchten viele Länder der Dritten Welt eine Abschottung des künftigen Europäischen Binnenmarktes vom Weltmarkt, so daß sich die Absatzmöglichkeiten für Exporteure aus den Entwicklungsländern verringern könnten. Dazu kommt, daß die Strategie einer «exportorientierten Industrialisierung», der viele Länder der Dritten Welt als Rettungsanker folgten, durch die technologische Entwicklung in den Industrieländern überholt wird. Die mikroelektronische Revolution der Produktionsverfahren ist so weit fortgeschritten, daß der Anteil der Arbeitskosten an den Gesamtkosten zumindest in den Großunternehmen immer weiter absinkt — in stark durchrationalisierten Betrieben liegt dieser Anteil bereits unter zehn Prozent. Entsprechend gering fallen niedrige Lohnkosten von Entwicklungsländern als Motivation für Auslandsinvestitionen großer Konzerne ins Gewicht. Auf diese Weise könnte jener Alptraum Wirklichkeit werden, den Franz Josef Hinkelammert, ein Wirtschaftswissenschaftler aus Costa Rica, während des Deutschen Katholikentages 1990 in Berlin vor einem relativ kleinen Kreis von Zuhörern darlegte: «Die Arbeitskraft des Südens wird durch Computer und Automation zunehmend überflüssig. Was der übermächtige Norden in Zukunft benötigt, das sind die Meere, bestimmte noch nicht ersetzbare Rohstoffe, die Wälder und die ökologischen Ressourcen der Dritten Welt. Ihre Menschen aber werden nicht mehr gebraucht. Sogenannte intelligente Maschinen in der Ersten Welt produzieren noch kostengünstiger und fehlerfreier als Arbeiterinnen und Arbeiter in den Billiglohnländern der Dritten Welt».

3. Armut und Auslandsschulden oder der Saldo der Entwicklungsbilanz

Erstmals seit langem zog die Weltbank in Washington D.C. in ihrem «Weltentwicklungsbericht 1990» eine schonungslos offene Bilanz der weltwirtschaftlichen Entwicklung in den vergangenen Jahrzehnten (S. 9): «Vielen Entwicklungsländern ist es nicht nur mißlungen, mit den Industrieländern Schritt zu halten; ihre Einkommen sind vielmehr absolut gesunken. Der Lebensstandard von Millionen Menschen in Lateinamerika ist jetzt niedriger als zu Beginn der siebziger Jahre. In den meisten afrikanischen Ländern südlich der Sahara ist der Lebensstandard auf ein Niveau gesunken, das zuletzt in den sechziger Jahren erreicht worden war. Solche Fakten, so ungewöhnlich sie sind, reichen nicht aus, um die Notlage der Allerärmsten zu erfassen, deren Hoffnungen weiterhin enttäuscht wurden, selbst wenn die Einkommen anderswo in der Dritten Welt gestiegen sind. Für viele Arme in der Welt waren die achtziger Jahre ein ‹verlorenes Jahrzehnt› — in der Tat eine Katastrophe».

Der Traum von der wirtschaftlichen Entwicklung vieler Länder der Dritten Welt nach dem Muster der westlichen Industrieländer hat sich nicht nur als unrealistisch erwiesen. Er hat für viele Entwicklungsländer existentiell bedrohliche Nachwehen in Gestalt hoher Auslandsschulden als Folge einer weltwirtschaftlichen Entwicklung, in deren Verlauf die Länder der Dritten Welt ihre teuren Einfuhren nicht mit dem Export billiger Rohstoffe und einfacher Konsumgüter bezahlen konnten. Nach Angaben der Weltbank nähern sich diese Auslandsschulden inzwischen der unvorstellbaren Summe von 1400 Milliarden US-Dollar. Dieser Schuldenberg symbolisiert die historisch bedingten wirtschaftlichen Strukturdefizite der Entwicklungsländer ebenso wie ihren verblaßten Traum vom wirtschaftlichen Aufstieg mit Hilfe der Industrieländer. Die Auslandsschulden sind der mathematische Beleg einer ungerechten Weltwirtschaftsordnung. Gleichzeitig tragen sie ihrerseits zur weiteren Bereicherung der Reichen bei. Über den Schuldendienst flossen allein 1988 über 52 Milliarden US-Dollar mehr von der Dritten Welt an die Gläubiger in den Industrieländern als insgesamt an Kapital (über Entwicklungshilfe, neue Kredite und ausländische Investitionen) vom reichen Norden in den armen Süden floß. Die Auslandsschulden sorgen auf diese Weise für einen ständigen Kapitaltransfer in die reiche Welt.

4. Die bitteren Folgen der Auslandsschulden

Dafür sind die Folgen der Auslandsschulden für die betroffenen Schuldnerländer mehr als bitter. Denn ihre Regierungen, selbst demokratisch gewählte und an den Bedürfnissen ihrer Bevölkerung orientierte, werden durch den Druck der Auslandsschulden zu zwei wirtschaftspolitischen Strategien gezwungen: Sie müssen so viel wie möglich exportieren und so wenig wie möglich importieren, um ihren Devisenhaushalt ins Gleichgewicht zu bringen. Die Erhöhung der Exporte um jeden Preis bedeutet jedoch, daß Ressourcen, die bisher dem Eigenverbrauch vorbehalten waren, in den Export gehen. Besonders bedeutsam ist dies im Bereich der Nahrungsmittelproduktion, in dem nun immer mehr Exportprodukte und weniger Produkte für den Eigenbedarf angebaut und hergestellt werden. Dadurch werden Nahrungsmittel in dem betroffenen Land knapp und teuer — und damit für breitere Bevölkerungsschichten unerschwinglich. Dazu kommt, daß die Regierungen von hochverschuldeten Ländern oft ihre gesamte Politik dem Ziel der Exportsteigerung unterordnen: Dann wird Holz ohne Rücksicht auf den Naturhaushalt geschlagen und ausgeführt, der Staat fordert immer niedrigere Löhne, damit die Betriebe des Landes für den Weltmarkt konkurrenzfähig sind.

Die drastische Verringerung der Einfuhren zur Entlastung der anderen Seite des außenwirtschaftlichen Gleichgewichts hat ebenfalls katastrophale Konsequenzen: Entwicklungsprojekte können nicht mehr weiterlaufen, weil Ersatzteile fehlen; die Transportmöglichkeiten werden aus Energiemangel eingeschränkt; Nahrungsmittel werden knapp, weil sie nicht mehr importiert werden; Medikamente gehen zur Neige. Vor diesem Hintergrund wird deutlich, daß die Schuldenkrise der Dritten Welt den Ausverkauf wirtschaftlicher und sozialer Ressourcen der Entwicklungsländern an die Industrieländer noch verstärkt, der im Rahmen der Weltwirtschaftsordnung ohnehin stattfindet. Bei alledem ist derzeit noch immer keine Lösung für dieses Problem absehbar, obwohl sich Banker und Politiker bereits seit 1982 damit befassen. Durch verschiedene Umschuldungsmechanismen und ein regelmäßiges Schuldenmanagement gelang es bisher lediglich, das Wachstum des Schuldenberges zu verlangsamen — dennoch steigen die Auslandsschulden der Dritten Welt von Jahr zu Jahr weiter an.

5. Vom Nord-Süd-Dialog zum Monolog des Nordens

Die wirtschaftliche Krise in der Zweidrittel-Welt hat auch den einst von großen Hoffnungen begleiteten Nord-Süd-Dialog entscheidend verändert. Nachdem die Länder der Dritten Welt den Norden in den siebziger Jahren mit der Forderung nach einer neuen Weltwirtschaftsordnung konfrontiert hatten, starteten die Industrieländer Ende der achtziger Jahre ihre Gegenoffensive: Im Rahmen der Achten Verhandlungsrunde des Allgemeinen Zoll- und Handelsabkommens (GATT) — genannt «Uruguay-Runde» — wollen sie Grundregeln für einen freien Welthandel durchsetzen, die weit über das hinausgehen, was die derzeit 105 Signatarstaaten des GATT seit der Erstunterzeichnung dieses Abkommens im Jahre 1947 an Grundregeln verwirklicht haben. Bisher ging es dabei um den Abbau von Zöllen, Mengenbeschränkungen und Qualitätsauflagen für den Handel mit Waren — mit dem Ziel, den Warenaustausch weltweit zu erleichtern. War dieses Ziel aus der Sicht der Entwicklungsländer als der schwächeren Handelspartner schon umstritten genug, so geht es den Industrieländern in der Achten Verhandlungsrunde um Grundregeln für den Zugang von Dienstleistungskonzernen zu den Märkten der Unterzeichnerstaaten und um Grundvereinbarungen für ausländische Investitionen, die wirtschaftspolitische Auflagen der Gastländer auf ein Mindestmaß beschränken sollen. Der Generalsekretär des GATT, Arthur Dunkel, sieht in solchen Vereinbarungen eine neue Qualität von Freihandel für die ganze Welt: «Wenn wir über die Liberalisierung im Dienstleistungsbereich und über die Beschränkung staatlicher Auflagen für Investitionen sprechen, dann geht es um nationale Gesetze. Wir greifen dann in Sphären ein, die bis heute als Gebiete der nationalen Autonomie betrachtet wurden. Das ist das Revolutionäre an der Uruguay-Runde.»[1]

Revolutionär sind diese Bestrebungen in zweifacher Hinsicht. Einmal zeigen die Ziele der Verhandlungen, daß sich die Industrieländer die Weltwirtschaft als einen großen Binnenmarkt wünschen, auf dem die Regierungen den Investitionsplanungen der großen transnationalen

Konzerne nur noch wenige Hindernisse in den Weg stellen können, wollen sie nicht gegen internationale Vereinbarungen verstoßen. Aus der Sicht der Zweidrittelwelt ist dies eine bedrohliche Vorstellung, könnte sie doch der wirtschaftlichen Offensive der Großunternehmen nur wenig entgegensetzen. Für den indischen GATT-Botschafter und Sprecher der Dritten Welt in der Uruguay-Runde, B.K. Zutshi, «zeigen viele Forderungen der Industrieländer im Rahmen der Uruguay-Runde deshalb ein hohes Maß an Geringschätzung gegenüber den Emotionen in der Dritten Welt. Unsere Sorgen über unsere künftige Entwicklung und unsere Bedürfnisse werden schlichtweg nicht zur Kenntnis genommen. Die Forderungen der Industrieländer beweisen, was diese durch GATT weltweit absichern wollen: nämlich ihre weltweite wirtschaftliche Dominanz»[2].

Revolutionär sind die Verhandlungen im Rahmen der Uruguay-Runde jedoch auch aus einem anderen Grund: Sie symbolisieren eine Machtverlagerung in der Nord-Süd-Diskussion. Zwei Jahrzehnte lang hatte sich der Nord-Süd-Dialog im Rahmen der Vereinten Nationen, vor allem der UNCTAD, abgespielt. Die umstrittenen Themen dieses Dialogs sollten die Grundpfeiler einer neuen Weltwirtschaftsordnung werden: mehr Entwicklungshilfe, höhere Rohstoffpreise, Technologietransfer in die Dritte Welt und freier Zugang der Produzenten aus Entwicklungsländern zu den Märkten der Industrieländer. Obwohl die Regierungen des Nordens die Forderungen der Zweidrittelwelt abblockten, ist die Verlagerung des Nord-Süd-Dialoges in das GATT mehr als ein Wechsel der Abkürzung: Durch die Konzentration der Verhandlungen auf das Ziel eines freien Welthandels konnten die Industrieländer unbeliebte Themen aus der Diskussion verdrängen und die Entwicklungsländer gleichzeitig in die internationale Pflicht zum Aufbau eines freien Welthandels nehmen, der den konkurrenzfähigsten Volkswirtschaften der Erde am meisten nutzen wird. Auf diese Weise wurde der Nord-Süd-Dialog zu einem Monolog des Nordens.

6. Die Chance: Von Stahlmauern zum Weltsozialstaat

Vor diesem Hintergrund ist die Weltgesellschaft von einer Lösung dieser drängenden Probleme derzeit weiter entfernt denn je — und dies, obwohl die Probleme der Zweidrittelwelt in Gestalt von Umweltzerstörung und Flüchtlingen auch die reichen Industrieländer erreichen. In dieser Situation ist es nicht verwunderlich, daß sich die reiche Welt zunächst von den Folgen ihrer Politik abschottet. Ihre Reaktionen reichen von der Errichtung einer Stahlmauer durch die USA über strenge Asyl- und Einwanderungsbestimmungen der EG bis hin zu militärischen Planspielen für mögliche Konflikte mit «aggressiven Regierungen der Dritten Welt», so der amerikanische Verteidigungsminister Dick Cheney. Für Entwicklungsexperten wie Elmar Altvater, Politikwissenschaftler an der Freien Universität Berlin, ist diese Abschottungsstrategie letztlich jedoch illusorisch: «Die ‹Zivilisierung› des Kapitalismus mag ja in den Industrieländern Aussicht auf Erfolg haben. Doch der ‹Zivilisierung› im reichen Norden entspricht die ‹Entzivilisierung› südlich des Mittelmeers und des Rio Grande del Norte. Wenn man die Rückwirkungen der Entzivilisierung des Kapitalismus in anderen Weltgegenden in Rechnung stellt, ist es fraglich, ob eine zivile und demokratische Gesellschaft in einer Festung, abgeschottet gegen den größeren Rest der Welt, errichtet und erhalten werden kann.»[3]

In dieser Illusion sehen jene eine große und vielleicht letzte Chance für die Welt, die sich schon seit Jahrzehnten für gerechtere wirtschaftliche Beziehungen zwischen Industrie- und Entwicklungsländern engagieren. Zum Beispiel Jan Pronk, langjähriger stellvertretender Generalsekretär der UNCTAD und heute Entwicklungshilfeminister der Niederlande. Auf dem Evangelischen Kirchentag im Ruhrgebiet im Juni 1991 forderte er globale Vereinbarungen zwischen den Regierungen der Welt als Antwort auf die Globalisierung der Probleme. Im Prinzip wünscht sich Pronk weltweit eine Entwicklung, wie sie in den vergangenen hundert Jahren in den Industrieländern stattfand: Wirtschaftsliberale Nationalstaaten wurden unter dem Druck von sozialen Bewegungen zu Sozialstaaten weiterentwickelt. Zwar ist die Entwicklung zu einem Weltsozialstaat — das weiß auch Pronk — unter den gegenwärtigen weltpolitischen Bedingungen unrealistisch. Dennoch werden derzeit Vorschläge diskutiert, die durchaus erste Schritte in Richtung eines «Weltsozialstaates» sein könnten:

— Ein bedeutender Schritt wären politische Vereinbarungen zwischen Erzeuger- und Verbraucherländern über höhere und stabile Rohstoffpreise. Da es sich dabei um Eingriffe in das freie Spiel der Marktkräfte handelt, ist dieser Vorschlag in den marktwirtschaftlichen Industrieländern besonders unpopulär. Gleichzeitig lägen höhere Rohstoffpreise im langfristigen Interesse der gesamten Weltgesellschaft: Einmal würden sie die finanzielle Situation vieler Entwicklungsländer entscheidend verbessern und Kapital vom reichen Teil der Welt in den armen Teil umverteilen. Zum anderen wären die hohen Rohstoffpreise ein Anreiz für die ganze Weltwirtschaft, nicht erneuerbare Rohstoffe einzusparen und Ressourcen für künftige Generationen zu schonen.

— Alle Strategien zur Verbesserung der wirtschaftlichen Lage in der Dritten Welt erfordern eine kontrollierte Verringerung der Auslandsschulden: einmal durch eine mit den Abschreibungsmöglichkeiten der westlichen Banken abgestimmte Streichung und zum anderen durch neue Formen der Umwidmung dieser Schulden, die dann sogar einen Beitrag zur Entwicklung leisten könnten. Man denke nur an die Idee, daß die Schuldnerländer einen Teil ihrer Auslandsschulden in nationaler Währung in einen Fonds einzahlen, aus dem dann soziale und ökologisch orientierte Projekte finanziert werden. Insgesamt sind der Phantasie bei der Entschuldung der Dritten Welt keine Grenzen gesetzt. Eines steht jedoch fest: Werden die Entwicklungsländer nicht vom Zwangskorsett der Auslandsschulden befreit, dann sind die Spielräume für eine eigenständige soziale Entwicklung denkbar gering.

— Erste Schritte zu einem «Weltsozialstaat» verlangen auch eine Abkehr vom «heiligen» Prinzip des freien Welthandels. Ein freier Welthandel leistet keinen Beitrag zur Verbesserung der sozialen und ökologischen Bedingungen in der Dritten Welt. Im Gegenteil: Im harten Konkurrenzkampf um die attraktiven Märkte in den Industrieländern suchen sich die Produzenten in der Dritten Welt aus Kostengründen die Regionen mit den schlechtesten ökologischen und sozialen Bedingungen aus. Die Alternative dazu ist ein sozial und ökologisch regulierter Welthandel, bei dem die Industrieländer Einfuhren aus der sogenannten Dritten Welt an ökologische und soziale Mindestauflagen binden. Mit dieser Maßnahme könnte man zwei Fliegen mit einer Klappe schlagen: Einmal würden sich die sozialen und ökologischen Bedingungen in der Dritten Welt durch diesen Außendruck verbessern. Zum anderen würde diese Regelung dem weltweiten Konkurrenzkampf um die schlechtesten ökologischen und sozialen Bedingungen einen Riegel vorschieben, von dem nicht zuletzt auch die Produzenten in den Industrieländern profitieren würden — insofern wäre diese Maßnahme ein erster Schritt zu einer sozialökologischen Weltwirtschaftspolitik.

Diese drei Grundforderungen an eine gerechtere Weltwirtschaftsordnung wären zwar nur kleine Schritte auf dem Weg zu einem «Weltsozialstaat», aber große Schritte unter den gegenwärtigen weltpolitischen Bedingungen. Noch immer vernebeln die Jubelfeiern über den Sieg des Kapitalismus im Wettbewerb der Systeme die Tatsache, daß die wirtschaftliche und damit auch die politische Zukunft der Einen Welt davon abhängt, inwiefern eine neue und gerechtere Weltwirtschaftsordnung die zerstörerischen Kräfte des internationalen Kapitalismus bändigen kann. Die entscheidende Aufgabe dabei wird die Durchsetzung eines anderen Wirtschafts- und Lebensstils in den Industrieländern sein, der mit einem wesentlich geringeren Verbrauch von Rohstoffen, Energie und Konsumgütern auskommt. Nur unter dieser Voraussetzung erhält die Zweidrittelwelt den notwendigen Spielraum für ein umweltverträgliches Wachstum, um das Lebensniveau der eigenen Bevölkerungen zu heben, ohne die Ökologie der ganzen Welt zu zerstören. Nur wenn die Reichen der Welt das Teilen lernen, können die Armen der Welt ohne Schaden für alle reicher werden. Oder in den Worten von Franz Kamphaus, Bischof von Limburg: «Wir müssen anders leben, damit andere anders leben können.»[4]

[1] epd-Entwicklungspolitik 21 (1988) 5.
[2] B.K. Zutshi, in: epd-Entwicklungspolitik 18 (1990) 21.
[3] Frankfurter Rundschau vom 31. 7. 1991, 16.
[4] epd-Dritte-Welt-Information 6 (1986) 6.

WOLFGANG KESSLER

Soziologe; geb. 1953; Wirtschaft- und Sozialwissenschaftler; Redakteur für Politik und Wirtschaft bei der Zeitschrift «Publik Forum», Zeitung kritischer Christen. Anschrift: Postfach 2010, 6370 Oberursel.

Dieter S. Lutz

Neue Friedenspolitik

Ein System Kollektiver Sicherheit in und für Europa

1. Die Ausgangslage

1.1 Zur Bedrohungssituation

Mit Blick auf die vergangenen Jahrzehnte der Ost-West-Konfrontation klingt die Frage nach den Konturen einer neuen Friedenspolitik noch immer wie eine Utopie, wenn nicht gar nach gefährlicher Illusion. Doch beweisen die aktuellen Veränderungen in den Staaten der ehemaligen Warschauer Vertragsorganisation, insbesondere in der Sowjetunion, daß auch friedens- und sicherheitspolitische Utopien Realität werden können.

Daß es die Sowjetunion ernst meint mit dem von ihr propagierten Neuen Denken, zeigt eine Reihe von Fakten und Indizien. Zu ihnen gehören mittlerweile nicht nur der Abzug der sowjetischen Streitkräfte aus Afghanistan oder die Durchführung erheblicher Vorleistungen im Sinne einseitiger Abrüstungsmaßnahmen, darunter der Abzug von mehr als einer halben Million Soldaten. Zu ihnen gehören vielmehr auch innenpolitisch die — allerdings nicht konfliktfreie — Loslösung bzw. Stärkung der Eigenständigkeit der Teilrepubliken, ferner Maßnahmen und Regelungen des Übergangs zur Marktwirtschaft sowie der Verbreiterung der gesellschaftlichen Partizipationsmöglichkeiten und der Pluralisierung und Demokratisierung der politischen Entscheidungen und schließlich der zugesagte militärische Rückzug aus den Grenzländern zu Mitteleuropa. Mehr noch: Zu ihnen gehört mittlerweile auch die Zustimmung zur «Deutschen Einheit» und — vormals schier undenkbar — seit Juli 1990 auch zur Integration Gesamtdeutschlands in die NATO. Zwar kann heute und wohl auch auf absehbare Zeit noch nicht von einer endgültigen und abgeschlossenen «Transformation des Sowjetsystems» gesprochen werden. Doch wäre es zweifelsohne falsch, die Reformen — oder besser ausgedrückt: die revolutionären Umbrüche — in der Sowjetunion als bloße Kosmetik abzutun.

Der Wandel in der ehemaligen WVO beschränkt sich jedoch nicht nur auf die Sowjetunion allein. Im Gegenteil: An der Spitze Polens steht derzeit mit Lech Walesa der führende Vertreter der ehemaligen Oppositions- und Gewerkschaftsbewegung Solidarnosc. Staatspräsident der CSFR ist derzeit der unter kommunistischer Herrschaft verfolgte Schriftsteller Vaclav Havel; Parlamentspräsident ist der Begründer des «Prager Frühling», Alexander Dubcek. Die Regierung Ungarns führt der Vorsitzende der neugegründeten liberal-konservativen Partei Ungarisches Demokratisches Forum, Jozsef Antall.

Zusammenfassend kann also nicht geleugnet werden, daß es den «Kommunistischen Ostblock» als «Block» und «Feind» nicht mehr gibt. Seit April 1991 existiert nicht einmal mehr die Warschauer Vertragsorganisation als formale Institution. Möglicherweise bestehen noch eine zeitlang politische Bindungen und Interessen, die geeignet sind, im Falle eines Angriffes von außen gegen einen oder mehrere der ehemaligen WVO-Staaten eine gemeinsame militärische Abwehr- und Verteidigungsfront zu errichten. Eine Bedrohung ist hieraus aber nicht abzuleiten; ebensowenig scheint eine gemeinsame Aggression der bisherigen WVO-Staaten zukünftig noch vorstellbar. Daß auch die ehemaligen Paktgegner selbst zu dieser Einschätzung kommen, zeigt nachdrücklich die «Gemeinsame Erklärung» der NATO-Staaten vom 19. November 1990 in Paris. In dieser Erklärung heißt es u.a.: «Die Unterzeichnerstaaten erklären feierlich, daß sie in dem anbrechenden neuen Zeitalter europäischer Beziehungen nicht mehr Gegner sind, sondern neue Partnerschaften aufbauen und einander die Hand zur Freundschaft reichen werden».

1.2 Zur Rüstungskontrollentwicklung

Ihre faktische Bestätigung findet die positive Einschätzung der gegenwärtigen Bedrohungssituation — zumindest auf den ersten Blick — in der Entwicklung der europäischen Abrüstungs-

und Rüstungskontrollandschaft zu Beginn der 90er Jahre. Zu nennen sind u.a.:

— der Abzug der nordamerikanischen Chemiewaffen aus der Bundesrepublik,
— die Reduzierung der ausländischen NATO-Streitkräfte auf deutschem Territorium,
— die weitgehende Auflösung der vormaligen NVA der DDR,
— die Verpflichtung zur Reduzierung der deutschen Bundeswehr auf 370.000 Soldaten bis Ende 1994,
— die Einigung auf den Abzug der sowjetischen Streitkräfte aus Deutschland bis Ende 1994,
— der Abzug der sowjetischen Streitkräfte aus Ungarn, Polen und der CSFR,
— der Abschluß eines Teilabkommens am 17. November 1990 im Rahmen der Verhandlungen über Vertrauens- und Sicherheitsbildende Maßnahmen (VSBM) und insbes.
— der Abschluß des 1. Vertrages am 19. November 1990 im Rahmen der Verhandlungen über Konventionelle Streitkräfte in Europa (VKSE).

Spätestens mit Beginn der zuletzt genannten Wiener Verhandlungen über Konventionelle Streitkräfte in Europa (VKSE) im März 1989 haben sich die Staaten der NATO und der vormaligen WVO der Logik Gemeinsamer Sicherheit und Struktureller Angriffsunfähigkeit unterworfen: Ziel der VKSE ist es, die Stabilität und Sicherheit in Europa durch den Abbau von Ungleichgewichten (Asymmetrien), ferner durch Abrüstung, Rüstungsbegrenzungen und Umdislozierungen sowie insbesondere durch die Beseitigung von Angriffsfähigkeiten zu festigen. Teilnehmer der VKSE sind die Mitgliedstaaten der NATO und WVO. Verhandlungsgebiet ist das Landterritorium aller Teilnehmer in Europa vom Atlantik bis zum Ural und zum Kaspischen Meer, einschließlich aller europäischen Inseln (mit Ausnahme eines schmalen Landstreifens im Südosten der Türkei gegenüber Iran, Irak und Syrien). Gegenstand von VKSE sind die auf Land stationierten konventionellen Streikräfte. Entsprechend umfassen die Wiener Verhandlungen alle konventionellen Streitkräfte der 22 Teilnehmerstaaten in Europa, d.h. einheimische Streitkräfte ebenso wie ausländische.

Ein erstes Ergebnis der als VKSE I umschriebenen Verhandlungsrunden brachte der am 19. November 1990 abgeschlossene Vertrag. Er sieht eine Begrenzung bzw. Reduzierung der Potentiale sowohl der NATO als auch der WVO in einem Zeitraum von 40 Monaten auf 20.000 Kampfpanzer, 30.000 gepanzerte Kampffahrzeuge, 20.000 Artilleriewaffen, 6.800 Kampfflugzeuge und 2.000 Angriffshubschrauber, gestaffelt in jeweils vier Zonen, vor. Nehmen sich die Reduzierungen auf westlicher Seite, u.a. bei der deutschen Bundeswehr auch noch mehr als bescheiden aus, so kann doch zumindest für die WVO von tiefen Einschnitten in das offensivfähige Potential gesprochen werden. Bei den Kampfpanzern z.B. betragen sie nahezu 50 Prozent.

1.3 Zur Gefahrenanalyse

Kann aus den knapp skizzierten Rüstungskontrollentwicklungen einerseits und den dargelegten Veränderungsprozessen in der vormaligen WVO und in der Sowjetunion andererseits bereits auf grundlegende Strukturveränderungen des internationalen Systems geschlossen werden, die es rechtfertigen, schon heute von der endgültigen Beseitigung der Institution Krieg und von der Bildung einer stabilen Friedensordnung «auf Dauer» zu sprechen? Zweifel sind angebracht: Trotz VKSE existieren in Ost- und Westeuropa zumindest vorerst auch weiterhin Zehntausende von offensivfähigen Großgeräten und stehen Millionen von Soldaten unter Waffen. Darüber hinaus sind auch in den vergangenen Jahren neue Rüstungstechnologien erforscht (z.B. für den Weltraum) oder neue Waffen produziert worden (z.B. binäre Gase). Und trotz der Abrüstungsverträge und -verhandlungen haben allein die Supermächte Tausende neuer strategischer Waffen stationiert (vertikale Proliferation) und nimmt darüber hinaus die Zahl der tatsächlichen oder potentiellen Atomwaffenbesitzer ständig zu (horizontale Proliferation). Ähnliches gilt im übrigen auch für die Verbreitung von chemischen Waffen und den Besitz ballistischer Raketen. Ferner ist weltweit in über 60 Prozent der Länder das Rüstungsbudget gestiegen, und auf ca. 40 Kriegsschauplätzen wurden und werden Waffen und Streitkräfte eingesetzt. Zu den jüngsten Beispielen gehört der Golfkrieg 1990/91. Noch immer also sind weder das globale Wettrüsten noch die Gefährdung des Friedens durch Krieg bewältigt, machen regionale, darunter zunehmend auch ethnische Konflikte,

ferner die Eigendynamik der vielfältigen Rüstungswettläufe und immer neue Militärtechnologien konventionelle, aber auch atomare Kriege denkmöglich, die — wie bereits betont — beabsichtigt oder wider Willen, bewußt oder aus Versehen, vorbeugend oder reaktiv, in jedem Fall aber mit dem Risiko *grenzüberschreitender* Wirkung geführt werden.

Frieden ist darüber hinaus nicht nur das Schweigen der Waffen, sondern auch der Prozeß, der im Zusammenleben der Völker Gewalt, Ausbeutung, Hunger und Unterdrückung beseitigt und die natürlichen Lebensgrundlagen bewahrt bzw. wiederherstellt. Nach wie vor stehen jedoch in der Dritten Welt Massenarmut und Massenelend auf der Tagesordnung. Jährlich sterben Millionen Menschen an Hunger und seinen Folgen, verknappen weiterhin Ressourcen, veröden Weide-, Wiesen- und Anbauflächen, werden Kriege geführt. Nicht auszuschließen ist auf Dauer, daß einer dieser regionalen Kriege den grenzüberschreitenden Zündfunken für einen künftigen Weltkrieg auch unter Beteiligung der atomaren Supermächte oder anderer europäischer Staaten in sich birgt. Aber auch ohne offenen Ausbruch eines Weltkrieges sind die globalen grenzüberschreitenden Gefahren, die aus der Gewalt in Form der Armut in der Dritten Welt resultieren, nicht länger zu leugnen: Das Abholzen der Wälder in der Dritten Welt hat weltweit tiefgreifende Folgen für die Umwelt; der Mißbrauch von Chemikalien kehrt in den Lebens- und Konsummitteln aus der Dritten Welt in die Industriestaaten zurück; das Sicherheitsrisiko ziviler Kernreaktoren in der Dritten Welt tragen alle.

Insbesondere «die immer krasser zutage tretende Ökologiekrise stellt für die nationale Sicherheit — ja für das nationale Überleben — unter Umständen eine größere Bedrohung dar als ein gutbewaffneter, übelwollender Nachbar oder feindliche Militärbündnisse» (Brundtland-Report). Die zunehmenden Umweltkatastrophen sind keine «Natur»-Katastrophen im herkömmlichen Sinne mehr, sondern grenzüberschreitende Folgen einer falschen Politik. Ein weltweiter Umweltkollaps zeichnet sich bereits heute ab: Die Trinkwasserversorgung wird schlechter. Die Wälder sterben. Der schützende Ozonschild der Erde schwindet. Der saure Regen vernichtet sowohl Pflanzen als auch das Leben in den Gewässern; zugleich zerstört er das künstlerische und architektonische Erbe der Menschheit. Der Kohlendioxyd-Anteil in der Luft steigt. Das Klima verändert sich. Böden verarmen und veröden. Wüsten dehnen sich aus. Das Artensterben nimmt rapide zu. Giftige Chemikalien und Abfallprodukte führen zu kaum lösbaren Altlast-, Entsorgungs- und Endlagerungsproblemen usw. Aber nicht genug: Auch «Umweltkriege» sind künftig nicht auszuschließen, sei es als Kriege *gegen* Verursacher (drohender) Umweltkatastrophen, sei es als Aggressionen *mit* Hilfe auch umweltvernichtender Kampfmittel.

Die Bewältigung eines Großteils der genannten Gefährdungen wird von der Wissenschaft, nicht von der Politik erwartet. Neue Technologien sollen die Zukunft sichern. Gerade die grenzüberschreitenden *Gefahren* und Risiken, die wiederum mit diesen Technologien verbunden sind bzw. von ihnen erzeugt werden, lassen erhebliche Zweifel an deren «Friedensverträglichkeit» aufkommen. Die Weltraumforschung kann der Menschheit neue Dimensionen eröffnen, aber auch für die Erlangung von Erstschlagsfähigkeiten mißbraucht werden. Die Atomtechnologie kann das Problem der Energieversorgung lösen, birgt aber Gefahren in sich, die noch weit über «Tschernobyl» hinausgehen. Die Mikroelektronik kann das Arbeitsleben erleichtern, aber auch Kriege führbar erscheinen lassen. Die Informationstechnologien können der nationalen und internationalen Kooperation dienen, aber auch zum Überwachungsstaat führen. Die Gentechnologie kann international Krankheiten und Hunger beseitigen helfen, aber auch zur bewußten oder ungewollten Manipulation der Menschen und nicht zuletzt zur Vernichtung der menschlichen Rasse selbst führen.

2. Plädoyer für eine Ordnung des Gemeinsamen Friedens

Angesichts der feststellbaren oder sich abzeichnenden Friedensgefährdungen sind alle Völker und Staaten, auch solche mit gegensätzlichen Ordnungen, Ideologien, Religionen, Interessen, etc. bei der Sicherung des Überlebens auf Partnerschaft angewiesen. Die gemeinsamen grenzüberschreitenden Gefährdungen, Verletzlichkeiten, Verflechtungen und Abhängigkeiten ma-

chen neue Regeln des Zusammenlebens unerläßlich. Erforderlich ist eine *Ordnung des Gemeinsamen Friedens,* die sich als beständiger Prozeß der umfassenden Verwirklichung demokratischer Strukturen und ökologischer Lebensweisen versteht, ferner die Autonomie und die eigenen Interessen der Völker des Südens anerkennt und eine partnerschaftliche, gleichberechtigte Kooperation unter allen Völkern ermöglicht.

Eine solchermaßen verwirklichte Ordnung des Gemeinsamen Friedens hat akzeptiert, daß die einzig zivilisierte Form von Sicherheitspolitik die der zivilen Interaktion und Kooperation gleichberechtigter Partner ist; für Streitkräfte und Rüstung hat sie also keine Verwendung. Solange aber die angeführten Gefahren und Risiken drohen bzw. eine Ordnung des Gemeinsamen Friedens noch nicht einmal wissenschaftlich ausreichend durchdacht, geschweige denn verwirklicht ist, werden die Völker und Staaten kaum bereit sein, militärischer Vorsorge gänzlich abzuschwören. Mit Blick auf die bisherige Praxis kann kaum geleugnet werden, daß selbst die wenigen Staaten, die aus den unterschiedlichsten Gründen gegenwärtig keine eigene Armee besitzen, nicht völlig auf eine militärische oder quasi-militärische Rückversicherung verzichten wollen. Costa Rica z.B. hat das Militär abgeschafft, besitzt aber starke Polizeitruppen. Japan darf laut Verfassung keine Streitkräfte aufstellen, unterhält aber sog. Selbstverteidigungskräfte. Und auch Island, das selbst kein Militär besitzt, hat sich und sein Territorium der NATO auf Gegenleistung zur Verfügung gestellt.

Was folgt aus diesen Überlegungen für Existenz, Umfang und Ausrüstung der Streitkräfte in Europa? Unterstellt, der bisherige Umfang und die bisherige Ausstattung der Streitkräfte waren mit Blick auf den Ost-West-Konflikt «außengeleitet», d.h. bedrohungsadäquat und damit gerechtfertigt und erforderlich: Abrüstung wird dann in dem Maß möglich, ja nötig, in dem (wie gegenwärtig) die Bedrohung sinkt, der Konflikt abnimmt, die gegnerischen Organisationen sich auflösen, d.h. in dem die «Außenleitung» schwindet. Was folgt umgekehrt aus der Logik dieser Aussagen mit Blick auf die neuen grenzüberschreitenden Gefahren und Risiken? Abrüstungsstopp? Aufrüstung gar? Oder doch Rüstungsreduzierung, wenn auch begrenzt? Und was heißt dies konkret, bezogen auf Zahlen für die Streitkräftepotentiale, z.B. im Jahre 2000?

Weniger noch als der Ost-West-Konflikt der vergangenen Jahre lassen sich die möglichen Gefahren des Jahres 2000 in ihrem Ausmaß quantitativ bestimmen. Kann aber ein konkreter Feind in Zukunft nicht oder nicht mehr ausgemacht werden, so ist Sicherheitspolitik nicht länger quantifizierbare Militärpolitik, sie wird in Zukunft vielmehr abstrakte Vorsorgepolitik unter Nutzung auch militärischer Mittel. Die Antworten auf die gestellten Fragen können deshalb nur aus den politischen und konzeptionellen Überlegungen für ein zukünftiges Sicherheitssystem abgeleitet werden, das die bisherigen Militärpakte ablöst, besser: ablösen sollte.

2.1 Konzeptionelle Schlußfolgerungen für ein europäisches Sicherheitssystem

Spätestens seit dem zivilen Kernreaktorunfall in Tschernobyl ist klar, daß in einer Zeit, in der nicht nur die ökonomischen, politischen und militärischen Verflechtungen, Abhängigkeiten und/oder Folgen ständig zunehmen, sondern auch Gefahren und Krisen — gewollt oder ungewollt — grenzüberschreitend wirken (Wirtschaftskrise, Umweltverschmutzung, radioaktive Folgen eines zivilen Reaktorunglückes ebenso wie eines Atomkrieges etc.), Sicherheit nicht länger einseitig erlangt werden kann. Eigene Sicherheit muß vielmehr stets auch die Sicherheit des Nachbarn und des Gegenübers berücksichtigen. Kurz: Sicherheit ist nicht mehr gegen-, sondern nur noch miteinander zu haben. Sicherheit ist Gemeinsame Sicherheit (GS).

Gemeinsame Sicherheit ist die konzeptionelle und politische Alternative zur Abschreckung. Ihre konzeptionelle Funktion hat Gemeinsame Sicherheit allerdings erfüllt, wenn die Abschreckung überwunden und die Ablösung der Pakte und Blöcke erreicht ist. Gemeinsame Sicherheit ist insofern ein Regime des Übergangs. Die Einsicht, die zur Gemeinsamen Sicherheit führt, besitzt gleichwohl auch weiterhin Gültigkeit. Grenzüberschreitende Gefahren, seien es militärische, seien es ökonomische, ökologische oder technologische, wie sie in Abschn. 1.3 erwähnt wurden, bedürfen auch nach Überwindung des Ost-West-Konfliktes und nach Ablösung der Pakte der (Einsicht zur) grenzüberschreitenden partnerschaftlichen Kooperation.

Mehr noch: Gemeinsame Sicherheit zielt als Übergangskonzept auf die Bewältigung der Bedrohung und Gefährdung des Friedens «lediglich» *im* Frieden. Muß aber, was als Überlegung für den Normalfall (sprich: Frieden) gilt, nicht erst recht für den Ernstfall, d.h. im Krisen- und Kriegsfall, Gültigkeit besitzen? Nukleare Strahlung kennt weder staatliche noch zeitliche Grenzen. Die Rationalität, die in der «gemeinsamen» Bewältigung von Gefahren liegt, endet deshalb nicht, wenn der Ernstfall eintritt. Im Gegenteil: Als Ansatz zur Bewältigung von Konflikten muß sich die Idee der «Gemeinsamen Sicherheit» gerade im Konfliktfall bewähren. Konsequent zu Ende gedacht, führt «Gemeinsame Sicherheit» somit langfristig zu einem System Kollektiver Sicherheit» (SKS), das auch den militärischen Beistand seiner Mitglieder im Ernstfall kennt.

Was Kollektive Sicherheit beinhaltet, ist nicht gänzlich neu. Zumindest findet sich die Idee der «Kollektiven Sicherheit» seit langem in einer Reihe von Verträgen und Rechtsnormen. Zu ihnen gehören die Art. 52ff. der Charta der Vereinten Nationen, der Art. 11 des vormaligen Paktes der WVO, aber auch Art. 24 des Grundgesetzes der Bundesrepublik Deutschland.

Das relative Versagen der Idee der Kollektiven Sicherheit in den Vereinten Nationen ist mit Blick auf die vergangenen Jahrzehnte sicherlich nicht zu leugnen. Allerdings wäre es falsch, von einem endgültigen Versagen der Idee zu sprechen. Im Gegenteil: Spätestens seit dem Ende des Ost-West-Konflikts ist von einer Stärkung der Vereinten Nationen und einer Renaissance der Kollektiven Sicherheit auszugehen. Belege hierfür sind z.B. die Einmütigkeit, mit der im Spätsommer 1990 die Völkergemeinschaft die Invasion Kuwaits durch den Irak verurteilt und der Sicherheitsrat der Vereinten Nationen Sanktionsmaßnahmen unter Androhung auch militärischer Mittel beschlossen hat. Richtig ist gleichwohl, daß eine ganze Reihe von Streitpunkten schon vor dem Zweiten Weltkrieg die Wirksamkeit des damaligen Völkerbundes beeinträchtigt hat: auch nach 1945 verhinderten sie die Organisierung der militärischen Sicherheit in Form «Kollektiver Sicherheit» und führten nach dem Muster der «Selbstverteidigung» bzw. der «kollektiven Selbstverteidigung» zu Militärbündnissen. Zu diesen Problempunkten gehörten und gehören neben der Effektivität der Streitkräfte die Eindeutigkeit der Identifizierung des Aggressors, die Entscheidungs- und Handlungsfähigkeit von SKS-Organen (insbesondere von Generalsekretär und Sicherheitsrat), die Institutionalisierung einer obligatorischen Schiedsgerichtsbarkeit usw.

Was also ist der Ausweg? Als eine Zwischenlösung auf dem Weg zu einem universalen System Kollektiver Sicherheit wurde bereits in den 50er Jahren die — im übrigen auch nach der UNO-Charta zulässige — Möglichkeit regionaler Systeme Kollektiver Sicherheit diskutiert. Zu Beginn der 90er Jahre stehen die damaligen oder ähnliche Vorschläge erneut auf der Tagesordnung. Allerdings waren und sind auch die Vorschläge zur Bildung regionaler Systeme noch immer mit den grundlegenden Problemen der Realisierung Kollektiver Sicherheit konfrontiert. Doch sind diese Probleme — weil eben auf einen begrenzten Raum ausgerichtet — nicht nur besser überschaubar, sondern auch in politisch-programmatischer Hinsicht leichter zu handhaben. Und schließlich liegt spätestens seit den Diskussionen um Gemeinsame Sicherheit und Strukturelle Angriffsunfähigkeit eine Reihe von allseitig akzeptierten Einsichten und Erkenntnissen vor, die als Charaktermerkmale Gemeinsamer Sicherheit Eingang auch in die Gestaltung Kollektiver Sicherheit finden müssen.

Wenn es richtig ist, daß die logische und konsequente Fortführung des Grundgedankens «Gemeinsamer» Sicherheit das System «Kollektiver» Sicherheit bildet, so dürfen z.B. Begriffe wie Übermacht und Überlegenheit nicht länger im herkömmlichen Sinne und damit falsch verstanden werden. «Überlegenheit» im System Kollektiver Sicherheit bleibt ähnlich dem Regime Gemeinsamer Sicherheit «Verteidigerüberlegenheit»: Kollektive Sicherheit will zwar kollektive Überlegenheit, aber ausschließlich zum Zwecke der Abhaltung. Nach innen verlangt dies im Konfliktfall kollektive Sanktionen unter Verzicht auf Massenvernichtungsmittel aller Art und deren Einsatz. Nach außen heißt Abhaltung aber anders als Abschreckung Verminderung der Bedrohungsperzeption auf der Seite möglicher Gegner durch eine zwar überlegene, aber defensivorientierte und strukturell angriffsunfähige Rüstung auf der eigenen Seite.

Ähnliche Klärungen und Konkretisierungen sind auch für die Frage der Funktionsweise und

der Mechanismen bzw. der institutionalisierten Garantien eines eurokollektiven Sicherheitssystems zu treffen. Sollen sich die Fehler und Schwächen von Völkerbund und Vereinten Nationen auf euro-regionaler Ebene nicht wiederholen, so gilt es u.a.:

— vertragliche und institutionelle Sicherheitsgarantien zu formulieren, die eine strikte und automatische Pflicht zur Beistandsleistung für jedes Aggressionsopfer beinhalten;
— einen europäischen Sicherheitsrat mit dem unbestrittenen Recht zur Wiederherstellung Kollektiver Sicherheit im Aggressionsfall zu institutionalisieren;
— die Aufstellung supranationaler SKS-Streitkräfte in die Wege zu leiten und den rechtlichen Zugriff auf nationale Truppen zu ermöglichen;
— institutionalisierte Möglichkeiten zur obligatorischen friedlichen Streitbeilegung (Aggressor ist, wer sich dem Schiedsverfahren entzieht!) und zum «peaceful change» hin zu einer Ordnung des Gemeinsamen Friedens aufzubauen;
— und nicht zuletzt mit Blick auf eine neue Europäische Friedensordnung im weiteren Sinne ständige Einrichtungen und vielfältige Konsultationsmechanismen für eine multilaterale europäische Zusammenarbeit auf allen Gebieten zu schaffen.

2.2 Zur Umsetzung als evolutionärem Prozeß

Erste Ansätze auf dem Weg zu ähnlichen Vorstellungen, insbesondere unter dem in Abschn. 2.1 zuletzt genannten Gesichtspunkt, finden sich in der Erklärung des Pariser KSZE-Treffens der Staats- und Regierungschefs vom 21. November 1990. In dieser «Charta von Paris» werden als neue Strukturen und Institutionen des KSZE-Prozesses u.a. beschlossen:

— ein Rat, bestehend aus den Außenministern der Teilnehmerstaaten,
— ein Ausschuß hoher Beamter,
— ein Sekretariat in Prag,
— ein Konfliktverhütungszentrum in Wien,
— ein Büro für freie Wahlen in Warschau.

Mehr als erste vorsichtige Ansätze beinhalten diese Beschlüsse allerdings noch nicht. Sollen sie (langfristig) zu einem europäischen System Kollektiver Sicherheit führen, so müssen sie ausgebaut und um eine Reihe von Institutionen und Organen ergänzt werden. Vorstellbar wäre z.B. eine Orientierung an den Hauptorganen der Vereinten Nationen und deren Funktionen gem. Art. 52-54 in Verbindung mit Art. 7ff UN-Ch. Zu bilden wären somit als Organe mindestes

— eine Mitgliederversammlung (Generalversammlung)
— eine Sicherheitskommission (Sicherheitsrat)
— ein Sekretariat (Generalsekretär).

Gerichtliche Funktionen könnte (als ein weiteres Hauptorgan) ein Europäischer Gerichtshof oder der Internationale Gerichtshof (IGH) übernehmen. In Anlehnung an Art. 47ff UN-Ch. könnte ferner ein europäischer Generalstabsausschuß zur Unterstützung der Sicherheitskommission eingerichtet werden.

Geht man davon aus, daß das militärische Strukturgerüst eines eurokollektiven Sicherheitssystems neben dem Verzicht auf Massenvernichtungsmittel geprägt wird von

— der vollständigen oder teilweisen Supranationalität der Streitkräfte,
— der Abhalteorientierung des Systems nach innen und außen sowie
— der Defensivorientierung (Angriffsunfähigkeit) seiner Streitkräfte und seiner Ausrüstung,

so sind folgende Schritte und Maßnahmen auf dem Weg zur eurokollektiven Sicherheit schon heute, d.h. auch bei vorläufiger Fortexistenz der NATO nicht nur vorstellbar, sondern auch in einem evolutionären Prozeß realisierbar:

— die Bildung gemischt-nationaler Kontingente und die Gewährung der Wahlfreiheit zur Ableistung des Wehrdienstes auch in ausländischen (Allianz-)Streitkräften;
— die Aufgabe des «nationalen Triade-Konzepts» unter Beibehaltung der Effektivität des Gesamtsystems, d.h. die zielgerichtete Spezialisierung und Arbeitsteilung der nationalen Streitkräfte derart, daß einzelstaatliche Aggressionen nach innen oder außen unmöglich oder zumindest unkalkulierbar werden;
— die Umrüstung der Streitkräfte unter Nutzung modernster Technologien auf ein effektives, aber defensiv-orientiertes (strukturell angriffsunfähiges) Wehrpotential.

Sollten einzelne Staaten die Chance einer *Vorreiterrolle* im Prozeß der Schaffung eines Neuen Europäischen Sicherheitssystems ergreifen wol-

len, so bietet sich mit Blick auf die genannten Maßnahmen ferner an:

— die (unilaterale) radikale Senkung von Militäretat, Streitkräften und Ausrüstung auf etwa ein Fünftel des derzeitgen Standes; mehr wird künftig auch ein starkes europäisches Sicherheitssystem (mit «lediglich» 1 Million Soldaten statt wie bisher 4–5 Millionen) kaum vom einzelnen Staat erwarten.

Diese und ähnliche Überlegungen mögen noch immer wie Utopie klingen. Doch zeigen die revolutionären Umbrüche in den Beziehungen zwischen Ost und West nahezu tagtäglich, daß auch Utopien Realität werden können.

[1] Zu diesem Beitrag vgl. auch D. S. Lutz, Sicherheit 2000 (Baden-Baden 1991).

DIETER S. LUTZ

geboren 1949 in Gaildorf, Bundesrepublik Deutschland. Studium der Rechts- und Politikwissenschaften im In- und Ausland. Doktor der Sozialwissenschaften in Tübingen; Doktor der Politikwissenschaften in Nijmegen. Stellvertretender Direktor des Instituts für Friedensforschung und Sicherheitspolitik an der Universität Hamburg seit 1976. Lehrbeauftragter; Herausgeber von «Militär, Rüstung, Sicherheit»; Herausgeber von S+F; zahlreiche Publikationen. Anschrift: Heytewiete 7, D-2000 Hamburg 55, BRD.

Jacques Audinet

Fremde als Chance

Jahrhundertelang galt einem Europäer der andere Europäer als der Fremde. Der Andere, der Fremde, das war für den Franzosen der Deutsche, für den Bewohner des Mittelmeerraums der Engländer, für den Spanier und den Italiener der Franzose. Als Fremder wurde bezeichnet, wer jenseits der Landesgrenzen wohnte. Nur ganz wenige Privilegierte überschritten diese Grenzen: Staatsmänner oder Kaufleute, Künstler oder Kunstliebhaber. Kamen Arme aus Not über die Grenze herüber, beeilten sie sich, ihren fremdländischen Ursprung zu vergessen und in der sie aufnehmenden neuen Bevölkerung aufzugehen. Oder aber die Grenze wurde in den mörderischen Kriegen, die in der europäischen Geschichte regelmäßig ausbrachen, zum Ort aufeinanderprallender Menschenmassen. Jenseits von Europa gab es lediglich Kolonien, und dann jene unbekannten Landstriche, deren Namen man zerstreuten Geistes auf den Landkarten las. Die Geschichtsbücher wurden nicht satt, in bezug auf den Fremden die altüberlieferten abgedroschenen stereotypen Urteile zu wiederholen, ein Gemisch von Bewunderung und furchtsamer Scheu, und das Eigentümliche des je eigenen Landes umso höher zu preisen. Es handelte sich, wie wir heute wissen, um die engstirnige Geschichtsauffassung eines Europa, das sich für die Mitte der Welt hielt.

Heute ist das anders. Die Geschichte hat sich beschleunigt, die geographischen Kenntnisse umspannen den ganzen Planeten. Die Grenzen sind durchlässig geworden. Man braucht nur einmal durch irgendeine Stadt oder irgendein Dorf in Europa zu spazieren, um festzustellen, daß die Fremden überall sind. Sie kommen aus allen Winkeln der Erde, nicht nur aus Europa selbst, sondern auch aus Afrika, aus Amerika, aus Asien. Und dies so sehr, daß das Wort «Fremder» zunehmend den Menschen der Dritten Welt zu bezeichnen beginnt. Er kommt mit seiner Arbeitskraft, mit seinem Lebensstil, seinen Gewohnheiten. Diese «Fremden» verwandeln ganze Viertel der Großstädte in Anhängsel ihrer fernen Heimat. Sie sind die neuen Europäer. Wie sehen sie sich selber in Europa? Und wie kann Europa ihnen Heimat sein? Mit ande-

ren Worten: Wie sehen sie Europa und wie werden sie von den alteingesessenen Europäern betrachtet?

1. Wie sehen sie ihre Lage in bezug auf Europa?

Zunächst ist zu bemerken, daß man jene Menschen, die heute nach Europa hereinströmen, unmöglich über einen Kamm scheren kann, wo doch Europa selbst schon gewaltige Unterschiede umfaßt[1]. Man schätzte im Jahre 1990 die Zahl der in Westeuropa eingewanderten Fremden auf ungefähr zwölf Millionen, das sind etwa 4% der Gesamtbevölkerung, je nach Aufnahmeland ungleich verteilt. Diese Zahl erfaßt sowohl die innereuropäischen Emigranten als auch die aus der Dritten Welt. Letztere kommen aus Nord- und Kontinentalafrika, aus Südostasien und von den Kariben, aus der Türkei und dem Mittleren Orient. Es handelt sich hier um einen in der Geschichte Europas einmaligen massiven Zustrom von Bevölkerungsgruppen, die sich in Ursprung und Kultur sehr stark voneinander unterscheiden. Sie konzentrieren sich vor allem in den hochindustrialisierten Ländern Deutschland, England, den Benelux-Staaten und Frankreich. Und eben hier stellt sich die Frage hinsichtlich der neuen Europäer am dringendsten. Die Fragestellung ist neu in dem Maße, wie sich in der öffentlichen Meinung die Gewißheit verfestigt, daß sie nicht mehr in ihr Ursprungsland zurückkehren werden. Wir wollen gewiß nicht verallgemeinern, aber es scheint möglich, über die Unterschiede hinaus gewisse gemeinsame Züge in der Situation jener herauszustellen, die nach Europa einwandern.

Europa — eine Notwendigkeit und ein Projekt

Für die meisten Immigranten ist Europa das aus Notwendigkeit aufgesuchte Land; es ist aber zugleich auch das Land eines Zukunftsentwurfes für sie. Notwendig war Europa für den politischen Flüchtling. Es bietet Zuflucht, Sicherheit, Meinungsfreiheit, Achtung der Person — alles unbekannte Dinge in dem Land, aus dem sie fliehen mußten. Als Heimstatt der Redefreiheit und der Menschenrechte erscheint Europa so als Gastland, in dem man den großen Traum von der Geschwisterlichkeit einer geeinten Menschheit, wenn auch nicht ohne Rückschläge, weiterträumen kann. Für eine gewisse Anzahl eingewanderter Fremder verschwimmt mit den Jahren die Hoffnung auf eine Rückkehr in die alte Heimat. Damit wird Europa zum neuen Gemeinwesen, wo man sein Zelt aufschlägt und seine Zukunft baut.

Die Lage ist eine andere für die Migranten, die auf der Suche nach einem Arbeitsplatz ihre Heimat verlassen. Diese wirtschaftliche Notwendigkeit zwingt sie über die Meere herüber mit der Kraft ihrer Arme als einziger Einnahmequelle. Ihr Aufenthalt ist zunächst zeitbedingt und gehorcht allein dem Bedürfnis, denen in der Heimat Geld zukommen zu lassen. Das ändert sich, sobald die übrigen Familienmitglieder nachkommen können und somit die Familie erneut geeint ist. Sie kann nun auf europäischem Boden Wurzeln schlagen. Der Gedanke einer Rückkehr schwindet schnell. Die Kinder werden zu Europäern. Der Zukunftsentwurf tritt an die Stelle des Heimwehs.

Damit beginnt der lange Prozeß, den man mit den Worten Integration, Assimilation, Insertion u.a. zu umschreiben versucht. In Wirklichkeit bedeutet jeder dieser Ausdrücke eine andere Stellungnahme zur Immigration. Das Wort Integration scheint die Sache am besten zu treffen. Der Begriff ist weit und respektiert den komplexen Sachverhalt am besten. Er läßt sich je nach Land und legislativem System verschieden auslegen und bezeichnet einen sozialen und psychologischen Vorgang. Integration ist gewissermaßen der Schmelztiegel, in dem sich für diese Männer und Frauen das neue Europa bildet. Tausendmal in Zeugnissen und Romanen sowie in soziologischen Untersuchungen beschrieben wird ihre Tragweite allmählich von allen erfaßt, aber auch die damit verbundenen Gewaltsamkeiten. Unmittelbar auftretende Gewalt von seiten einer Umwelt, die den Fremden im Namen aller möglichen Formen von Vorurteilen und Rassenfeindschaft zurückstößt; mehr in der eigenen Person begründete Gewalt, da die bisherige Identität langsam abbröckelt, ohne daß schon die neue voll zum Tragen kommt; Gewalt sodann, die an die Tiefenschichten des Menschseins rührt, wenn ein Ja gesagt werden muß zum Anderssein der eigenen Kinder, zu ihrem Leben in einer anderen Tradition als der ihrer Ahnen. Ja, das Gastland ist auch zugleich ein Land der Prüfung, einer im Alltag hinter aller organisatorischen und legislativen Fassade schmerzlich erlebten Prüfung.

Von der Volksverbundenheit zum demokratischen Bezug

Es genügt aber nicht, bei den beschreibenden Aspekten, die wir hier nur streifen konnten, stehenzubleiben. Wir müssen versuchen zu verstehen, um was es bei diesen Vorgängen für Europa und für die «neuen Europäer» eigentlich geht. Es geht um den Übergang zur Moderne. Das Einwandererprojekt ist ein Vorhaben, das den Zutritt zur Moderne zu verwirklichen trachtet. Daher seine Macht und auch seine Gewalt[2]. Anfangs kommen die meisten der «neuen Europäer» aus Ländern, die erst seit kurzem selbständige Nationen geworden sind, aus ehemaligen Kolonien also oder zusammengebrochenen Diktaturen, wo die demokratische Tradition noch in den Kinderschuhen steckt oder überhaupt noch nicht existiert. Daher ist das gesellschaftliche Band dieser «neuen Europäer» ethnischer und nicht politischer Art, ihre Weltanschauung religiös und nicht welthaft; die Identität der Einzelnen, Mann oder Frau, steckt noch fest in uralten und unveränderlichen Rollen. Auf dem Weg über eine radikale Wende auf dem Gebiet der Sprache, der Arbeit und der Erziehung müssen sie in zwei Generationen einer Strecke zurücklegen, für die den alteingesessenen europäischen Bevölkerungen zwei Jahrhunderte zur Verfügung standen. Der Übergang von der völkischen zur nationalen und demokratischen Verbundenheit zieht eine Reihe schmerzhafter Anpassungen nach sich, die sich in erster Linie innerhalb der Familie und der näheren Umwelt abspielen. Gettos wie in manchen Gemeinden der Vereinigten Staaten, in denen wenigstens für einige Zeit die Illusion des früheren Lebens weiterbesteht, können in Europa unmöglich überleben. Hier zwingen die Sozialgesetze sowie das Unterrichts- und Gesundheitswesen zu einem tagtäglichen Austausch mit der Umwelt, bei dem die Sprache der unverzichtbare Zauberschlüssel ist und die Beziehung sich durch das Individuum selber ergibt, nicht über die Vermittlung der Familie oder der Sippe. Leben wird damit zu einer beständigen Verneinung der aus der Vergangenheit ererbten Lebensweisen und einem immer neu schmerzlich errungenen Ja zu den neuen Möglichkeiten einer bürgerlichen Existenz als Produzent und Verbraucher. So teuer das auch bezahlt werden muß, der Gewinn ist unermeßlich groß, nämlich der ungeschmälerte Zugang zu einer Gesellschaft der Fülle, der Sicherheit und der Zukunft, insbesondere für die Kinder und deren Erziehung. Die Verbindungen mit der Vergangenheit schrumpfen zum harten Kern der familiären und religiösen Traditionen, während das übrige des menschlichen Daseins abendländisch wird. Harten Kern nennen wir körperliche Gehaben, Riten, Essen, Trinken, Kleidung. Er tritt in einer Vielfalt von Erscheinungen zutage, vom entschlossenen Rückzug auf die Traditionen von ehemals bis zu deren Auflösung in einer neuen Identität. Um welche Form es sich aber auch handeln mag, immer braucht es Zeit und kostet es Schmerzen.

Zweierlei ist bei einem solchen Integrationsvorgang für Europa charakteristisch: einmal der politische Aspekt, dann die säkularisierte Umwelt. Europa ist ein Land, in dem die einzelnen Nationen die Gestalt von Rechtsstaaten besitzen. Ihr Bestand ruht auf dem Willen der Bürger; er ist die Quelle für ihre Legitimität und die Gewähr für ihr reibungsloses Funktionieren. Dieser politische Aspekt ist auf allen Ebenen der gesellschaftlichen Organisation wirksam, von der Schule bis zu den öffentlichen sozialen und kulturellen Betätigungen. Er formt den Bürger der modernen demokratischen Staaten und bildet ihn zu einer selbständigen, für seine Entschlüsse verantwortlichen Persönlichkeit, vor dem Gesetz allein sich selbst verpflichtet. Dieser ganze Vorgang verläuft entsprechend den erzieherischen und gesetzgebenden Systemen der verschiedenen europäischen Länder auf unterschiedliche Weise. Auch zeigen sich diese Länder denen, die auf ihrem Boden leben, nicht auf gleiche Weise als Nation. Das Europa von morgen nun nimmt allmählich Gestalt an in politischen Debatten, zum Beispiel über das Stimmrecht der Immigranten hinsichtlich der einen oder anderen Instanz oder des allgemeinen Wahlrechts sowie in Form der bestehenden Gemeinschaft, die anzunehmen die Fremden eingeladen sind. Ein Deutscher sieht dieses Europa von morgen jedoch anders als ein Franzose oder Engländer oder Italiener. Damit stellt sich durch die Anwesenheit der Eingewanderten verschärft die Frage nach einer europäischen Staatsangehörigkeit. Vor kurzem schlug Daniel Cohn-Bendit vor, den Gastarbeitern diese europäische Staatsangehörigkeit zu verleihen[3]. Die Immigranten wären somit eine Art Vortrupp, der jetzt schon mitten in der Dynamik des Wer-

denden steht, auch wenn ihm die rechtliche Anerkennung in diesem Sinne noch mangelt.

Aber die Kehrseite eines solchen Vorgangs ist der Verlust der ursprünglichen völkischen und kulturellen Eigenart. Es zeigt sich alsdann der teilweise illusorische Aspekt, daß man in den Kreisen der Einwanderer auf europäischem Boden an Lebensweisen der Ursprungsgemeinschaft festhält. Auch hier sind die Situationen in den einzelnen Gastländern nicht dieselben; die englische Gesetzgebung unterscheidet sich z.B. von der französischen. Aber es ist bezeichnend, daß sich die Bemühungen um ein Beibehalten der ehemaligen Muttersprache manchmal als ungünstig erweisen, weil sie den Vorgang, den sie erleichtern wollen, eher verzögern oder blockieren. Hier zeigt sich, daß der Zugang zur Moderne nicht in verschiedene Sektoren aufgeteilt werden kann und daß das Immigrationsprojekt in die Zukunft weist. Dieses Projekt duldet keine Rückkehr zum Alten. Beweis dafür ist das Scheitern der Rückkehrpolitik der ausgehenden siebziger Jahre in verschiedenen europäischen Ländern. Der Golfkrieg war in dieser Hinsicht lehrreich. So betrachtet sind die Immigranten sehr wohl Europäer der Zukunft.

Von der traditionellen zur säkularen Umwelt

Der andere eigentümlich europäische Aspekt ist die Welthaftigkeit. Europa ist von allen Kontinenten der Erde jener, wo der Bruch zwischen Gesellschaft und Religion bereits am längsten dauert und am stärksten sowohl in den Gesetzen als auch in der Gesinnung verankert ist. Die gesellschaftlichen Beziehungen werden durch die Vernünftigkeit des allgemein gültigen Gesetzes geregelt und nicht mehr durch Brauchtum und Untertänigkeitsgefüge. Die Staaten sind weltlich, und das alltägliche Leben ebenfalls. Das will besagen, daß die Religion nicht mehr das Bindemittel der Gesellschaft darstellt, nicht mehr das persönliche Leben, das Gemeinschaftsleben und die kosmischen Kräfte untereinander eint. Die Religion ist an die persönliche Entscheidung verwiesen. Und obwohl sich Religiöses auch öffentlich kundtut, gehört es doch im Grunde in den Privatbereich. Mit anderen Worten: Will man in Europa leben, ist man genötigt, das Weltlichleben, diese europäische Erfindung, zu erlernen. Folglich muß neu bestimmt werden, was das Religiöse in der Gesellschaft und das persönliche Verhältnis zum Religiösen eigentlich sind oder sein sollen. Das ist mit Sicherheit der entscheidende und auch der schmerzhafteste Punkt. Denn er ist notwendigerweise konfliktgeladen und rührt an das innerste Leben des Menschen.

Die hier angedeuteten Lösungen umreißen lediglich ein neues Bild der Zukunft; sie lassen sich noch nicht fertig vorlegen. Und die vollmundigen Reden von der Rückkehr des Religiösen oder der Überwindung der Moderne zur Postmoderne schaffen eher Verwirrung, als daß sie die Lage aufhellen. Das Festhalten an einer von der Moderne für archaisch gehaltenen Vergangenheit oder das Heimweh danach können nicht in die Zukunft führen. In diesem Sinne ist die Moderne unausweichlich und unüberholbar. Sie trägt in sich selbst die Kraft zur Erneuerung und umbildenden Aufnahme des Früheren. Und die «neuen Europäer», die die befreiende Kraft der Moderne mit voller Wucht erfahren, machen allen deutlich, wo ihre Verantwortung liegt.

2. Der Fremde offenbart das zukünftige Europa

Wie werden die Eingewanderten von Europa erfaßt? Welche Muster stehen Europa zur Verfügung, um eine derart neue Gegebenheit denken und ihre Fruchtbarkeit erkennen zu können? Denn es ist fortan unmöglich, dem gewaltigen Umfang des Phänomens und seiner Unausweichlichkeit den Rücken zu kehren.

Die archaischen Kategorien

Wie immer treten angesichts des Neuen die archaischen Kategorien aus dem Hintergrund hervor. Sie gruppieren sich um zwei Hauptthemen: Barbareninvasion und — umgekehrt verlaufende — Kolonisierung. Manche behaupten nämlich, die Geschichte wiederhole sich, und Europa sei dabei, das zu erleben, was mit Rom geschah, als die Barbaren zuerst unauffällig in das Römerreich einsickerten und dann in Massen über das Land herfielen, mit dem sich daraus ergebenden Zusammenbruch des Imperium Romanum. Andere sagen, jene Völker, denen Europa die Zivilisation gebracht hatte, wenden sich jetzt gegen die Hand, die sie ernährt hat. Das sind nicht nur Themen einer primitiven nationalistischen Propaganda. Sie nähren auch eine strategische

Überlegung und bestimmen gewisse Entscheidungen[4]. Sie reißen alte Wunden auf, fördern verschiedene Arten von Rassismus mit entsprechender Gewalttätigkeit und dem Unverständnis, die daraus entstehen. Der Rassismus ist ein vielköpfiges Ungeheuer; es genügt nicht, sich als Antirassist zu bezeichnen, um mit ihm fertig zu werden[5].

Solche Themen lassen sich nicht totschweigen; sie kehren immer aufs neue zurück. Sie laden Europa ein, sich selbst, das heißt sein Verhältnis zum Anderen, zu befragen[6]. Nun ist solches Denken zerstörerisch nicht nur für den Anderen, sondern auch für die Europäer selbst, die es zur Verleugnung dessen bestimmt, was das eigentlich Charakteristische Europas ausmacht, nämlich die langwierige Mühe, mit der sich das moderne Europa aufgebaut hat und durch die es mit Hilfe des Rechts und der Rationalität aus den früheren Beziehungen der Gewalt zwischen den Völkern herausgekommen ist. Nicht als wäre die Arbeit vollendet oder als gäbe es keine Gewalttätigkeit mehr in Europa. Aber es mußte um den Preis der von ihm entfesselten Kriege lernen, daß sich die Beziehungen der Menschen untereinander auf andere Weise verwirklichen lassen, das heißt in Ehrfurcht und Achtung der Verträge und in mutiger Verwirklichung der Menschenrechte. Wollte man zurückkehren zu den Beziehungen zwischen Völkern, erneut den Primat der Rasse preisen und die Kultur[7] als geschuldetes Erbteil der weißen Völkerschaft allein betrachten, würde man zurückgehen und des eigentümlich Europäischen verlustig gehen. So gesehen sind die Neuankömmlinge auf dem Boden Europas die besten Zeugen für die ganz eigene Treue Europas zu sich selbst.

Das Erfinden Europas fortsetzen[8]

Ja, hierzu werden die Europäer von den Neuankömmlingen herausgefordert. Europa entdeckt, daß es immer unter dem Beitrag Fremder geworden ist, was es ist. Was heute geschieht, ist neu in seinem Ausmaß und seiner Schnelligkeit, doch war Europa schon immer ein Gastland. Das ist nicht neu. Seine Geschichte besteht ja gerade in diesem Aufeinandertreffen verschiedener Völker. Neu ist auch, daß die heutigen Immigranten nicht aus Nachbarländern kommen, sondern aus fernen Völkerschaften und Kulturen. Sie radikalisieren damit das Fremdsein des Anderen und verändern die bisher anscheinend so fest gefügte Ausgeglichenheit. So hat sich Frankreich, die «älteste Tochter der Kirche», in ein Land verwandelt, in welchem der Islam zur zweitstärksten Religion geworden ist. Europa kann seiner wahren Identität nicht mehr ausweichen. Es ist ein aus vielfältigen Völkerschaften bestehender Kontinent. Alle diese Völker haben im Laufe der Zeit ihre je eigenen Reichtümer zur Gemeinschaft beigetragen und die Länder geschaffen, die wir heute kennen.

Europas Neusein zu bedenken ruft zu einem Schritt über die Begriffe hinaus, von denen jeder Fülle und Grenze bedeutet. So etwa das Wort «interkulturell». Es bringt zwar die Verschiedenheit und die zu überwindende Fremdheit zum Ausdruck, bleibt aber eine leere Hülse, wenn es nicht mit konkretem Leben gefüllt wird. Wenn es die Widerstände der harten Wirklichkeit vertuscht, wird es eher zu einer Illusion auswachsen, der alles leicht erscheint. Europa setzt aber der Aufnahme fremder Kulturen ganz eigene Widerstände entgegen. Die europäischen Nationen haben in ihrer Jugend nach den Kategorien des Ausschlusses gehandelt: Ausschluß des Fremden, mit den versteckten, aber immer wirksamen archaischen Ansichten verbunden; Ausschluß des Ungläubigen im Namen des Glaubens, der als Allgemeingut vorausgesetzt wurde; Ausschluß des Unreinen, weil man auf der Einheitlichkeit einer illusorischen Reinheit des Blutes bestand; Ausschluß der Mauren und der Juden im Spanien des Jahres 1492 aus Gründen dieser «pureza de sangre» (Reinheit des Blutes). Identifikation von Land, Rasse und Nation am Morgen des modernen Europa. Schließlich die faszinierende Vorstellung von Einheit und Universalität, die das koloniale Unternehmen rechtfertigte. Solche Kategorien sind zwar heute aus dem öffentlichen Diskurs verschwunden, tauchen jedoch in den Meinungsumfragen erneut auf. Sie bleiben zuweilen fest wie ein solider Sockel, schwierig aussagbar, aber durchaus wirksam. Man hält an ihnen fest, denn sie erscheinen für die europäische Identität als wesentlich für das, was in der Vergangenheit Europas Größe, aber auch seine Festigkeit, ja sogar seine großzügige Ausdehnung trug. Es wird daher schwierig, diese Kategorien anzuzweifeln.

Und doch werden gerade diese Kategorien durch die Immigranten und den Aufbau des neuen Europa zugleich in Frage gestellt. In dem

Augenblick, da dieses Europa fremde Völkerschaften in sein Gebiet hereinströmen sieht, Völkerschaften, die jede europäische Nation von innen her in Frage stellen, erleben diese selbst, wie ihre überkommene Identität von außen her umgestoßen wird durch eben die Logik des europäischen Projekts. Und dieses Projekt drängt über das Wirtschaftliche und Politische hinaus. Es trifft mitten hinein in die Vorstellung, die sich Europa von sich selber und von seinem Platz im Weltganzen macht. Infolgedessen müssen die Kategorien der Universalität, der Einheit oder Identität neu und unter hohem Einsatz durchdacht werden in der Gestalt der Welt, so wie sie sich auszubilden beginnt in der Wirklichkeit und nicht nur in den Phantasmen einer neuen Weltordnung. Die Gegenwart der Fremden in den europäischen Ländern wird somit aufschlußreich für das Gesicht einer Welt, die von nun an nur noch eine ist. Einsichtsvolle Verantwortliche der Dritten Welt erinnern unablässig daran.

Für diese Arbeit besteht kaum ein Modell

Der amerikanische «Melting-pot» (Schmelztiegel) ist für Europa kein brauchbares Modell. Der Raum und auch die Zeit sind hier andere. Es ist unmöglich, nur auf Zukunft hin zu leben, wenn jeder Fußbreit Boden die Spuren einer langen Geschichte trägt. Und die Grenze selbst liegt nicht draußen im Westen, sondern mitten in Europa selbst, ständig überschritten, ständig neu errichtet[9]. Südamerika hingegen liefert sehr wohl ein Modell, das Modell der Völkermischung, so wie sie sich seit dem 16. Jahrhundert im lateinamerikanischen Raum ergibt. Ein Gemisch, das in jeder europäischen Sprache mit anders nuancierenden Worten wiedergegeben wird, manchmal mit dem Beiton der Ablehnung. Und dieses Gemisch war das Ergebnis eines europäischen Unternehmens, das unter zerstörerischer Gewalt eine neue Gesellschaft geschaffen hatte[10]. Das Wort kommt heute im Ausdruck «Kulturmischung» wieder zu Ehren.

Kulturmischung — nicht in ethnischer wie im 16. Jahrhundert, sondern in zwischenmenschlicher Dimension. Sie läßt das, was sich jetzt vollzieht, in einem positiven Lichte sehen. Es handelt sich um die Begegnung zweier verschiedener Menschen, aus der ein dritter hervorgeht, der beide beerbt, zugleich aber ein neues Wesen wirkt. Vielleicht bietet die Kulturmischung eine Alternative zu der negativen Haltung des Rassismus. Kann sich Europa überhaupt als ein Mischlingsland denken, aufnahmebereit für ein neues Völker- und Kulturgemisch? Mit anderen Worten: Ist es bereit zu akzeptieren, aus einem Gemisch aller in seinen Lebensraum einströmenden menschlichen Reichtümer zu entstehen? Zwei Bedingungen für den Aufbau und die Beziehung zwischen den Völkern schaffen sich in dieser Mischung deutlichen Ausdruck: Zeit und Leid. Sie brauchen Zeit und sie müssen das unvermeidliche Leid ertragen können. Die Kategorie Mischung ist nicht keimfrei, wie es die Kategorie des Interkulturellen zu sein droht. Die Mischung vollzieht sich leiblich und oft unter Gewalt. Darum sind die Mischehen vermutlich Symbol und Beispiel für das, was zur Zeit in Europa geschieht. Jedermann weiß, daß innerhalb einer Ehegemeinschaft, und hier vielleicht am deutlichsten, eine unüberschreitbare und doch zugleich stimulierende und belebende Grenze liegt.

Heute, da sich Europa anstellt, die Fünfhundertjahrfeier der Entdeckung Amerikas durch Kolumbus (1492) zu begehen — das symbolische Jahr der Ausbreitung Europas über seine bisherigen Grenzen hinaus, zum Guten und zum Schlechten, und des erwachenden Bewußtseins einer endlichen Welt der Menschen — heute sieht sich Europa zum ersten Mal derart unerwarteten und weltweiten Phänomenen gegenüber. Den Europäern kommt die Verantwortung zu, ein Europa der Moderne aufzubauen und nicht der Archaismen, ein Europa der Offenheit und nicht der Eigenbrötelei, ein Europa der Menschenrechte und nicht der Versklavung des anderen. Die Europäer sind in dieser Arbeit nicht allein. Es geht bei diesem Abenteuer um das Schicksal der ganzen Welt, ob es die Europäer wollen oder nicht, und die Fremden sind eben in Europa.

[1] Vgl. D. Schnapper/H. Mendras (Hg.), Six manières d'être européens (Paris 1990).

[2] Wir verdanken hier viel dem lesenswerten Buch von Dominique Schnapper, La France de l'Intégration, sociologie de la nation en 1990 (Paris 1991), dessen Dokumentation und Inhalt weit über die Lage in Frankreich hinausreichen.

[3] Un entretien avec M. Daniel Cohn-Bendit, in: Le Monde v. 27. Juni 1991.

[4] Vgl. z.B. J.-Chr. Rufin, L'empire et les nouveaux barbares (Paris 1991).

[5] Vgl. P.-A. Taguieff (Hg.), Face au racisme, 2 Bde (Paris 1991).

[6] Vgl. das sehr schöne Buch von T. Todorov, Nous et les autres (Paris 1989).

[7] Der Doppelsinn des Wortes «Kultur» und der Reichtum bzw. die Zweideutigkeit dieses Wortes entsprechend dem Sinn, den man ihm zulegt, sind wohlbekannt; vgl. N. Elias, Über den Prozeß der Zivilisation I-II (im Selbstverlag 1939).

[8] Nach dem Titel des Buches von O. Todd, L'invention de l'Europe (Paris 1990).

[9] «Die Zukunft an den Grenzen: die geistliche Bestimmung Europas» — so lautete das Thema eines wissenschaftlichen Gesprächs an der Universität Metz im Oktober 1990, durchgef. v. Forschungszentrum «Pensée chrétienne» (Veröffentlichung in Vorbereitung).

[10] Vgl. V. Elizondo, L'avenir est au métissage (Paris 1986).

Aus dem Französ. übersetzt von Arthur Himmelsbach

JACQUES AUDINET

1928 geboren, studierte am Institut Catholique in Paris, an der Sorbonne und an der University of Chicago. Doktorat in Kirchenrecht. Docteur d'Etat. Lehrte 1957 am Institut Supérieur de Pastorale catéchétique, 1969 Professor am Institut Catholique in Paris, 1969-1975 Leiter des Institut Supérieur de Pastorale catéchétique. Zur Zeit Professor an der Universität Metz (Centre Autonome d'Enseignement de la Pédagogie Religieuse). Unterrichtet Religionswissenschaft und leitet ein Seminar für praktische Theologie. Teilnahme an Konferenzen und Sommerkursen in verschiedenen europäischen und nord- bzw. südamerikanischen Ländern. Veröffentlichungen: Dispositif du transmettre et Confession de la foi, in: Essais de théologie pratique. Le Point Théologique 49 (Paris 1988); De l'artisanat théologique, in: Essais aaO.; Le modèle catéchisme, fonction et fonctionnement, in: Aux origines du catéchisme en France (Paris 1989); Diversité des théologies pratiques, in: Revue de l'Institut Catholique 33 (1990); Problèmes de théologie pratique, in: Les études pastorales à l'Université. Presses de l'Université de Ottawa (Ottawa 1990). Anschrift: Prof. Dr. Jacques Audinet, Institut Catholique, 21, rue d'Assas, F-75270 Paris Cedex 06, Frankreich.

Lukas Vischer

Und wie steht es mit dem Garten?

Zur ökologischen Dimension des «Europäischen Hauses»

I.

Die Rede vom «Europäischen Haus» hat in jüngster Zeit viel von ihrer Attraktivität verloren. Eine Zeit lang verbanden sich damit große Hoffnungen. Inzwischen ist auch den unverbesserlichen Optimisten klar geworden, daß der Weg zu umfassender europäischer Einheit — wenn er überhaupt je zum Ziele führen wird — lange und mühselig sein wird. Als vor einigen Jahren Bewegung in die erstarrten Fronten kam und die Konstellation, die Europa seit dem Zweiten Weltkrieg beherrschte, in Frage gestellt wurde, schien es vielen, daß die Vision eines europäischen Hauses in naher Zukunft zur greifbaren Realität werden könnte. Inzwischen ist aber die Komplexität der Situation deutlicher sichtbar geworden. Wer es nicht schon immer wußte, weiß es spätestens jetzt: Um ein Haus zu bauen, genügt es nicht, Mauern zu durchbrechen; es bedarf vielmehr eines gemeinsamen architektonischen Willens. Diese Gemeinsamkeit ist aber offensichtlich noch nicht vorhanden.

Und dabei ist der Faktor, der die Zukunft Europas am meisten bedroht, bisher noch gar nicht in vollem Umfang in die Überlegungen und die Planung der Verantwortlichen einbezogen worden. Die *ökologische Krise* wird nach wie vor im besten Falle als zweite Priorität behandelt. Es kann zwar als Fortschritt gewertet werden, daß ihre Existenz inzwischen in allen Teilen Europas anerkannt wird. Noch vor verhältnismäßig kurzer Zeit wurde im östlichen Teil Europas offiziell die Meinung vertreten, daß es sich dabei um eine Psychose der westlichen Gesellschaft handle. Die Einsicht ist aber noch nicht so weit fortgeschritten, daß die Prioritäten umgekehrt würden. Die Debatte um das «Europäische Haus» wird nach wie vor vornehmlich in ökonomischen, politischen und militärischen Kategorien geführt. Die ökologische

Krise ist zwar in aller Munde, gilt aber noch immer als «zusätzliches Problem»; langfristig vielleicht das entscheidende Problem, aber gerade weil es langfristigen Charakter trägt, dürfen die Probleme, die unmittelbar anstehen, mit gutem Recht den Vorrang beanspruchen. In Wirklichkeit verhält es sich gerade umgekehrt: Während die scheinbar so wichtigen Auseinandersetzungen über die Zukunft Europas ausgefochten werden, tickt im Hintergrund eine andere Uhr. Das Überleben der Menschheit auf diesem Planeten steht in Frage. Angesichts dieser Tatsache trägt die immer wieder neu zu hörende Aussage «wir haben im Augenblick dringendere Geschäfte» fast gespenstischen Charakter. Es ist schlicht ein Irrtum zu denken, daß es wichtigere Sorgen gebe — und ein neues Engagement für die Bewahrung der Schöpfung der übernächste Schritt bleiben dürfe. Die ökologische Krise muß bereits jetzt integraler Bestandteil einer verantwortlichen Europa-Politik sein. Ja, die Qualität der Europa-Politik wird sich daran messen lassen müssen, wie konsequent sie die ökologische Dimension einbezieht. Damit ein Haus bewohnt werden kann, ist ein Umschwung erforderlich. Ein Haus allein gewährt noch kein Leben.

Es ist nicht nötig, die Bedrohungen nochmals zu beschreiben. Die Liste ist oft genug aufgestellt worden: Raubbau an den Ressourcen, Verschmutzung von Erde, Wäldern, Luft und Wasser — auf hunderterlei Weise wird die Natur, die uns trägt, in ihrer tragenden Kraft reduziert. Die eigentliche Gefahr besteht dabei in der Kumulation der Eingriffe und Aggressionen gegen die Natur. Die einzelnen Probleme mögen eine Lösung finden, und es existieren auch für jedes einzelne Problem Lösungsszenarien. Die eigentliche Schwierigkeit besteht aber darin, woher die geistige und moralische Kraft kommen soll, um die Vielzahl der ökologischen Probleme *zugleich* anzufassen und einer Lösung näher zu bringen. Ein Szenario für den Aufbau einer ökologisch verantwortlichen Welt existiert bisher noch nicht, und selbst wenn es existierte, müßte noch immer damit gerechnet werden, daß es durch unvorhergesehene geschichtliche Ereignisse zutiefst gestört und durcheinandergebracht wird. Der Golfkrieg ist ein gutes Beispiel eines solchen Zwischenfalls.

Besondere Erwähnung verdient in diesem Zusammenhang das Problem der Erwärmung der Atmosphäre durch den Treibhauseffekt und der klimatischen Veränderungen, die sich daraus ergeben können. Die ökologische Krise findet in diesem Vorgang ihre äußerste Zuspitzung. Während menschliches Eingreifen sich sonst nur auf bestimmte Bereiche des Menschen auswirkt, geht es hier um einen globalen Vorgang: die Lebensbedingungen auf der ganzen Erde werden durch den Menschen verändert.

II.

Aber wie steht es mit Europa heute? Die Bereitschaft, sich der Krise zu stellen, ist nach wie vor klein. Die Maßnahmen, die ergriffen werden, tragen gemessen an der Größe des Problems kaum mehr als kosmetischen Charakter.

Die Schäden der Krise sind im östlichen Teil Europas sichtbarer als im Westen. Die jahrelange, nahezu systematische Vernachlässigung des Problems hat dazu geführt, daß das Unheil heute an vielen Orten mit Händen zu greifen ist. Das zentralistische System des staatlichen Sozialismus hat auch in diesem Punkt seine Unfähigkeit bewiesen, konstruktiv auf neue Entwicklungen einzugehen. Die Herausforderung, die die ökologische Krise darstellt, wurde notorisch übersehen. Die Opposition gegen das System hat darum unter anderem auch an dieser Stelle eingesetzt. Dichter, Intellektuelle und Basisgruppen haben die Erhaltung der Umwelt zu ihrem Thema gemacht und mit zunehmender Offenheit die verheerenden Folgen einer kurzsichtig denkenden Planwirtschaft kritisiert. Die Proteste gegen die Zerstörung des Baikalsees, gegen das Stauwerk von Nagyváros und gegen den Bau der transkaukasischen Bahn in Georgien werden als Symbole des Widerstands in die Geschichte der ökologischen Bewegung eingehen. Die Wende in Osteuropa hat dadurch auch eine ökologische Dimension erhalten. Heute herrscht Einigkeit darüber, daß eine groß angelegte ökologische Sanierung zu den dringlichsten Aufgaben der neuen Regierungen gehört. Die Frage stellt sich allerdings, inwieweit die politischen Kräfte, die sich in der Wende durchgesetzt haben, die Aufgabe auch wirklich erkennen. Die Bewegungen, die den Widerstand einst trugen, stehen heute wiederum in genau demselben politischen Abseits wie in früheren Jahren.

Und der Westen? Die Versuchung ist groß, die immer deutlicher werdende ökologische Misere

in den osteuropäischen Staaten zur eigenen Rechtfertigung zu mißbrauchen. Denn allem, was über ökologische Gefahren und Schäden im Westen gesagt werden kann, läßt sich immer ein noch schlimmeres Bild im Osten gegenüberstellen. Und es kann in der Tat kaum ein Zweifel darüber bestehen, daß die Voraussetzungen für ein ökologisch verantwortliches Verhalten im Westen weitaus günstiger waren. Die demokratischen Rechte, die in der westlichen Gesellschaft in Geltung stehen, haben eine frühzeitige Debatte über die anstehenden Probleme ermöglicht. Das Bewußtsein für die ökologische Krise konnte wachsen, und gewisse erste Maßnahmen konnten aufgrund des zunehmenden öffentlichen Konsenses erzwungen werden. Die Tatsache, daß die Verursacher ökologischer Schäden ein Stück weit der Kontrolle durch die öffentliche Meinung unterliegen, kann in ihrer Bedeutung kaum hoch genug eingeschätzt werden.

Es wäre allerdings voreilig, die Überlegenheit des Westens zu rasch zu proklamieren. Denn davon kann erst die Rede sein, wenn die westlichen Staaten den Beweis erbracht haben, daß sie auch langfristig Lösungen für die Bewältigung der Krise anzubieten haben. Diesen Beweis haben sie aber bisher noch nicht erbracht. Langfristig sind die Probleme genau so wenig gelöst wie im Osten. So sehr von einem klarer ausgebildeten Bewußtsein für die ökologischen Probleme gesprochen werden kann, scheitern doch die Maßnahmen, die vorgeschlagen werden, immer wieder an kurzfristigen Überlegungen und Interessen.

Einige Beispiele mögen dies verdeutlichen:

— Zwar ist die Forderung nahezu unbestritten, daß weniger Energie, vor allem aus fossilen Stoffen, verbraucht werden sollte, und dennoch rechnen die Regierungen weiterhin mit einer jährlichen Zunahme des Energiekonsums.

— Zwar setzt sich die Einsicht durch, daß der Mobilität Grenzen gesetzt sind und daß vor allem der private Verkehr nicht weiter ausgebaut werden darf, und dennoch rechnet die Europäische Gemeinschaft bis zum Jahr 2005 mit einer Zunahme des Verkehrsvolumens um 30%. Der Luftverkehr soll sich sogar verdoppeln.

— Zwar wird allgemein anerkannt, daß der Abfallberg nicht weiter steigen darf und vor allem giftige Abfälle auf ein Minimum reduziert werden müssen, und dennoch werden weiterhin Abfälle produziert, die nicht nur uns, sondern auch künftigen Generationen noch zu schaffen machen werden.

III.

Die ökologische Krise hat globale Ausmaße. Das Europäische Haus ist Teil der ganzen Menschheit und trägt darum auch Mitverantwortung für die Zukunft und das Überleben der ganzen Menschheit, insbesondere der Länder des Südens. Die ökologische Krise hat zu einer ungeheuren Verschärfung des Nord-Süd-Konfliktes geführt. Es ist entscheidend, daß sich Europa seiner Rolle in diesem weltweiten Zusammenhang bewußt wird.

Zunächst muß in Erinnerung gerufen werden, daß nicht alle Teile der Menschheit im selben Maße zur ökologischen Katastrophe beigetragen haben. Der Anteil des Nordens ist weit größer als derjenige des Südens. Der moderne, aggressive, ausbeuterische und zerstörerische Umgang mit der Schöpfung hat seine geschichtlichen und geistigen Wurzeln in der Zivilisation des Nordens, und auch heute wird die Plünderung des Planeten vor allem durch die industrialisierten Nationen Europas und Nordamerikas verursacht.

Es ist darum zum mindesten irreführend, wenn gelegentlich davon die Rede ist, daß «menschliches» Eingreifen die Grundlagen des Lebens auf der Erde in Gefahr bringe. Diese Redewendung ist eine Verschleierung der Tatsache, daß das Subjekt der ökologischen Zerstörung nicht «der Mensch» im allgemeinen, sondern ein bestimmter Teil der Menschheit ist. Es sind in erster Linie die Vertreter der modernen wissenschaftlich-technologischen Gesellschaft, die dieses Unheil über die Welt gebracht haben. Sowohl von seiner Geschichte als auch von seiner heutigen Lebensweise her trägt Europa eine weltweite Verantwortung.

Der Konflikt wird dadurch weiter verschärft, daß die ökologische Krise die Länder des Südens in vieler Hinsicht härter trifft. Nachdem sie schon von den ökonomischen Vorteilen, die die westliche Zivilisation hätte bringen können, weitgehend ausgeschlossen geblieben waren, müssen sie jetzt die hauptsächliche Bürde der ökologischen Zerstörung tragen. Während der Westen grundsätzlich in der Lage ist, der Gefahr

zu begegnen, sind sie ihr weitgehend ausgeliefert. Während der Westen neue umweltgerechte Technologien zu entwickeln vermag, verfügen sie weder über die wissenschaftlichen noch die technologischen und finanziellen Mittel, um eine Neuorientierung zu vollziehen. So sehr das Bewußtsein für die ökologische Krise zu wachsen beginnt, wird doch jede Initiative durch die Armut gelähmt, wenn nicht zunichte gemacht.

Das beste Beispiel für diesen neuen Aspekt des Nord-Süd-Konflikts ist das Problem der globalen Erwärmung. Die Verantwortung für die Treibhausgase, die das Ansteigen der durchschnittlichen Temperatur zur Folge haben, ist ungleich verteilt. So werden ungefähr 75% der CO_2-Emissionen durch die industrialisierten Nationen mit ihrer verhältnismäßig kleinen Bevölkerung, und nur ungefähr 25% durch die armen Länder des Südens verursacht. Werden die CO_2-Emissionen der letzten hundert Jahre zusammengerechnet, wird der Abstand sogar noch größer. Die Länder des Südens sind hingegen die ersten Opfer der klimatischen Veränderungen, die aller Wahrscheinlichkeit nach eintreten werden, ja vielleicht schon eingetreten sind: der Unberechenbarkeit des Wetters im allgemeinen, der Ausdehnung des Wüstengürtels, der Zunahme der Stürme und Überschwemmungen. Die Zweite Welt-Klima-Konferenz im November 1990 ließ darüber keinen Zweifel: Die Folgen der globalen Erwärmung treffen vor allem diejenigen, die ohnehin schon ökonomisch benachteiligt sind.

Das Beispiel zeigt mit aller Deutlichkeit, welche Verantwortung den industrialisierten Nationen zukommt. Die These ergibt sich nahezu unvermeidlich: Die Emissionen von CO_2, oder konkret der Energiekonsum des Nordens sind nicht nur ökologisch unverantwortlich, *sie stellen zugleich eine neue Form der Ausbeutung dar.* Indem die industrialisierten Nationen das Projekt der technologischen Gesellschaft weiter betreiben, fügen sie den Nationen des Südens nicht wieder gut zu machende Schäden zu.

Als die ökologische Krise im Westen allmählich ins Bewußtsein rückte, blieben die Länder des Südens zunächst skeptisch. Ging es um eine wirkliche Gefahr? Oder suchten die industrialisierten Nationen nur nach einem Vorwand, sich der Verantwortung gegenüber den armen Nationen zu entziehen? Wurde das Gespenst der ökologischen Krise vielleicht sogar als Argument benutzt, ihnen die ökonomische Entwicklung vorzuenthalten? In dem Maße wie die Schäden offensichtlicher wurden, wandelte sich die Stimmung. Mehr und mehr wurde erkannt, daß ökonomische Entwicklung ohne gleichzeitige Maßnahmen zum Schutz der Umwelt langfristig sinnlos ist. Umso dringlicher wurde damit die Frage, inwieweit die industrialisierten Nationen bereit seien, diese neue Verantwortung auch wirklich wahrzunehmen.

Sie sind davon noch weit entfernt. Selbst in ökologisch aufgeschlossenen Kreisen spielt die globale Dimension der «ökologischen Gerechtigkeit» (eco-justice) nach wie vor eine untergeordnete Rolle. Und doch müßte die Auseinandersetzung mit der ökologischen Krise unausweichlich zu der Einsicht führen, daß einzig ein neues Engagement für die armen Länder das Überleben der Menschheit zu sichern vermag. Genau so wie Gerechtigkeit und Friede zusammengehören, lassen sich auch Gerechtigkeit und Bewahrung der Schöpfung nicht voneinander trennen. In dem Maße wie die ökonomische Ausbeutung der armen Nationen fortgesetzt wird, werden die Lebensgrundlagen nicht nur des Südens, sondern letztlich auch des Nordens gefährdet. Die ökologische Krise führt darum nicht nur zu einer Verschärfung des Nord-Süd-Konfliktes, sondern erhöht zugleich die Dringlichkeit einer umfassenden Lösung. Es ist mit Recht gesagt worden, daß die ökologische Krise für den Norden und den Süden eine «gemeinsame Verletzlichkeit» herbeigeführt hat. Angesichts der drohenden Katastrophe befindet sich der Norden nicht einfach in der Stellung des unerschütterlich Stärkeren.

Die Zweite Welt-Klima-Konferenz ließ allerdings von dieser Einsicht noch kaum etwas spüren. Von wissenschaftlicher Seite waren die Forderungen klar: Um der Gefahr weitreichender klimatischer Veränderungen zu begegnen, muß es von jetzt an zu einer jährlichen weltweiten Reduktion des Energiekonsums von 1-2% kommen; weil die industrialisierten Nationen die hauptsächlichen Verbraucher sind, muß ihr Beitrag proportional höher sein. Die Delegationen der industrialisierten Nationen, vor allem der Vereinigten Staaten und der Sowjetunion (unterstützt von Saudi-Arabien) blieben unerbittlich. Sie erklärten sich weder zu Einschränkungen des eigenen Konsums noch zu irgendwelchen Kompensationen oder Erleichterungen

gegenüber den Ländern des Südens bereit. Die westeuropäischen Nationen verständigten sich darauf, ihren Energiekonsum bis zum Jahr 2000 auf dem Stand von 1990 zu stabilisieren. Einstimmig wurde die Ausarbeitung einer Welt-Klima-Konvention gutgeheißen. Der Text soll bis Mitte 1991 vorliegen und den Staaten zur Ratifizierung unterbreitet werden. Angesichts des Widerstands der reichen Länder bleibt es allerdings fraglich, ob ein Text zustandekommen wird, der greift, und — wenn er zustandekommen sollte — ob die Staaten ihn gutheißen und befolgen werden.

Europa steht im Blick auf die Länder der Dritten Welt vor einer besonderen Herausforderung. Werden sich die europäischen Länder zu der Einsicht durchringen können, daß der Weg in die Zukunft einzig im Rahmen der umfassenden Gemeinschaft aller Nationen gefunden werden kann? Oder werden sie der Versuchung erliegen, ihre Aufmerksamkeit auf den eigenen Garten zu beschränken und ihn vielleicht sogar mit einer hohen Mauer nach außen abzuschirmen?

IV.

Welche Rolle haben die Kirchen in diesem Bereich gespielt? Vieles ist in den letzten Jahren in Gang gekommen. Die Frage nach dem Verständnis der Schöpfung ist in theologischen Kreisen erneut zum Thema geworden. Zahlreiche Mitglieder der Kirchen sind aus christlicher Überzeugung — einzeln oder als Gruppen — in der ökologischen Bewegung tätig. Kein Zweifel also, daß angesichts der ökologischen Krise in den Kirchen sowohl auf theologischer als auch auf praktischer Ebene an vielen Orten neue Wege beschritten werden.

Die Haltung der Kirchen auf offizieller Ebene ist allerdings nach wie vor von großer Zurückhaltung gekennzeichnet. Zwar gibt es kaum mehr eine Kirche, die sich nicht auf diese oder jene Weise zum Thema geäußert hätte. Die große Mehrzahl der Kirchen geht aber über diese verbale Ebene kaum hinaus. Die Furcht, in politische Auseinandersetzungen hineingezogen zu werden, wirkt sich hemmend, wenn nicht lähmend aus. Immer wieder wird darauf verwiesen, daß die Kirche eine umfassende Mission habe und sich nicht auf die Ebene einer grünen Partei oder einer Umweltorganisation begeben dürfe.

Es kommt hinzu, daß die Sensibilität für die ökologische Krise sowohl von Konfession zu Konfession als auch von Kultur zu Kultur unterschiedlich ist. Während es z.B. in den Evangelischen Kirchen Deutschlands seit vielen Jahren besondere Beauftragte für Umweltfragen gibt, wird in anderen Kirchen das Thema noch kaum diskutiert. Während gewisse Fragen wie die Reduktion der Mobilität in Ländern wie den Niederlanden oder Deutschland öffentlich diskutiert werden können, werden sie in anderen Ländern wie z.B. Frankreich mit Achselzucken zur Kenntnis genommen. Die Zusammenarbeit und das gemeinsame Zeugnis der Kirchen auf europäischer Ebene werden dadurch erschwert.

Die europäische ökumenische Versammlung «Friede in Gerechtigkeit» in Basel (1989) ließ diesen Sachverhalt deutlich zutage treten. Das Thema wurde mit großem Nachdruck zur Sprache gebracht und seine Dringlichkeit auch durch die Präsenz zahlreicher kirchlicher Gruppen unterstrichen. Sowohl die Botschaft als auch der Bericht der Versammlung lassen an Deutlichkeit nichts zu wünschen übrig. Und doch ist es auch nach Basel noch nicht zu einer neuen Bewegung unter den Kirchen gekommen. Sie sind auch heute kaum mehr als ein Spiegelbild der Gesellschaft: So wie dort die ökologische Bewegung von besonderen Parteien und Organisationen getragen wird, bleibt sie auch hier auf spontane Initiativen beschränkt.

V.

Worin kann der Beitrag der Kirchen bestehen? Die folgenden Überlegungen mögen die Richtung andeuten:

a) Der erste und vielleicht wichtigste Beitrag besteht darin, das *Ausmaß der Krise* ständig von neuem in Erinnerung zu rufen. So sehr das Thema in der Öffentlichkeit im Gespräch ist, ist doch im entscheidenden Augenblick die Versuchung groß, die Herausforderung zu verdrängen oder ihr durch verharmlosende Argumente auszuweichen. Die Kirchen müssen die innere Freiheit, den Mut und vor allem die Hartnäckigkeit aufbringen, diesem Vorgang zu widerstehen und die Implikationen der Krise immer wieder beim Namen zu nennen. Sie können sich dieser Auf-

gabe nicht stellen, ohne über kurz oder lang auf eine Schwierigkeit zu stoßen. Wie können sie die warnende Stimme erheben, ohne die Erwartungen zu enttäuschen, die in sie gesetzt werden? Denn wird von ihnen nicht erwartet, daß sie in dieser Zeit der Unsicherheit und Angst ein Hort der Hoffnung sind? Die Kirchen werden durch diesen Druck leicht dazu verleitet, die Herausforderung durch religiöse Aussagen über die Hoffnung zu überspielen. Die Freiheit, die das Evangelium bringt, muß sich aber gerade darin erweisen, daß Christen der Wirklichkeit standzuhalten vermögen.

b) Zu den Implikationen gehört ohne Zweifel die Einsicht, daß die ökologische Krise eine Neuorientierung nicht nur der Gesellschaft, sondern auch jedes einzelnen ihrer Glieder erfordert. Die Ökumenische Versammlung in Basel hat mit Recht von der Notwendigkeit einer *«Umkehr»* gesprochen. Die gesamte bisherige Konzeption des Lebens ist in Frage gestellt. Diese Einsicht zu betonen, ist darum so wichtig, weil die Meinung nach wie vor weit verbreitet ist, daß die Krise sich allein durch die weitere Entfaltung von Wissenschaft und Technik bewältigen lasse. Zu den Aufgaben der Kirchen gehört es, diese Erwartung als Aberglauben zu entlarven. So unverzichtbar der Beitrag von Wissenschaft und Technik auch ist, ist es eine Illusion, davon auszugehen, daß der gegenwärtige Kurs unverändert weitergesteuert werden kann. Eine radikale Neuorientierung im Umgang mit der Schöpfung ist erforderlich.

c) Die Verpflichtung, die Gaben der Schöpfung zu bewahren, ergibt sich nicht nur aus der Verantwortung für die heute lebenden Menschen, sondern auch aus dem *Respekt vor den künftigen Generationen.* Gottes Bund gilt nicht nur Noah und seinen Angehörigen, sondern auch seinen «Nachkommen und allen lebenden Wesen, die auf Erden sind» (Gen 9,9f). Nicht allein die heutige Generation, sondern auch die Generationen, die nach uns kommen werden, haben «Rechte», die bereits heute wahrgenommen und eingehalten werden müssen. Die Gaben der Schöpfung sind auch für sie bestimmt. Es gehört zu den Aufgaben der Kirchen, diese Verantwortung bis in ihre letzten Konsequenzen durchzudenken und sowohl sich selbst als auch der Öffentlichkeit in Erinnerung zu rufen. Es fällt z.B. auf, daß selbst wissenschaftliche Berechnungen und Szenarien kaum über die Zeit unserer Enkel und Enkelinnen hinausgehen, als ob ein heutiges Verhalten, das das Überleben der folgenden Generationen in Frage stellt, ethisch irrelevant wäre.

d) Wenn von künftigen Generationen die Rede ist, denken wir spontan an unsere eigenen Nachkommen. Gottes Bund gilt aber der *ganzen Menschheit.* «Und wenn der Regenbogen in den Wolken steht, will ich ihn ansehen, um des ewigen Bundes zu gedenken zwischen Gott und *allen lebenden Wesen,* die auf Erden sind» (Gen 9,16). Diese Einsicht ist darum von so hoher Aktualität, weil die ökologische Krise den Keim einer radikalen Rücksichtslosigkeit in sich trägt. Wenn nur *wir* überleben, was braucht uns dann die Zukunft anderer Völker zu kümmern! Überlegungen dieser Art liegen vor allem in den industrialisierten Ländern des Nordens nahe und werden mehr und mehr auch offen ausgesprochen. Gewisse Länder, so heißt es immer häufiger, haben nur geringe Chancen des Überlebens; ist es nicht sinnvoller, sich auf diejenigen zu konzentrieren, die sich selbst helfen können? Die Kirchen haben gegen solche Überlegungen von allem Anfang an entschiedenen Widerspruch anzumelden. Ein Europäisches Haus, das auf solchen Fundamenten aufruht, kann keinen Bestand haben; es würde seine Seele verlieren.

e) Zu den Aufgaben der Kirchen gehört ohne Zweifel auch, ihre *eigene Tradition* zu überdenken. Wie ist die Tatsache zu interpretieren, daß die Zivilisation, in der die ökologische Krise ihren Ursprung hat, ausgerechnet durch das Christentum geprägt wurde? Liegt der Grund dafür wirklich in der biblischen Botschaft selbst? Oder ist diese Botschaft im Laufe der Geschichte mißverstanden und mißbraucht worden? Wie steht es z.B. mit der Rolle des Menschen gegenüber seinen Mitgeschöpfen? Müßte nicht gerade aufgrund der biblischen Botschaft sehr viel entschiedener nicht nur von «Rechten der Menschen», sondern auch von «Rechten der Natur» die Rede sein?

f) Die Neuorientierung, die durch die ökologische Krise erforderlich wird, wirft unausweichlich auch die Frage nach dem *Lebensstil* auf. Was heißt verantwortlicher Umgang mit den Gaben der Schöpfung? Mehr und mehr setzt sich die Einsicht durch, daß die Ansprüche an die Ressourcen der Natur drastisch gesenkt werden müssen. Mehr und mehr Stimmen, auch und ge-

rade von säkularer Seite, reden von der Notwendigkeit eines asketischen Lebensstils — für viele eine erschreckende und bedrückende Perspektive. Der Beitrag der Kirchen in dieser Hinsicht ist offensichtlich. Denn lehrt nicht das Evangelium, daß ein einfacheres, von äußeren Gütern unabhängiges Leben zu mehr Freiheit und größerer menschlicher Verfügbarkeit führt? Angesichts der ökologischen Krise erhält die asketische Tradition der Kirchen neue Aktualität.

g) Die entscheidende Frage ist schließlich, ob sich diese Einsichten in eine *Bewegung* umsetzen lassen, die die Grenzen der Konfessionen überschreitet und zu einem gemeinsamen Zeugnis im europäischen Raum kommt. Die Einsichten angesichts der ökologischen Krise müssen nicht nur formuliert, sondern auch gelebt und bezeugt werden. Diese Verantwortung gemeinsam wahrzunehmen, kann heute vielleicht zum Ausgangspunkt einer neuen Phase der ökumenischen Bewegung werden.

LUKAS VISCHER

Professor für ökumenische Theologie an der evangelisch-reformierten theologischen Fakultät der Universität Bern und Leiter eines ökumenischen Instituts der evangelischen Kirchen der Schweiz; von 1961–1979 Direktor der Kommission für Glauben und Kirchenverfassung des Ökumenischen Rates der Kirchen. Arbeitsschwerpunkte liegen in den Bereichen des Bekenntnisses, des ökumenischen Dialogs und der Ekklesiologie, in den letzten Jahren vor allem im Bereich der konziliaren Bewegung für Gerechtigkeit, Frieden und die Bewahrung der Schöpfung. Zwei von ihm herausgegebene Tagungsberichte zu dieser Thematik: Rechte künftiger Generationen, Rechte der Natur, Bern 1990, und Die Rolle der Kirchen beim Schutz der Erdatmosphäre, Bern 1991. Anschrift: 29 chemin de Grange-Canal, 1208 Genève, Schweiz.

Jan Kerkhofs

Wie religiös ist Europa?

Die europäische Gesellschaft hat sich nach dem Zweiten Weltkrieg tiefgreifend gewandelt. Die Automatisierung, die neuen Kommunikationssysteme, der Massentourismus, die weitgehende Demokratisierung des Unterrichtswesens und der Kultur, die stetig fortschreitende Verbesserung der Gesundheitsfürsorge und eine nur für kurze Zeit unterbrochene wirtschaftliche Expansion haben Europa zu einem der reichsten Gebiete der Welt gemacht. Diese Beschleunigung der Geschichte — man kann dieser Entwicklung keinen anderen Namen geben — hat das europäische Menschenbild tiefgehend beeinflußt. Freiheit und Gleichheit nehmen zu, und zugleich auch der Individualismus. Die Beziehungen zwischen den Geschlechtern gestalten sich durch die fortschreitende Frauenemanzipation immer offener. Die Klassengegensätze werden durch eine immer bessere Ausbildung aller und durch eine gewisse Nivellierung der Einkommensunterschiede entschärft. Der Motor dieses gesamten Prozesses in Westeuropa war und ist die europäische Gemeinschaft, die auch auf das sich befreiende Osteuropa eine starke Anziehungskraft ausübt.

Diese gesamte Evolution hat Denken und Verhalten des Durchschnittseuropäers vor allem im ethischen und religiösen Bereich eingehend geprägt. Die «Säkularisierung» beschränkt sich als Prozeß der Emanzipation von der Bevormundung durch religiöse und kirchliche Traditionen und Strukturen nicht mehr auf eine Oberschicht der besser Gebildeten oder wirtschaftlich Mächtigen. Sie zeitigt überall ihre Wirkung.

In diesem Beitrag wollen wir uns auf eine Zusammenfassung der Aussagen beschränken, die sich aus den Statistiken der Stiftung «European Value Study System Groups» (EVSSG) über die im religiösen Bereich geltenden Werte und Normen ableiten lassen. Die EVSSG[1] hat 1981 unter Mitwirkung verschiedener Universitäten und spezialisierter Institute eine umfassende Umfrage der diesbezüglichen Situation in West-

europa durchführen lassen, die 1990-1991 weitgehend wiederholt und dabei auch auf verschiedene osteuropäische Länder ausgedehnt wurde.

1990 wurde gefragt, welche Bedeutung einer gewissen Anzahl von Wertbereichen zugeschrieben wurde. Die Tabelle 1 dient als Hintergrund für die nachfolgende, detailliertere Darstellung unseres Themas[2]. Die Zahlen entsprechen der Summe der Nennungen «sehr wichtig» und «ziemlich wichtig»:

Tabelle 1:
Bedeutung der verschiedenen Wertbereiche

	Europa*	Belgien	Spanien	Polen	Schweden
Familie	96	95	98	99	97
Freunde	90	90	91	79	97
Arbeit	87	89	92	95	96
Freizeit	82	85	82	82	95
Religion	49	45	53	87	27
Politik	34	25	20	34	45

Nebenbei sei gesagt, daß in Westeuropa weder das Einkommen, noch der Beruf, noch die Frage, ob jemand in der Stadt oder auf dem Land wohnt, seine Einstellung den betreffenden Bereichen gegenüber erklärt. Auch das Geschlecht hat kaum Bedeutung. Nur die jeweilige Religiosität wird in geringem Maße vom Geschlecht beeinflußt. Einzig und allein das Alter ist als Variable für die Erklärung bestimmter Einstellungen relevant.

I. Die Christen

Über drei Viertel (76,9%) der Westeuropäer erklären, einer Religionsgemeinschaft anzugehören. 75,2% sagen, zu Hause religiös erzogen worden zu sein. Von denen, die einer Religionsgemeinschaft angehören, sind 72,6% katholisch, 22,8% protestantisch, und 4,2% nennen eine andere Religionsgemeinschaft. Von denen, die keiner Religionsgemeinschaft angehören, erklären 36,9%, katholisch, und 16,5%, protestantisch gewesen zu sein. 5% haben einer anderen Konfession bzw. Religion und 32,5% haben niemals einer Religionsgemeinschaft angehört (9,2% gaben keine Antwort).

In Polen bezeichnen sich 97% der Befragten als katholisch. In der ehemaligen DDR geben etwa 25% an, Christ zu sein (4% katholisch). Je nach den verwendeten Quellen gibt es in Ungarn 71% bzw. 61% Katholiken und 26% bzw. 20% Protestanten. Für Rumänien wird die Anzahl der Katholiken auf 14%, die der Protestanten auf 5% geschätzt. In Bulgarien gehörten nach der EVSSG-Untersuchung 34% einer Religionsgemeinschaft an; von diesen wiederum seien 75% orthodox, 20% muslimisch, 4% protestantisch und 0,3% katholisch. Für Jugoslawien werden folgende Zahlen angegeben: 35% orthodox, 25% katholisch, 10% muslimisch[3].

Sozio-kulturell betrachtet ist die Behauptung, jemand sei «Christ», keine eindeutige Aussage. Bei weitem nicht alle Christen glauben an Gott, und nur wenige meinen, daß Gott für ihr Leben eine wichtige Rolle spielt. Die Tabelle 2 illustriert dies.

Tabelle 2:
Glaube an Gott (in %) und Bedeutung Gottes (auf einer Zehnpunkteskala)

	Europa*	Belgien	Spanien	Polen	Schweden
Glaube an Gott	70,5	63,0	80,7	94,6	45,2
Gott wichtig	5.68	5.22	6.25	8.32	3.75

Frappierend ist hier der Unterschied zu den USA: Dort behaupteten 1981 94%, an Gott zu glauben, und auf der Zehnpunkteskala wurde Gott eine Bedeutung von über 8 zugeschrieben.

II. Religiöse Menschen

Nicht alle «Christen» betrachten sich als «religiöse» Menschen, sowie umgekehrt nicht alle, die sich als «religiös» betrachten, von sich sagen, «Christ» zu sein. Die Anzahl der «Christen» übertrifft die der «religiösen» Menschen. Ein einigermaßen nuanciertes Bild ging aus der Wahl der Befragten zwischen folgenden drei Antworten hervor: «Ich bin eine religiöse Person», «Ich bin keine religiöse Person», «Ich bin überzeugter Atheist».

Weniger als zwei Drittel der Befragten betrachten sich als «religiös». Verglichen mit 1981 nimmt die Anzahl dieser Personen ab, wobei dies in geringerem Maße auf Südeuropa zutrifft. Umgekehrt gibt es nur in Belgien eine kleine Zunahme der Anzahl der überzeugten Atheisten (von 4 auf 7%), wobei nur Frankreich mit 10-11% Atheisten bedeutend über den europäischen Durchschnitt von etwa 5% (dies sowohl 1981 wie 1990) hinausgeht. Sogar unter den jüngeren Altersgruppen nennen sich nur wenige «überzeugte Atheisten». Nach Jahren atheistischer kommunistischer Propaganda finden sich in Polen nur 1% überzeugte Atheisten, und auch ein Land wie Bulgarien weist nicht mehr Atheisten als Belgien oder Schweden auf.

Tabelle 3:
Religiosität (in %)

	Europa*	Belgien	Spanien	Polen	Schweden
religiös	61	61	63	90	31
nicht-religiös	28	22	28	2,5	62
überzeugt atheistisch	5	7	4	1	7
weiß nicht	7	10	4	6	

Wie in Frankreich, Großbritannien und in der alten BRD nennt sich in Skandinavien nur ein Bewohner von zwei — oder gar weniger — religiös. Allerdings stellt sich hier die recht komplizierte Frage, inwieweit in den verschiedenen Ländern bestimmte Worte wie z.B. das Wort «Religion» dieselbe Bedeutung haben. Die wissenschaftliche Diskussion über die internationale Vergleichbarkeit von Meinungsumfragen hat erst begonnen[4].

In verschiedenen, z.B. in Deutschland, in den Benelux-Ländern und Frankreich durchgeführten Untersuchungen wird auf neue Formen von Religiosität, vor allem unter der jüngeren Generation hingewiesen. Während das Wort «Religiosität» in Irland oder Italien eine christliche oder gar katholische Konnotation hat, hat es anderswo eine andere Bedeutung. Durch die «New Age»-Bewegungen und eine mitunter an die Prozeßtheologie anknüpfende Art «ökologische Religion» verliert der Begriff Religiosität seinen traditionellen christlichen Inhalt. Verschiedene neue Formen der Religiosität sind offensichtlich stark eschatologisch geprägt. Man kann sich nicht des Eindrucks erwehren, daß an die Stelle der traditionellen Akzentuierung der Transzendenz ein größeres Interesse für die Immanenz, für das Erleben der Natur, für eine kosmische Religion und für die eigenen persönlichen Erfahrungen tritt.

Zum ersten Mal 1981 und dann wieder 1990 wurde in einer breit angelegten Untersuchung nach dem Glauben an eine Reinkarnation gefragt. Eine Faktoranalyse zeigt die Unabhängigkeit eines solchen Glaubens von dem, was die Betreffenden sonst glauben. Hier sind weitere Untersuchungen nötig. So glaubten 1981 verhältnismäßig mehr regelmäßig (wöchentlich) praktizierende Katholiken und Protestanten an eine solche Reinkarnation (30-35%) als dies in der Bevölkerung allgemein der Fall war (ungefähr 20% sowohl 1981 als auch 1990). In Schweden besteht kaum ein Unterschied zwischen dem Anteil derer, die an die Auferstehung (21%), und derer, die an eine Reinkarnation glauben (20%). Während in Polen 64% angeben, an die Auferstehung zu glauben, glauben dort nur 32% an die Reinkarnation.

Gewöhnlich geht man davon aus, daß religiöse Menschen beten oder meditieren oder ähnliches tun. Aus der Untersuchung von 1990 geht hervor, daß in vielen Ländern nicht oder kaum noch gebetet wird, auch wenn noch viele sich als religiös bezeichnen.

Tabelle 4:
Gebetshäufigkeit

1. Nehmen Sie sich gelegentlich Zeit für Gebet oder Meditation, für einen Augenblick der Besinnung oder ähnliches?					
	Europa*	Belgien	Spanien	Polen	Schweden
ja	59,5	53,0	60,5	85,5	33,6
nein	36,6	43,1	36,3	9,4	66,4
2. Wie oft beten Sie zu Gott außerhalb der Gottesdienste?					
oft	23,4	16,1	27,7	53,1	9,6
gelegentlich	24,7	22,7	27,9	25,9	15,0
fast nie/ nur in Notfällen	21,0	18,6	20,5	15,2	24,4
nie	28,3	38,1	22,8	3,8	49,1

Diachronische Untersuchungen u. a. in Deutschland und Belgien haben nachgewiesen, daß das gemeinsame Beten in den Familien immer mehr abnimmt. Auch dort wird das Religiöse zunehmend individualisiert.

III. Die christlichen Gläubigen

«Christenheit» und «Christentum» sind nicht dasselbe. Sicherlich ist es unmöglich, den persönlichen «Glauben» soziologisch zu messen. Doch lassen sich aus den Antworten auf die Meinungsumfrage deutliche Trends feststellen, was die Änderung der Auffassungen über den traditionellen Glauben angeht. Auch unter den sog. gläubigen Christen bestehen große Unterschiede hinsichtlich ihrer Akzeptanz der traditionellen Glaubensinhalte. Auch lassen sich regionale Unterschiede und Akzente feststellen, in denen sich die Geschichte der Kirche(n) an den jeweiligen Orten widerspiegelt. Von diesen Unterschieden ist außerdem die oft sehr fortgeschrittene innerkirchliche Polarisierung geprägt[5].

Es wurde ebenfalls gefragt nach den traditionellen Glaubensinhalten und nach dem Glauben an einen persönlichen Gott. Zu den Antworten siehe Tabelle 5.

Tabelle 5:
Glaube an ausgewählte Glaubensinhalte

	Europa*	Belgien	Spanien	Polen	Schweden
Seele	61	52	60	72	58
Sünde	57	41	57	83	31
Leben nach dem Tod	43	37	42	62	38
Himmel	41	30	48	66	31
Auferstehung	33	27	33	64	21
Teufel	25	17	28	29	12
Hölle	23	15	27	35	8

Zwischen 1981 und 1990 ist der Glaube an die traditionellen Glaubensinhalte zurückgegangen. Versuche, der Frage nachzugehen, in wieweit neue Glaubensformen an seine Stelle getreten sind, haben bisher noch zu keinen Ergebnissen geführt. Man hat den Eindruck, daß der herrschende Individualismus umfassendere neue «Systeme» ausschließt, oder, um es volkstümlich zu sagen: «Jeder kocht ein bißchen sein eigenes Süppchen.»

«Gott» hat ja naturgemäß viele Bedeutungen. Für gläubige Christen ist er eine persönliche Wirklichkeit, «der Gott Abrahams, Isaaks und Jakobs», so wie er auch von Blaise Pascal bezeichnet wurde. Dennoch entspricht das Verständnis von Gott als Person nicht unserem Verständnis anderer Menschen als Personen. Das «Vaterunser» beleuchtet diese eigentümliche «Du»-Beziehung der Jünger Jesu zu Gott.

Nach den Ergebnissen der Umfrage betrachten nur 38% der Westeuropäer Gott als eine Person (dagegen traf dies 1981 in den USA auf 83% zu). Die Tabelle 6 gibt einen Eindruck von den unterschiedlichen Auffassungen vom Personsein Gottes in Westeuropa.

Tabelle 6:
Auffassungen über Gott (in %)

	Europa*	Belgien	Spanien	Polen	Schweden
Es gibt einen persönlichen Gott	38	29	50	78	15
Es besteht eine Art Lebenskraft oder Geist	33	20	27	5	44
Ich weiß nicht, was ich hierüber denken soll	15	29	13	13	17
Ich glaube eigentlich nicht, daß es irgendeinen Geist oder Gott oder eine sog. Lebenskraft gibt	10	14	7	2	69
Keine Antwort	4	8	3	2	4

Tatsächlich gibt uns diese Tabelle ein gutes Bild von der mehr oder weniger fortgeschrittenen Säkularisierung Europas. Außerdem zeigen sich manche regionalen Unterschiede deutlich. Für einen Theologen zeigt sich hier noch ein-

mal, wie schwierig es ist, einen biblischen Gott zu verkünden, der zugleich sowohl ein Vater ist, der sich um jeden Menschen kümmert, als auch die immanente Quelle der Schöpfung, «in der wir leben, uns bewegen und sind» (Paulus, Apg 17,28).

IV. Die Beziehung zur Kirche

In Europa ist die Religiosität noch immer stark mit der Beziehung zu einer konkreten Kirche verbunden. Dabei lassen sich regional große Unterschiede feststellen. Allerdings geht allgemein die Bindung an die Kirche zurück, und dies in ausgeprägterem Maße bei den jüngeren Altersgruppen und bei den Frauen — obwohl letztere doch noch immer eine stärkere Bindung an die Kirche haben als die Männer.

Die Beziehung zur Kirche bzw. das Fehlen einer solchen drückt sich im Verhalten und in den Auffassungen der Betroffenen aus. In Europa sagt etwas weniger als die Hälfte, daß sie «viel» oder «ziemlich viel» Vertrauen in die Kirchen hat (das sind niedrigere Werte als wir sie in bezug auf die Polizei, die Europäische Gemeinschaft, das Erziehungssystem, die Armee und die soziale Sicherheit vorfinden). In Polen haben allerdings noch 83% wenigstens «ziemlich viel Vertrauen» in die Kirche. Es gibt hier große Unterschiede zwischen diesem Land, Irland, Italien und der Schweiz einerseits und Großbritannien, Skandinavien, Westdeutschland und den Niederlanden andererseits (in letzteren Ländern haben zwischen 40 und 30% Vertrauen in die Kirche).

Die Frage, ob die Kirche im eigenen Land eine akzeptable, sinnvolle Antwort auf bestimmte Probleme gibt, wird recht uneinheitlich beantwortet *(siehe Tabelle 7).*

Dies schließt nicht aus, daß man nach wie vor von der Kirche erwartet, daß sie sich in gewissen Bereichen in die öffentliche Diskussion einmischt. Nach der Meinung der Befragten sollte sie dies aber in Fragen der individuellen Lebensweise deutlich weniger tun. Nur eine Minderheit erwartet noch von der Kirche, daß sie sich auf der Ebene des persönlichen Gewissens einmischt. Man siehe hierzu Tabelle 8.

Weiterhin betrachten viele die Kirchen als religiöse Service-Zentren, die für das nötige Zeremoniell zur Ausstaffierung wichtiger Lebensmonente zuständig sind. Auf die Frage, ob man es persönlich für wichtig hält, daß bestimmte Lebensphasen bzw. Lebensanlässe von religiösen Feiern begleitet werden, ergaben sich für Europa folgende Antworten:

Tabelle 7:
Fragen, auf die die Kirche eine Antwort gibt

	Europa*	Belgien	Spanien	Polen	Schweden
Ethische Probleme und Bedürfnisse des Individuums	36	30	39	67	19
Familienfragen	32	27	38	71	14
Geistliche Bedürfnisse	54	42	50	80	51
Soziale Probleme, mit denen das Land kämpft	27	20	28	38	12

Tabelle 8:
«Finden Sie es richtig, daß die Kirche sich über die hier genannten Themen äußert?»

	Ja	Nein
Problematik der Dritten Welt	76	18
Rassendiskriminierung	67	26
Euthanasie	56	35
Abrüstung	54	38
Umwelt	51	41
Abtreibung	50	43
Arbeitslosigkeit	45	48
Außereheliche Beziehungen	39	53
Homosexualität	34	57
Politik der Regierung	22	70

Tabelle 8a

	ja	nein	weiß nicht
Taufe	69	26	5
Ehe	72	23	4
Beerdigung	77	18	4

Zwischen den einzelnen Ländern lassen sich wieder die bekannten Unterschiede feststellen: Hohen Werten in Irland, Polen und Italien stehen niedrigere in den Niederlanden, Frankreich, Westdeutschland, Großbritannien, Skandinavien und Belgien gegenüber. Zwar will die große Mehrheit noch immer kirchlich beerdigt werden, aber in verschiedenen Ländern möchte die Mehrheit der jüngeren Generationen nicht mehr, daß ihre Kinder noch getauft werden.

Traditionell galt der Besuch des Sonntagsgottesdienstes als wichtiger Gradmesser zur Feststellung der Kirchlichkeit. Heute geht man mit diesem Maßstab weitaus vorsichtiger um. Bei der Beurteilung der Tabelle 9 sollte man der Tatsache Rechnung tragen, daß nach den tatsächlich durchgeführten Zählungen der Gottesdienstbesucher gewöhnlich einige Prozentpunkte weniger zur Kirche gehen, als man dies aus der Antwort der Befragten ableiten würde.

Tabelle 9:
Gottesdienstbesuch (in %)

	Europa*	Belgien	Spanien	Polen	Schweden
Mindestens einmal in der Woche	23	23	33	66	4
Einmal im Monat	11	8	8	18	6
Weniger als einmal im Jahr	10	8	25	4	17
Nie, faktisch nie	32	44	22	3	49

Die Frauen praktizieren immer noch mehr als die Männer, und wer politisch eher rechts steht, mehr, als wer politisch links steht. Vor allem unter den Jüngeren geht der Gottesdienstbesuch zurück. Von der Altersgruppe zwischen 18 und 24 Jahren sagen z.B. 60% in Frankreich und Großbritannien, 50% in Belgien, 45% in Dänemark und Spanien, und in den Niederlanden 40%, daß sie nie oder faktisch nie praktizieren. Da viele junge Menschen zu Hause faktisch nie beten, ist daher der Religionsunterricht in der Schule — wenn es ihn gibt — der einzige Ort, an dem sie noch einige Informationen über Glauben und Kirche bekommen. Hier liegt eine große Herausforderung für die sog. «Neuevangelisierung» Europas.

Hinzu kommt, daß das große Priesterdefizit in verschiedenen Ländern West- und Osteuropas ein Indikator für die Verschiebungen der Kirchlichkeit in Europa ist[5].

Die Anzahl der Pfarreien ohne eigenen, in der Pfarrei residierenden Priester nimmt schnell zu (auf dem Territorium der ehemaligen BRD 29%, in der Schweiz 20%). In Frankreich stieg die eher geringe Anzahl solcher Pfarreien von 1138 im Jahre 1977 auf 2754 im Jahre 1987. In den Niederlanden ging die Anzahl der in der Pastoral arbeitenden Priester von 3695 im Jahre 1960 auf 1842 im Jahre 1985 zurück. Die Überalterung des Klerus macht sich immer mehr bemerkbar in Belgien, Österreich, Großbritannien und Italien. In all diesen Ländern nimmt die Anzahl der Pfarreien ohne residierenden Priester ständig zu. Die Jahre der Kirchenverfolgung in der Tschechoslowakei und Ungarn haben dazu geführt, daß in beiden Ländern die meist alten Priester für mehrere Pfarreien zuständig sind. Glücklicherweise engagieren sich immer mehr Laien in der kirchlichen Pastoral.

V. Kirchlichkeit und Ethik

Aus dem Vorangehenden ergibt sich ein Auseinanderwachsen von Kirchlichkeit und Ethik. Die Ethik wird autonom. Zwischen 1981 und 1990 hat die Permissivität im ethischen Bereich zugenommen. Die EVSSG-Untersuchung zeigt, daß auch praktizierende Christen in bezug auf Fragen wie Ehescheidung, Euthanasie, Abtreibung und Gerechtigkeit liberaler denken und sich demnach auch toleranter verhalten. In allen Ländern, auch in Polen, stimmt die Mehrheit einer Abtreibung zu, wenn das Leben der Mutter auf dem Spiel steht oder die Geburt eines körperlich behinderten Kindes zu erwarten ist. Die Mehrheit der Jüngeren toleriert Ehescheidung und Euthanasie. Auch haben sie kaum noch Bedenken dagegen, daß Frauen ein Kind haben wollen, ohne eine feste Beziehung zu einem Mann einzugehen. Insgesamt scheint man zu einer strengeren Einstellung in Gerechtigkeitsfragen als im Bereich der Sexualethik zu tendieren.

Niemand wird es wagen, über die künftige religiöse Entwicklung Europas Voraussagen zu machen. Auch fehlen die Maßstäbe, um die europäische Religiosität mit der anderer Kulturen

zu vergleichen. Die heutigen Tendenzen weisen aber alle in eine Richtung: Die Anzahl der praktizierenden Christen geht weiter zurück. Auch verhalten sich diese praktizierenden Christen immer selektiver dem gegenüber, was ihnen von den Kirchen offiziell angeboten und vorgesetzt wird. Doch wird nach wie vor geistliche Hilfe gesucht. Inzwischen suchen viele auch außerhalb der Kirchen nach Sinn. Zugleich spielt das säkularisierte Europa in der Welt eine immer größere Rolle. Nur eine «Evangelisierung», die all diese Herausforderungen nuanciert zu erkennen weiß und ihnen im Dialog begegnen will, hat noch einige Chancen zu gelingen. Vorläufig aber scheinen die kreativsten Geister sich mit dem Gedanken zu versöhnen, daß Kirche und Glaube vor einer «Überwinterungsperiode» (K. Rahner) stehen.

[1] Der Sitz der Stiftung befindet sich in Amsterdam, das Sekretariat dagegen an der Universität Tilburg (Niederlande). Für die Daten der Umfrage 1981 verweisen wir auf J. Stoetzel, Les valeurs du temps présent. Une enquête européenne (Paris 1983); S. Harding/D. Phillips, Contrasting Values in Western Europe (London 1986); E. Noelle-Neumann/R. Köcher, Die verletzte Nation (Stuttgart 1987); L. Halman/F. Heunks/R. de Moor/H. Zanders, Traditie, secularisatie en individualisering (Tilburg 1987). Die Untersuchung wurde auf der Grundlage mehrerer tausend, für die betreffenden Länder repräsentativer Interviews durchgeführt. Die Ergebnisse der 1990-1991 durchgeführten Untersuchungen werden sowohl als nationale wie auch als europäische Übersichten 1991 veröffentlicht. Zur Zeit der Abfassung dieses Aufsatzes (Juli 1991) sind die Ergebnisse für Spanien schon veröffentlicht: F.A. Orizo, Los nuevos valores de los españoles (Madrid 1991). Die gesamte, in Nordamerika und Ost- und Westeuropa durchgeführte Untersuchung ist repräsentativ für 800 Millionen Personen über 18 Jahre.

[2] «Europa*» steht hier für folgende Länder: Belgien, Frankreich, Westdeutschland, Großbritannien, Irland, Nord-Irland, Italien, Niederlande, Portugal, Spanien.

[3] Während wir schreiben, ist die Umfrage in Osteuropa (u.a. der Tschechoslowakei) noch nicht abgeschlossen.

[4] Siehe L. Halman, Waarden in de Westerse Wereld (Tilburg 1991).

[5] Eine europäische Untersuchung über Pfarreien ohne Priester wird zur Zeit vorbereitet.

Aus dem Niederländ. übersetzt von Dr. Karel Hermans

JAN KERKHOFS

Geboren 1924. Eintritt in den Jesuitenorden. 1956 zum Priester geweiht. Er dozierte Moraltheologie und Pastoraltheologie in Löwen und allgemeine Soziologie in Antwerpen. Von 1963 bis 1981 war er Generalsekretär der internationalen Stiftung «Pro Mundi Vita». Zahlreiche Veröffentlichungen. Anschrift: Waversebaan 220, B-3001 Leuven/Heverlee, Belgien.

Jacques Gaillot

Das neue Europa — eine Herausforderung für die Kirchen

Vierzig Jahre lang lag Europa unbeweglich zwischen den beiden entgegengesetzten Weltmächten. In wenigen Monaten war es mit dieser Stabilität zu Ende. Der Fall der Berliner Mauer, die Wiedervereinigung Deutschlands, der Zusammenbruch der marxistischen Regime in den meisten östlichen Ländern und die tiefgreifende Reform der UdSSR haben dem alten Kontinent plötzlich ein anderes Gesicht gegeben. Nach den auf diese Ereignisse folgenden Stunden der Begeisterung und der Freude ist es nun an der Zeit, ein neues Gleichgewicht zu schaffen. Das Europa von 1992 wird ganz gewiß nicht mehr dem gleichen, das die Länder des Gemeinsamen Marktes vorgesehen hatten.

Wie antwortet die Kirche (oder genauer gesagt: die Kirchen) auf die Herausforderungen dieser tiefen Umbrüche? Zahlreiche Christen haben bei den gewaltigen Veränderungen aktiv mitgewirkt. Aber das gehört schon der Geschichte an. Jetzt muß der Blick in die Zukunft gehen.

Die in diesem Beitrag vorgelegten Gedanken eines katholischen Bischofs spiegeln in erster Linie die Gesichtspunkte seiner Ortskirche wieder; doch gehen viele der folgenden Bemerkungen alle Christen an, zu welcher Kirche sie auch gehören mögen. Es handelt sich ja im Grunde um die Verkündigung der Frohen Botschaft.

1. Kirchesein im Europa von heute

Die katholische Kirche beabsichtigt, in naher Zukunft eine Bischofssynode einzuberufen, an der alle ost- und westeuropäischen Länder zusammen mit Beobachtern der anderen christlichen Bekenntnisse teilnehmen; sie soll den gegenwärtigen Stand der Kirche überprüfen und Richtlinien für die Zukunft ausarbeiten. Mehrmals schon hat der Papst seine Stimme erhoben: «Ist die Kirche bei aller bestehenden und immer bleibenden Identität in der Lage, auf bestimmte Herausforderungen der Moderne zu antworten? Denn Fragen wie etwa die Zukunft der Jugend, die Solidarität mit den Ausgeschlossenen, die Risiken einer in sich gespaltenen Gesellschaft, die Säkularisierung und schließlich der Dialog mit den anderen Religionen drängen auf sie zu.»

Um auf diese Fragen positiv zu antworten, müssen die zahlreichen Ansprüche eines in voller Entwicklung befindlichen Europa an die Kirche ausfindig gemacht und geortet werden, sind Verhaltensweisen festzuschreiben und — unvermeidlich — auch Bekehrungen ins Auge zu fassen.

Zwei unabdingbare Verhaltensweisen

Viele Umfragen in der breiten Öffentlichkeit und besonders unter den Jugendlichen haben das geringe Interesse der Europäer für die Kirchen und ihre Aussagen aufgedeckt. Im allgemeinen vernehmen sie in und von der Kirche nicht die Frohe Botschaft, die sie in ihr und ihren Aussagen zu finden hoffen. Im Gegenteil, sie bekommen zahlreiche strenge, zuweilen verdammende Urteile zu hören. Europa habe seine Sendung verraten, heißt es da, habe in der allgemeinen Freizügigkeit viele seiner einstigen Werte verloren. Eine große Gleichgültigkeit gegenüber dem Glauben gehe ineins mit dem Verlust des moralischen Sinns und der Traditionen. Die «übelwollende» Haltung, die sich in diesen Aussagen Luft macht, widerspricht der Verkün-

digung einer Frohbotschaft; sie muß einer anderen Haltung weichen, jener, von der Paul VI. im Jahr 1966 sprach: «Die Kirche muß die Welt in etwa so betrachten, wie Gott selbst nach der Erschaffung aller Wesen sein wunderbares und unermeßlich großes Werk betrachtet hat, voller Bewunderung, voller Ehrfurcht, mit mütterlicher Sympathie, mit hochherziger Liebe.» Die Christen sind aufgerufen, Europa und seiner Entwicklung mit sehr großem Wohlwollen entgegenzutreten.

Der Philosoph René Remond wies in einem am 29. November 1988 in der französischen Zeitung La Croix erschienenen Artikel auf eine andere, negative Tendenz der Kirche hin: «Man muß zugeben, daß sich selbst innerhalb der konziliaren Kirche eine Neigung breitmacht, die man zwar nicht als fundamentalistisch, aber doch als integralistisch bezeichnen kann. Manche Leute der Kirche träumen tatsächlich vom Aufbau einer katholischen Gesellschaft ... Es ist unbestreitbar, daß viele Heimweh empfinden nach der Christenheit des alten Europa. Aber der Weg in die Zukunft verläuft anderswo. Ein anderes Gegenwärtigsein der Kirche inmitten unserer modernen, entwickelten und immer gründlicher säkularisierten Gesellschaft muß entschieden gefunden werden». — Ein Weg, der nicht eingeschlagen werden darf. Eine neue Seite, die geschrieben werden muß. Eine bejahende Haltung, die zu finden ist.

Neue Wege

Diese Wege müssen mit dem Licht des Zweiten Vatikanischen Konzils ausgeleuchtet und in diesem Licht auch begangen werden. Das Konzil verlangt von den Christen, an «Freude und Hoffnung, Trauer und Angst der Menschen von heute, besonders der Armen und Bedrängten aller Art» (*Gaudium et spes* 1) teilzunehmen. Diese Wege müssen von den Sorgen und den Fragen ausgehen, wie sie das Europa von heute bedrängen. Die Kirchen müssen sich mit allen Menschen zusammentun, um auf die neuen Probleme, die sich tagtäglich der modernen Gesellschaft stellen, eine Antwort zu finden. Alle Bereiche der menschlichen Tätigkeit sind zu Bauplätzen geworden. Die Wirtschaft steckt heute nach einigen Jahrzehnten rascher Entwicklung ganz deutlich in einer Krise, deren schlimme Folgen einen großen Teil der Bevölkerung in Mitleidenschaft ziehen. Es hat sich rasch die Gewohnheit verbreitet, von einer Zwei-Drittel-Gesellschaft zu reden, und man hat sich damit abgefunden, daß zahlreiche Menschen von der Arbeit, von den Konsumgütern und von gesunden Verhältnissen ausgeschlossen und an den Rand gedrängt worden sind. Die wissenschaftliche Forschung und das ständige Erfinden neuer Technologien verändern rasch das Leben und die sozialen Strukturen. Alle müssen sich daran machen, diese Mittel beherrschen zu lernen, damit jeder von ihnen profitieren kann. Und was soll man zur biologischen Forschung sagen, die die Männer und Frauen, die Eheleute und Familien vor so viele konkrete und täglich neue Fragen stellt? Die Informatik ihrerseits erweist sich als ein unerhört wirksames Werkzeug; auch dieses neue Mittel gehört in den Dienst des Menschen und darf nicht zu erneuter Machtkonzentration mißbraucht werden. Alles wird heute zur dringenden Frage für morgen. Dort, wo sich diese Fragen stellen, dort müssen die Christen stehen und in den Debatten der Gesellschaft, die Licht in das Dunkel bringen und die Wege finden helfen, kräftig mitsprechen. Das Evangelium fordert, daß sich die Gläubigen für diesen Dienst an den Menschen einsetzen und ganz besonders jenen beistehen, die für die Umbrüche einer aus dem Gleichgewicht geratenen Gesellschaft zahlen müssen. Dieser Einsatz wird oft zu einem Kampf, damit sich nicht im Namen unausweichlicher wirtschaftlicher Sachzwänge ein Fatalismus breitmacht, damit die Praxis der Selektion und des Ausschlusses nicht zum Normalfall wird.

Ich möchte als besonders sprechendes Beispiel den Kampf für den Frieden anführen. In diesem Punkt müßten die Kirchen, die Christen, im Namen des Evangeliums einmütig zusammenstehen. Was immer den Frieden in Gefahr bringt, geht jetzt alle Bewohner dieses Planeten an, auch die Europäer, die sich für immer von jedem kriegerischen Konflikt frei glauben. Aber wenn ich an den Frieden denke, dann stelle ich mir ständig die Frage: Warum denn dieses Ärgernis der immer noch gespaltenen und manchmal sich offen bekämpfenden Kirchen? Da sind wir wahrhaftig herausgefordert! Wie steht es denn mit dem Ökumenismus der letzten zwanzig Jahre? Es geht rückwärts, so hört man überall sagen. Vor kurzem sprach ein Student in einer

Dissertation von der Religion als Spaltungsfaktor!

Wer kann den Kirchen noch glauben, wenn sie sich der Welt nicht als die Werkstätten des Friedens offenbaren? Was für ein Licht sind sie denn dann für die Menschen? Es genügt nicht, das vereinte Europa zu segnen, an die Solidarität der Nationen zu appellieren. Man muß auch den Weg dafür freimachen. Europa wandert seiner vollen Einheit entgegen, allein die christlichen Kirchen bleiben gespalten. Hoffentlich erweist sich der Versuch eines Dialogs, der in diesen Tagen in Irland zwischen Protestanten und Katholiken zustande kommt, als Morgenröte eines neuen Tages.

Das Einvernehmen der Kirchen untereinander verwirklichte sich vermutlich schneller, wenn sie sich auf allen Ebenen aufraffen würden, um gemeinsam dem Menschen zu dienen, indem sie konkrete Ziele der Solidarität, sozialen Erfindungsgeistes und geschlossenen Kampfes gegen menschenzerstörende Geißeln wie Alkohol, Drogen und Waffen aufstellen.

2. Eine beständige Bekehrung

Würden die Christen sich zum Ziel setzen, die Menschen auf ihren Wegen in die Zukunft zu begleiten, dann wären sie gezwungen, sich unablässig zu fragen nach ihrer eigenen Treue zum Evangelium und nach der Art und Weise, wie ihre Kirche das lebt, was sie verkündet, und ob sie in ihren eigenen Reihen verwirft, was sie öffentlich ankreidet.

In Treue zum Evangelium

Das Konzil hat der Kirche geholfen, ihre tief im Evangelium liegenden Wurzeln wiederzuentdecken und freizulegen. Die einzelnen Ortskirchen bestimmen sich in diesem Licht immer wieder neu. Das Konzil hat zwei Begriffe hervorgehoben, die von einer solchen Kirche gelten sollen: «Dienerin» und «Armsein», zwei feste Wahrheiten, die nach Bekehrung rufen, nach einem tiefgreifenden Wandel, der sich anders als nur in Worten verwirklichen muß. In allem, was sich bewegt, was in Europa eine Zukunft sucht, in allen Krisen, die die menschliche Gesellschaft erschüttern, werden die Kirchen oft auf frischer Tat ertappt, wie sie sich in erster Linie um sich selber kümmern, um ihren Platz und ihren Einfluß in der Gesellschaft, und manchmal sogar um ihren Vorteil und ihre Privilegien.

Und doch ist es klar, daß die Kirche nur dann wirklich und wahrhaftig an den Debatten der Gesellschaft teilnehmen kann, wenn sie voll dabei ist ohne irgendein anderes Verlangen, als der Sache der Menschen mit reiner Selbstlosigkeit zu dienen. Sie muß ihre Anmaßung aufgeben, auf alle Fragen, die sich die Menschen inmitten der modernen Welt stellen, eine fertige Antwort bereit zu haben, auch die Anmaßung, Lösungen vorschlagen zu wollen, in denen ein kirchlicher Eigennutz mitschwingt. Ich möchte, was Frankreich betrifft, nur ein einziges Beispiel anführen: die jüngsten Verhandlungen bezüglich der Schulzeitrhythmen, und einige Jahre vorher noch die heftige Diskussion über das Statut der Privatschulen. In einer Debatte über die Schule dürfte die Kirche nur die einzige Sorge haben, den Ärmsten zu dienen. Denn diese Sorge entspricht genau dem Evangelium.

Die Herausforderung, die die meisten Länder Europas den Kirchen zumuten, ist diese: Sie sollen sich voll und ganz auf ein echtes, wirkliches Weltsein einlassen. Anstatt die wachsende Säkularisierung der Gesellschaft zu bejammern, müßten die Kirchen darin ein durchaus normales Ergebnis ihres eigenen Wirkens erkennen, einen Aufruf zu einem ganz ursprünglichen und ganz eigenen Dasein in der Welt. Das schließt Bekehrung ein: Verlust an Macht, Entblößung, weniger Einfluß. Und gerade das ist die einzige Bedingung, damit eine Kirche in der heutigen Welt ein prophetisches Wort sprechen kann. Wenn sie sich mit keiner Macht mehr kompromittiert, wird sie die Freiheit haben, ein mutiges Wort zu den Fragen der Menschen und ihrer Gesellschaft zu wagen. Sie könnte dann die Ungleichheiten, die Ungerechtigkeiten und Machtmißbräuche dadurch anprangern, daß sie durch ihre eigene Lebensführung Zeugnis dagegen ablegt.

In immer neuer Reform

Jede Stellungnahme und jede Anklage setzen einen Rückblick auf sich selbst voraus. Man muß da konsequent sein. Man muß selbst tun, was

man bei anderen billigt, und selbst verwerfen, was man bei anderen verdammt. In dieser Hinsicht hat eine Gesellschaft wie die Europas den Kirchen viele Dinge zu sagen. Die Kirchen segnen das werdende Europa, sie freuen sich, daß die Trennmauern eingestürzt sind und daß die Sowjetunion ihre Haltung und ihre Ideologie geändert hat. Sind aber die Kirchen während dieser Zeit Orte gemeinsamer Anstrengungen und gegenseitiger Teilnahme geworden? Überall entstehen gegenseitige Beziehungen, im politischen, im wirtschaftlichen, im kulturellen Bereich. Tut sich das gleiche auch in unseren Kirchen? Bleiben sie nicht sehr «national»? Es ist doch recht erstaunlich, um dies noch einmal zu erwähnen, daß unmittelbar nach dem Konzil keine wahre Struktur einer europäischen Kirche zustande kam. Was in Lateinamerika und in Asien geschehen, was für Afrika gewünscht ist, das hat sich in Europa noch nicht ergeben. Man hat sich mit persönlichen und gelegentlichen Begegnungen und Verbindungen begnügt, mit Gelegenheitsausschüssen. Zu einer wirklichen Einberechnung des neuen Europa, seiner Fragen und seiner Zukunft aber wurde nichts wahrhaft Neues erfunden. Wer wäre geeigneter für einen Ort der Begegnung, der Zusammenarbeit und gemeinsamer Überlegung als die Kirche? Wird die für 1992 angekündigte Europäische Synode diesen Rückstand aufholen? Welche Tagesordnung wird man aufstellen? Welche Fragen werden Vorrang haben — die der Menschen oder die der Kirche? Anscheinend hemmen zahlreiche Besorgnisse den Schritt hinaus über die Grenzen der Ortskirchen oder Nationalkirchen, und seien es auch nur die Ungleichheiten, die zwischen ihnen bestehen.

Heute freuen sich die Kirchen über das Entstehen demokratischer Verfassungen, ganz besonders in den östlichen Staaten Europas. Das Ende der Einparteienherrschaft wird als ein wahrer Fortschritt begrüßt. Man kann sagen, ganz Europa ist dabei, eine einzige wirkliche Demokratie zu werden. Aber mitten in einer Gesellschaft, in der die Debatten öffentlich verlaufen, die Beschlüsse durch Abstimmung gefaßt werden und die einzelnen Personen immer stärker selber am Leben der menschlichen Gemeinschaft teilnehmen, halten gewisse Kirchen an einem Verwaltungsbetrieb monarchischen Typs fest, wo die Entscheidungen immer nur an der Spitze gefällt werden, wo die Vollmachten immer noch stark zentralisiert sind, wo die Wahl der Verantwortlichen in der Hand des «Kirchenfürsten» liegt und wo die Kontrolle über das Denken, die Moral und das praktische Leben pausenlos wacht. Wie lange werden solche Anachronismen noch dauern? Die Bekehrung wird auch hier allmählich dringend. Was für die zivile Gesellschaft als gut gilt, muß auch für die Kirchen als gut gelten. Die Christen haben es sich seit einigen Jahren endlich zur Gewohnheit gemacht, die «Menschenrechtserklärung», diese Grundlage des in Europa vorherrschenden politischen und sozialen Systems, als Fortschritt und Wohltat für die Menschen zu betrachten. Das war nicht immer so. Seit der Verurteilung der Menschenrechte durch Pius VI. zur Zeit der Französischen Revolution wurden diese und auch die sogenannte «Aufklärung» von der Kirche ganz allgemein verachtet und verworfen. Ihre Bestätigung und Verteidigung durch die Kirche heute bedeuten daher einen gewissen Schritt nach vorn. Aber diese Menschenrechte sind auch eine Herausforderung. Es ist nämlich gar nicht sicher, daß diese Rechte von den Kirchen selbst immer beachtet werden. Auch täte man gut daran zu prüfen, auf welche Weise die so oft gepriesene Mitverantwortung ausgeübt wird. Zum Beispiel haben die französischen Bischöfe 1972 einen Text herausgegeben mit der Überschrift: «Alle sind verantwortlich in der Kirche». Er wies den Weg und gab kühn einen Anstoß, auf neuen Straßen vertrauensvoll voranzuschreiten. Wie steht es damit heute nach zwanzig Jahren? Welche Verantwortungen wurden tatsächlich übernommen? Hat sich die Machtausübung in der Kirche wirklich dementsprechend entwickelt? Es ist ungeheuer wichtig, daß die Glieder des Volkes Gottes und ganz besonders die Laien in einer modernen Gesellschaft Zugang bekommen zu wahrer Verantwortung, zur Beschlußfassung, zu größerer Redefreiheit.

3. In planetarischen Dimensionen

Die Dritte Welt besteht noch

Wenn die Kirchen heute in einem Europa, das sich aufbaut und wiederaufbaut, ein prophetisches Wort sprechen wollen, müssen sie unüberhörbar das Vergessen brandmarken, in das hinein man die Dritte Welt zu stürzen sucht. Die

Aufmerksamkeit der Europäer hat sich nämlich von den Entwicklungsländern und den Ländern mit sinkender Wirtschaftskraft abgewandt. Alles Bemühen konzentriert sich auf die Wiedervereinigung von Ost und West und ihre Folgen.

Natürlich ist die Hilfe, die man dem Osten leistet, berechtigt und notwendig; sie darf aber nicht die sehr viel dramatischere Lage der übrigen Welt ausblenden. Europa läuft Gefahr, sich in sich selbst abzuschließen, seine Möglichkeiten einer neuen Marktwirtschaft und neuer Investitionen zum Zentrum seines Interesses zu machen. Viele sinnen darüber nach, wie man einen mächtigen Wirtschaftsblock schaffen könnte, der Nordamerika und dem, was von der sowjetischen Macht noch übrig bleibt, die Stirn zu bieten vermag. Dieser Block würde nur ein paar hundert Millionen Menschen umfassen. Wo sind denn die Hilferufe der Lateinamerikaner, der Afrikaner und der anderen Länder der Welt, die sich in so großen Schwierigkeiten befinden, noch zu hören? Wer wird im Kreis der Satten den Armen seine Stimme leihen, wenn nicht die Kirchen im Namen des Evangeliums?

Anstatt die Geburt dieses neuen mächtigen Europa abzusegnen oder von einer Restauration der alten Christenheit zu träumen, werden die Kirchen heute herausgefordert, dem alten Europa ins Gedächtnis zu rufen, daß es sich nicht vom Rest der Welt abkapseln darf, sondern sich aufraffen soll, die rechte Entwicklung aller Völker zu fördern. Es handelt sich nicht um eine beiläufige Hilfe anläßlich einer Katastrophe. Das ganze ist eine Frage der Gerechtigkeit. Es ist eine Frage auf Leben und Tod für Europa selbst. Denn diese internationale Solidarität wird ihm helfen, seinen eigenen Weg und seine eigene Gesundheit wiederzufinden. Würde sich das Europa von 1992 als reicher, abgeschirmter Block konstituieren, liefe es Gefahr, im Konsum, im rücksichtslosen Einsatz aller seiner Kräfte in der wirtschaftlichen Konkurrenz und letzten Endes in neuen kalten Kriegen zu ersticken.

Die Kirchen müssen kühn die öffentliche Meinung aufrütteln über so schwere Probleme wie Rüstung und Waffenhandel, die ungeheure Geldmittel verschlingen, Geldmittel, die auf anderen Wegen dazu beitragen könnten, daß alle Menschen an einem wahren wirtschaftlichen Wachstum und einer richtigen Entwicklung Anteil bekommen. Diese Frage geht Europa ganz besonders an, da ja der riesige militärische Apparat, den man wegen der Ost-West-Spannung für unverzichtbar hielt, seinen Sinn verloren hat.

Die Herausforderung durch die Vierte Welt

Wenn sich die Kirchen zum Sprachrohr der Armen machen, müssen sie auch deutlich sagen, daß gewisse charakteristische Aspekte der Dritten Welt heute mitten in den industrialisierten Ländern auftreten. Die sehr rasche Entwicklung der Technik, der Produktionsweisen, der Kommerzialisierung und des Konsums treibt immer mehr Frauen und Männer an den Rand der Gesellschaft. Die Schwachen, die Unnützen, die Leute, die sich nicht anpassen können, werden ausgeschaltet. Es entsteht das, was man die Vierte Welt nennt. Die Kirchen haben die Aufgabe, mit aller Kraft dagegen anzukämpfen, daß man den Menschen als Ware betrachtet und behandelt. Sie haben gemäß dem Wort Johannes Pauls II. in seiner jüngsten Enzyklika daran zu erinnern, «daß man dem Menschen etwas schuldet, rein deswegen, weil er ein Mensch ist».

Wie soll man hier nicht an die Herausforderung denken, die der Zustrom und die Anwesenheit von Einwanderern aus aller Welt in den meisten europäischen Ländern für die Kirchen bedeutet? Wie oft werden diese Leute als Ware behandelt, als Arbeitskraft für niedrige Dienste. Gleichzeitig werden sie auch noch ungenügend untergebracht, schlecht eingeführt, mangelhaft in das Gesellschaftsleben integriert, mehr und mehr abgestoßen, während andererseits niemand die Arbeit, die sie leisten, selber machen will. Man müßte ganz deutlich im Namen des schlichten Hausverstandes sagen: Die zahlreichen armen Völker werden, ob man nun will oder nicht, die reichen, kinderarmen Völker, die wir doch sind, überschwemmen. Es ist höchste Zeit, daß die Kirchen das Wort ergreifen und nach einer Integrationspolitik auf allen Ebenen der Gesellschaft rufen. Wie schwierig solche Integration ist, weiß jedermann. Und wenn die Immigranten bei uns auf Religionen stoßen, die untereinander zerstritten sind, wird diese Schwierigkeit natürlich noch größer. Es ist Sache der Kirchen, Möglichkeiten gegenseitiger Begegnung zu schaffen. Das hat ja schon vor fast dreißig Jahren das Konzil gewünscht, als es in

der Erklärung über das Verhältnis der Kirche zu den nichtchristlichen Religionen wissen ließ, es werde aus dem recht verstandenen Verhalten des Menschen zu Gott und zu den Menschenbrüdern heraus «jeder Theorie oder Praxis das Fundament entzogen, die zwischen Mensch und Mensch, zwischen Volk und Volk bezüglich der Menschenwürde und der daraus fließenden Rechte einen Unterschied macht» (*Nostra aetate* 5). Die Christen müssen im Namen des Evangeliums alles daransetzen, damit diese Würde und diese Rechte, die sich vom Bruder- und Schwestersein herleiten, respektiert werden.

4. Offene Ohren für die Sorgen anderer Kontinente

Die in allen Kontinenten gegenwärtige Kirche bedeutet für die Zukunft der Menschen eine Chance, vorausgesetzt, daß diese Ortskirchen untereinander echte Gemeinschaft pflegen. Aufgrund der Einwurzelung in jeweils verschiedenen Ländern und Kulturen besitzt eine jede dieser Kirchen ihre ganz eigene Lebenserfahrung, die zu einem unverzichtbaren Beitrag wird für den Aufbau der Zukunft aller Menschen.

Es läge im Interesse der europäischen Kirche, auf diese ihre jüngeren Schwestern zu hören. Wie oft hängt sie noch an der Rolle einer Mutter, um nicht zu sagen Großmutter, die alles wissen und beherrschen will. Und doch, welch neue Dynamik, welche Erfindungskraft in den Kirchen der anderen Kontinente! Die Kirchen Europas könnten daraus nur gewinnen.

Man denkt sofort an die Kirche der Armen in Lateinamerika. Wir könnten von ihnen lernen, daß jede neue, wirklich durchgreifende Evangelisierung nur von der Lage der Ausgeschlossenen und der Leidtragenden aus geschehen kann. Diese Kirche der Armen öffnet in den entstehenden kirchlichen Basisgemeinschaften einen Zugang zu neuer Vitalität. Sie belehrt alle darüber, daß es keine Frohbotschaft gibt ohne konkreten Kampf gegen alles, was den Menschen verletzt, unterdrückt und vernichtet.

Die afrikanischen Kirchen können uns zu einer wirksamen Antwort auf den provozierenden Mangel an Geschwisterlichkeit zwischen den Völkern verhelfen. Denn diese Kirchen wissen aus Erfahrung, was Demütigung, Unterdrückung, Ausbeutug, Verschleppung und Verachtung heißt. Sie beanspruchen im Namen des Evangeliums ihren Platz als gleichberechtigte Geschwister im Konzert der Völker. Das fordert unsere eigenen Kirchen heraus, Orte wirklich geschwisterlicher Aufnahme zu werden.

Auch jene Kirchen, die in Asien in der Minderheit sind, haben uns ein Wort zu sagen. Sie erinnern uns daran, daß alle großen Religionen in Asien ihren Ursprung haben. Buddha, Mohammed und Jesus sind auf diesem Kontinent geboren. Die asiatischen Kirchen wissen: Evangelisierung ist unmöglich ohne ein vorausgehendes Bemühen um tiefe Freundschaft, Hochschätzung und Mitarbeit aller. Welch eine Chance für unsere Kirchen, so viele und große Reichtümer in sich aufnehmen zu dürfen! Welch ein Appell an die Kirche Europas!

Und übrigens erwarten viele Christen der anderen Kontinente von ihren Geschwistern in Europa ein eigenes Wort, ein Verhalten, das ihnen hilft, ihr Christsein besser zu leben. Alle Völker, ob reich oder arm, stehen an der Schwelle zur Moderne oder sind schon in diese Zivilisation eingetreten. Die Industrie und ihre technischen Mittel sind überall gegenwärtig, die Massenmedien verbreiten die Nachrichten und die Kulturen, die Universitäten machen die Jugend mit allen modernen Kenntnissen vertraut. Alle diese Völker wenden sich an das alte Europa. Es soll ihnen helfen, von ihrer eigenen Erfahrung aus neue Wege zu finden. Viele sind über unser Schweigen und unsere Schlaffheit enttäuscht. Auch das ist eine neue Herausforderung, eine universale diesmal und nicht die kleinste, diese Hilfe, damit alle Menschen den Schritt in die Moderne wagen können und die Säkularisierung, die echte Weltwerdung, zu einer positiven Erfahrung für sie wird.

Schlußgedanken

Was sagen und was tun die Kirchen Europas? Welche frohe Botschaft in Wort und Tat bringen sie diesem Europa, das sich aufbaut und eine neue Einheit sucht? Wie ermutigen sie zu Frieden, Gerechtigkeit und Solidarität? Welche Anklage erheben sie gegen alles, was zurückschreitet, einschließt und ausschließt?

Es ist den Kirchen aufgetragen, diesen entstehenden neuen Lebensraum mit seinem Reichtum und seiner Doppeldeutigkeit wohlwollend

zu begrüßen. Das wird die Kirchen selbst erneuern. Es wird sie verändern, wenn sie mit den Menschen gemeinsam den Weg in die Zukunft gehen. Es macht auch sie empfänglich für das Neue, für Erneuerung, für schöpferisches Wirken.

Aus dem Französischen übers. von Arthur Himmelsbach

JACQUES GAILLOT

Geboren 1935 in Saint-Dizier. Er unterbrach sein Theologiestudium am Priesterseminar von Langres, um von 1957-1959 am Algerienkrieg teilzunehmen — eine für ihn prägende Erfahrung. Priesterweihe im Jahr 1961; Fortsetzung der theologischen Studien und Lehrtätigkeit an den Seminaren von Châlons und Champagne. 1973 Ernennung zum Generalvikar der Diözese Langres. Seit 1982 Bischof von Evreux. Während seines Pontifikats hat er sich besonders profiliert durch unbequeme politische Stellungnahmen, vor allem für Abrüstung und Gewaltlosigkeit, durch öffentliches Eintreten für Kriegsdienstverweigerer und durch seine Parteinahme für gleichgeschlechtlich liebende Menschen. Auf deutsch sind folgende Veröffentlichungen zugänglich: Eine Kirche, die nicht dient, dient zu nichts. Erfahrungen eines Bischofs (Freiburg 1990); Was für mich zählt, ist der Mensch (Freiburg 1990). Seine Stellungnahme zum Golfkrieg hat er begründet in: Lettre ouverte à ceux qui prêchent la guerre e la font faire aux autres (Paris, Albin Michel, 1991). Anschrift: Evêché, B. P. 165, F-27001 Evreux Cedex, Frankreich.

Johann Baptist Metz

Solidarische Freiheit

Krise und Auftrag des Europäischen Geistes

I. Die zwei Seiten des europäischen Geistes

«Eurozentrismus»: das ist der Hauptvorwurf, der — in der Welt, in Europa selbst — gegen den europäischen Geist immer wieder und insbesondere heutzutage erhoben wird. Immer wieder werden die Europäer als zu eurozentrisch kritisiert. Doch was heißt «eurozentrisch»? Worin wurzelt der Eurozentrismus des europäischen Geistes? Ich möchte kurz und knapp antworten: Er wurzelt nicht darin, daß wir Europäer zu viel Europa in die Welt «exportiert» haben, sondern zu wenig; oder genauer: daß wir immer nur das halbierte Europa, nur den halbierten europäischen Geist in der Welt auszubreiten suchten. Ich weiß, diese Antwort klingt provokant und auch nicht unmißverständlich. Ich hoffe, daß sie in meinen folgenden Überlegungen deutlichere Konturen gewinnt.

Europäischer Rationalitätstypus I

Auf dem Weg über Wissenschaft und Technik bzw. über die sog. technologische Zivilisation hat Europa in gewisser Weise die Weltherrschaft angetreten und damit jene Eine Welt geschaffen, wie wir sie mit ihren offenen und latenten Widersprüchen gegenwärtig erfahren. Mit seiner Informations- und Kommunikationsindustrie bewegt es sich wie eine Planierraupe über den ganzen Erdball. Die Europäisierung der Köpfe im Stile ihrer technischen Modernisierung ist überall im Gange. Die sog. okzidentale Rationalität betreibt die profane Europäisierung der Welt. Dieser in Europa verwurzelte Rationalitätstypus ist bekanntlich ursprünglich geleitet vom Willen zur Macht über die unbeherrschte Natur. Sein Wissen ist eine Form des Herrschaftswissens. Die ihm immanente Logik ist eine Logik der Beherrschung, nicht aber der Anerkennung, sie ist eine Logik allenfalls der

Angleichung und der Anverwandlung, nicht aber eine Logik der Alterität.

Europäischer Rationalitätstypus II

Erschöpft sich aber die Botschaft des europäischen Geistes in dieser profanen Europäisierung der Welt? Wenn ja, was wären die Konsequenzen? Würden im Zuge dieser profanen Europäisierung nicht alle anderen Kulturen immer mehr marginalisiert und folklorisiert? Würden ihre fremden Prophetien nicht endgültig — gerade auch für die Europäer selbst — verstummen? Nun trägt der europäische Geist noch ganz andere als diese herrschaftlichen Züge. Vor allem in den Prozessen der europäischen Aufklärung bildete sich ein neuer Rationalitätstypus heraus. Er ist geleitet von einer Vernunft, die als Freiheit praktisch werden und zu sich selbst kommen will — auch und gerade als Freiheit der Anderen und damit als Gerechtigkeit. Dieser Rationalitätstypus fundiert eine neue politische Kultur, die auf die subjekthafte Freiheit und Würde aller Menschen zielt. Diese im europäischen Geist beheimatete universelle Botschaft ist strikt anti-eurozentrisch. Ohne ihre Verbreitung in der Welt wäre die profane Europäisierung der Welt nur ein Beitrag zu deren Untergang. Nicht jeder Universalismus ist Ausdruck des Willens zur Macht! Gewiß, diese Art von «europäischem Universalismus», dieser «Universalismus der Menschenrechte» (wie man ihn wohl auch nennen könnte) kann freilich nur zur Geltung kommen, wenn sich seine Ausbreitung in einer Bereitschaft zur Anerkennung der Anderen in ihrem Anderssein verwirklicht, wenn sich also im Zeitalter der universalen Menschenrechte nicht nochmals das Zeitalter der europäischen Unempfindlichkeit wiederholt, das schon so viele Opfer gekostet hat.

II. Die Krise

Wie aber steht es denn nun um diese «gute» und verheißungsvolle Hälfte des europäischen Geistes in Europa selbst? Bei der Beantwortung dieser Frage sollten wir keineswegs zu selbstgewiß, zu unkritisch sein. Hier würde uns eine Portion Ideologiekritik, die heute weithin geächtet oder doch vernachlässigt erscheint, guttun. Ich nenne hier nur ein prominentes Beispiel für den allzu selbstgewissen und unkritischen Umgang mit der gegenwärtigen europäischen Grundsituation, mit der ich nicht nur das kontinentale Europa, sondern auch Nordamerika kennzeichne. Im Sommer 1989 erschien in der USA ein Artikel «The End of History?» — aus der Feder von Francis Fukuyama, dem stellvertretenden Leiter des Planungsstabs im State Department. Spröde verknappt lautet Fukuyamas These, der Westen habe inzwischen den Kalten Krieg endgültig gewonnen und die Vereinigten Staaten seien deshalb zur Apotheose all dessen geworden, was in der Geschichte der westlich-europäischen Moderne zu erwarten war. Sind hier die Gefahren, die der Westen, die der europäische Geist in sich selbst birgt, nicht völlig unterschlagen? Auf sie hinzuweisen, scheint mir gerade angesichts der fundamentalen Wandlungen in Europa, also im Blick auf das «neue Europa» besonders wichtig. Ist es denn z.B. ausgemacht, daß der Rationalitätstypus, der geprägt ist vom Willen zur Macht im Sinne universaler Machbarkeit, nicht auch jenen Rationalitätstypus verschlingt, den ich als Typ einer freiheits- und gerechtigkeitssuchenden Vernunft und damit als Basis einer neuen politischen Kultur bezeichnet habe? Besteht nicht die Gefahr, daß der «gute» europäische Geist nur noch kompensatorische Bedeutung hat, nicht aber substantielle? Auch in Europa wirken die sog. Modernisierungsprozesse immer subjektloser, immer selbstlaufender. Wie steht es um diesen «guten» Geist Europas? Ich nenne einige Symptome seiner Krise bzw. seines drohenden Zerfalls — und ich hoffe, daß mir dies ohne kulturpessimistische Attitüde gelingt.

Technik und Informationsindustrie

Es gibt so etwas wie den technisch-technologisch extrapolierbaren Tod des freiheitssuchenden Geistes. Subjekthafte und solidarisch verpflichtete Freiheit scheint längst technisch überdeterminiert. Immer mehr wird alles technisch reproduzierbar, am Ende auch der reproduzierende Mensch selbst. Immer mehr ist der Mensch nur noch sein eigenes Experiment, immer weniger sein eigenes Gedächtnis. Ist nicht längst das Leitbild eine computerisierte Intelligenz, die sich nicht erinnern kann, weil sie auch nichts vergessen kann, also eine Intelligenz ohne

Geschichte, ohne Leidensfähigkeit und ohne Moral?

Zielt diese Entwicklung auf gesteigerte Mündigkeit oder auf eine neue, gewissermaßen sekundäre Unmündigkeit? Auf eine sekundäre Unmündigkeit, die viel schwerer zu überwinden ist als die erste Unmündigkeit zu Zeiten der Aufklärung, weil die sekundär Unmündigen gar nicht an der Unmündigkeit leiden, an der sie leiden —? Wie medien- und informationskompatibel ist eigentlich jener Geist, der als subjekthafte und solidarische Freiheit sich selbst suchen will? Gerade nordamerikanische Wissenschaftler haben in den letzten Jahren auf die Mehrdeutigkeiten unserer modernen Kultur- und Informationsindustrie hingewiesen. Die Massenmedien zielen ja nicht nur auf reichere, wahrnehmungsintensivere Subjektivität; sie befördern auch eine neue Art von Subjektmüdigkeit, indem sie immer mehr von der Anstrengung der selbstphantasierten Sprache und der selbsterlebten Geschichte dispensieren; ihre Informationsflut dient augenscheinlich nicht nur der Aufklärung, sondern auch einer neuen, gewissermaßen sekundären Gestalt der Entmündigung, weil sie den Menschen immer mehr von den Möglichkeiten und auch den Folgen seines konkreten Handelns entfernt. Schlägt also der Geist der europäischen Moderne, der Geist der Aufklärung langsam aber sicher in eine zweite Unmündigkeit um?

Wissenschaftstheorie

Es gibt so etwas wie den wissenschaftstheoretisch extrapolierbaren Tod des freiheitssuchenden Rationalitätstyps. Augenscheinlich ist unser modernes Wissenschaftswissen nicht am subjekthaften Fundament des Wissens orientiert. Subjekt, auch Freiheit, Befreiung usw. sind, streng wissenschaftlich gesprochen, Anthropomorphismen. Wissenschaftstheoretisch ist, wenn ich recht verstehe, die Rede von subjekthafter und solidarischer Freiheit ein Anachronismus. Um zu wissen, was der Fall ist, ist vom Tod des Subjekts auszugehen. Es gibt keine Subjekte, nur selbstreferentielle Systeme. In ihnen herrscht nicht die Spontaneität des Geistes. Das wäre eine «alteuropäische» Vorstellung! Es herrscht vielmehr die Weltraumkälte einer unendlich gleichgültigen Evolution, subjektlose Evolutionsgeschichte.

Neomythos

Auch die neu aufkeimende Mythenfreudigkeit, der neomythische Kult der europäischen Postmoderne, zielt in meinen Augen auf den Tod jenes Rationalitätstyps, der als subjekthafte und solidarische Freiheit praktisch werden will. Im vielfach gefeierten Abschied von der europäischen Moderne breitet sich ein neuer Kult der Entpflichtung aus, ein neuer Kult der Unschuld, ein Lob des Mythos wegen der in ihm steckenden ethischen Suspension, wegen der in ihm begründeten Unschuldsvermutung für den Menschen. Optionen gibt es jetzt nur noch mit Vorbehalt. Engagement, wenn überhaupt, nur noch als Engagement mit Umtauschrecht: «Hier stehe ich, ich kann auch ganz anders. Ich bin nie bloß meiner eigenen Meinung. Alles geht, auch das Gegenteil...»

Im Hintergrund steht bekanntlich Nietzsche, der Prophet des Abschieds von der europäischen Moderne. Wir sollten freilich in Rechnung stellen, daß dieser Nietzsche nicht nur der Künder des Todes Gottes im Herzen Europas ist, der leidenschaftliche Kritiker des christlichen «Monotono-Theismus» zugunsten dionysischer Polymythie, sondern auch der Künder des Todes des uns bisher bekannten und anvertrauten Menschen. Nietzsche spricht bekanntlich selbst schon vom Tod des Subjekts, er hält das Subjekt für eine bloße «Fiktion» und die Rede vom «Ich» für einen Anthropomorphismus. Er beschreibt schon den Zerfall der wahrheitssuchenden Sprache im Taumel der Metaphern und der subjektlosen Diskurse. Er prophezeit und fordert das Ende des normativ-moralischen Bewußtseins in einem Leben «jenseits von Gut und Böse», in dem der Nachfolger des Menschen, der überhöhte Mensch, nichts anderes ist als das unendliche Experiment seiner selbst. Gewiß, hier wäre nun freilich — um Nietzsches willen — genauer zu differenzieren. Ich freilich streite hier nur gegen jenes Klischee, als das Nietzsche selbst wirkt. Spiegelt sein «neuer Mensch», der dionysisch erhöhte Mensch, die Zukunft des europäischen Geistes? Eine Freiheit «jenseits von Gut und Böse», erinnerungsfern, leidensfern, trauerfern und vor allem dies: unschuldig? Diese dionysisch gestimmte Selbstverwirklichung des europäischen Geistes ist nicht unbedingt utopisch; ihre trivialste Verwirklichung ist naheliegend:

der Mensch als sanft funktionierende Maschine.

III. Theologische Spurensicherung

Mag sein, daß ich diese Krise des europäischen Geistes überzeichnet habe. Eine gewisse Einseitigkeit will ich auch nicht leugnen. Sie kann dienlich sein, um rechtzeitig nach Korrektiven zu fragen. Gibt es sie? Viele suchen heute jedenfalls nach solchen Korrektiven, nach Widerstandsressourcen. Sie wenden sich direkt an außereuropäische Kulturen und deren Weisheiten. Ich möchte hier anregen, auf die Tiefendimensionen der europäischen Kultur selbst zu achten — und zwar hier insoweit, als sie in die biblischen Traditionen zurückreichen. Aus ihnen lassen sich Motive des Geistes und der Kultur einer solidarischen Freiheit gewinnen, die mir in der geschilderten Krisensituation unverzichtbar erscheinen. Gewiß, diese Motive und Perspektiven sind nicht zuletzt durch die Art, in der das Christentum zur Theologie wurde, selbst verschüttet. Umso dringlicher ist die Aufgabe, sie dem Vergessen oder auch jenem Vergessen des Vergessens zu entreißen, das im zeitgenössischen theologischen Diskurs herrscht. Mehr als eine Spurensicherung in der Krise des europäischen Geistes will und kann das Folgende nicht sein.

Anamnetische Rationalität

Die im ursprünglichen Christentum wirksame Art der Weltwahrnehmung hat die Gestalt einer anamnetischen Vernunft. Der Rationalitätstypus der biblischen Traditionen, wenn ich das einmal so nennen darf, hat also anamnetische Grundverfassung. Er rekurriert auf die unauflösliche Einheit von ratio und memoria — und eben dies scheint mir beim freiheitssuchenden Rationalitätstyp der Aufklärung verdrängt oder vergessen. Die Kritik der Aufklärung an Dogmatismus und Traditionalismus hatte allen Grund. Hat sie indes nicht übersehen, daß eine besondere Gestalt von Erinnerung nochmals jeder kritischen Vernunft innewohnt, die nicht zum puren Kritizismus werden will? Hat sie nicht übersehen, daß nicht nur der Glaube, sondern auch jede Vernunft, die als Freiheit praktisch werden will, solcher Erinnerung bedarf? Diese Erinnerung gewinnt gegenüber unserer wissenschaftlich-technischen Systemwelt die Gestalt einer gefährlichen Erinnerung, einer gefährlichen Erinnerung, ohne die der Mensch als subjekthafte und solidarische Freiheit immer mehr sich selbst abhanden kommt. Erinnernd sucht sich diese Vernunft der semantischen Gehalte zu vergewissern, aus denen nicht nur die Substanz des Glaubens, sondern auch das Interesse an subjekthafter und solidarischer Freiheit sich nähren. Nun hat zwar das Christentum den anamnetischen Charakter seiner Identität kultisch bewahrt («Tut dies zu meinem Gedächtnis»). Aber es hat weithin versäumt, diese anamnetische Verfassung auch kulturell zu entfalten und gegenüber einer abstrakten Vernunft der Moderne zu verteidigen. Nur wo dem Christentum das gelingt, kann es sich auch mit rettender Kritik in die Krise des europäischen Geistes einmischen.

Mythenkritisches Gottesgedächtnis

Der europäische Geist, wie er sich in den Prozessen der Aufklärung manifestierte, wollte vor allem auch dies sein: Aufbruch aus den Ängsten einer mythisch verzauberten Welt im Interesse der Freiheit des Menschen. Dieses Interesse leitete auch die radikale Religionskritik der Aufklärung. Freilich, eine Frage konnte dabei weder beantwortet noch ausgeschaltet werden, nämlich die Frage nach Trost. So hat der freiheitssuchende Geist der Aufklärung durch die Verdrängung dieser Frage — gegen seinen erklärten Willen — immer neue Irrationalismen produziert: neue Mythen etwa als klandestine Ausgänge aus den Engpässen des geschichtlichen Lebens, als Entlastungen von den konkreten Leidens- und Katastrophenerfahrungen und als Absorption von Angst und Schuld.

Radikaler als der Rationalitätstypus der Aufklärung kennt das Gottesgedächtnis der biblischen Traditionen eine Kritik aller Mythen, jedenfalls einen mythenkritischen Vorbehalt. In den urbiblischen Traditionen wurde erstmals und einzigartig in der Religionsgeschichte der Name «Gott» auf die Menschen gelegt. Die Gottfähigkeit Israels wurzelt dabei offensichtlich in einer eigentümlichen Unfähigkeit, nämlich in der Unfähigkeit, sich von geschichtsfernen Mythen oder Ideen wirklich trösten zu lassen. Der biblische Monotheismus ist von einem mythenkritischen Pathos begleitet. Freilich, gegenwärtig geht selbst die christliche Theologie

vielfach auf Distanz zu diesem Monotheismus. Sie sucht ihn z.B. tiefenpsychologisch auf eine polymythische Urgeschichte der Menschheit hin zu hintergehen oder trinitätstheologisch auf eine innergöttliche Geschichte hin zu durchschauen. Doch in solchen Versuchen spiegelt sich m.E. eine mythisch und polytheistisch gestimmte Welt, der die mythenkritische Kraft abhanden gekommen ist. Das neue Lob des Mythos im postmodernen Geist Europas ruft in mir eine Vermutung wach: Ist die im Mythos gesuchte ethische Suspension, die radikale Unschuldsvermutung für den Menschen, die der Mythos gewährt, nicht eine verschlüsselte Form der Verzweiflung an der Freiheit, vor allem an den Zumutungen solidarischer Freiheit angesichts der himmelschreienden Ungerechtigkeiten in unserer Welt?

Anerkennungskultur

Immer war der Rationalitätstypus der Aufklärung, auf dem unsere Freiheit und Gerechtigkeit suchende politische Kultur basiert, von den Gefahren ethnozentrischer und kulturell monozentrischer Kurzschlüssigkeiten bedroht. Immer wieder, so scheint es, scheiterte diese neue politische Kultur an den fremden Anderen, die es in ihrer Andersheit zu erkennen und anzuerkennen galt. Angesichts dieser Krise darf ich auf einen dritten Impuls hinweisen, der sich biblischen Traditionen verdankt. In ihnen liegen die Antriebe zu einer solchen hermeneutischen Kultur, der Kultur der Anerkennung der Anderen in ihrem Anderssein. Die Nächsten im biblischen Zentralgebot der Nächstenliebe sind ja nicht primär die Nahen, sondern die Anderen, die fremden Anderen. Hat das Christentum noch die Kraft, dieses biblische Wissen um die Spur Gottes in der Andersheit der Anderen zu kultivieren? Nur dann kann es Beistand leisten in der Krise des europäischen Geistes und seiner universalistisch angelegten Moral. Gewiß, das damit geforderte Anerkennungsdenken zielt nicht auf eine Verklärung der Anderen in ihrem Anderssein. Auch das Anderssein ist nicht schon durch sich selbst «in der Wahrheit». Sonst würde alles in einem vagen Relativismus der Kulturwelten enden, einem Relativismus, der schon den Keim zu neuer unbegriffener Gewalt in sich trägt. Die hier gesuchte hermeneutische Kultur darf deshalb die Spannung zwischen der Authentizität der Kulturwelten und dem in den europäischen Traditionen entwickelten Universalismus der Menschenrechte nicht preisgeben. Dafür ist heutzutage nicht nur politisch, sondern auch kirchlich noch nahezu alles zu tun.

JOHANN BAPTIST METZ

1928 in Auerbach (Bayern) geboren. 1954 zum Priester geweiht, Doktor der Philosophie und der Theologie, Professor für Fundamentaltheologie an der Universität Münster. Er veröffentlichte u.a.: Armut im Geiste (1962); Christliche Anthropozentrik (München 1962); Zur Theologie der Welt (Mainz ^{5}1985); Reform und Gegenreformation heute (Mainz 1969); Kirche im Prozeß der Aufklärung (1970); Die Theologie in der interdisziplinären Forschung (1971); Zeit der Orden? Zur Mystik und Politik der Nachfolge (1977); Glaube in Geschichte und Gesellschaft (^{5}1992); Gott nach Auschwitz (1979); Jenseits bürgerlicher Religion (^{4}1984); Unterbrechungen (1981); Die Theologie der Befreiung — Hoffnung oder Gefahr für die Kirche? (1986); Zukunftsfähigkeit. Suchbewegungen im Christentum (1987), Lateinamerika und Europa: Dialog der Theologen (1988); Welches Christentum hat Zukunft? (1990); Gottespassion (1991); Augen für die Anderen (1991). Anschrift: Prof. Dr. Dr. Johann Baptist Metz, Kapitelstr. 14, D-4400 Münster.

David Tracy

Jenseits von Relativismus und Fundamentalismus

Hermeneutik und der neue Ökumenismus

I. Das neue Europa und die alte Erkenntnistheorie

Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendentale Phänomenologie, jenes klassische Werk der westlichen Moderne von Edmund Husserl, ist einer der letzten großen Texte, in denen sich europäisches intellektuelles Selbstvertrauen dokumentiert. Doch welch seltsame Selbstgewißheit besaß Husserl! Einerseits besteht er darauf, daß nur eine strenge, apodiktische Form der Phänomenologie die «Wissenschaftlichkeit» des westlichen Denkens retten könne. Andererseits vertritt Husserl die Ansicht — und dies mit dem klassischen Unterton von Tragik, jenem eigentümlichen und außergewöhnlichen Produkt westlicher Empfindsamkeit —, daß ohne solche wissenschaftliche Strenge das europäische Denken und die europäische Kultur letztlich nurmehr einen weiteren anthropologischen Typus darstellten. Welch seltsames und überhebliches Denken! Husserl zufolge können nichteuropäische Kulturen erschöpfend durch die Anthropologie erforscht werden, jene eigentümlich westliche Wissenschaft also, die den nichteuropäischen «Anderen» zu verstehen sucht. «Europa» dagegen wird, was seine Vergangenheit anbelangt, alleine durch die Geschichtswissenschaft und hinsichtlich seiner Gegenwart von der «Sozialwissenschaft» untersucht. Man würde «Europa» freilich niemals mit der Betrachtungsweise der Anthropologie, d.h. einer Disziplin, die «uns» helfen soll, «sie» zu verstehen, untersuchen.

Die europäischen Theologen der Moderne hatten ihren eigenen gesunden und vornehmen, letztlich jedoch tragischen Stolz. Adolf von Harnack sprach für viele in seiner Zeit, einer Zeit modernen europäischen Selbstbewußtseins, als er darauf bestand, daß es nicht notwendig sei, «andere» Religionen (d.h. andere als die christliche Religion) zu erforschen. Denn das Christentum zu verstehen, heißt schließlich für den Theologen von Harnack, der sich vor allem als Historiker verstand, alle Religionen zu verstehen. Freilich, einige Theologen waren um eines besseren Verständnisses des Christentums selbst willen bemüht, «andere» Religionen zu verstehen — wie Schleiermacher und Hegel vor von Harnack, wie Troeltsch und von Hügel nach ihm. Doch selbst diese exzeptionellen Denker folgten gewöhnlich, sei es explizit (Hegel, Schleiermacher) oder implizit (von Hügel, der frühe Troeltsch), Entwicklungsschemata, die in guter, moderner europäischer Manier zeigen sollten, daß das europäische Christentum selbstredend die höchste Religion sei.

Nur wenige europäische und nichteuropäische Christen glauben heute noch an solche Entwicklungsschemata, d.h. Schemata mit einem insgeheim evolutionistischen Zeit- und in kultureller Hinsicht kolonialistischen Raumbewußtsein. Tatsache ist, daß Entwicklungsvorstellungen nicht geeignet sind, das Verhältnis des Christentums zu den anderen großen religiösen Traditionen angemessen zu verstehen[1]. Und so glauben heute immer mehr Theologen — in Europa ebenso wie in Afrika, Asien, Ozeanien und den beiden Amerika —, daß alle ernsthafte zeitgenössische Theologie nur dann wirklich versucht, eine angemessene christliche Theologie auszuarbeiten, wenn sie versucht, das Christentum kulturell und politisch auf nichteurozentrische Weise zu verstehen. Am Ende des 20. Jahrhunderts kann ein moderner Christ vielleicht nur dadurch ein angemessenes christliches Selbstverständnis gewinnen, daß er versucht, den Sinn und die Bedeutung der anderen großen Religionen zu verstehen. Dieser «neue Ökumenismus» muß überdies vom Anfang einer Theologie an und in jedem entscheidenden Moment in der Theologie ausgearbeitet werden. Die Frage nach den «anderen Religionen» läßt sich heute nicht mehr einfach in einem Anhang zur Theologie abhandeln.

Die vielen neuen Überlegungen zu der bemerkenswerten Entstehung eines «neuen Europa» im globalen Sinne von Europäern und an Europa interessierten Nicht-Europäern, wie mir

selbst, könnten sich noch — und dies vielleicht paradoxerweise — als ein vielversprechendes Zeichen für alle ernsthafte Theologie in einer «Weltkirche» und weltumspannenden Gemeinschaft erweisen. Denn das «neue Europa» muß keineswegs — weder in kultureller, politischer noch in theologischer Hinsicht — einen Rückfall in europäische Hybris bedeuten. Nun klingen freilich einige neokonservative Theologen mit ihrer Redeweise von einem «christlichen Europa» besorgniserregend wie Hilaire Belloc, von dem der berühmte Ausspruch stammt: «Europa ist der Glaube, und der Glaube ist Europa.» Doch scheinen selbst viele neokonservative eurozentrische Theologen zu ahnen, daß das neue Europa nicht die Wiederkehr der (verbürgerlichten) Christenheit bedeuten muß. Was in diesen Überlegungen zu einem neuen Europa geschieht, ist etwas anderes: eine neue Bescheidenheit, indem man Verschieden- und Andersheit inmitten einer neu entdeckten Gemeinschaftlichkeit preist; eine neue Erfahrung der lebenswichtigen Traditionen der Selbstkritik und des ethischen Universalismus der Rechte und der Gerechtigkeit, für die «Europa» ebenfalls überall in der Welt steht.

Vielleicht wird das neue Europa schließlich mit seiner großen Hoffnung auf eine ethische Gemeinschaftlichkeit inmitten kultureller und politischer Unterschiede paradoxerweise das Ende des Eurozentrismus zur Folge haben — sogar in der Theologie. Vielleicht wird das neue, multireligiöse und multikulturelle Europa schließlich in der Tat etwas sehr Hoffnungsvolles sein. Es könnte erstens für die Hoffnung auf eine neue Art von interreligiösem Ökumenismus als integralem Bestandteil allen christlich-theologischen Selbstbewußtseins stehen. Zweitens könnte es stehen für die Hoffnung auf eine neue Art von interkultureller Bereicherung in Europa, das ja beachtliche kulturelle und religiöse Unterschiede aufweist. Man denke hier etwa nur an die Differenzen, die zwischen der französischen — und damit europäischen — und der muslimischen Theologie entstehen können, wenn die neue muslimische Wirklichkeit in Frankreich (ja, überall im neuen Europa) zu einem ernsten theologischen Anliegen wird. Drittens könnte das neue Europa für die Hoffnung auf ein neues intellektuelles Selbstverständnis stehen, bei dem die Brillanz und Fähigkeit zur Selbstkritik europäischer Denkweisen das europäische Denken (einschließlich der europäischen Theologien und Philosophien) dazu bringen können, sich von allen eurozentrischen Relikten zu befreien, die sich noch in seinem Selbstverständnis finden. Wieder einmal wendet sich die restliche Welt an ein postkolonialistisches Europa, um sich neuen Rat zu holen in bezug auf den kulturellen und religiösen Ökumenismus, den alle Theologie braucht.

II. Die neue Hermeneutik als Diskursanalyse: Vom historischen Kontext zum gesellschaftlichen Standort

Betrachten wir nun diese neuen Hoffnungen im einzelnen. Wenden wir uns zunächst den neuen Formen der klassischen Fähigkeit zur Selbstkritik des europäischen Denkens zu. Die Erkenntnistheorie hat ihre beherrschende Stellung in der europäischen Philosophie und Theologie verloren. Der Glaube der großen Modernen von Descartes bis hin zu Husserl, daß die Philosophie allem Denken und damit aller Wirklichkeit ein sicheres, absolut gewisses und voraussetzungsloses «Fundament» bereitstellen könne, ließ sich nicht aufrechterhalten. Diese merkwürdige Versuchung der Moderne, die wir heute «Fundamentalismus» nennen, stellt ein vieldiskutiertes Problem dar. Als Alternative bietet sich leider nur zu häufig irgendeine — implizite oder explizite, sich selbstbewußt oder bescheiden gebende — Form von postmodernem Relativismus an.

Die Hermeneutik hat sich als eine Hauptalternative zu Fundamentalismus wie auch Relativismus erwiesen. Es ist ihr gelungen, den «historischen Kontext» voll und ganz ernst zu nehmen und auf diese Weise fundamentalistische Denkhaltungen abzulegen, ohne einem Relativismus zu erliegen. Es ist kaum verwunderlich, daß so viele Richtungen des europäischen Denkens unserer Zeit entweder ihrem Ursprung (wie der Dekonstruktionismus) oder, wenn nicht dem Namen, ihrer Intention nach hermeneutisch sind (wie das dialogische Denken Bakhtins und viele Formen der ost- und mitteleuropäischen Semiotik und des Strukturalismus). Nahezu alle Formen des gegenwärtigen europäischen Denkens suchen das Gespräch und zuweilen die bewußte Konfrontation mit der zeitgenössischen europäischen Hermeneutik als intellektuellem Hauptausdruck des post-

fundamentalistischen, nicht jedoch relativistischen europäischen Denkens im 20. Jahrhundert. Vor allem, wenn sich Hermeneutik mit einer Form von Kritischer Theorie (vgl. Habermas, Apel, Ricœur) oder einer Form des «neuen Pragmatismus» verbündet, ist die Hoffnung auf die intellektuelle Position, die sowohl über einen Fundamentalismus als auch einen Relativismus hinausgeht, begründet[2]. Allerdings sind viele moderne hermeneutische Denker der Ansicht, daß in unserer Zeit die Hermeneutik neu formuliert werden muß. Anstatt, wie bisher üblich, «Text» und «historischen Kontext» zu betonen, legen sie nunmehr den Hauptakzent auf «Diskurs» und «gesellschaftlichen Standort».

Die Wende vom klassischen zum historischen Bewußtsein war zweifellos, wie Ernst Troeltsch und Bernard Lonergan je auf ihre Weise gezeigt haben, das Hauptproblem, mit dem sich die Theologie im 19. und frühen 20. Jahrhundert konfrontiert sah. Ein solches historisches Bewußtsein braucht überdies nicht bloß kulturell und damit idealistisch zu bleiben. Es kann vielmehr auch kulturell und ökonomisch, sozial und politisch werden — wie dies auch, besonders mit der Entstehung der politischen und feministischen Theologie sowie der Befreiungstheologie tatsächlich geschehen ist. Unterstützt wurde diese Entwicklung zudem durch die Ausbildung neuer praktischer Theologien in unserer Zeit. Auch sie vollzogen erstens den Schritt von dem Individualismus und Idealismus früherer existentialistischer, personalistischer und transzendentaler Theologien und Philosophien zu einer politisch orientierten Theologie mit einem Bezug zu praktischen Philosophien und einer engagierten gesellschaftlichen, politischen und religiösen *Praxis* und zweitens den Schritt von früheren ausschließlich kulturellen Analysen des historischen Bewußtseins zu Analysen, die auf die gesellschaftliche, politische und religiöse Praxis bezogen sind.

Hermeneutisch betrachtet, hatte diese schrittweise Differenzierung der Bedeutung des historischen Bewußtseins und der Geschichtlichkeit zwei entscheidende Konsequenzen. Erstens: Die weitverbreitete Wiederentdeckung praktischer Philosophien (wie zum Beispiel der Aristotelischen Begriffe *phronesis,* Tugend und Gemeinschaft; des Hegelschen und marxistischen Begriffs der Praxis; des neuen nordamerikanischen und deutschen Pragmatismus) als unentbehrliche Verbündete der hermeneutischen Theorie; zweitens gibt es heute als postheideggersche und postgadamersche Hermeneutik Vorstellungen von Geschichtlichkeit, die nicht mehr ausschließlich kulturalistisch sind. Man könnte in der Tat Habermas' kritische Theorie und Ricœurs Hermeneutik des Verdachts, die beide Denker jeweils Gadamers Hermeneutik der Wiedergewinnung entgegensetzten, mit Recht als philosophische Parallelen zu der Entstehung politischer und praktischer Theologien in unserer Zeit ansehen.

Wenn in der Hermeneutik anstatt von «historischem Kontext» zunehmend von «gesellschaftlichem Standort» gesprochen wird, so bedeutet dies einfach, daß die Notwendigkeit einer Hermeneutik des Verdachts für jede nichtidealistische Philosophie und Theologie noch deutlicher explizit gemacht wird, als dies bisher geschehen ist. Alle Hermeneutik nimmt per definitionem Geschichte ernst. Auch mögen alle Hermeneutiker davon überzeugt sein, daß eine Kritik bewußter Irrtümer (unterstützt durch das hermeneutische Gesprächsmodell) nicht genügt, um allen Interpretationsproblemen zu begegnen. Wie jedoch die politische und feministische sowie die Befreiungstheologie deutlich gezeigt haben, beschränken sich unsere Probleme *mit* der Geschichte (der Tradition) und *in* der Geschichte (unserer gegenwärtigen gesellschaftlichen, ökonomischen, politischen und kirchlichen Situation) nicht auf korrigierbare bewußte Irrtümer, d.h. Irrtümer, die durch bessere Forschung, besseres Gespräch, bessere Argumentation und eine bessere Hermeneutik der Wiedergewinnung berichtigt werden können. Unsere gegenwärtigen Probleme machen es vielmehr notwendig, den Verdacht (der Begriff ist sachlich angemessen) zu hegen, daß wir wahrscheinlich in aller Geschichte, aller Tradition, allen Texten und allen Interpretationen nicht bloß bewußte Irrtümer, sondern auch unbewußte systematische Illusionen entdecken werden.

Die Redeweise vom «gesellschaftlichen Standort» (im Unterschied zu der früheren, einfacheren und nur zu oft rein kulturalistischen und idealistischen Redeweise vom «historischen Kontext») macht explizit, daß Interpretation, will sie angemessen sein, stets einer Hermeneutik des Verdachts bedarf. Denn von der Notwendigkeit einer Analyse des «gesellschaftlichen Standorts» zu sprechen, heißt auf der Notwen-

digkeit expliziter Aufmerksamkeit gegenüber der Geschlechter-, Rassen- und Klassenproblematik in aller theologischen Interpretation und aller Hermeneutik zu bestehen.

Jede Akzentuierung des gesellschaftlichen Standorts kann zu Recht als eine Weiterentwicklung der Hermeneutik angesehen werden, nicht jedoch als deren Ersatz. In einem Punkt muß sich Hermeneutik allerdings selbst ändern, indem sie nämlich das Gewicht vom Text zum Diskurs verlagert[3]. Die Konzentration der modernen Hermeneutik auf den Text ist nicht nur aufgrund ihrer Bevorzugung literarischer Kulturen gegenüber vorliterarischen Kulturen (letztere werden bezeichnenderweise häufig als «prähistorisch» etikettiert) gefährlich geworden, sondern auch wegen der idealistischen und rein kulturalistischen Voraussetzungen, die sie hinsichtlich der Kategorie des Textes macht. «Diskurs» verlangt dagegen stets Aufmerksamkeit gegenüber den impliziten oder expliziten Machtwirkungen bei der Entstehung von Sinn und Wissen. Denn «Diskurs» heißt nicht nur (wie bei Benveniste), daß «jemand etwas jemandem sagt», sondern Diskurs verlangt auch, daß man seine Aufmerksamkeit auf die Formen der Macht richtet, die in dem Jemand, dem Etwas und dem «Jemandem» wirksam sind. Die Diskursanalyse sollte Sinn und Wissen nicht auf Machtbeziehungen reduzieren. Aber anders als frühere Formen des historischen Bewußtseins und der Hermeneutik erlaubt die Diskursanalyse auch keine Abstraktion von den konkreten Realitäten der Macht, besonders den Beziehungen zwischen Geschlecht, Klasse und Rasse in allen Texten, aller Tradition, aller Interpretation, allem Wissen, mithin in aller Theologie.

Insofern sich eine Hermeneutik des Verdachts über die früheren psychoanalytischen und neomarxistischen Modelle der frühen Frankfurter Schule hinaus zu einer Form der Diskursanalyse entwickelt, die sich mit Geschlechter-, Rassen- und Klassenfragen befaßt (und nach Möglichkeit alle drei Problemkreise systematisch aufeinander bezieht), wird die moderne hermeneutische Theologie noch praktischer und ethisch-politischer werden, ohne aufzuhören, von Grund auf hermeneutisch zu sein. Denn jede Form von Diskursanalyse, die sich von ihren hermeneutischen Ursprüngen löst, wird wahrscheinlich entweder fundamentalistisch (d.h. durch und durch ideologisch) oder implizit relativistisch (wie ein großer Teil der Foucaultschen und von Foucault inspirierten Diskursanalyse) werden.

Alle hermeneutischen Formen der Diskursanalyse sind ihrem Wesen nach (wie implizit Befreiungstheologien und feministische Theologien und explizit viele andere Formen praktischer Theologie) weder fundamentalistisch noch relativistisch. Die Befreiungstheologie ist zum Beispiel, indem sie den sozial-ökonomisch-politischen Kontext betont, eindeutig nicht fundamentalistisch. Gleichwohl bestehen alle Formen der Befreiungstheologie mit Recht auf der unbedingten Universalität der Berufung auf Gerechtigkeit von seiten der Befreiungstheologen. Sie sind daher auch nicht relativistisch, denn Gerechtigkeit, wie sehr sie auch im Kontext verwurzelt sein mag, muß universell sein, oder sie kann nicht gerecht sein. Der Schritt über eine hermeneutische Überbetonung des «Textes» und «historischen Kontextes» hinaus in Richtung auf eine neue hermeneutische Beschäftigung mit dem «gesellschaftlichen Standort» und «Diskurs» kann deshalb als ein selbstkritischer Schritt innerhalb des nicht-fundamentalistischen und nicht-relativistischen Horizonts der modernen europäischen Hermeneutik aufgefaßt werden. Nur wenn die Diskursanalyse fundamentalistisch (ideologisch) oder relativistisch wird, wird sie antihermeneutisch. Die so als hermeneutische Diskursanalyse neu verstandene Hermeneutik scheint auch weiterhin die repräsentativste Form des europäischen Denkens zu sein, das bemüht ist, über einen Fundamentalismus und Relativismus hinauszugehen.

III. Der neue Ökumenismus: Die christliche Theologie und die Entdeckung des «Anderen»

Zweifellos verlangt das neue Europa in einer neuen Weltkirche auch, daß alle christlichen Theologen einen neuen spirituellen Weg einschlagen, der in einen neuen Ökumenismus einmündet, in dem die anderen religiösen Traditionen für ein genuin christliches Selbstverständnis zentrale Bedeutung erlangen und in dem die Frage nach dem «Anderen» in den Mittelpunkt des innereuropäischen und weltweiten Bewußtseins tritt. Dieses interreligiöse Bewußtsein entwickelte sich zuerst in den nichteuropäischen

Kulturen der neuen asiatischen und afrikanischen christlichen Theologien und trat dann in der Wiederentdeckung einheimischer Traditionen in den Theologien der beiden Amerika (vor allem afrikanisch-amerikanischen Theologien in Nordamerika und der Debatte über die «Volksreligiosität» in Lateinamerika) hervor; dieses Bewußtsein ist nun — und hier schließt sich der Kreis — in das neue interreligiöse Bewußtsein der europäischen Kultur eingedrungen.

Viele spirituelle Wege gleichen Odysseus' klassischem europäischem Weg: Einer wandert weit und lange, schließlich aber kehrt er nach Hause zurück. Wie bösartig die Eindringlinge, die den alten Platz usurpiert haben, auch sein mögen, die meisten Daheimgebliebenen haben einen in freundlicher Erinnerung; die meisten sehen sogar ein, daß man eine Zeitlang weggehen mußte; die meisten verlangen auch keine Erklärung. Der Weg christlicher Theologien, die sich der Einflüsse anderer Religionen bewußt sind, unterscheidet sich von den klassischen Modellen westlicher christlicher Odysseen. Wie anderenorts auch gibt es im neuen Europa einen neuen spirituellen Weg, neu für das Christentum, neu auch für alle Traditionen des späten 20. Jahrhunderts. Die neue Suche wird wahrscheinlich eine Suche von immer mehr religiösen Menschen werden: Bleibe deiner eigenen Tradition treu; dringe immer tiefer in ihre Eigenheiten ein; verteidige und kläre ihre Identität. Wandere gleichzeitig wie Odysseus bereitwillig, ja sogar voll gespannter Ungeduld in anderen großen Traditionen und auf anderen großen Wegen umher; versuche etwas von ihrer Schönheit und Wahrheit zu lernen; konzentriere dich auf ihre Anders- und Verschiedenheit als dem neuen Weg zu Gemeinschaftlichkeit[4].

Einerseits stimmt der neue Ökumenismus mit der Kernaussage aller klassischen religiösen Wege überein: Das Allgemeine wird dadurch gefunden, daß man das Einzelne erfaßt. Diejenigen, die zu einer universalen religiösen Botschaft durchbrechen, sind in der Tat in Ursprung und Ausdruck stets höchst partikular. Es ist zweifellos weiser, den Weg durch das Einzelne und Besondere zu wählen, um Wahrheit zu finden, als jenes stets unerreichbare Ziel anzustreben, nämlich einen gemeinsamen Nenner aller Religionen zu entdecken. Manche sprechen Esperanto. Die meisten von uns möchten lieber Spanisch, Chinesisch, Arabisch oder Englisch lernen.

Andererseits sollten heute alle religiösen Denker, obzwar den partikularen religiösen Traditionen treu, die uns mit den geistigen Wahrheiten genährt haben, durch die wir die Welt sehen und gefühlsmäßig erfassen, trotzdem neue Wege finden, um von den anderen Traditionen zu lernen. Nun gibt es natürlich viele religiöse Denker, die es für notwendig erachten, auf einem einzigen Weg zu bleiben, einem exklusiven Pfad zu Gott, und die anderen Wegen keine Beachtung schenken. Diese Menschen haben ihre eigenen Bellocschen Vorstellungen von Europa als «Christenheit». Und es gibt noch einmal andere, die manchmal ernsthaft (so wie Gandhi und John Nick), manchmal bequemlichkeitshalber glauben, daß alle großen Wege lediglich verschiedene Ausdrücke derselben Wahrheit und desselben Zieles (zum Beispiel des Weges von der Ichbezogenheit zur Wirklichkeitsbezogenheit)[5] seien. Der neue von dem neuen Europa vorangetriebene Ökumenismus ist auf der Suche nach einem dritten Weg: Du kannst dich selbst und die Wahrheit des Weges deiner Tradition am besten dadurch finden, daß du dich, gestützt auf Selbstachtung, voll und ganz anderen Wegen und anderen Traditionen aussetzt und dich mit ihnen vertraut machst. So erlernte etwa Thomas Merton gegen Ende seines Lebens Techniken der Zen-Kontemplation und bezeichnete sich fortan als einen «selbsttranszendierenden Christen». Ein ähnliches Leitmotiv ergibt sich heute durch das Interesse vieler Theologen an anderen Religionen, die (genau entgegengesetzt zu von Harnack) glauben, daß man, auch um seine eigene Tradition gut verstehen zu können, verschiedene andere Traditionen verstehen müsse. Jeder, der sich auf diese Reise begibt, muß versuchen, drei Tugenden in einen Zusammenhang zu bringen, die für gewöhnlich auseinandergehalten werden: die Tugend der Selbstachtung und des Bewußtseins der Würde der eigenen Person, die von all denen bewahrt wird, die ihre Tradition niemals verlassen; die Tugend einer radikalen Offenheit anderen und verschiedenen Traditionen gegenüber; die Tugend ethischer Universalität mit einem Gerechtigkeitssinn, die alle diejenigen besitzen, die auf der Gemeinsamkeit des *Humanum* bestehen. Was wäre wohl das neue Europa ohne diesen dreifachen Sinn für Selbstachtung, Aufgeschlossenheit für

Verschieden- und Andersheit und die ethische Universalität echter und befreiender Gerechtigkeit?

Heute sind solche neuen alternativen Wege in Europa und weltweit zweifellos notwendig. Denn wenn wir alle erst einmal lernen, daß wir in einer (kulturellen oder religiösen) Tradition stehen, können wir nicht mehr auf die gleiche Weise in dieser Tradition stehen, wie wir dies einmal getan haben. Unsere Wahlmöglichkeiten zeichnen sich dann deutlich ab: Verkürzung (mündet ein in Fundamentalismus), Flucht (mündet ein in Relativismus) oder, was Paul Ricœur treffend eine «zweite Naivität» gegenüber der eigenen Tradition genannt hat, verbunden mit echter Offenheit für Anders- und Verschiedenheit (mündet ein in kritische Philosophie und eine für die Revision bisheriger Denkperspektiven offene Theologie). Gleich Odysseus müssen Theologen umherziehen: durch moderne kritische Ansätze und auf anderen — religiösen, nichtreligiösen und antireligiösen — Wegen. Für viele Menschen unserer Zeit besteht nicht mehr die Möglichkeit, der eigenen Tradition und kulturellen Heimat mit einer zweiten Naivität zu begegnen. Die einzige ernsthafte Frage, die sich in dieser Situation dann stellt, lautet: Ist eine zweite Naivität möglich? Wenn ja, wie? Jeder von uns kann unsere Traditionen wiederentdecken, d.h. eine zweite Naivität gegenüber ihrer Schönheit und Wahrheit in der und durch die Entdeckung anderer, ihrer Verschiedenheit und ihrer Wahrheit erfahren. Ist es aber möglich, die Wahrheit der eigenen religiösen Tradition zu respektieren und gleichzeitig wirklich offen zu sein für andere große Wege in ihrer Andersheit? Die Antwort muß eindeutig «ja» lauten, oder wir verlieren uns alle in einem Hobbesschen Zustand des Krieges aller gegen alle.

Die theologische Alternative dazu ist eindeutig: eine Treue zu dem stets noch größeren Gott in einer neuen kulturellen und religiösen Situation, in der sich christliche Theologen die Wirklichkeiten der Anders- und Verschiedenheit kritisch und religiös aneignen, die es wagen, hinauszugehen über alle Formen eines intellektuellen Fundamentalismus und seine institutionellen Gegenstücke, nämlich einen kulturellen Imperialismus und kirchlichen Triumphalismus, hinaus auch über alle verbrauchten Modelle einer liberalen Moderne, die nur einen Relativismus versprechen können. Die im Entstehen begriffene Weltkirche ist seit kurzem bestrebt, von eurozentrischen Denkhaltungen befreit zu werden — befreit vor allem durch die Theologien des neuen Europa, das um eine neue interkulturelle und interreligiöse theologische Identität ringt. Die theologische Welt wendet sich wieder einmal an Europa und sucht dort neuen, nicht-eurozentrischen Rat und neue, nicht-fundamentalistische und nicht-relativistische Hoffnung. Die als hermeneutische Diskursanalyse neu verstandene europäische Hermeneutik weist intellektuell den Weg in die Zukunft. Werden die neuen europäischen Theologien denselben hermeneutischen und politischen Weg in die Zukunft weisen, indem sie auf die Unterdrückten und Marginalisierten hören und sich von der theologischen Hoffnung auf den *Deus semper maior* leiten lassen in einer zunehmend multikulturellen und multireligiösen Welt, die unterwegs ist zu einem gemeinsamen Verständnis von Gerechtigkeit?

[1] Vgl. H. Küng/J. von Ess/H. von Stietencron/H. Bechert, Christentum und Weltreligionen (München — Zürich 1985).

[2] Vgl. R. J. Bernstein, Beyond Objectivism and Relativism: Science, Hermeneutics and Praxis (University of Pennsylvania Press, Philadelphia 1983); R. Hollinger (Hg.), Hermeneutics and Praxis (University of Notre Dame Press, Notre Dame 1985); P. R. Wachterhauser (Hg.), Hermeneutics and Modern Philosophy (State University of New York Press, Albany 1986).

[3] Zur Kategorie des Textes vgl. die bahnbrechende Untersuchung von W. G. Jeanrond, Text und Interpretation als Kategorien theologischen Denkens (Tübingen 1986).

[4] Als zwei Beispiele für diesen Versuch seien hier genannt J. Cobb, Beyond Dialogue: Toward a Mutual Transformation of Christianity and Buddhism (Fortress Press, Philadelphia 1982) und D. Tracy, Dialogue with the Other: The Interreligious Dialogue (Peters Press, Leuven 1990).

[5] Vgl. J. Hick, An Interpretation of Religion: Human Responses to the Transcendent (Yale University Press, New Haven, Conn. 1989).

Aus dem Englischen übersetzt von Susanne Klinger

DAVID TRACY

1939 in Yonkers, New York, geboren. Priester der Diözese Bridgeport, Connecticut. Doktorat an der päpstlichen Universität Gregoriana, Rom. Professor für philosophische Theologie an der Divinity School der University of Chicago. Veröffentlichungen: The Achievement of Bernard Lonergan (1970); Blessed Rage for Order: New Pluralism in Theology (1975); The Analogical Imagination (1980); Plurality and Ambiguity (1987). Anschrift: The University of Chicago, Divinity School, 1025 East 58th Street, Chicago, Ill. 60637, USA.

Marga Bührig

Die Verpflichtung des konziliaren Prozesses

Zur Geschichte des Begriffs «konziliarer Prozeß»

Auf seiner Sechsten Vollversammlung in Vancouver (1983) hat der Ökumenische Rat der Kirchen (ÖRK) als Auftrag für die nächsten sieben Jahre die folgenden Sätze formuliert: «Die Mitgliedkirchen in einen konziliaren Prozeß gegenseitiger Verpflichtung (Bund) für Gerechtigkeit, Frieden und die Bewahrung der ganzen Schöpfung einzubinden, sollte einen Arbeitsschwerpunkt der ÖRK-Programme bilden. Die Grundlage dieses Schwerpunktes sollten das Bekenntnis zu Jesus Christus als Leben der Welt und christlicher Widerstand gegen die dämonischen Mächte des Todes in Rassismus, Sexismus, wirtschaftlicher Ausbeutung, Militarismus und im Mißbrauch von Wissenschaft und Technologie sein.»[1] Hinter diesem Arbeitsschwerpunkt stand eine deutliche «Öffentliche Erklärung zu Frieden und Gerechtigkeit», die eine Fülle von konkreten Anregungen enthielt. In der oben zitierten Formulierung finden sich alle Begriffe, die im Titel dieses Artikels vorkommen: konziliarer Prozeß — Verpflichtung (noch verstärkt durch das Verb «einbinden») und dazu noch als nähere Bestimmung von Verpflichtung das in Klammern gesetzte Wort «Bund». Auf den ersten Blick ist klar: Es sollte nicht einfach ein neues Studienthema angezeigt werden. Ziel war ein gemeinsames Engagement der Mitgliedkirchen, ein Akt der Hingabe und des Vertrauens angesichts der Bedrohungen von Gerechtigkeit, Frieden und der ganzen Schöpfung.

Bei näherem Zusehen erweist sich die Zusammenstellung dieser Begriffe als weniger eindeutig. Von konziliarer Gemeinschaft ist in Dokumenten des ÖRK bereits in den späten 60er Jahren die Rede. Die Kirche soll als konziliare Gemeinschaft lokaler Kirchen angesehen werden. Diese soll bewußt als Weg zu einem universalen Konzil oder als Übergang zu einem damals und heute (noch) nicht möglichen Konzil verstanden werden. Der Gedanke der Einheit der Kirchen spielt in diesem Begriff eine große Rolle.

Seit Vancouver ist er verknüpft mit der gegenseitigen Verpflichtung der Kirchen, sich für Gerechtigkeit, Frieden und die Bewahrung der Schöpfung einzusetzen. Im deutschen Sprachgebiet ist die Bedeutung von «konziliar» noch verstärkt worden durch den Aufruf des Naturwissenschaftlers und Friedensforschers Carl Friedrich von Weizsäcker zu einem «Konzil des Friedens», den er am Deutschen Evangelischen Kirchentag 1985 überraschend und mit dem ganzen Gewicht seiner Persönlichkeit bekanntmachte. Er verstand darunter eine lange und gewichtige Versammlung offizieller Vertreter aller christlichen Kirchen, die mit *einer* Stimme so sprechen sollten, daß ihr Wort in der Welt gehört und ernstgenommen würde. Er stellte sich vor, daß so ein Konzil in zwei Jahren vorbereitet werden könnte, ein Jahr lang dauern sollte und daß die Einladung von der protestantischen Seite an die katholische und die orthodoxen Kirchen gehen müßte. Die Basis in Kirchengemeinden und lokalen Gruppen sollte dieses Anliegen unterstützen. Der Aufruf wurde mit großem Beifall angenommen. In der Erklärung des Kirchentags ist dann bereits vom Weg eines konziliaren *Prozesses* die Rede[2].

Diese Vorgeschichte macht es leicht verständlich, daß sich besonders im deutschen Sprachraum der Ausdruck «konziliarer Prozeß» gehalten hat, obschon er im Schlußdokument der Europäischen Ökumenischen Versammlung «Frieden in Gerechtigkeit» (Basel 1989) fehlt bzw. ersetzt wurde durch den Ausdruck «Ökumenischer Prozeß». Die Basler Versammlung wird zu Recht als historisches Ereignis gewertet, weil offizielle Delegierte der römisch-katholischen, der orthodoxen und der protestantischen Kirchen Europas teilnahmen. Sie wurde bekanntlich von der Konferenz Europäischer Kirchen und dem Rat der Europäischen Bischofskonferenzen veranstaltet. Im Bericht über die Vorgeschichte heißt es: «Vorbereitung und Durchführung waren ein ‹konziliarer Prozeß›, obwohl wir mit Rücksicht auf einige Kirchen von einem ‹ökumenischen Prozeß für Gerechtigkeit, Frie-

den und Bewahrung der Schöpfung› gesprochen haben.»[3] Diese Formulierung findet sich auch in den Texten der Arbeitsgruppe, die zur Fortsetzung dieses Prozesses gebildet wurde. In der Vorbereitungsgruppe für die Weltversammlung (Seoul 1990) zum gleichen Thema wurde auf Wunsch der katholischen Teilnehmer/innen das Wort «konziliarer Prozeß» auch nicht mehr gebraucht. Im Schlußdokument taucht es allerdings wieder auf, da dieses ja vom ÖRK allein verantwortet wird.

Sind diese Erinnerungen bloße Sprachspiele? Ich glaube das nicht. Die Veränderungen drücken einen Wandel in Verständnis und Wertung aus. Ich meine, es geht darin genau um die Frage der Verbindlichkeit, der Verpflichtung. Schreckten manche vor dem Anspruch zurück, der in «konziliar» mindestens mitschwingt? Waren wir zu nah — gefährlich nah — beim Konzil oder unerreichbar weit davon entfernt? Sicher verankert hat sich bezeichnenderweise nur das Wort «Prozeß», das Zugeständnis, daß wir uns erst oder schon oder immer noch auf einem Weg befinden und daß auch ein so gelungenes Ereignis wie die Basler Versammlung nur ein Teil dieses Weges ist.

Doch nochmals zurück zum Auftrag von Vancouver. Dort steht in einer Klammer das Wort *«Bund»*, und es ist offenbar als Verstärkung des Begriffs Verpflichtung gemeint. Die Weltversammlung für Gerechtigkeit, Frieden und Bewahrung der Schöpfung (Seoul 1990), an der leider die Katholische Kirche weniger verbindlich beteiligt war als in Basel (nicht mit dem ÖRK gemeinsam einladend, vertreten durch 20 vom Vatikan ernannte Berater/innen, mitbeteiligt an Vorbereitung und Finanzierung), wurde Bund oder Bundesschluß nach langen Debatten schließlich zum zentralen Begriff. Man griff damit, sozusagen über die theologischen und kirchengeschichtlichen Hindernisse hinweg, auf einen gut biblischen Begriff zurück. Auch dieses an sich einfache Denkmodell ist nicht überall verstanden und akzeptiert worden. Gemeint ist, daß von Gottes Seite ein Bund mit uns Menschen bestehe — vom Bund mit Noah, mit Abraham, mit dem Volk Israel bis zum neuen Bund in Jesus Christus —, daß wir Menschen aber als Partner dieses Bundes immer wieder ausscheren und den Bund verletzen. Im alten Israel gab es Rituale der Erneuerung des Bundes. Heino Falcke (damals DDR) hat in einem Artikel in der «Ecumenical Review» aufgezeigt, welche Elemente zu dieser Erneuerung gehörten: die Erinnerung daran, daß dieser Bund von Gott aus gesehen zuverlässig und fest ist, die Verkündigung von Gottes Willen für sein Volk, die Ablehnung falscher Götter, die Feier des Bundes, respektive seiner Erneuerung, und die Offenhaltung des Bundes. Er sollte nicht ausschließen, sondern einladen. Es war ein kühnes Unterfangen in Seoul, die Verpflichtung, uns für Gerechtigkeit, Frieden und die Bewahrung der Schöpfung einzusetzen, als Erneuerung und Bestätigung unseres Bundes mit Gott und miteinander zu verstehen. In der Botschaft von Seoul heißt es dazu: «Wenn die Kirchen auf die heutigen globalen Bedrohungen angemessen antworten wollen, müssen sie ihrer umfassenden Berufung auf neue Art gerecht werden. In unserer Zeit müssen sie wie ein Leib handeln, nationale Grenzen überwinden und gleichzeitig die Schranken der Ungerechtigkeit niederreißen, die den Leib Christi zertrennen.»[4]

Inhalte der Verpflichtung

Diese «neue Art» der Verpflichtung äußerte sich in Basel in der einmütigen Zustimmung zu einem sehr sorgfältig vorbereiteten und partnerschaftlich erarbeiteten Dokument, das Artikel für Artikel im Plenum nach einem im voraus festgelegten Modus diskutiert und angenommen wurde. In Seoul wurden zehn *Grundüberzeugungen (Affirmationen)* zu den drängenden Problemen der Gerechtigkeit, des Friedens und der Bewahrung der Schöpfung formuliert. Es sind sozusagen Themen, die für Christen heute unausweichlich sind. In der Botschaft der Weltversammlung werden sie so zusammengefaßt:

«Die Zeit ist da, daß die ökumenische Bewegung zu größerer Verbindlichkeit, gegenseitiger Verpflichtung und Solidarität in Worten und Werken findet. Die Verheißung des Bundes Gottes für unsere Zeit und unsere Welt fordert unsere Antwort. Deshalb bekräftigen wir:

— daß alle Ausübung von Macht vor Gott verantwortet werden muß;
— daß Gott auf der Seite der Armen steht;
— daß alle Rassen und Völker gleichwertig sind;
— daß Mann und Frau nach dem Bilde Gottes geschaffen sind;

— daß Wahrheit zur Grundlage einer Gemeinschaft freier Menschen gehört;
— den Frieden Jesu Christi;
— daß Gott die Schöpfung liebt;
— daß die Erde Gott gehört;
— die Würde und das Engagement der jüngeren Generation;
— daß die Menschenrechte von Gott gegeben sind.»

Diese im vollen Text natürlich näher ausgeführten Affirmationen sind als «sozialethischer ökumenischer Katechismus» bezeichnet worden. Inhaltlich sind sie die Früchte langer ökumenischer Gespräche und Auseinandersetzungen. Inhaltlich sind sie also nicht neu; neu ist, daß sie in Seoul konsensfähig waren. Dasselbe gilt für die vier *Konkretionen des Bundesschlusses*, wiederum in der Verkürzung der Botschaft wiedergegeben:

«— für eine gerechte Wirtschaftsordnung und für die Befreiung von der Last der Auslandsschulden;
— für wirkliche Sicherheit aller Staaten und Völker und für eine Kultur der Gewaltlosigkeit;
— für die Entwicklung einer Kultur, die es erlaubt, in Harmonie mit der ganzen Schöpfung zu leben, und für die Erhaltung der Erdatmosphäre;
— für die Abschaffung von Rassismus und Diskriminierung auf allen Ebenen und im Interesse aller Menschen und für den Abbau von Verhaltensmustern, die die Sünde des Rassismus fortsetzen.»

Geltungsbereiche der Verpflichtung

Diese Frage ist meiner Meinung nach sowohl die schwierigste als auch die am wenigsten gelöste, und sie hat verschiedene Facetten. Auf allen Ebenen des konziliaren Prozesses wurde sie gestellt: Wer ist wem wozu verpflichtet? Wer in Europa hat sich in Basel auf die 100 Artikel des praktisch einstimmig angenommenen Schlußdokuments verpflichtet? Und noch anders gefragt: Was für einen Stellenwert hat dieses Dokument in der kirchlichen Landschaft und in der Öffentlichkeit? Dazu heißt es im Vorwort zum Basler Bericht-Band: «Entscheidend ist die Rezeption der Ergebnisse und Perspektiven durch die Kirchen in Europa selbst... ‹Unüberhörbar› sollte das Wort der Europäischen Ökumenischen Versammlung nach dem Wunsch vieler sein. Damit bezogen sie sich auf Worte Dietrich Bonhoeffers von 1934. Dazu muß gesagt werden: ‹Unüberhörbar› oder unübersehbar ist nur die Lebenspraxis von Kirchen und Christen. Diese kann nur durch einen Rezeptionsprozeß intensiver Art erreicht werden, in dem das Erreichte weiterentwickelt wird und der Grad der Verpflichtung und Verbindlichkeit wächst. Das aber ist eingebunden in die Bereitschaft der Glieder des Volkes Gottes, das, was geschehen ist, aufzunehmen und weiterzuentwickeln.»[5] Dasselbe gilt natürlich auch für die Weltversammlung. Zwei Problemkreise sind hier im Spiel: Wer kann für die Kirchen sprechen? Und: Welches Gewicht haben auch die offiziellsten kirchlichen Erklärungen für Kirchenleitungen oder für kirchliche Behörden auf allen Ebenen und für Gemeindeglieder? Und weiter: Welche Bedeutung haben sie in der Öffentlichkeit? Gerade für Europa ist diese Frage dringlich. Die meisten Politiker und Wirtschaftsführer, mindestens im westlichen Teil Europas, aber zunehmend auch in Osteuropa, sind Mitglieder christlicher Kirchen. Sie erreichen wir sicher nicht mit Papieren, sondern höchstens durch den Widerstand (oder die Unterstützung), die aus Erfahrungen und Formulierungen des gelebten konziliaren Prozesses wachsen, z.B. aus Aktionen zur Rettung der Schöpfung, zur Erhaltung des Friedens oder zur Herstellung von mehr Gerechtigkeit in offensichtlich ungerechten Verhältnissen (Flüchtlingspolitik, Benachteiligung von Frauen, Gewalt gegen Frauen und Kinder etc.).

Wie schwierig es ist, allgemeine Absichtserklärungen (Verpflichtungen?) in konkreten Situationen anzuwenden, hat sich in einer wichtigen Auseinandersetzung auf der VII. Vollversammlung des ÖRK im Februar 1991 in Canberra gezeigt. Es ging um eine Öffentliche Erklärung zum Golfkrieg. Dem sehr guten analytischen Teil dieses Dokuments folgt eine Reihe von Appellen an die Kirchen, an die UNO, an Staaten und Politiker etc. Ein deutscher Delegierter stellte den Antrag, eine Empfehlung an die Kirchen einzufügen, «sie sollten jede ethische und theologische Rechtfertigung für den Gebrauch von militärischer Gewalt aufgeben, sowohl im Krieg als auch in anderen Formen von repressiven Sicherheitssystemen, und

statt dessen Anwälte des Friedens werden.»[6] Dieser Antrag wurde zunächst angenommen, mußte dann aber unter dem Druck vor allem europäischer Delegierter zurückgezogen werden, weil sonst das ganze Dokument gefährdet gewesen wäre. Der Text des Zusatzes entsprach fast wörtlich einer Empfehlung von Seoul, d.h. einem Teil des Bundesschlusses für Entmilitarisierung und Gewaltfreiheit. Die alte Frage, ob es einen «gerechten» oder wenigstens einen «zu rechtfertigenden» (justifiable) Krieg geben könne, wurde mitten im Golfkrieg zum Streitpunkt unter Christen. Was ist verpflichtend, wenn nicht einmal in einem so repräsentativen Gremium mühsam errungene Forderungen in einer heiklen Frage zum Konsens helfen können? In Canberra blieb nur der Rückgriff auf eine sehr allgemeine und blasse Empfehlung der Sechsten Vollversammlung von 1983: «Die Kirchen sind heute aufgerufen, ihren Glauben neu zu bekennen und Buße zu tun für ihr Schweigen angesichts von Ungerechtigkeit und der Bedrohung des Friedens...» Das war jedenfalls kein «unüberhörbares» Zeugnis angesichts der Ungeheuerlichkeiten des Golfkriegs.

Wenige Tage nach Abschluß der Vollversammlung in Canberra tagte in der Schweiz das gemeinsame Komitee der Konferenz Europäischer Kirchen und des Rates der Bischofskonferenzen. Es beriet über die Fortsetzung des ökumenischen Prozesses in Europa und entschloß sich zur Weiterführung. Im Zusammenhang mit dem Thema der Verpflichtung sind die folgenden Sätze interessant: «Während die Basler Versammlung eine grundsätzliche Übereinstimmung im Bereich ‹Unser gemeinsamer Glaube› erreichte, konnte sie keine abschließenden Antworten auf die vielen Fragen geben, denen sich die Kirchen im Bereich des Themas ‹Frieden in Gerechtigkeit› gegenüberstehen... In bestimmten Bereichen fehlt noch der Konsens, z.B. bezüglich der Schaffung einer Kultur der Gewaltlosigkeit, oder des Umgangs mit sozialen, kulturellen, wirtschaftlichen und religiösen Rechten von Minoritäten. Hier ist die ökumenische Nacharbeit von Basel gefordert. Zudem zeigen diese Fragen und alle Bemühungen, sie zu beantworten, das dringende Erfordernis, *den ökumenischen Prozeß weiterzuführen*[7]. Auch im ÖRK bestehen Pläne für die Weiterführung. Das «Daß» ist unbestritten, das «Wie» noch offen. Der in Canberra neu gewählte Zentralausschuß wird nächste Schritte beschließen müssen.

Versuch einer Zusammenfassung

Diese kann nur sehr persönlich sein.

1. Die Verpflichtung, den ökumenischen («konziliaren») Prozeß nicht abreißen zu lassen, ist auf europäischer und weltweiter Ebene unbestritten. Das trifft sich mit den Wünschen und Erwartungen der für Gerechtigkeit, Frieden und die Bewahrung der Schöpfung engagierten Menschen an der sogenannten Basis. Sie stellen aber, jedenfalls in Europa, nirgends die Mehrheit der Kirchenmitglieder, und es ist auch nicht feststellbar, eine wie große Zahl von Bischöfen, Kirchenleitungen, Synoden, Professoren der Theologie etc. wirklich vom Gedankengut und vom Leben des konziliaren Prozesses erfaßt sind. Wir haben sowohl innerhalb aller Kirchen als auch im ökumenischen Denken und Handeln noch einen langen Weg vor uns. Auch wenn ich persönlich davon überzeugt bin, daß dieser Prozeß nicht rückgängig gemacht werden kann, weil Gottes Geist trotz aller Probleme darin wirksam ist, wird er sich nicht «von selbst» durchsetzen. Er braucht das Gebet, die Arbeit, die «Verpflichtung» aller Beteiligten auf allen Ebenen.

2. Diese Ebenen dürfen nicht gegeneinander ausgespielt werden. Weder in Basel noch in Seoul ist das Problem der gegenseitigen Unterstützung von offiziellen Vertretern der Kirchen und den oft leidenschaftlich am Prozeß engagierten Gruppen und Bewegungen befriedigend gelöst worden. In Basel wurden hochqualifizierte Hearings zu Sachfragen außerhalb der offiziellen Verhandlungen veranstaltet. Am Versammlungsort lebte die «Zukunftswerkstatt Europa» vielfarbig mit vielen Themen und Aktionen im Erdgeschoß, während oben die Delegierten in Arbeitsgruppen und Plenarsitzungen tagten und ohne die Meinungsäußerung von «unten» ihre Beschlüsse faßten. In Seoul wurde von der Vorbereitungsgruppe durch Appelle an die Kirchen versucht, diese zu motivieren, «die am wirklichen Kampf Beteiligten» und die «Betroffenen» zu delegieren, was nur teilweise gelang. Dafür kamen sie als Besucher und Besucherinnen oder mit Pressekarten in großer Zahl. Was sich hier auf «höchster» Ebene zeigte, entspricht

der Wirklichkeit in vielen Kirchen und Gemeinden. Auch hier gibt es eher ein Neben- als ein Miteinander von Kirchenleitungen, kirchlichen Behörden und selbständig agierenden Gruppen und Bewegungen. Diese sind meistens ökumenisch, was oft heißt, daß die konfessionellen Grenzen keine Rolle mehr spielen. Sie sind mancherorts regional, national oder international miteinander im Kontakt («vernetzt» oder verbündet) und leben oft stärker im konziliaren Prozeß als die offiziellen Gremien. Gegenseitige Information, Befruchtung und Anerkennung sind dringlich.

3. In der Weiterarbeit dürfen die beiden Begriffe «konziliar» und «Bund» nicht verschwinden. Ein bloßer «ökumenischer Prozeß» scheint mir zu wenig zu sein. Im Wort konziliar bleibt das Drängen nach voller Einheit der Kirchen und der Christen erhalten. Die Hoffnung, daß sie/wir einmal wirklich mit *einer* Stimme unüberhörbare Worte zu den Bedrohungen unserer Zeit sagen und dementsprechend handeln können, bleibt in Sichtweite. Im Rahmen des Bundes oder verschiedener Bundesschlüsse kann das Element der Verpflichtung am besten aufgenommen werden. Menschen verpflichten sich gegenüber Gott, im Bund zu bleiben. Sie verpflichten sich auch untereinander, sie sind Gott und einander zur Rechenschaft verpflichtet. Im strengen Wortsinn können nur *Personen* sich verpflichten. Auch wenn die kirchenrechtliche Situation verschieden war, haben sich in Basel und in Seoul nur die Anwesenden verpflichtet. Sie übernahmen damit aber auch die Verpflichtung, die Inhalte des Bundes in ihrem Umfeld weiterzugeben. Wie viel das bedeutete, kann niemand abschätzen. Eine für mich bedeutsame Erfahrung von Seoul möchte ich immerhin weitergeben. Am Tage nach dem Abschluß der Weltversammlung sagte ein koreanischer Theologe, der schon in der Vorbereitungsgruppe aktiv mitgearbeitet hatte: «Jetzt ist alles anders. Jetzt sind wir verbündet.» (We are in covenant)

4. Die unlösbare Verknüpfung von Gerechtigkeit, Frieden und Bewahrung der Schöpfung muß inhaltlich verpflichtend bleiben. Spätestens der Golfkrieg hat mit unerbittlicher Deutlichkeit gezeigt, wie sie zusammengehören, wie aus Ungerechtigkeiten verschiedenster Art Krieg und neue Ungerechtigkeit wachsen, wie der Krieg Menschenleben physisch und psychisch vernichtet und Umweltkatastrophen von unabsehbarem Ausmaß verursacht. Es wird sich beim Aufbau eines «neuen» Europa zeigen müssen, wozu Kirchen und Christen sich verpflichtet wissen. «Festung» oder «Haus» Europa? Stolz oder Reue angesichts der Festlichkeiten zur sogenannten Entdeckung Amerikas? Wird es ein Europa für Gerechtigkeit sein oder einfach die stärkste Wirtschaftsmacht, die nur am eigenen Profit und der eigenen Sicherheit interessiert ist?

5. Zuletzt bleibt die Frage, woraus denn die Verpflichtung im konziliaren Prozeß wächst und wie sie lebendig bleiben kann. Für mich wächst sie aus dem Glauben, daß Gottes Bund Leben bedeutet und Leben schafft. Leben ist immer Leben in Gemeinschaft, ist Einbezogensein in Gottes Schöpfung und in die von und in Jesus Christus gelebte Gemeinschaft der Liebe. Ohne Liebe zum Leben, ohne Gemeinschaft mit Brüdern und Schwestern gibt es für mich keine Verpflichtung. Diese Liebe setzt den Zorn und das Leiden an dem, was an Ungerechtigkeit und Gewalt geschieht und was auch in mir lebt, in Gebet und Aktion um. So wird «Verpflichtung» gelebt.

An den Schluß möchte ich eine Doxologie setzen, die am Ende des Berichts aus Seoul steht:

Nachdem wir uns zur Solidarität der Bundesgemeinschaft verpflichtet haben und eingedenk dessen,
daß wir Haushalter der Schöpfung sind,
wollen wir gemeinsam mit allen deinen Geschöpfen
deinen Ruhm verkündigen
und dich preisen.
Ehre sei Gott,
der am Anfang alle Dinge schuf
und sah, daß sie gut waren.
Ehre sei Jesus,
dem Erstgeborenen der neuen Schöpfung,
der uns alle erlöst.
Ehre sei dem Heiligen Geist,
der am Anfang über den Wassern schwebte
und der die Schöpfung mit deiner Liebe erfüllt[8].

[1] Offizieller Bericht aus Vancouver 83 (Frankfurt a.M. 1983), 261f.

[2] Deutscher Evangelischer Kirchentag Düsseldorf 1985, Dokumente (Stuttgart 1985) 585.

[3] Frieden in Gerechtigkeit. Die offiziellen Dokumente der Europäischen Ökumenischen Versammlung 1989 in Basel (Basel/Zürich 1989) 26f.

[4] Die Zeit ist da. Schlußdokument und andere Texte der Weltversammlung für Gerechtigkeit, Frieden und Bewahrung der Schöpfung Seoul 1990, p.13. ÖRK, P.O.Box 2100, CH-1211 Genf 2.

[5] Frieden in Gerechtigkeit, aaO., 3f.

[6] Zitiert nach einem Zeitungsbericht.

[7] Protokoll der Sitzung, erhältlich bei der Konferenz Europäischer Kirchen, P.O.Box 2100, CH-1211 Genf 2.

[8] AaO. 40, Anm. 4.

MARGA BÜHRIG

Dr. phil. (Germanistik und Geschichte), Zweitstudium protestantische Theologie. Berufstätigkeit als Lehrerin, Journalistin, von 1959-81 Studienleiterin, dann Direktorin einer Evangelischen Akademie (Boldern/Zürich). 1983-1991 eine der sieben Präsidenten des Ökumenischen Rates der Kirchen. Von 1988-90 Moderatorin der Vorbereitungsgruppe für die Weltversammlung «Gerechtigkeit, Frieden und Bewahrung der Schöpfung», Seoul 1990 und mitbeteiligt an deren Leitung. Publikationen: Die unsichtbare Frau und der Gott der Väter. Eine Einführung in die feministische Theologie (Stuttgart 1987), Spät habe ich gelernt, gerne Frau zu sein. Eine feministische Autobiographie (Stuttgart 1987). Bekannt durch meditative Beiträge im Schweizer Radio und durch Artikel und Vorträge zum Thema «Gerechtigkeit, Frieden und Bewahrung der Schöpfung». Anschrift: Rebgasse 86, CH-4102 Binningen, Schweiz.

CONCILIUM aktuell

Leonardo Boff

Der Markt und die Religion der Ware

Die von Marktgesetzen dominierte moderne Gesellschaft und die Etablierung des Weltmarktes, die in jüngster Zeit zusätzlich durch den Wegfall der bipolaren politischen Ordnung zugunsten einer unipolaren Hegemonie verstärkt wurde, sind in der Tat eine wahrhaftige Revolution in der Menschheitsgeschichte. Der Markt, den es natürlich bereits vor der modernen Gesellschaft gab, ist eng verbunden mit dem Entstehen der Städte, deren Lebensunterhalt von Handelsbeziehungen mit Produzenten von außerhalb, insbesondere mit den Bauern, abhing. Die Marktbeziehungen koexistierten mit den Beziehungen des gegenseitigen Tausches, wie sie für die ländlichen Gemeinwesen typisch waren. Diese produzierten für den Eigenbedarf und für Dienstleistungen auf Tauschbasis, die die Grundlage für die sozialen Beziehungen bildeten. Nur der Überschuß war für den Markt bestimmt.

Doch dies hat sich in den modernen Gesellschaften grundlegend geändert. Der Markt wurde zur beherrschenden gesellschaftlichen Institution, die alle anderen sozialen Beziehungen determiniert. Die Beziehungen, die auf gegenseitiger Anerkennung beruhen, werden durch den Markt ins Abseits gedrängt oder ins Privatleben abgeschoben. Im Westen entstand die vom Markt dominierte Gesellschaft zu Beginn des 16. Jahrhunderts. Nicht mehr die menschlichen Bedürfnisse, sondern die Erfordernisse des Marktes sind seither das bestimmende Gesetz der Produktion. Der Produzent verkauft nicht mehr bloß Überschuß, sondern er orientiert seine Produktion an der Nachfrage. Diese Produktionsweise führt zur Auflösung der Beziehungen gegenseitiger Anerkennung und schafft eine neue Weise sozialer Beziehungen. Der Markt wird zur zentralen gesellschaftlichen Institution und durchdringt praktisch alle Bereiche des täglichen Lebens. So spricht man etwa vom Arbeitsmarkt, vom Kapitalmarkt, vom Lebensmittelmarkt, vom Drogenmarkt, vom Heiratsmarkt und vom Markt der Religionen und Weltanschauungen.

Ein Charakteristikum der Marktgesellschaften ist die Gleichheit *aller. Die Menschen kommen hier bloß als Käufer und Verkäufer vor. Ein zweites Merkmal ist die* Freiheit, *das heißt, der Markt steht grundsätzlich allen offen. Alle haben den gleichen Preis zu bezahlen, gleichgültig, ob sie nun zur Gemeinschaft der Schwarzen, der muslimischen Frauen, oder der weißen, männlichen Quäker gehören. Die Waren zirkulieren unter den Menschen ohne Ansehung der Person. Der Markt potenziert die bestehenden* Ungleichheiten. *Er nimmt keine Rücksicht auf den Unterschied zwischen Starken und Schwachen. Das führt dazu, daß der Starke in die Lage versetzt wird, seinen Willen durchzusetzen und dem Schwachen keine andere Wahl zu lassen, als sich entweder zu fügen oder nicht mehr länger am Markt teilzunehmen. Auf diese Weise wird der Markt zu einem Produktionsapparat, der ständig Opfer erzeugt.*

Diese Tatsache nimmt heute dramatische Ausmaße an. Die mächtigen Länder zwingen den schwachen ihre Marktgesetze auf (Marktgesetze zugunsten der Mächtigen, wie etwa das allgemeine Zoll- und Handelsabkommen, GATT) und schreiben so ihre politische und wirtschaftliche Abhängigkeit fest. Oder die schwachen Länder werden vom Weltmarkt ausgeschlossen und auf diese Weise zu technologischer Rückständigkeit und wirtschaftlicher Armut verdammt. Wenn etwa Soja auf der Londoner oder New Yorker Börse um zwei Punkte fällt, bedeutet das für die brasilianische Stadt São Paulo eine Zunahme der Kindersterblichkeit um 2%. Die Regierung kürzt die Subventionierung der Milch für die Kinder, die an den Weltmarktpreis für Soja gekoppelt ist.

Dieses Phänomen bedarf nicht nur einer ethischen Beurteilung (ausgehend von den Kategorien gut und böse), sondern muß darüber hinaus theologisch interpretiert werden (Anwesenheit oder Abwesenheit Gottes). Die gesellschaftliche Institution Markt produziert im Rahmen einer kapitalistischen Wirtschaftsordnung Leben für einen kleinen Teil der Länder und soziale Unordnung und Tod für die Mehrheit der Menschen. Damit steht er im Widerspruch zur Heilsabsicht Gottes in der Geschichte und gerät in diametralen Gegensatz zu Jesu eigener Utopie (Reich Gottes ausgehend von den Armen und Leben in Fülle). Doch diese Spur wollen wir hier nicht weiter verfolgen.

Wir meinen, daß bereits an der Wurzel des kapitalistischen Weltmarktes eine Perversion zu beobachten ist, die einen grundlegenden theologischen Irrweg bedeutet. Der Markt bringt eine moderne Form von Religion hervor, nämlich die Religion der Ware. Er gebiert aus sich heraus eine Form des Götzendienstes,

die vielleicht einzigartig in der Geschichte der Menschheit dasteht. Wir meinen, daß es die Aufgabe der Theologie ist, solche Pervertierungen zu entlarven, aus Ehrfurcht vor dem Geheimnis Gottes und aus Solidarität mit den Opfern, die diesem unersättlichen modernen Moloch dargebracht werden.

Wir wollen hier die Skizze einer Analyse dieses Anti-Phänomens versuchen. E. Durkheim hat überzeugend aufgewiesen, daß es «keine Religion ohne Gemeinschaft (Kirche) gibt». Das heißt, daß die Religion von sich aus nach Beziehungen gegenseitiger Anerkennung verlangt und daß diese Beziehungen das Fundament der Gemeinschaft bilden. Zwischen Gemeinschaft und Religion gibt es eine strukturelle Affinität und eine historische Verwandtschaft.

Im Gegensatz zum Markt, der Gleichheit voraussetzt, läßt die Gemeinschaft Verschiedenheit zwischen den Personen und Gruppen, aus denen sie sich zusammensetzt, zu. Auch die Religion ist sich der Verschiedenheit von Heiligem und Profanem, von Göttlichem und den Menschen bewußt. Wie gehen Gemeinschaft und Religion mit diesem Problem um? Sie begegnen ihm mittels der Ökonomie des Schenkens (Geben — Empfangen — Zurückgeben) und mittels des Bundes. Der Bund gründet auf der Anerkennung von Nicht-Gleichen und deren Integration in das friedliche Zusammenleben als Bündnispartner.

So wird zum Beispiel aus einer Familie in dem Maße eine Gemeinschaft, in dem ihre Mitglieder, die von Natur aus ungleich sind, Beziehungen gegenseitiger Anerkennung verwirklichen, die sie zu Bündnispartnern machen. In der umfassenderen menschlichen Gemeinschaft gibt es einen stetigen Strom von Geben und Zurückgeben zwischen Erwachsenen und Kindern, Männern und Frauen, Schwachen und Starken, Gesunden und Kranken, der das Leben der Gemeinschaft garantiert. In ähnlicher Weise gibt es zwischen der Gottheit und den Menschen einen Austausch von Gaben, die den Bund besiegeln und eine Gemeinschaft schaffen. Innerhalb dieses Bundes erfährt der Mensch sein Glück, vernimmt er die Verheißung des ewigen Lebens und verwirklicht einen Lebensentwurf, der die gesamte Welt umfaßt.

Innerhalb einer vom Markt dominierten Gesellschaft, das heißt, innerhalb einer Gesellschaft, die nicht mehr von Beziehungen gegenseitiger Anerkennung geprägt ist, wird demnach die Religion tendenziell absterben oder in den Bereich des Privaten und der eigenen vier Wände zurückgedrängt werden, wo die Beziehungen gegenseitiger Anerkennung und des Bundesschlusses durch Geben und Wiedergeben noch intakt sind. Und tatsächlich leben Kirche und Religion in den Bereichen von Gemeinschaft weiter und blühen sogar neu auf, trotz der Vorherrschaft der Marktbeziehungen. Doch im öffentlichen Raum und innerhalb des Bereiches des Marktes haben sie wenig oder fast nichts zu sagen.

Davon abgesehen aber können wir das Entstehen einer neuen Form der Religion beobachten, und zwar mitten im Einflußbereich des Marktes selber. Wie die Religionen im klassischen Sinne verspricht sie Glück, Leben und einen Sinn der Welt insgesamt. Im Anschluß an andere Theoretiker, besonders aus der Dritten Welt, wie etwa Pedro Ribeiro de Oliveira, Hugo Assmann, Julio de Santa Ana, Marcos Arruda und Franz Hinkelammert sprechen wir von einer Religion der Ware. *Wir werden im folgenden dieses Phänomen nicht so sehr analysieren, als vielmehr beschreiben. Es weist frappierende Ähnlichkeiten mit der Religion im herkömmlichen Sinne auf.*

Das zentrale Dogma *der Religion der Ware lautet: «Das Geld vermag alles, setzt Himmel und Erde in Bewegung.» Und der Markt ist die unsichtbare Hand, die unser Geschick besser lenkt als unsere bewußte Planung und in jedem Fall die angemessenere Entscheidung trifft.*

Das Dogma des Geldes findet seinen Ausdruck in einem Mythos, *der durch das Kino, durch die Fernsehserien, das Fernsehen insgesamt und die Massenmedien überhaupt verbreitet wird: die Geschichte vom kleinen, aber ehrlichen und fleißigen Armen, der es zu Geld bringt und glücklich wird.*

Der Mythos wird durch die überaus gelehrten Theorien der Wirtschaftswissenschaftler zur Theologie. *Sie machen aus dem, was der Mythos in volkstümlicher Form enthält, ein systematisches Lehrgebäude.*

Die Werbung übernimmt die Funktion der Evangelisierung *und Verkündigung der Frohen Botschaft vom Heil. Das «Glück» und der «Erfolg» der Menschen hängen von bestimmten Waren ab.*

Es gibt Waren, die wahre Sakramente *sind. Wer sie erwirbt (wie etwa die Zigarettenmarke Marlboro oder Coca-Cola), tankt Energie und Leben.*

Es gibt auch eine richtige Katechese *und eine Didaktik der Überzeugung. Hübsche und liebe junge Mädchen führen Millionen von Kindern die wunderbare Welt der Waren vor, die nur das Geld schaffen kann, und zu der man nur durch das Geld Zugang erhält.*

Es gibt auch einen Sonntagsgottesdienst*: Fernsehprogramme, die Millionen von Zuschauern dazu bringen, sich lächerlichen Situationen auszusetzen oder die Spannung des «Alles oder Nichts» zu erleben, wobei Waren und Geld gleichsam zum Greifen nahe sind.*

Das große jährliche Fest dieser Religionen ist Weihnachten. *Alle Merkmale religiöser Feier sind darin enthalten. Es ist das große Warenfest in den dekorierten Geschäften und auf den Weihnachtsmärkten, wo es, wie bei jedem guten religiösen Fest, im Überfluß zu essen und zu trinken gibt.*

Diese Religion hat auch ihre Tempel*: die Bankhäuser, deren Pracht und Baukunst die Gemeinschaft der Sterblichen tief beeindrucken. Das geht bis zur ehrfürchtigen Stille beim Betreten des Bank-Gotteshauses und dem Schlangestehen vor dem Schalter.*

Auch Wallfahrten *zu den Stätten von besonderer Bedeutung fehlen nicht, wie etwa die großen Einkaufszentren und die Städte des Konsumrausches wie Disneyworld, San Francisco, Paris, New York. In jedes dieser «gelobten Länder» werden Reisen veranstaltet.*

Dann gibt es die Priester *dieser Religion: die Bankiers und Finanzleute, die dem Geld den großartigsten Kult widmen und dafür sorgen, daß es Zinsen trägt.*

Diese Religion hat auch ihre eigene Ethik, *derzufolge das Eigeninteresse die allgemeine Handlungsnorm ist. Auf diese Weise dient der Bäcker, der Brot verkauft, um dann Geld zu verdienen, unserem Bedürfnis. Die Grenzen des egoistischen Eigeninteresses sind die Verträge, die als sakrosankt gelten und unbedingt eingehalten werden müssen.*

So sieht die offizielle Religion des Marktes aus. Bis heute existiert eine Zweiteilung im Bereich des Religiösen: Im privaten Bereich liefern die verschiedenen Religionen das «geistige Aroma», das das Geld nicht liefern kann. Im öffentlichen Bereich gilt die allgemeine Religion der Ware, die allen Konsumenten ihr entsprechendes Maß an Glück zuteil werden läßt. Beide Arten von Religion sind und müssen fein säuberlich voneinander getrennt bleiben. Dafür liefert das Römische Imperium das beste Beispiel: Die verschiedenen Religionen und Kulte durften frei praktiziert werden und wurden ins Götterpantheon der Römer integriert, solange sie den Kaiserkult nicht in Frage stellten.

Heute gilt derselbe religiöse Pluralismus und dieselbe Toleranz, die für die Moderne typisch ist — solange der Markt nicht infrage gestellt wird. In Wirklichkeit machen wir einen ungeheuren Prozeß des Götzendienstes durch, mit Gesten der Anbetung und mit einer Haltung, die die Menschen bis jetzt dem höchsten Wesen vorbehalten hatten und keinem anderen Geschöpf gegenüber praktizierten. Den Waren werden jetzt göttliche Eigenschaften zugeschrieben. Man glaubt an ihre Heilkräfte. Bereits die Propheten haben diese Form von Götzendienst kritisch entlarvt. Es gehört zu seinem Wesen, daß er Menschenleben als Opfer fordert und die Menschen täuscht.

Auf Weltebene gibt es zwei Gegenkräfte, die sich diesem Götzendienst bewußt entgegenstemmen: der christliche Glaube im Sinne der Befreiungstheologie und der Islam fundamentalistischer Prägung. Letzterer widersetzt sich der Moderne überhaupt, im Namen der Religion und eines politischen Herrschaftsanspruches Gottes, den die heutigen Gesellschaften nicht anerkennen.

Der christliche Glaube im Sinne der Befreiungstheologie begeht zwei fundamentale Freveltaten: Erstens akzeptiert er es nicht, bloß auf den privaten Bereich beschränkt zu bleiben, denn Gottes Herrschaft umfaßt auch den öffentlichen Raum: Hier will er in Gerechtigkeit und Wahrheit verehrt werden. Zweitens trifft er eine Option für die Armen, das heißt für die Verlierer im Spiel der Marktkräfte. Aus der Perspektive der Opfer stellt er das Gebäude des Marktes und der von ihm aufgezwungenen gesellschaftlichen Verhältnisse insgesamt in Frage. Diese Verhältnisse schließen die Mehrheit der Menschen aus und produzieren so den Tod. Sie sind zutiefst antiethisch, da sie die Teilhabe aller (Partizipation) systematisch verhindern, sie sind anti-theologisch, da sie das Leben verneinen — das Leben, das Wirklichkeit und Wesen Gottes ausmacht.

Heißt das, daß der Markt abzulehnen ist? Es heißt vielmehr, daß diese bestimmte Form des Marktes, nämlich die vom Kapital dominierte, *zurückzuweisen ist. Bereits Marx hat seine innere Tendenz analytisch freigelegt, die darin besteht, einen «Warenfetischismus» hervorzubringen. Wenn er sich einmal durchgesetzt hat, bringt er jene Religion der Ware hervor, die wir soeben beschrieben haben.*

Wir müssen den Markt als menschliche, das heißt zutiefst gesellschaftliche Wirklichkeit freisetzen. Die Marktbeziehungen sind gesellschaftliche Beziehungen, die die Produktion, Distribution und Konsumtion der Güter und Dienstleistungen regeln. Da es sich um gesellschaftliche Beziehungen handelt, müssen das Soziale und nicht das Eigeninteresse, die menschlichen Bedürfnisse und nicht die «Bedürfnisse» des Marktes im Mittelpunkt stehen, die Prioritäten vorgeben und die Logik seiner Entfaltung in der Geschichte bestimmen.

Aus dem Portugiesischen übersetzt von Dr. Bruno Kern

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

Vorwort

Jürgen Moltmann / Hans Küng

Der Fundamentalismus als ökumenische Herausforderung

Das Wort Fundamentalismus wurde ursprünglich für eine bestimmte Strömung im amerikanischen Protestantismus gebraucht, die gegen alle moderne und liberale Anpassung der Kirche auf die biblischen «Fundamente» des christlichen Glaubens zurückgreifen wollte: auf Fundamente des Glaubens, die in sehr eigenwilliger Weise interpretiert wurden. Die Entwicklung im Christentum unserer Zeit hat gezeigt, daß sich analog zu dieser innerprotestantischen Bewegung fundamentalistische Symptome und Entwicklungen auch im Bereich des römischen Katholizismus und der östlichen Orthodoxie finden. Ja, in unseren Tagen wurde der Begriff «Fundamentalismus» auch auf reaktionäre Strömungen im Islam und im Judentum übertragen. Grund genug, die ökumenische Dimension dieses Problems ernst zu nehmen und grundsätzlich zu reflektieren.

In unserem Heft geht es darum, über die Entwicklung in den verschiedensten Bereichen von Kirche und Religion ein möglichst präzises und lebendiges Bild zu zeichnen. Die fundamentalistischen Strömungen sollen dabei nicht von vornherein abqualifiziert, vielmehr soll alles getan werden, um die Ursachen zur Entstehung des Fundamentalismus verstehen zu lernen. Denn der Fundamentalismus ist eine nicht mehr zu übersehende Herausforderung für alle Religionen und Konfessionen, die mit intellektueller Ernsthaftigkeit angenommen werden muß. Es wird kein Zusammenleben von Menschen, Gruppen und Völkern in Frieden geben, wenn diejenigen, die die «Fundamente» für sich gepachtet zu haben glauben, den jeweils anderen ihr Existenzrecht absprechen, oder wenn Nichtfundamentalisten alles tun, um Fundamentalisten auszugrenzen oder in intellektueller Arroganz einfach rechts liegen zu lassen. Ohne Verständnisbereitschaft auf beiden Seiten wird es zu keinem Frieden kommen.

Um sachliche Information, kritische Aufklärung und Strategien des Umgangs mit dem Problem des Fundamentalismus geht es in diesem Heft. Wir gehen aus von einer Begriffsbestimmung, welche theologische, sozialpsychologische, psychiatrische und soziologische Perspektiven verbindet. Wir kommen dann zur Analyse des jüdischen und islamischen Fundamentalismus. Bezüglich des christlichen Fundamentalismus hören wir Stimmen aus dem Bereich der Orthodoxie, des römischen Katholizismus und des Protestantismus. In zwei Syntheseartikeln nehmen wir selber als Herausgeber dieses Themenheftes Stellung: der eine mehr grundsätzlich-theologisch aus protestantischer Perspektive («Fundamentalismus und Moderne»), der andere mehr praktisch-kirchenpolitisch aus katholischer Pespektive im Stil eines Plädoyers «Wider den römisch-katholischen Fundamentalismus der Zeit».

Begriffsbestimmung

Martin E. Marty

Was ist Fundamentalismus?

Theologische Perspektiven

1. Die Entstehung des fundamentalistischen Oppositionalismus

Das *theologische Hauptmerkmal* moderner religiöser Fundamentalismusbewegungen — außer den religiösen gibt es noch andere Arten solcher Bewegungen — besteht in ihrem *oppositionalistischen Charakter.* Ungeachtet seines spezifischen Kontextes entsteht jeglicher Fundamentalismus, wenn sich Mitglieder von ohnehin konservativen oder traditionsverhafteten Bewegungen *bedroht* fühlen; wenn irgendetwas oder irgendjemand, seien es Modernität oder Modernismus, Säkularisierung oder der Westen, der Ungläubige oder der große Satan, ihre Kultur, ihre Gruppe, ja sogar sie selbst angreift. Der Widersacher von außerhalb oder der Kompromißler oder Verräter aus den eigenen Reihen wird als Angreifer empfunden. Man schlägt zurück[1].

Das *Zurückschlagen* bestimmt *als konstitutives Prinzip* die Art der theologischen Methoden, Grundsätze und Inhalte der fundamentalistischen Bewegungen wie auch das Erscheinungsbild ihrer Gruppenzusammensetzung und ihrer politischen Vorgehensweise. Die unbedingte Liebe zur Heiligen Schrift und zur Tradition mag die Fundamentalisten mit den Konservativen, den Gemäßigten oder den Liberalen verbinden; was sie jedoch von diesen Parteien unterscheidet, ist ihr eigenartiges oppositionalistisches Grundschema. Ihr Handlungsprogramm wird von den Dingen und Ereignissen bestimmt, gegen die sie meinen, ankämpfen oder Widerstand leisten zu müssen, von ihren Abneigungen und Gegensätzlichkeiten. Dieser Aspekt ihres Programms durchdringt ihr gesamtes Handeln, einschließlich der Aspekte, die begrüßenswerte Elemente des Bekenntnisses oder des Verhaltens sind oder zu sein scheinen.

Eine gesonderte Betrachtung des Oppositionalismus will den Fundamentalismus als Ganzes nicht abwerten oder entstellen. Die Gründer der bekanntesten Formen solcher fundamentalistischer Bewegungen, die sich aus den «Schriftreligionen» (in welchen ein leicht zugänglicher Kanon existiert, der als Autorität fungiert) ableiten, verkündeten ihre ursprünglichen Programme als theologischen «Ruf zu den Waffen». Ob nun die Tora, der Koran (oder die ihm angeschlossenen Gesetze der Scharia) oder die hebräischen Schriften zuzüglich des Neuen Testaments Grunddokument und Bezugspunkt darstellen, der von diesen Texten abgeleitete Kodex von Grundsätzen und Praktiken ist darauf ausgerichtet, den Oppositionalismus möglichst effektiv zu fördern.

Das Folgende stützt sich auf die vorläufigen Ergebnisse des bislang anspruchsvollsten, von der American Academy of Arts and Sciences gesponserten Versuchs, verschiedene Arten von Fundamentalismus in der ganzen Welt zu untersuchen und zu vergleichen. Auf einen *Vergleich* angelegte Studien beinhalten tendenziell die Gefahr, völlig verschiedene Sachverhalte zusammenzufassen und in einen Topf zu werfen. Ein Vorzug jedoch, der diesen Nachteil wettmacht, rührt in erster Linie von dem Grundprinzip des Komparativismus her: Dem Forscher fällt es leichter, Elemente wahrzunehmen, die schwer erfaßbar wären, wenn nur ein Aspekt eines bestimmten Phänomens untersucht würde. Dem muß man allerdings folgendes hinzufügen: Die fundamentalistischen Ausrichtungen verschiedener Religionen haben hinsichtlich ihrer theologischen Inhalte notwendigerweise und zwangsläufig nichts gemein. Jede dieser Bewegungen exi-

stiert, unter anderem, aus der Absicht heraus, ihren Anführern und Mitgliedern Distanz und Abgrenzung gegenüber den Ansprüchen anderer Glaubensrichtungen zu verschaffen. Sie alle mögen mit Allah, Jahwe und dem Gott Jesu Christi einen gemeinsamen theologischen Bezugspunkt haben, aber die Fundamentalisten der verschiedenen Religionsgemeinschaften wären am allerwenigsten dazu bereit, eine derartige Übereinstimmung zuzugeben oder Gemeinsamkeiten im Bekenntnis oder im Glaubensleben zuzulassen.

Den Oppositionalismus zum Hauptmerkmal von Theologie zu erklären, heißt das Risiko einzugehen, das zu verfehlen, was Anthropologen unter einem «Agentenbericht» verstehen. Damit wollen sie ausdrücken, daß ein guter Phänomenologe sehr genau zuhört und sorgfältige Berichte vorlegt, die auf den Beobachtungen und Aussagen eines Mitglieds der Gruppe beruhen, die Gegenstand der Untersuchung ist. Es ist nicht sehr wahrscheinlich, daß ein Interviewer, der ein Mitglied einer protestantischen Fundamentalistenbewegung nach den Beweggründen für die Mitgliedschaft fragt, zur Antwort bekäme: «Weil wir uns in unserer innersten Identität als traditionalistische Christen bedroht fühlten und es erforderlich fanden, auf diese Bedrohung zu reagieren.» Viel wahrscheinlicher lautete die Antwort: «Weil ich ‹wiedergeboren› bin; ich habe Jesus gefunden, ich habe meine Sünden bereut, ich liebe Gott und möchte die sündhafte Welt, dich eingeschlossen, bekehren!» Gleichzeitig jedoch ist das Bekenntnis der Anführer und Mitglieder zu ihrer antagonistischen Grundeinstellung, die aus dem Anlaß hervorging, von dem aus sich ihre Bewegung entwickelte, dermaßen konsequent, daß es nicht ungerechtfertigt ist, sich darauf zu konzentrieren; es erleuchtet wirklich alle Aspekte der Theologie.

Im folgenden bleiben Formen des Fundamentalismus, die unter radikalen und extremistischen Hindus, Buddhisten, Neokonfuzianern oder Anhängern anderer asiatischer religiöser Führer entstanden sind, unberücksichtigt, obwohl auch all diese Gruppierungen «quasi-fundamentalistische Bewegungen» erlebt haben. Die Betonung liegt hier vielmehr auf den Nachfahren Abrahams, den Kindern Jerusalems, den «Völkern der Schrift». Der begrenzte Raum sowie meine eigene Vertrautheit mit dem Christentum legen es nahe, die wichtigsten Beispiele dem weit verbreiteten *protestantischen Fundamentalismus,* der in den zwanziger Jahren dieses Jahrhunderts größtenteils von den Vereinigten Staaten von Amerika und von Kanada ausging, sowie zu einem geringeren Teil dem späteren *katholischen Fundamentalismus* zu entnehmen. Der *Islam* und das *Judentum* werden in erster Linie zu Vergleichszwecken herangezogen, sie bilden jedoch den Gegenstand der Untersuchung anderer Beiträge dieses Heftes[2].

2. Die Ablehnung der Hermeneutik

Als theologischer Oppositionalismus beginnt der Fundamentalismus sein Programm notwendigerweise mit Propädeutika und Prolegomena. Diese bedeuten keine leeren Gesten, kein bloßes Warten im Vorraum zu dem Saal, in dem der theologische Diskurs im eigentlichen Sinn stattfindet. Vielmehr sind diese Aspekte für den Fundamentalismus genauso zentral wie für alle anderen theologischen Bewegungen auch.

Ganz am Anfang stehen also *hermeneutische Fragen*; die moderne Theologie ist durchweg von der Hermeneutik geprägt. Der *Fundamentalismus* ist folglich *anti-hermeneutisch.* Die Haredi oder ultra-orthodoxen Juden in Jerusalem und die Gush Emunim, die Anhänger des militanten Flügels innerhalb des Blocks der Glaubenstreuen, sind sich ihrer wortgetreuen Nachfolge der göttlichen Offenbarung und ihres Gehorsams gegenüber dem rabbinischen Gesetz genauso sicher, wie die schiitischen Moslem-Fundamentalisten im Iran es waren, als sie die Scharia wörtlich auf solche Menschen anwandten, die den islamischen Gesetzeskodex übertreten hatten. Die katholischen Mitglieder der Bewegung Communione e Liberazione in Italien, die Anhänger Lefebvres in Frankreich und anderswo sowie die nordamerikanischen und lateinamerikanischen katholischen Fundamentalisten, deren Verhältnis zu den protestantischen Fundamentalisten von einer Art Haß-Liebe geprägt ist, haben niemals von dem von einem gesunden Menschenverstand geprägten Realismus der Schottischen Schule des «Common sense» gehört und sind wahrscheinlich — oder halten sich zumindest dafür — die Erben einer Variante thomistischer Traditionen. Sie stimmen jedoch mit den Protestanten in der Überzeugung überein, daß jeder biblische *Text,*

wie schwierig und mysteriös er auch sein mag, *da er* ein Teil der *göttlichen Offenbarung ist,* verständlich ist und *nur eine Auslegung zuläßt.*

Nach fundamentalistischer Ansicht können fehlbare Menschen, also auch die Fundamentalisten selbst, nicht immer wissen, wie sich offensichtliche Widersprüche innerhalb eines Textes klären lassen. Sie werden zugeben müssen, daß sie selbst untereinander noch nicht alle Unklarheiten ausgeräumt haben. Aber die Vorstellung, daß Symbole vieldimensional sein können; daß die unbewußten Vorurteile, mit denen Leser an einen Text herantreten, ihre Interpretation des Textes beeinflussen; daß die Interpretation des Ganzen das Verständnis jeder einzelnen Textstelle prägt und daß umgekehrt auch jede einzelne Perikope im Licht des übergeordneten Ganzen betrachtet werden muß — all dies grundlegende Elemente der modernen Hermeneutik — gehen den Fundamentalisten ab oder sind für sie Anlaß zu Widerstand und Oppositionalismus.

Nach Paul Ricœurs berühmter Abhandlung über die Kritik oder die Interpretation gibt es *mehrere Möglichkeiten.* Man kann seinen Glauben verlieren, wenn man einer kritischen Einstellung begegnet. Oder man kann als gläubiger Mensch «nur glauben, indem man interpretiert», indem man eine «zweite Naivität» erlangt[3] — was als liberale Option bezeichnet werden könnte. Die Fundamentalisten hingegen leben oder wollen ihrer Natur gemäß mit einer Form des Glaubens leben, die *«ungeachtet der Interpretation»* existiert. Alle anderen um sie herum bestehen darauf, Texte aus verschiedenen Perspektiven zu lesen; alle anderen erkennen, daß, allen Bemühungen einiger spitzfindiger Denker um phänomenologisches Kategorisieren zum Trotz, die auf Erfahrung gegründeten und in der menschlichen Subjektivität verankerten Überzeugungen niemals vollständig ausgetilgt werden. Sie verhelfen dazu, Lesarten von den Texten vorherzubestimmen, nach denen die Glaubensgemeinschaften leben.

Die *fundamentalistische Theologie der klassischen protestantischen Schule* entstand im Umfeld des Seminars von Princeton. Viele Forscher, unter ihnen in herausragender Weise Ernest Sandon und George Marsden, haben dem Einfluß eines bestimmten Ansatzes nachgespürt, der dermaßen entscheidend auf die Entstehung des Fundamentalismus eingewirkt hat, daß die meisten Fundamentalisten selbst ihn nicht ausmachen können. Um mit José Ortega y Gasset zu sprechen, stellen der Induktivismus Sir Francis Bacons und der vom gesunden Menschenverstand geprägte Realismus der Schottischen Schule des «Common sense» fundamentalistische *«creencias»* dar, Ideen, die man so verinnerlicht hat, daß man sich ihrer Existenz nicht einmal bewußt ist; sie sind die Gedanken, die man nicht «hat», sondern «ist»[4].

Kurz gesagt, da sich der Baconsche *Induktivismus* im Zusammenspiel mit dem *Realismus* der Schottischen Schule des «Common sense» in der Philosophie jenseits der protestantischen fundamentalistischen Intellektuellenkreise keiner besonderen Wertschätzung erfreut, argumentiert man, daß es *dem Durchschnittsmenschen, der von seinem Verstand normalen Gebrauch macht, möglich ist, Kenntnisse über die wirkliche Welt zu erlangen,* wenn man verantwortlich handelt. In einer Tradition, die unter den Vorgängern des Fundamentalismus bestand, wurden die Protestanten des 19. Jahrhunderts durch die Anwendung dieser Maxime hinsichtlich ihres Anspruchs auf den Besitz der Wahrheit *extrem selbstbewußt.* Sie benötigten nur eine These und, wie einige sagen würden, ein Wunder: Wenn Gott ein Gott der Liebe und der Wahrheit ist, wird Gott sein Wesen offenbaren, und zwar notwendigerweise auf eine Art und Weise, die der normale Mensch mit seinen Augen, Ohren und all seinen anderen Sinnen erfassen kann. Nach Aufstellung dieser Behauptung wird weiterhin erklärt, daß Gott dies bereits in der Heiligen Schrift getan habe. Die Aufgabe des Theologen bestehe dann darin, die historischen und literarischen «Fakten» der Bibel zusammenzustellen und systematisch zu ordnen. An diesem Beispiel wird deutlich, daß in diesem bestimmten Fall, aber auch in vielen anderen Religionen, der Fundamentalismus sehr rationalistisch funktioniert, obwohl sein Verständnis von Rationalismus den allgemein vorherrschenden nachaufklärerischen Arten des akademischen Rationalismus entgegensteht[5].

Der Fundamentalist, der anerkannten Vertretern der Hermeneutik begegnet, reagiert entweder verwirrt oder verächtlich: wie kannst *du* den selben Text lesen wie *ich* und nicht zu dem selben Verständnis gelangen wie ich? Du mußt in einem *schlechten Glauben* verhaftet sein, der für den Liberalismus typisch ist und das göttliche

Wort durch Kompromisse gefährdet oder verändert[6]. Der auf eine solche Weise reagierende Fundamentalist mag in *guter Absicht* handeln, indem er oder sie den ernsthaften Versuch macht, absolute Wahrheiten und das autorisierte Wort in die theologische Debatte einzuführen oder, wie er oder sie es ausdrücken würde, es wieder neu einzuführen. Akzeptiere solche absoluten und autorisierten Lesarten, und wir können uns einigen, sagt der Fundamentalist. Wir würden einen Beitrag dazu leisten, das Leben der Glaubensgemeinschaft zu erhellen, die im Text liegenden Interpretationsmöglichkeiten zu reduzieren. Man braucht nur einen schwach entwickelten Sinn für Ironie zu besitzen, um zu ahnen, was in diesen Fällen passiert: Der Rest der theologischen Gemeinde, die Mitglieder der Glaubensgemeinschaft, die die Angebote eines abgesonderten fundamentalistischen Lagers ablehnen, behandeln derartige Streitfälle auf hermeneutische Weise; der Fundamentalist hat somit mit seinem Versuch, die Gemeinde zu erhellen und die Vielfalt der Verstehensmöglichkeiten zu verringern, die Dinge nur verkompliziert, indem er sie um einen neuen Aspekt erweitert hat.

Diese *antihermeneutische Einstellung und Grundhaltung* bildet den *Anlaß für* das von *Frustration* geprägte Verhältnis zwischen denen, die sich an einem theologischen Gespräch mit den Fundamentalisten beteiligen würden und den Fundamentalisten selbst. Ein solches Gespräch findet demnach normalerweise nur im Familienkreis oder in der Begegnung verschiedener kirchlicher Parteien und Bürgervereinigungen statt; Fundamentalisten neigen dazu, sich über formelle Theologie mit Nicht-Fundamentalisten ausschließlich in polemischen Zeitschriftenartikeln und fast nie durch direkte Konfrontation auseinanderzusetzen. Dies gilt besonders dann, wenn die Diskussion wirklich im dialogischen Sinn geführt werden soll, d.h. mit der Konsequenz, das Risiko einzugehen, daß eine Partei ihre Meinung ändern könnte. Der Fundamentalist hingegen fragt danach, wie das Gespräch geführt werden muß, um die Meinungsänderung aller anderen herbeizuführen. Zusammengefaßt bedeutet dies: Erwarte einen Austausch der verschiedenen Bekenntnisse, nicht ein gegenseitiges Sondieren, falls man ein Forum für den theologischen Austausch geschaffen hat.

3. Die Ablehnung von Pluralismus und Relativismus

Mit der Mißachtung der Hermeneutik geht ein zweiter Aspekt des fundamentalistischen Oppositionalismus einher: die Tendenz, Pluralismus und Relativismus zu vermischen und dann abzulehnen, so als ob der Fundamentalist über der «Masse» erhaben und nicht auch ein Opfer des zerstörerischen Charakters des perspektivischen oder relativischen Denkens sei. Dies soll nicht etwa heißen, daß die Pioniere des Fundamentalismus sich des *Pluralismus* niemals bewußt gewesen wären. Stellt er doch ein solch grundlegendes Merkmal all dessen dar, was als modern gilt, daß niemand umhin kann, ihn wahrzunehmen. Die Tatsache jedoch, daß seine Existenz *als Bedrohung* verstanden wurde, bildete einen der Gründe für die Entstehung des Fundamentalismus.

In diesem Punkt *unterschied sich* der Fundamentalismus ein weiteres Mal einerseits *vom Traditionalismus,* der pluralistische Ignoranz repräsentierte, und andererseits *vom Konservativismus,* der in einer Art passiver Distanzierung von dem «Anderen» bestand, der in einem anderen Tal lebte, dem Klang einer anderen Kirchenglocke lauschte und nur dann zu einer Bedrohung geworden wäre, wenn es zu einer direkten Kontaktaufnahme gekommen wäre.

Modernität hat Kontakte zur Folge. Der andere lebt nebenan. Durch die Massenmedien sendet er subversive Signale, deren Ausstrahlung man sich nur schwer entziehen kann. Das moderne Staats- und Gemeinwesen hat durch das Recht einer jeden Person auf freie Meinungsäußerung die rechtliche Basis für den Pluralismus geschaffen. Die Tatsache, daß das Zweite Vatikanische Konzil diese Freiheit anerkannte, gehörte genau zu den Fakten, die die Lefebvristen davon abhielten, das Konzil zu bestätigen. Mit der Erklärung über die Religionsfreiheit anerkannte das Bischofskollegium die rechtmäßigen Ansprüche derer, die sich, nach Ansicht der Fundamentalisten, hinsichtlich ihres Glaubens im Irrtum befinden. Als noch schlimmer wurde die Überzeugung empfunden, daß sich der verhaßte Pluralismus in zunehmendem Maße auch innerhalb der Kirche durchsetzte, unabhängig davon, ob dies die Denominationen der Baptisten oder Presbyterianer der zwanzigerer Jahre oder die katholische Kirche in der Zeit nach Mitte der

sechziger Jahre und nach dem Ende des Konzils betraf. Die propagierte Grundidee des religiösen Pluralismus, die darin bestand, daß man unter einer Obrigkeit, innerhalb einer dogmatischen Tradition oder einer kirchlichen Gerichtsbarkeit mit einer Vielfalt an Interpretationsmöglichkeiten «leben und leben lassen» kann, ist genau das, was die Fundamentalisten veranlaßte, zum Gegenschlag auszuholen.

Der *Pluralismus,* also die Toleranz dafür und die Möglichkeiten dazu, unterschiedliche möglicherweise berechtigte Meinungen zuzulassen, *hat,* aus fundamentalistischer Sicht, *unausweichlich relativistische Tendenzen zur Folge.* Eine solche Verbindung von Pluralismus und Relativismus ist jedoch nicht zwingend; viele Philosophen haben bewiesen, wie sich rechtliche und sogar kirchliche Ausprägungen des Pluralismus praktizieren lassen, ohne in einen Relativismus zu verfallen. Sir Isaiah Berlin und der britische Philosoph Ernest Gellner haben ein bemerkenswertes Maß an Energie darauf verwandt, die These zu widerlegen, daß jegliche Form von Pluralismus notwendigerweise zu reinem Relativismus führt. Pater John Courtney Murray SJ hat bereits in den Jahren vor dem Konzil einen Weg — nicht den einzigen, wie andere katholische Theologen hinzufügen würden — vorgestellt, auf dem es dem gläubigen Menschen gelingen kann, den Pluralismus anzuerkennen, gleichzeitig aber ein überzeugter Gegner des Relativismus zu sein[7].

Trotzdem darf das Gespür der Fundamentalisten für die im Pluralismus enthaltenen Gefahren nicht als völlig falsch abgetan werden. Die meisten Ansätze moderner Theologie halten neben der Hermeneutik auch die Pluralität theologischer Ansichten und die Erkenntnis für erwägenswert, daß diese, wenn sie unmittelbar geltend gemacht werden, ohne weiteres in einem perspektivischen oder relativistischen Denken enden können. Auf jeden Fall kann nicht geleugnet werden, daß der Pluralismus Erscheinungen nach sich gezogen hat, die, nach den Grundsätzen von Alfred Schutz formuliert, auf «multiple Realitäten» und verschiedene «Relevanzsysteme» schließen lassen[8]. Ein Mensch kann eine Vielfalt von Sichtweisen in sich vereinigen und wird diese auf unterschiedliche Weise äußern, je nach dem, welcher Aspekt gerade zur Debatte steht. Eine derartig positive Bewertung des Pluralismus war den Begründern des Fundamentalismus ein Greuel. In den in Parteien zersplitterten Denominationen der Northern Baptists und der Presbyterianer (die in den zwanziger Jahren, in denen die erste Phase der fundamentalistischen Kontroverse ausbrach, in den Vereinigten Staaten von Amerika angesiedelt waren) sowie in den unlängst vor einer Kirchenspaltung stehenden Gemeinschaften der Lutherischen Kirche — Missouri Synode und der Southern Baptist Convention, verwandte die fundamentalistische Partei, die von ihrer Natur her sowohl den tatsächlichen Liberalismus der zwanziger Jahre als auch den vermeintlichen Liberalismus der siebziger Jahre verabscheuungswürdig finden mußte, ihre Energie darauf, die nach dem Grundsatz «leben und leben lassen» handelnden gemäßigten und kompromißbereiten Gläubigen zu attackieren. Von dem Interesse der Mehrheitsfindung angetrieben hatte diese Gruppe sowohl die Fundamentalisten als auch die Modernisten oder die liberalen Fraktionen in einer Partei zu vereinigen versucht. Dies brächte jedoch die Bestätigung einer Art Pluralismus innerhalb der Kirche mit sich, die für die Fundamentalisten das Ende der theologischen Glaubwürdigkeit bedeutete. Zudem würde es einen Relativismus implizieren, der genau die Gründe zunichte machte, aus denen man sich zum Christentum und einer bestimmten Denomination bekennt. Deshalb kämpften sie dagegen an und erdachten eine oppositionelle Theologie.

4. Gegen Evolution und Entwicklung

Nach den Sackgassen, in denen die Beschäftigung mit der Hermeneutik, dem Pluralismus und dem Relativismus geendet waren, engagierte sich der fundamentalistische theologische Oppositionalismus in der Entwicklung von *Geschichtsphilosophien.* Diese sind in allen Ausprägungen der systematischen Theologien enthalten und explizit in solchen theologischen Ansätzen vorhanden, die zu dem Zweck geschaffen wurden, sich mit den Kontroversen über den Anfang und das Ende von Geschichte und den zwischen diesen Polen liegenden Sinn zu beschäftigen. Arthur Danto hat zwischen der analytischen Geschichtsphilosophie, die alle Historiker, alle denkenden Menschen ständig anwenden, und der materialen Geschichtsphilosophie unterschieden, in der Menschen makro- oder

metahistorische Daten einsetzen, um möglichst präzise bestimmen zu können, wo Geschichte anfing und wohin sie geht[9].

Mit der *Frage nach den Anfängen* begann sich der Fundamentalismus im Rahmen solcher materialer Geschichtsphilosophien im 20. Jahrhundert, also nach Darwin, und in Form einer entschlossenen oppositionellen Erklärung *gegen die Vorstellungen von Evolution und Entwicklung* zu beschäftigen. Aus fundamentalistischer Sicht präsentierten naturwissenschaftliche Evolutionstheorien abscheuerregende, den Aussagen der Heiligen Schrift widersprechende und somit offenkundig falsche Darstellungen des Ursprungs des Universums und der Natur des Menschen. Als sich an die neuen Erkenntnisse anpassende Theologen begannen, die Evolution historisch zu verstehen und somit als mehr als eine bloße biologische und naturwissenschaftliche Hypothese zu betrachten, reagierten die Fundamentalisten mit einem Gegenschlag. In den Vereinigten Staaten von Amerika riefen einige von ihnen unter der Bezeichnung «Creation Research» (Schöpfungsforschung) eine Bewegung ins Leben, die das Ziel verfolgt, die Evolutionstheorie zu widerlegen, sie aus den Klassenzimmern staatlicher Schulen zu verbannen, und selbst als eine Alternative zum dominanten Strom der Naturwissenschaft in den Laboratorien mit ihr zu konkurrieren. *Kreatianisten,* wie sie sich selbst nennen, können die auf der Evolutionstheorie basierende Weltanschauung anderer Christen nicht als legitim betrachten; sie verstehen sie als willentliche Ablehnung der Beweise, die Gott dem Menschen in der Natur gegeben hat, und des Bekenntnisses, das die im Buch Genesis festgeschriebene biblische Schöpfungsgeschichte vermittelt.

Die *römisch-katholischen Fundamentalisten* haben gegen die Theorie der natürlichen Evolution nur wenig Widerstand geleistet; dieser Streit hat ihre Geschichte nur geringfügig geprägt, was in besonderem Maße darauf zurückzuführen ist, daß die Kerntexte des katholischen Fundamentalismus nicht biblischen Ursprungs sind. Die ablehnende Haltung gegenüber dem kosmischen theologischen Evolutionismus von Philosophen wie Pierre Teilhard de Chardin in der Mitte dieses Jahrhunderts resultierte aus Überlegungen, die absolut nicht auf den Rückbezug zum Buch Genesis eingegrenzt waren — obwohl sich in der katholischen Kirche so mancher Disput über den Monogenismus an der Frage der wörtlichen Interpretation der im Buch Genesis beschriebenen Darstellungen von der Erschaffung eines einzigen Urelternpaares entspinnt.

Seitens der katholischen Extremisten betreffen die Kritikpunkte normalerweise nicht die biologische Evolution, sondern vielmehr die historische Entwicklung *der allgemeinen profanen Geschichte* und, was im besonderen die Situation innerhalb der Kirche betrifft, das *Lehramt* und seine Wächterfunktion. Die Quellentexte der katholischen Fundamentalisten stammen eher aus dem Umfeld des Papsttums in der Zeit zwischen dem Tridentinum und dem Vorabend des Zweiten Vatikanischen Konzils. Päpste der jüngsten Zeit, der zaghafte Paul VI. sowie der ultrakonservative Johannes Paul II. eingeschlossen, werden als Verräter der Tradition betrachtet, die die Tridentinischen Definitionen und Kanones, den Syllabus der Irrtümer und die auf dem Ersten Vatikanum verabschiedeten Erklärungen über die Unfehlbarkeit des Papstes hervorbrachte. John Henry Newman und Johann Adam Moehler mögen mit ihren theologischen oder Hegelianischen Ideen in der lehramtlichen Entwicklung Pionierarbeit geleistet haben, wenn ein gewisser Entwicklungsbegriff auch die meisten katholischen historischen Untersuchungen und einen Großteil der theologischen Formulierungen prägt. Aus der Sicht der katholischen Fundamentalisten, die den katholischen Glauben als eine *für immer und ewig festgelegte Sammlung von Glaubenswahrheiten* verstehen, trifft dies jedoch nicht zu. Diese mögen in verschiedenen Kulturen auf unterschiedliche Weise ausgelegt werden, eine Entwicklung der eigentlichen Lehre an sich ist jedoch für sie ausgeschlossen.

5. Für den apokalyptischen Millenarismus

Was für die Anfänge von Geschichte gilt, läßt sich auch über das *Ende* sagen: Die meisten fundamentalistischen Spielarten verbreiten recht präzise Vorstellungen vom Ende der Welt und geben ihre Beurteilungen dazu ab. Nach Arthur Danto geht die materiale Geschichtsphilosophie mit der Zukunft so um, als hätte sie sich bereits ereignet — jedenfalls weit genug, um eine Deutung der Gegenwart zu ermöglichen. Sämtliche Formen des Fundamentalismus stellen opposi-

tionelle theologische Ansätze dar, die sich, zumindest im Westen, dem im Zuge der Aufklärung entstandenen Fortschrittsglauben, Entwicklungsglauben und den verschiedenen Ausprägungen des Sozialismus, wie z.B. dem marxistischen Projekt, widersetzt haben. Bei den meisten amerikanischen Protestanten und den in ihrer Entstehung begriffenen Bewegungen protestantischer Fundamentalisten auf der ganzen Welt gewann der *Millenarismus* zunehmend an Attraktivität. Sie lehnten Ansichten, die der millenaristischen Weltanschauung nicht entsprachen, ab, weil man bei diesen nicht genau wußte, wie die Geschichte verlaufen würde. Auch der Postmillenarismus, der die protestantische Theologie in Amerika ein Jahrhundert lang nach den vierziger Jahren des 18. Jahrhunderts dominiert hatte, als Jonathan Edwards und andere damit begonnen hatten, ihn zu propagieren, wurde von ihnen verworfen.

Statt dessen gaben die Fundamentalisten einem *oppositionellen und apokalyptischen Prä-Millenarismus* den Vorzug[10]. Dieser sollte angesichts des Fortschrittsdenkens deutlich machen, daß Gott allein die Macht über die Natur zukommt, und daß die fundamentalistische Gemeinschaft kraft göttlicher Autorisierung einen Einfluß auf die Zukunft besitzt, der allen anderen religiösen Parteien verwehrt wird. Daher rührt der Drang, andere Menschen zu bekehren, sie aus einer Welt zu erretten, die innerhalb der normalen Zeiterfahrung und sogar inmitten des Bösen die Anzeichen für das Herannahen des *Kairos*, der von Gott verfügten Heilszeit, nicht erkennt: Kriege und Gerüchte über Kriege. Vor allem zeichnet der Prämillenarismus jedoch ein klares Bild einer Zukunft, an der überzeugte Fundamentalisten ganz gewiß teilhaben werden und die im Gegensatz zur gescheiterten paradiesischen Zukunft von Marx' siegreichem Proletariat oder den Versprechungen des Fortschrittsglaubens, daß alle Dinge sich ständig zum Besseren entwickeln, steht.

Wie über den Anfang und das Ende der Zeiten wissen die Fundamentalisten folglich auch über die Bedeutung der dazwischenliegenden Zeit Bescheid. Genauer gesagt, sowohl Muslime als auch Juden als auch Christen verstehen sich allesamt als das auserwählte und berufene Volk mit einer messianischen Vision. Der Glaube der ultra-orthodoxen Juden in Israel basiert auf einer messianischen Weltsicht. Sie warten auf eine übernatürliche Offenbarung des Messias und verurteilen die weltlichen und marxistisch orientierten Zionisten, die das moderne Israel gründeten, sowie die liberalen Politiker, die bis heute alle Parteien bis auf einige kleine «religiöse» beherrschen. Die schiitischen und sunnitischen muslimischen Fundamentalisten meinen sicher zu wissen, wohin der Lauf der Geschichte geht, und können jedes Opfer ertragen, um das Ziel zu erreichen, zu dem Allah und der Prophet sie rufen.

Eine theologische Auseinandersetzung mit den gegnerischen Parteien wird in jeder der drei größeren Glaubensgemeinschaften für zwecklos gehalten. Was gibt es auch zu sagen zwischen einem Anhänger der Gush Emunim, der zu den Waffen greifen würde, um die Siedlungen auf der West Bank zu verteidigen oder den Tempel auf dem Berg Sinai wiederherzustellen, dessen Platz zur Zeit eine Moschee einnimmt, und einem reformerischen oder konservativen (ganz zu schweigen von einem säkularisierten) Juden, dessen Bewußtsein, außerwählt zu sein und im Dienste eines Auftrages zu stehen, weniger ausgeprägt ist, oder für den es zumindest nicht so sicher ist, daß sich durch seine Stimme Gott offenbart.

6. Die Konsistenz und der Kernpunkt des Oppositionalismus

Diese propädeutischen und materialen geschichtsphilosophischen Elemente im fundamentalistischen Oppositionalismus prägen jeden in der modernen Theologie zur Diskussion stehenden Aspekt. Wenn liberale oder modernistische Theologen etwas gutheißen, kann man sich darauf verlassen, daß die Fundamentalisten es ablehnen. Das soll nicht heißen, daß alle Fundamentalisten in ihrem persönlichen Leben mürrische und mißbilligende Menschen wären, oder daß sie keine kleineren Angriffe tolerierten. Sie haben jedoch ein Bewußtsein dafür entwickelt, daß man, salopp formuliert, «nach und nach zersetzt» werden kann. Besser als viele Gemäßigte und Liberale haben die Fundamentalisten erkannt, was der amerikanische Gelehrte Walter Lippmann in den zwanziger Jahren die «Säuren der Moderne» nannte, und haben ihre zersetzende und ätzende Kraft gespürt. Diese «Säuren» mußten daran gehindert werden, ihre theologische Erziehung, ihr konfessionelles Be-

kenntnis, ihre weltanschauliche Überzeugung, ihre Missionsmethoden und vieles mehr anzugreifen.

Wären der dazu erforderliche Raum und die notwendige Zeit gegeben, so könnte man von diesen Voraussetzungen her aufzeigen, wie der fundamentalistische Oppositionalismus das Problem des *menschlichen Subjektes und der göttlichen Autorität* angeht. Von dem Zeitpunkt an, der im protestantischen Denken durch Friedrich Schleiermacher, im katholischen Raum durch die Aussagen von Bernard Lonergans «Insight» sowie durch das Gesamtwerk Karl Rahners markiert wird, existiert eine Übereinstimmung darin, daß der Anthropologie in der wissenschaftlichen Forschung das erste Wort zukommt; sie beschäftigt sich mit dem menschlichen Wesen. Zwar stellten einige außergewöhnliche protestantische Bewegungen, wie die neoorthodoxe Bewegung, die mit Karl Barth in Verbindung gebracht wird, einen Versuch dar, sich diesem dominierenden modernistischen Zweig entgegenzustellen, jedoch wurde der Barthianismus von den Fundamentalisten zurückgewiesen, da er nicht von einem Bekenntnis zu der wörtlichen Unfehlbarkeit der Urschriften der Bibel ausgeht und für die Fundamentalisten somit nur scheinbar eine Abweichung von der Philosophie Schleiermachers ist. Tatsächlich mag in diesen Bewegungen eine weit größere Gefahr liegen als im offenkundigen Modernismus, da sie einige Gläubige vom Fundamentalismus weg zum aufgeschlosseneren Evangelikalismus lockt.

Die Fundamentalisten lehnen eine von der Neugier motivierte Erforschung des menschlichen Wesens ab. Sie mag zwar für sie als Psychologen und gewöhnliche Bürger von Interesse sein, ihr kommt jedoch wegen der Sündhaftigkeit und Fehlbarkeit des Menschen — aufgrund von Erscheinungen also, die ausschließen, daß es dem Menschen möglich ist, ein autorisiertes Zeugnis vom Bereich des Göttlichen abzulegen — keine theologische Glaubwürdigkeit zu. Statt dessen muß eine *absolute Autorität* existieren. Für die Protestanten besteht diese in der *Heiligen Schrift,* obwohl sie in stärkerem Maße als bisher wahrgenommen wurde, von dazu bevollmächtigten Geistlichen den Gläubigen vermittelt wird, von denen nicht erwartet werden kann, daß sie die jeweils zutreffende Bedeutung einer Textstelle ohne Hilfe herausfinden. In der katholischen Kirche gelten alle *Päpste* vor dem II. Vatikanischen Konzil als solche absoluten Autoritäten; die Päpste, die das II. Vatikanum mit seinem vermeintlichen Relativismus anerkannt haben, sind demnach «falsche» Päpste. Im Islam wird der *Koran* von allen Gläubigen als unmittelbare Äußerung Allahs durch den Propheten betrachtet, aber darüber hinaus orientieren sich die Fundamentalisten an den Äußerungen der autorisierten Gemeindeleiter, um die Gewißheit zu erlangen, daß nur eine Interpretation, beziehungsweise eine «Nicht-Interpretation», wie sie sagen würden, verbreitet wird.

Wenn man das im Auge behält, ist es nicht notwendig, das Thema mit einer nicht endenwollenden Zahl von Beispielen zu überfrachten. Hinsichtlich des Judentums würden diese vom rabbinischen Gesetz oder einem neuen Tempel handeln. Mit Blick auf den Islam würde ihre Auswahl davon abhängen, ob ein Schiit oder ein Sunnit die theologischen Erklärungen abgeben würde, und in welchem Land und in welchem politischen Umfeld dies geschähe. Bezüglich des katholischen Christentums würde ein Streit um die lateinische beziehungsweise die in der jeweiligen Landessprache gehaltene Meßfeier, die als zentrales symbolisches Geschehen gilt, angeführt werden. Im Protestantismus schließlich gehen die Fragen nach der wörtlichen Interpretation der Lehre von der Jungfrauengeburt und des blutigen Sühneopfers Christi und seiner körperlichen Auferstehung einher mit den Forderungen nach der uneingeschränkten Autorität der Bibel und dem Glauben an die vor dem Millenium stattfindende Wiederkunft Christi.

Statt diese Beispiele im einzelnen auszubreiten, braucht man nur zu sagen: Man stelle fest, um was sich Gemäßigte, Liberale und Modernisten in einer Tradition streiten, und man kann unter der Voraussetzung, daß man die Texte der jeweiligen Tradition kennt, mit ziemlicher Sicherheit sagen, welche Position die Fundamentalisten vertreten. Sie werden die anderen Meinungen zurückweisen. Solche Äußerungen scheinen im Hinblick auf ein Gespräch über die Parteigrenzen hinaus übereilt, aus Sicht der aufrichtigen und großzügigen Gläubigen, die sich selbst als Fundamentalisten bezeichnen, erniedrigend und bezüglich der Gewißheit der Nicht-Fundamentalisten herablassend zu sein. Alles andere als das ist jedoch damit beabsich-

tigt. Vielmehr wollen sie das ernst nehmen, von dem alle integren Fundamentalisten behaupten, es sei wesentlich für die in ihrer Bewegung enthaltenen Konzepte. Die fundamentalistische Bewegung existiert, weil etwas, das *Moderne* genannt werden könnte, aufkam, sie bedrohte, und sie sich verteidigen mußten. Sie existiert außerdem, weil irgendein Modernist auftauchte, sie zur Übernahme einer modernistischen Weltanschauung zwingen wollte, und sie sich diesem Modernisten widersetzen mußten. Somit wird deutlich, daß die oppositionelle Grundhaltung alles kennzeichnet, was wir mit den verschiedenen Bewegungen, die sich als fundamentalistisch bezeichnen oder die als quasi-fundamentalistisch gelten können, assoziieren. Alles weitere sind Variationen eines Themas oder Fußnoten.

[1] Folgende internationale, interkulturelle und interreligiöse Untersuchungen zu diesem Thema sind zu empfehlen: Martin E. Marty und R. Scott Appleby, Fundamentalisms Observed (Chicago 1991); Dabei handelt es sich um den ersten Teil einer fünfbändigen, von dem Fundamentalismus-Projekt der American Academy of Arts and Sciences durchgeführten Studie; Emile Sahliyeh (Hg.), Religious Resurgence and Politics in the Contemporary World (Albany, N.Y., 1990); Bruce B. Lawrence, Defenders of God: The Fundamentalist Revolt Against the Modern Age (New York 1989). Westeuropa scheint weniger Formen des Fundamentalismus hervorgebracht zu haben als die meisten anderen Gebiete der christlichen Welt; für eine vergleichende Darstellung einiger europäischer Gesichtspunkte vgl. Martin Riesenbrodt, Fundamentalismen als patriarchalische Protestbewegung: Amerikanische Protestanten (1910-28) und iranische Schiiten (1961-79) im Vergleich (Tübingen 1990).

[2] Die beste Darstellung des amerikanischen Protestantismus findet sich in George M. Marsden, Fundamentalism and American Culture (New York 1980); Ernest R. Sandeen, The Roots of Fundamentalism (Chicago 1970) betont die Verschmelzung von Prämillenarismus und der in Princeton entwickelten Theologie (s.u.); für eine sehr persönliche Beschreibung einer Kongregation vgl. Nancy Tatom Ammerman, Bible Believers: Fundamentalists in the Modern World (New Brunswick, N.J., 1987). Die Literatur über den weniger ausgereiften katholischen Fundamentalismus ist selbst noch nicht weit entwickelt; vgl. jedoch die Verweise und die Argumentation von Thomas F. O'Meara O.P., Fundamentalism: A Catholic Perspective (New York 1990).

[3] Paul Ricœur, Symbolik des Bösen. Phänomenologie der Schuld II. (Freiburg-München 1971) 395-406, besonders 399-400.

[4] Vgl. Karl J. Weintraub, Visions of Culture (Chicago 1966) 261, 263.

[5] Obwohl das Buch kritisiert worden ist, weil es dazu neigt, die Grenzen von «Evangelikalismus» und «Fundamentalismus» zu verwischen, was in Großbritannien oft der Fall ist, erweist sich James Barrs Fundamentalism (Philadelphia 1977) als hilfreiche Ausarbeitung der Ansichten solcher Bewegungen zur Bibel.

[6] Für eine ausführliche Untersuchung dieser Frage vgl. Kathleen C. Boone, The Bible Tells Them So: The Discourse of Protestant Fundamentalism (Albany, N.Y., 1989).

[7] Isaiah Berlin, The Crooked Timber of Humanity: Chapters in the History of Ideas (New York 1991); Ernest Gellner, Contemporary Thought and Politics (London 1974) 13ff; John Courtney Murray, We Hold These Truths (New York 1960) 23.

[8] Helmut R. Wagner, Alfred Schutz: An Intellectual Biography (Chicago 1983) 16,18.

[9] Arthur C. Danto, Analytical Philosophy of History (Cambridge 1965), Kap. I: «Substantive and Analytic Philosophy of History», 1-16.

[10] Vgl. Timothy P. Weber, Living in the Shadow of the Second Coming: American Premillennialism, 1875-1982 (Chicago 1987); Robert G. Clouse, ed., The Meaning of the Millennium: Four Views (Downers Grove, I,I 1977).

Aus dem Englischen übersetzt von Andrea Kett.

MARTIN E. MARTY

Inhaber der Fairfax M. Cone Distinguished Service Professur am Lehrstuhl für die Geschichte des neuzeitlichen Christentums an der Universität Chicago, Chefredakteur der Zeitschrift «The Christian Century» und (zusammen mit R. Scott Appleby) Leiter des von der American Academy of Arts and Sciences gesponserten Fundamentalismus-Projektes. Veröffentlichungen: The Noise of Conflict, Fortsetzung von The Irony of It All; diese bilden die ersten beiden Bände seines in vier Bänden geplanten Werkes Modern American Religion (University of Chicago Press). In diesem Verlag werden fünf Bände der von Marty und Appleby herausgegebenen Werke zum Fundamentalismus veröffentlicht; der erste Band ist bereits unter dem Titel «Fundamentalisms Observed» erschienen (University of Chicago Press). Anschrift: The Divinity School, Swift Hall, Room 202, The University of Chicago, I1. 60637, Chicago, U.S.A.

Geiko Müller-Fahrenholz

Was ist heute Fundamentalismus?

Sozialpsychologische Perspektiven

1. Fundamentalismus als Entfremdungsphänomen

Folgt man dem Buch «Fundamentalismus. Ein Phänomen der Gegenwart» von Chr. Jäggi und D. Krieger[1], so ist Fundamentalismus eine *Folge von Entfremdung.* Da ist z.B. von «persönlicher Isolation», «sozialer Marginalisierung», «ethisch-kultureller Entwurzelung»[2] oder allgemeiner von dem Verlust von geschichtlicher Kontinuität die Rede. Solchen Erfahrungen entspricht die Sehnsucht nach Sicherheit, nach «ewigen» Wahrheiten, nach einem stabilen Bild der Welt. Dazu gesellt sich die Sehnsucht nach Führergestalten, die den rechten Weg wissen und die darum mit Fug und Recht totale Unterordnung verlangen können.

So wird Fundamentalismus als der Versuch verstanden, eine tiefe *Lebensangst und «Konfliktmüdigkeit»*[3] *zu überwinden.* Dabei werden psychologische Kategorien wie «Regression» oder die Freudsche Ich/Überich-Begrifflichkeit herangezogen[4].

Diese Aspekte sind zweiffellos zutreffend, doch reichen sie nicht aus, um zu einem kohärenten psychologischen Verständnis des Fundamentalismus zu gelangen. (Es sei angemerkt, daß Jäggi und Krieger diesen Anspruch auch nicht erheben.)

Im folgenden wird eine ergänzende Betrachtungsweise vorgestellt, die im Gegensatz zur Individualpsychologie «psychohistorisch» genannt werden könnte. Sie hat zum Ziel, die psychologischen Belastungen aufzuzeigen, die sich aus gesellschaftlichen und politischen Umwälzungen ergeben, also eher kollektiven Ursprungs sind. Daß auch dieser Zugang natürlich seine Grenzen hat, bedarf keiner ausdrücklichen Erwähnung.

2. Fundamentalismus und Fundamente

Wenn wir uns kritisch mit Fundamentalismus befassen, ist es unumgänglich zu betonen, wie bedeutungsvoll *Fundamente* für menschliches Leben sind. Wir brauchen Fundamente, um schöpferisch leben zu können. Ohne den bergenden Schutz der Eltern und des Elternhauses ist die gesunde Entwicklung unserer Empfindungen und Fähigkeiten eingeschränkt. Unsere physischen, intellektuellen und emotionalen Kräfte basieren auf den Fundamenten von Liebe, Fürsorge und Vertrauen.

Dies gilt auch in einem trans-personalen Sinn. Gemeinschaften, Sippen und Völker benötigen ihre *Geschichte,* d.h. ihre Überlieferungen, Riten und Kulte, um kreativ, ausgeglichen und vorausschauend existieren zu können

Aber es geht noch um eine weitere Dimension. Ein chinesisches Sprichwort sagt: «Staaten und Regierungen kommen und verschwinden, aber die Berge bleiben.» Darin äußert sich ein Vertrauen in die *Stabilität von Erde und Zeit.* Was immer auch mit uns Menschen und unseren Völkern geschehen mag, Erde und Zeit haben Bestand. Dies wird auf archaische Weise im Noah-Segen ausgesprochen: «So lange die Erde steht, sollen nicht aufhören Aussaat und Ernte, Kälte und Hitze, Sommer und Winter, Tag und Nacht» (Gen 8,22).

Dieses *Fundamentalvertrauen* ist die ursprünglichste Weise, wie wir Menschen mit dem beunruhigendsten Problem unserer Existenz, nämlich unserer Sterblichkeit, fertig werden. Obwohl unser Leben als Individuen und Kollektive seine Zeit hat, so ist doch die Zeit selber ohne Zeit. «Das Leben geht weiter!», heißt es daher oft angesichts von Gräbern, und darin verbirgt sich das urtümliche Vertrauen in die fundamentale Verläßlichkeit des Daseins.

Dazu gehört nun auch das Vertrauen in die Zuverlässigkeit der *Zukunft* als kommender Zeit. Auch wenn unsere jeweilige Zukunft unsicher ist, muß doch die Zukunft selber außer Zweifel stehen. Dieses Grundvertrauen in den ewigen Rhythmus von Tag und Nacht, Sommer und Winter ist wesentlich, um die Angst vor der ständigen Gefährdung unseres Lebens auszugleichen.

Auf der Basis dieses *Erd- und Zeitvertrauens* entfaltet sich kreatives Leben in allen seinen Gestalten. Kreativität ist Identität im Übergang, und zwar als Aneignung des Vergangenen und seine Verwandlung in etwas Neues. Gesellschaften, Kulturen und Religionen, kurz sämtliche lebendige Systeme, beweisen ihre Lebendigkeit gerade darin, daß sie zu dieser *Aneignung und Verwandlung* fähig sind.

Doch was geschieht, wenn dieses fundamentale Erd- und Zeitvertrauen verloren geht? Wenn ein traumatischer Prozeß die schöpferische Aneignung des Vergangenen verschüttet und die Verwandlung des Ererbten ins Offen-Zukünftige hinein blockiert? Wo immer sich derartige Zusammenbrüche von Aneignung und Verwandlung ereignen, d.h. wo ein «Weltuntergang» stattfindet, ohne daß eine neue Ordnung sichtbar würde, treten fundamentalistische Reaktionen auf. Wir können Fundamentalismus als pathologische Reaktionen auf Weltuntergangserfahrungen verstehen. Dazu vier Beispiele:

3. Fundamentalismus als Erfahrung von Weltuntergang

a) Islamischer Fundamentalismus

Der arabisch-islamische Fundamentalismus von heute wird nur in historischer Perspektive verständlich. Es sind vor allem vier Faktoren, die hier angedeutet werden müssen.

Da ist erstens *die Erinnerung an das arabisch-islamische Weltreich,* das in seiner Blütezeit allen anderen Völkern, vor allem jedoch den europäischen und christlichen, überlegen war. Der Zerfall dieses Weltreiches ist bis heute ein Trauma.

Unendlich viel kränkender aber war und ist zweitens die Tatsache, daß sich ausgerechnet europäische Völker, vor allem England und Frankreich, in unserem Jahrhundert die USA, zu *Kolonialherren* über die arabisch-islamische Welt erheben konnten. Der Krieg am Golf Anfang 1991 mit seiner beschämenden Effektivität bildet nur das vorläufig letzte Glied in einer langen Kette von Demütigungen.

Dazu kommt drittens, daß der Islam sich als die *von Gott eingesetzte religiös-politische Ordnung* für die ganze Welt versteht. Er ist als eine *Religion der Sieger* in die Geschichte eingetreten. Wenn nun aber dieser Glaube von den «Ungläubigen» depotenziert wird, sind traumatische Verwirrungen im Glaubensverständnis selber unvermeidlich.

Viertens schließlich hat der Islam bisher keinen Weg gefunden, sich mit dem Phänomen der *Moderne,* insbesondere dem Phänomen der *Säkularität,* kreativ auseinanderzusetzen. Obwohl er es in seiner Blütezeit vermocht hat, sich die literarischen, wissenschaftlichen und technischen Errungenschaften der Völker in seinem Einflußbereich anzueignen und zu einer Weltkultur zu verwandeln, ist ihm der zweite Schritt zur Aneignung der in Europa entstehenden modernen Zivilisation, die doch im arabischen Erbe wurzelt, nicht mehr gelungen. Er kann sie nur als Bedrohung, als Verschärfung bereits angehäufter kollektiver Kränkungen verstehen.

So kann also durchaus von der traumatischen Erfahrung eines «Weltuntergangs» gesprochen werden, die dem islamischen Fundamentalismus zugrunde liegt. Diese Erfahrung verhindert, daß es zur Erarbeitung eines erneuerten arabisch-islamischen Glaubens- und Selbstverständnisses kommt.

b) Nordamerikanischer Fundamentalismus

Auf dem konservativen Flügel des nordamerikanischen Protestantismus hat sich ein Fundamentalismus etabliert, der eine ganz andere Erfahrung von «Weltuntergang» widerspiegelt. Während der «klassische» Fundamentalismus in den USA anfangs dieses Jahrhunderts ausgeprägt antimodernistische Züge hatte — ein Aspekt, der bis heute, etwa bei der «moral majority», weiterwirkt —, so hat doch der Fundamentalismus von heute ein anderes Thema, nämlich die Frage nach dem *Ende der Geschichte.*

In vielen Verlautbarungen von Predigern der Electronic Church wird ein *apokalyptisches Weltgefühl* manifest. Die Geschichte ist demnach nur noch als der endzeitliche Kampf zwischen Christus und dem Antichrist zu begreifen[5]. Diese endzeitlichen Szenarios, die der apokalyptischen Literatur vor und nach der Geburt Christi entlehnt sind, sind hier nicht zu referieren. Es interessiert vielmehr die Frage: Wie kommt es, daß derlei apokalyptische Phantasien gerade im mächtigsten Land der Erde so großen Anklang finden?

Meine Vermutung ist, daß viele Menschen in den USA die gegenwärtige Weltlage als außerordentlich verwirrend empfinden. Mehr noch, sie erfahren die Komplexität und Willkür der Ereignisse, die ihnen in einem ständigen Bombardement durch die Massenmedien begegnet, als eine diffuse psychische Überforderung. Die Nachrichten über jederzeit mögliche nukleare Infernos sowie ökologische Katastrophen haben das Zeitvertrauen unterminiert.

Nun besteht ja in der Tat die grundsätzlichste Herausforderung unserer Zeit darin, die Tatsache zu verarbeiten, daß mit dem Eintritt in das Atomzeitalter alle zukünftige Zeit endzeitlichen Charakter angenommen hat. Die präzedenzlose Macht der Menschheit, wenn nicht «faber» so doch «destructor sui futuri» zu sein, stellt zugleich eine nie gekannte Gefangenschaft dar.

Der apokalyptische Fundamentalismus in den USA ist nun gerade die Verweigerung dieser Herausforderung. Die *präzedenzlose Macht der Menschen über die Zukunft der Geschichte wird abgewiesen.* An ihre Stelle treten als die eigentlichen Subjekte der Geschichte Christus und der Antichrist. Alle Menschen und Mächte werden nun zu Dienern im überirdischen Machtkampf depotenziert, was eine ungeheure Entlastung der politischen Verantwortung mit sich bringt. Dieser moderne apokalyptische Fundamentalismus also spiegelt eine weitverbreitete Kapitulation vor der präzedenzlosen Macht und Verantwortung der Menschen im nuklearen Zeitalter wider — ein Überforderungssyndrom also, das vermutlich in den USA nur früher aufgetreten ist als in anderen Ländern.

c) Fundamentalismus in Lateinamerika

Das Aufsehen erregende Wachstum der sogenannten «fundamentalistischen Sekten» in Mittel- und Südamerika wird oft auf die intensive Missionsarbeit nordamerikanischer Fundamentalisten zurückgeführt. Der große Erfolg ist aber m.E. so nicht zu erklären. Vielmehr nehme ich an, daß auch hier von einer Weltuntergangserfahrung gesprochen werden kann, auf welche die fundamentalistische Verkündigung eine Antwort bietet.

Es wird nämlich oft übersehen, daß in den letzten dreißig Jahren nicht nur eine tiefgreifende wirtschaftliche *Verelendung* begonnen hat, sondern daß damit auch eine *Desintegration* der traditionellen ländlichen Kultur verbunden ist. Die Abwanderung in die Mega-Slums der Städte hat bereits einen dekulturierenden und entfremdenden Einfluß. Dieser wird durch die massive Invasion westlich geprägter *Massenmedien,* die illusionäre, wirklichkeitsfremde Bilder von einem schönen Leben suggerieren, gleichsam drogenhaft verstärkt. Die vertraute Welt ist untergegangen, das Leben scheint in eine chaotische Abwärtsspirale geraten, in der es nichts Verläßliches mehr gibt.

In dieser Situation von ökonomisch-sozialer Verelendung und emotionaler Verstörung bietet die fundamentalistische Botschaft eine willkommene Ausflucht. Die Botschaft gleicht, strukturell gesehen, der apokalyptischen aus den USA. Auch hier sind die eigentlichen Akteure Christus und der Antichrist, aber die Armen sind nicht mehr nur die namenlosen Opfer. Vielmehr wird ihnen durch Bekehrung und Heiligung hindurch eine neue Würde, eine neue Gemeinschaft und unvergängliches Leben zugesagt.

d) Institutioneller Fundamentalismus

Es sei schließlich darauf hingewiesen, daß auch Institutionen, Hierarchien und Eliten fundamentalistisch reagieren können, wenn ihnen die Komplexität der Verhältnisse über den Kopf zu wachsen droht. So war der Stalinismus Fundamentalismus, und auch die Reagan- und Bush-Administrationen reagieren angesichts der unregierbar gewordenen Weltverhältnisse fundamentalistisch. Ein kennzeichnendes Beispiel ist aber auch die aktuelle Politik des *Vatikan.*

Das Zweite Vatikanum stellt den großartigen Versuch dar, Botschaft und Ethos der Katholischen Weltkirche unter den Bedingungen der Gegenwart neu zu bestimmen: Ein typischer Vorgang von Aneignung und *Transformation!* Wie vorauszusehen war, kam es daraufhin in den verschiedenen Regionen dieser Weltkirche zu ernsten Zerreißproben, weil die vom Konzil initiierten Prozesse von den Gläubigen und ihren lokalen Hierarchien rezipiert werden mußten.

Dies war gewiß eine Art von «Weltuntergang», nicht zuletzt für die Vatikan-Behörden und den Papst. Daher wird in einem immer deutlicher werdenden Ausmaß das innovatorische Risiko des Konzils als Gefährdung angesehen. Mit allen

Machtmitteln wird darum versucht, die vertraute katholische Welt wiederherzustellen. Daß dieser Vorgang zu immer anachronistischeren und selbstzerstörerischen Konsequenzen führt — es sei nur an die Probleme der Geburtenregelung und des Priesteramtes erinnert! —, wird in Kauf genommen.

4. Zur Pathologie von Weltuntergangserfahrungen

An vier Beispielen habe ich zu zeigen versucht, daß es unterschiedliche Erfahrungen von Weltuntergang und mithin unterschiedliche Ausprägungen fundamentalistischer Reaktionen gibt. Jeder «Weltuntergang» muß wie ein Einbruch des Chaos erscheinen, der die Erarbeitung neuer Ordnungen unmöglich macht und Ohnmachtserfahrungen provoziert.

Mir scheint, als sei diese Ohnmacht das Element, das allen Fundamentalisten trotz aller Unterschiedlichkeit eigen ist. Allerdings handelt es sich dabei um eine *Ohnmacht, die sich nicht eingestehen kann, daß sie Ohnmacht ist.*

Deshalb sucht sie sich in der Verabsolutierung von Fundamenten eine neue Macht, wobei es gleichgültig ist, ob diese Macht in der Vergangenheit (z.B. arabisches Großreich) oder in der Zukunft (Reich Gottes) wurzelt. Es gehört zu der Eigenart dieser *geliehenen Macht,* daß sie sich, je nach Art der Gegner, aggressiv, gewalttätig oder feindselig verhalten kann, wie sie sich im Blick auf die Gefolgsleute durchaus als beschützend, autoritär, fürsorglich zu erweisen vermag.

Es gehört zur Eigenart geliehener Macht, daß bestimmte Instrumente der — sonst geschmähten — Welt benutzt werden: technische Mittel, wissenschaftliche Forschungstechniken, Medien, Werbestrategien etc. Dieser selektive, instrumentelle Gebrauch von Rationalität und Modernität kann fundamentalistischen Entwürfen so etwas wie eine partielle Logik und argumentative Kohärenz, aber auch beträchtlichen politischen Einfluß vermitteln. Freilich kann geliehene Macht den inneren Horror, der durch den Verlust von Erd- und Zeitvertrauen entstanden ist, nicht füllen. Dieses Vakuum bleibt also als abgründiger Zweifel lebendig und muß ständig beschwichtigt werden.

So erklärt sich der *Totalismus* fundamentalistischer Systeme, der sich unterschiedlich äußert: Als *Traditionalismus* auf dem Gebiet der Lehre sorgt er dafür, daß Kritik an den Basistexten und ein systematischer Diskurs des Glaubensgefüges keinen Raum gewinnen. Als *Autoritarismus* verhindert er, daß auf dem Sektor der sozialen Organisation Alternativen entwickelt und diskutiert werden. Als *Fanatismus* mobilisiert er Kontrollen bei den Gläubigen bis hin zur Gehirnwäsche bei potentiellen Abweichlern sowie Abwehr- bzw. Angriffsstrategien gegenüber Gegnern.

Dieser Totalismus erklärt also, warum fundamentalistische Gruppen oft gesellschaftlich disruptiv agieren und sich demokratischen wie sozialpolitischen Reformbestrebungen gegenüber zurückhaltend bis ablehnend verhalten.

Im Anschluß an *Robert J. Lifton* lassen sich diese psychohistorischen Überlegungen noch einen Schritt weiterführen. Lifton betrachtet den Fundamentalismus als einen bestimmten Ausdruck von «numbing», der unter dem Streß unerträglich gewordener Lebensumstände eintreten kann[6]. Diese *Verstörung* äußert sich als partielle Gefühllosigkeit und als eingeschränkte Wahrnehmung von Wirklichkeit.

Damit werden extrem anmutende Verhaltensweisen in fundamentalistischen Systemen besser verständlich, so z.B. die auffällige *Gefühlskälte* bei den Harmaggedon-Phantasien apokalyptischer Fundamentalisten, die «Satanisierung» des Westens, besonders der USA, während der islamischen Revolution (einer «Revolution» nach rückwärts) unter Ayatollah Chomeini, die nahezu hermetische Politikblindheit fundamentalistischer Gruppen in Mittelamerika.

Lifton weist außerdem darauf hin, daß es einer bestimmten psychischen Disposition bedarf, um fundamentalistische Positionen zu übernehmen. Er unterscheidet den *Proteus-Typ* von dem *«Holdfast»-Typ*[7]. Proteus, der antike Gott der Wellen, nimmt ständig neue Formen an, während die mythologische Figur des «Festhalters» bewegungsunfähig ist und alles umklammernd festhalten will. Lifton zeigt nun, daß viele Menschen unter dem Druck tödlicher Bedrohungen «proteisch» reagieren, also sich für alles und nichts interessieren, ohne irgendein Engagement durchzuhalten. Dagegen legt der «Festhalter»-Typ die entgegengesetzte Disposition an den Tag: Er umklammert eine bestimmte Sicht der Wirklichkeit, erhebt sie zu seiner «ewigen» Wahrheit und verteidigt sie auf Biegen und Brechen. So neigen

der Holdfast-Mensch bzw. ein Holdfast-Kollektiv dazu, fundamentalistische Positionen zu übernehmen. Die Folge sind: Unfähigkeit zu Innovation und Wandel, Rigidität und Härte.

5. Läßt sich Fundamentalismus überwinden?

Ich habe fundamentalistische Systeme als pathologische Folgeerscheinungen profunder Verstörungen beschrieben. Da unsere Weltzeit einen außerordentlich schnellen Epochenwandel durchmacht, der alle Kulturen und Gesellschaften einbezieht, überraschen fundamentalistische Reaktionen nicht. Wie bereits gesagt, stellt die globale Krise von heute unser Grundvertrauen und unsere transformative Kraft auf eine große Probe.

Die Frage nach der Überwindung von Fundamentalismus steht daher im Rahmen der Frage: Wie soll/kann sich unter den Bedingungen von ständiger Endzeitlichkeit und grassierender Verelendung ein *Fundamentalvertrauen erhalten bzw. neu bilden?*

Diese Frage geht freilich über den Rahmen dieser psychohistorischen Erwägungen weit hinaus. Doch soll zumindest angedeutet werden, in welcher Richtung ich den Ansatz einer Antwort suchen möchte.

Wenn Fundamentalismus Ausdruck kollektiver Verstörung und Verhärtung ist, muß jeder Versuch seiner Überwindung mit *Empathie und Einfühlsamkeit* beginnen. Fundamentalismus kann nicht bekämpft werden.

Darüber hinaus jedoch bedarf es einer wahrhaft ökumenischen Anstrengung aller Instanzen, denen an einem sinnvollen Leben gelegen ist, d.h. vor allem der Weltreligionen, *neue geistliche Orientierungen* zu entwickeln, die der Menschheit mitten im reißend gewordenen Strom der Geschichte Vertrauen und Lebensmut geben können. Das Gedächtnis der Menschheit ist reich an Bildern und Symbolen von der Heiligkeit und Würde allen Lebens, von der Verantwortung für Gerechtigkeit, von Freude und Fülle des Lebens (Schalom). Wo es gelingt, die tragenden Energien dieser Traditionen zu erneuern und vor allem tragfähige, vertrauensbildende Gemeinschaften aufzubauen, mag auch eine Überwindung, besser: eine Heilung des Fundamentalismus gelingen.

[1] Zürich/Wiesbaden 1991. Es handelt sich dabei um die m.E. umfassendste Darstellung des Problems. In diesem Kontext vgl. «Psychische Aspekte fundamentalistischer Haltungen», 25ff.

[2] AaO., 25.

[3] AaO., 31.

[4] AaO., 27.

[5] Vgl. Hal Lindsay, The Late Great Planet Earth. (Bantam Books, Toronto-New York) 36. Auflage (!), 1981. Die Verleger weisen darauf hin, daß bereits 15 Millionen Exemplare im Umlauf seien. Das ist ein aufschlußreicher Hinweis auf die Attraktivität und Verbreitung dieses Typs von Fundamentalismus.

[6] Vgl.: The Life of the Self, Toward a New Psychology, (Touchstone Book, Simon and Schuster, New York) 1963; Indefensible Weapons. The Political and Psychological Case Against Nuclearism, zus. mit R. Falk (Basic Books, New York) 1982; The Future of Immortality and Other Essays for a Nuclear Age (Basic Books New York 1987).
Um eine Definition von numbing anzuführen: «Psychische Erstarrung ist ein allgemeiner Ausdruck für die verminderte Fähigkeit oder Neigung, zu empfinden. Psychische Erstarrung bedeutet eine Unterbrechung der psychischen Tätigkeit, d.h. des beständigen schöpferischen Hervorbringens und Reproduzierens von Bildern und Formen, das die Symbolbildung oder den «Gestaltungsprozeß» ausmacht, die für das menschliche Geistesleben typisch sind. Psychische Erstarrung tritt in sehr unterschiedlichen Graden auf. Sie reicht von der Blockade alltäglicher exzessiver stimulierender Anreize bis zu extremen Symptomen in Reaktion auf eine vom Tod geprägten Umgebung.» (In: The Nazi Doctors. Medical Killing, and the Psychology of Genocide, (Basic Books, New York 1986) 442 (Übers. d. Red.)

[7] In: Future of Immortality, aaO., 17ff.

GEIKO MÜLLER-FAHRENHOLZ

Jahrgang 1940, lutherischer Pastor, derzeit Professor für Friedensethik und ökumenische Theologie in Costa Rica. Studium der Evangelischen Theologie in Göttingen, Tübingen, Bonn und Yale University Divinity School, New Haven, Conn. USA. Promotion in Tübingen. U.a. Exekutivsekretär im ökumenischen Rat der Kirchen in Genf und Direktor der Nordelbischen Evangelischen Akademie. Veröffentlichungen zu Fragen ökumenischer Theologie, Pastoraltheologie, Psychologie des Friedens. Anschrift: Apartado 576-6150, Santa Ana, Costa Rica.

Günter Hole

Fundamentalismus — Dogmatismus — Fanatismus

Psychiatrische Perspektiven

Die drei Begriffe: Fundamentalismus, Dogmatismus, Fanatismus sollen hinsichtlich ihrer unterschiedlichen Bedeutung und Zuordnung im folgenden differenziert analysiert werden. Sie beziehen sich auf je unterschiedliche Ebenen nicht nur der Motive und Einstellungen, sondern auch der psychodynamischen Vorgänge. Vorweg sei das benannt, was allen drei Haltungen und Perspektiven *gemeinsam* ist: daß nämlich die Menschen, um die es hierbei geht, ihre Überzeugung, ihre Ziele und ihren Glauben derart total und unanfechtbar erleben, daß sie andere Überzeugungen und Einstellungen neben ihren eigenen in keiner Weise mehr akzeptieren können. Hierin also liegt der Konsens, und genau hierin besteht auch die polare Gegenposition zum Pluralismus.

1. Die charakteristischen Merkmale

Wenn wir die fundamentalistischen, dogmatistischen und erst recht fanatischen Einstellungen näher analysieren, so begegnen wir, wenn auch mit unterschiedlichen Schwerpunkten, drei besonders auffälligen Prinzipien. Das eine ist das der *Konsequenz*, also das Konsequentmachen, und zwar sowohl in der Durchkonstruktion einer Idee als auch in dem daraus folgenden Handeln. Das zweite, das vor allem für das Fundamentalistische und für das Fanatische zutrifft, ist, daß sich diese Denkweisen, Einstellungen und Systeme durch besondere *Einfachheit* auszeichnen, differenzierende Gesichtspunkte also weithin ausgeklammert bleiben. Das dritte Prinzip, das vor allem die dogmatistische Einstellung auszeichnet, ist das der *Eindeutigkeit* der Aussage, also damit auch der Festlegung von Interpretationen und Lehrgebäuden. Gerade das Zusammenwirken dieser drei Faktoren führt zu der so enormen Wirksamkeit solcher Einstellungen in der Welt, zu der so großen Stoßkraft derartiger ‹Bewegungen› für das menschliche Zusammenleben überhaupt. Und dies gilt vor allem dann, wenn der jeweiligen Gruppe oder dem jeweiligen Menschen entsprechende Machtmittel zur Verfügung stehen.

Nach solchen allgemeinen Erläuterungen zu den Wesensmerkmalen und vor allem Gemeinsamkeiten fundamentalistischer, dogmatistischer und fanatischer Einstellungen soll nun eine Unterschiedsbestimmung und Differenzierung der einzelnen Begriffe und ihrer Perspektiven vorgenommen werden. Doch geht es uns hierbei nicht um exakte und abstrakte Definitionen, vielmehr um die punktuelle Darlegung der wesentlichen Merkmale, soweit sie für das weitere Verständnis wichtig scheinen. So verstehen wir unter

Fundamentalismus:
Die Einstellung auf einen *Grundwert* oder eine *Grundidee*, die *perfektionistisch gehütet* werden muß; hinzu kommt Angst vor Verlust dieses Wertes durch Kompromißbildung.
Kennzeichnend ist das Bedürfnis nach
— Verankerung,
— klarer Identifikation,
— Perfektionismus,
— Einfachheit.

Dogmatismus:
Die systemische *Konstruktion* und argumentative *Absicherung* eines Wertes oder einer Einstellung; hierzu gehört die Wichtigkeit der Explikation dieser Einstellung als *Lehre*, sowie die exakte *Grenzziehung* zu anderen Wert- und Denkbereichen.
Kennzeichnend ist das Bedürfnis nach
— Eindeutigkeit,
— Normbildung,
— Autorität,
— Absicherung.

Fanatismus:
Die *abnorme Intensität* in der Verfolgung und Durchsetzung *einer* Einstellung oder ‹überwertigen Idee›; dabei besteht Unfähigkeit zur Selbstkritik sowie projektive *Abwehr* aller entgegenstehenden Meinungen.

Kennzeichnend ist das Bedürfnis nach
— Selbstbestätigung,
— aggressiver Durchsetzung,
— absoluter Gültigkeit,
— Konsequenz.

Die sozialen Auswirkungen solcher Einstellungen sind sehr vielfältig, wie wir wissen. Zwar gibt es auch rein persönliche fundamentalistisch-fanatische Lebensgestaltungen, die anderen nicht wehtun, z.B. bei Ernährungsfanatikern, stillen Asketen oder Erfindertypen (wir kommen hierauf noch zu sprechen). Doch sobald der Handlungsrahmen und der Machtkreis über die eigene Person hinausgehen, ist die schon oben genannte enorme Wirksamkeit auf andere Systeme und Gruppen gegeben. Dies beginnt schon in der Familie, in der — noch positiv ausgedrückt — Vorgabe von Leitwerten durch einen Elternteil oder irgendeinen Familienangehörigen. Daraus kann schon rasch eine persönliche Dominanz werden, wie sie häufig vorkommt, vor allem auch in einer Partnerbeziehung, in der der eine stets die Meinung und Richtung vorgibt. Im Extrem resultiert hieraus die eigentliche Familientyrannei mit dem Typus des Familientyrannen, der seine eigenen Leitwerte, seine Vorstellungen und Bedürfnisse allen vorgibt und dabei die Machtmittel hat, meist schon von seiner Persönlichkeit her, diese auch durchzusetzen. Noch fataler, weil mit wesentlich mehr Breitenwirkung, wirken sich solche Haltungen und Zielsetzungen dann aus, wenn die Machtmittel, einschließlich auch der Suggestivwirkung und Resonanzbildung, in einer sozialen Gruppe systematisch eingesetzt werden. Denn eine solche Wertgebung, Zielsetzung und Abgrenzung kann natürlich ganz konträr laufen zu den Werten und Zielsetzungen anderer Glieder in dieser sozialen Umwelt. Wenn dann schließlich solche Prinzipien oder entsprechend eingestellte Personen in übergeordneten gesellschaftlichen Systemen zur Wirkung kommen — also in Staat, Kirche, Verbänden, radikalen Gruppen —, kann die Situation nicht nur höchst beklemmend werden, sondern in der realen Unfreiheit Andersdenkender münden. Hierbei ist dann das erreicht, was im «Absolutheitsanspruch» bereits vorgegeben ist. In letzter Konsequenz kann dann die Durchsetzung einfacher, radikaler Zielwerte mit entsprechenden Machtmitteln zur wirklichen Ausgrenzung und zur Eliminierung der Andersdenkenden führen. Schreckliche Beispiele gibt es genug.

2. Fundamentalistische Einstellungen als Problem aller

So dargestellt könnte es freilich scheinen, als wäre das Problem Fundamentalismus und Fanatismus letztlich ein Problem von als schlecht zu bewertenden Menschen oder Systemen, die sich klar umreißen lassen: z.B. der Fanatiker, der Familientyrann, der KZ-Wächter, die Inquisition, das Dritte Reich, der Antisemitismus, die Terroristen, die Jugendsekte. Auf diese Weise könnten wir es uns sehr leicht machen und die Sache unsererseits bequem ausgrenzen, ja das ganze Thema überhaupt und einfach dem Komplex «Das Böse in der Welt» zuordnen. Wir hätten damit dann dieses Böse personal oder systemisch wieder einmal erfolgreich von uns abgespalten und irgendwo anders hingeschoben.

Doch *wir selbst* sind ja gleichermaßen das Subjekt dieses Themas! Wir brauchen ja nur einmal einen Versuch zur Selbstwahrnehmung zu machen, und systematische Selbsterfahrung wird dies noch mehr bestätigen: Wir alle — und erst recht dann, wenn wir sehr von ideellen Werten, Glaubensinhalten und Vollkommenheitsimperativen fasziniert sind wie im christlichen Raum — haben in uns solche Neigungen zu fundamentalistischen Einstellungen. Und sehr leicht machen sich dann auch verborgene fanatische Anteile bemerkbar, die viele von uns ebenfalls in sich tragen, zumindest als Anfälligkeit in diese Richtung. Denn ähnlich wie sich die Eisenfeilspäne im Magnetfeld nach diesem Magnetfeld ausrichten, so sind offenbar bestimmte Charakterelemente in uns bereit, sich nach einem starken Kraftfeld von Werten und Zielen auszurichten.

Nur so ist ja das Phänomen der Mitläufer, der Mitüberzeugten oder der Nachläufer in einem extremen politischen oder religiösen System überhaupt verstehbar. Es gibt den echten Mitläufer nur, wenn da etwas in ihm mitläuft, wenn eigene Saiten bei ihm mit anklingen, wenn also eigene Anteile infiziert und in eine bestimmte Richtung geschoben werden können. Und deshalb ist dieses Thema ein Thema von uns allen und nicht ein Thema von «bösen Menschen». Es geht hier auch nicht nur um den Zustand eines Teils der Welt als etwas, was von uns abgrenzbar und abspaltbar ist, vielmehr ganz wesentlich um die Dynamik unseres eigenen Innenlebens, um das, was sich in unseren höchsten

Persönlichkeitsschichten abspielt. Damit gehört die psychologische Analyse von beidem, nämlich von *fanatischen Systemen* und *fanatischen Persönlichkeiten* einerseits und unserer *eigenen Innenwelt* andererseits, gleichermaßen zu der gestellten Aufgabe.

Wir haben uns zu schulen, deutlich wahrzunehmen und zu akzeptieren, wie weit wir selbst Anteile und Neigungen fundamentalistisch-fanatischer Art in uns beherbergen, speziell in der Tendenz, die individuelle und kollektive Wertwelt nach einem ganz bestimmten Einzelwert auszurichten. Wir haben eingangs schon solche Werte von z.T. hohem Rang genannt. Nehmen wir z.B. einen sehr zwanghaft strukturierten Menschen, für den ja die Ordnung einen sehr hohen Wert darstellt. Mit dieser seiner Ordnung, mit diesem Ordnungsprinzip kann er ja nicht nur eine ganze Familie tyrannisieren, sondern, wenn er die Möglichkeit hat, noch viel umgreifender auch andere Menschen. Wir sprechen hier ja auch direkt von einem «Ordnungsfanatiker». Diese Anfälligkeit bewirkt offenbar, daß auch komplexe individuelle Wertsysteme, auf die hin ein Mensch erzogen wurde, ausgerichtet werden können auf einen bestimmten Einzelwert, nämlich hier den der Ordnung. In analoger Weise sprechen wir z.B. vom «Gerechtigkeitsfanatiker», vom «Reinheitsfanatiker», vom «Rassenfanatiker» oder sogar vom «religiösen Fanatiker».

Auffällig, und insofern auch besonders alarmierend, ist in solchen Fällen allemal, daß es sich um hochgeschätzte Werte handelt. Dementsprechend haben die Betreffenden auch kein Unrechtsbewußtsein, im Gegenteil, sie kämpfen subjektiv eben für das Gute und das Richtige. Ein wesentlicher Vorgang hierbei ist offenbar, daß auch ein differenziertes Über-Ich, um es in der Sprache der Psychologie zu sagen, durch Ideologie gleichgerichtet oder gleichgeschaltet werden kann, indem andere, bisher gleichrangige Werte auf niedrigere Ränge verwiesen werden. Nur so ist es ja auch verstehbar, daß ein biederer Durchschnittsbürger, wenn er die Möglichkeit und gleichzeitig die Rechtfertigung dazu hat, z.B. als KZ-Wächter fanatische oder sadistische Anteile auszuleben, dies dann tatsächlich auch tut — nicht etwa, weil er prinzipiell ein böserer Mensch wäre als die anderen, sondern weil durch die Gleichschaltung auf der Über-Ich-Ebene diese Anteile in ihm entbunden wurden. Diese *Ideologieanfälligkeit unserer höchsten Wertregulative,* also des Über-Ich oder des Gewissens — ich nenne in diesem Fall bewußt beides zusammen, obwohl es personal zwei verschiedene Instanzen sind —, ist für mich eines der beklemmendsten Phänomene. Sie hängt zutiefst mit unserer Hochschätzung des Ideellen und des Vollkommenen zusammen und ist gerade im christlichen Raum viel zu wenig bearbeitet. Die Begeisterungsfähigkeit des Menschen, seine Fähigkeit, sich mitreißen zu lassen bedeutet jedenfalls nicht nur die Möglichkeit zum Höhenflug, sondern auch zum tiefen Sturz ins Inhumane. Und daß unser Wertgefüge gerade über die ausgesprochen ideellen Werte so infizierbar ist, wirft besonders brisante Fragen hinsichtlich unserer christlichen Imperative auf.

Wir brauchen nach all dem Gesagten dringend bessere Erklärungs- und Verstehensmodelle für diese Vorgänge. Sie müssen populär gemacht werden können mit dem Ziel der Bewältigung oder der Verhinderung destruktiver Entwicklungen aus fanatischen Anteilen heraus. Anfangen mit der deutlicheren Bewußtseinsbildung auf diesem Gebiet können freilich immer nur wenige, und es braucht ein großes Vorfeld von introspektiven Voraussetzungen hierzu. Ein relativ klar faßbares Verstehens- und Konturen-Modell jedoch — aus dem sich dann wesentliche psychische Teilvorgänge auch auf die Durchschnittspsyche übertragen lassen — ergibt sich aus der Darstellung und Besprechung typischer sogenannter «fanatischer Persönlichkeiten». Sie verkörpern extreme Ausprägungen, gewissermaßen exemplarische Existenzformen der fanatischen Wesensart, und von ihnen her fällt auch ein Licht auf die Hintergründe fundamentalistischer und dogmatistischer Einstellungen in den verschiedenen Lebens- und Glaubensbereichen.

3. Fanatismus als Persönlichkeitsstruktur

Zunächst einige interessante Aspekte aus der Begriffsgeschichte. Es ist aufschlußreich und für unsere Thematik wichtig, daß sich das Wort «Fanatismus» aus dem religiösen Bereich herleitet. Es hängt direkt zusammen mit dem Stamm «fas» oder «fes», der «religiöse Handlung» bedeutet, und der «fanaticus» war der, der an dem «fanum», dem heiligen Ort, umherraste, womit wohl auch die Tempelekstase gemeint war. Sehr

rasch wurde dann als fanaticus jeder bezeichnet, der vom göttlichen «furor», dem göttlichen Feuer ergriffen war. Im frühen Christentum hießen dann alle heidnischen Priester und Kultdiener «fanatici», womit dann das Fanatische bereits auf eine fremde Gruppe projiziert wurde.

Diese ausgrenzende Bedeutung im religiösen Bereich blieb in der Zukunft erhalten. In der Reformation waren die «fanatici» die religiösen Schwärmer und Sektierer, natürlich von den Reformatoren aus gesehen, während andererseits «Fanaticismus» von der katholischen Seite auf den Protestantismus selbst angewandt wurde. Melanchthon hat dies wiederum umgedreht und den Fanatismusvorwurf gegen die Alte Kirche erhoben, interessanterweise vor allem unter Hinweis auf den Zölibat. Etwa ab 1700 galt es als das beste Mittel, eine religiöse Bewegung ad absurdum zu führen, wenn man nachweisen konnte, daß sie fanatisch war. Der Fanatismusbeweis war also eine wichtige und brauchbare Waffe. In der Französischen Revolution verstand sich demgemäß die hochstilisierte Vernunft in besonderer Weise als die Vernichtung des Fanatismus, doch nach kurzer Zeit wurde der Begriff wiederum umgekehrt auf die Auswirkungen der Französischen Revolution selbst angewandt, nämlich auf das Jakobinertum, auf Robespierre usw. Erst seit vielleicht 200 Jahren ist man davon abgekommen, inhaltliche Qualifikationen für den Begriff Fanatismus festzuschreiben, vielmehr in ihm, unabhängig von den Inhalten, primär ein Problem der *Intensität* von Einstellungen und Handlungsweisen zu sehen[1].

Als bestimmter *Typus* einer Persönlichkeit wurde der Fanatiker im System der Psychiatrie seit längerem einer charakteristischen Stelle zugeordnet, und zwar den Extremvarianten auf der Bezugslinie «normal-abnorm». «Abnorm» meint hier zunächst völlig wertneutral die Abweichung von der Durchschnittsnorm. Ob dabei gleichzeitig auch noch Krankheit vorliegt, ergibt sich nicht aus dieser statistischen Aussage, sondern aus dem eventuellen zusätzlichen Symptombild, d.h. aus einem diagnostischen Akt. Zwar gibt es manchmal auch fanatische Verhaltensweisen als Folge von echter psychischer Krankheit, doch dies soll uns hier nicht beschäftigen. Das Hauptproblem «Fanatismus» ist nicht etwa ein Krankheitsproblem, sondern ein Problem typischer Persönlichkeitsstrukturen. Diese Feststellung ist sehr wichtig. So gibt es z.B. abnorm explosible oder abnorm stimmungslabile oder abnorm gemütsarme Persönlichkeiten, ohne daß dies ein Symptom von Krankheit sein muß. Es sind vielmehr zunächst einfache Spielarten und Variationen der Natur, so wie es das gleiche ja auch als Variationen auf allen biologischen Ebenen gibt. Analog sind also auch die sogenannten fanatischen Persönlichkeiten zu sehen. Die andere wichtige Frage, wie solche Ausprägungen überhaupt entstehen, d.h. welcher Anteil hier bereits angeboren ist und welcher auf das Konto der Umwelt, also vor allem der frühkindlichen Entwicklung und der allgemeinen Sozialisation geht, ist sehr schwierig zu beantworten. Dem Problem liegen die alten Streitpositionen zwischen Psychopathie und Charakterneurose zugrunde, die uns hier nicht weiter beschäftigen sollen.

Typisch fanatische Persönlichkeiten zeichnen sich also durch ganz bestimmte abnorme Wesenszüge aus. Speziell nun die Extremvarianten solcher Persönlichkeiten hat man als «fanatische Psychopathen» bezeichnet, wobei ja der Begriff Psychopathie überhaupt in Verruf geraten ist[2]. Wir reden hier im folgenden einfach von abnormen Persönlichkeiten, mit dem Hinweis, daß die Extremvarianten unter ihnen speziell solche Menschen sind, die entweder unter ihrer Abnormität selbst leiden, oder aber unter deren abnormen Charakterzügen die Umwelt leidet. Der Typus der fanatischen Persönlichkeit nun gehört genau auf die letztere Seite, und gerade dies macht die schwerwiegende Problematik dabei aus: Nicht der Betreffende leidet unter seiner Eigenart (wie z.B. der Depressive oder der Willensschwache), sondern die Umwelt leidet unter seiner Eigenart, und dies meist ganz enorm, ausgenommen höchstens seine eigenen Anhänger. Und ein Mensch, der keinen eigenen Leidensdruck hat, ist auch nicht bereit, sein Verhalten zu ändern — wie sollte er auch? In der Therapie können wir ja auch nur auf der Basis eines solchen Leidensdrucks kontinuierlich arbeiten. Wer nicht leidet, kommt auch nicht, um Hilfe zu suchen. So kommt eben der Fanatiker nie von sich aus in therapeutische Hände, höchstens gezwungenermaßen durch Druck von außen, und dann beileibe nicht therapiemotiviert. Im Gegenteil, er ist nur darauf aus, seine eigenen Einstellungen und Ziele konsequent durchzusetzen, und wenn er die Macht dazu hat, wird er

dies auch tun. Und deshalb gibt es gegen solche Menschen — dies ist bereits eine wichtige Vorwegnahme für die Chance der Toleranz — nur klare Gegenaktionen von außen: Abgrenzung, juristische Maßnahmen oder offener Kampf. Überzeugungsarbeit ist bei Fanatikern fast immer vergeblich; warum, wird noch deutlicher herauszuarbeiten sein.

Ernst *Kretschmer* hat in seinem Buch «Geniale Menschen» sehr plastisch beschrieben, wie wir uns die Beeinflussungssituation zwischen solchen abnormen Persönlichkeiten und der Gesellschaft im ganzen vorstellen müssen. Er vergleicht diese mit der Wirkung von Bazillen im Organismus: «Ist die geistige Temperatur eines Zeitalters ausgeglichen und der soziale Organismus gesund, so wimmeln die Abnormen ohnmächtig und wirkungsschwach zwischen der Masse der gesunden Menschen herum. Zeigt sich aber irgendwo ein wunder Punkt, ist die Luft schwül und gespannt, ist etwas faul und morsch, so werden die Bazillen alsbald virulent, angriffsfähig, sie dringen allenthalben durch und bringen die ganze gesunde Volksmasse in Entzündung und Gärung ... Die großartigen Fanatiker, die Propheten und Schwärmer, wie die kleinen Schwindler und die Verbrecher sind immer da, und die Luft ist voll ihnen; aber nur, wenn der Geist eines Zeitalters sich erhitzte, vermochten sie Krieg, Revolution und geistige Massenbewegung zu erzeugen. Man könnte mit Recht sagen: Die Psychopathen sind immer da. Aber in den kühlen Zeiten begutachten wir sie, und in den heißen beherrschen sie uns»[3] — Mit der letzteren Formulierung, die als Zitat ja berühmt geworden ist, hat Kretschmer genau das brisante gesellschaftliche und politisch-psychologische Problem benannt, das auch den Hintergrund unseres Themas bildet. Es bedarf im besonderen einer eingehenden Analyse.

4. Phänomenologie des fanatischen Typus

Zunächst: Wie sieht die *Phänomenologie* des fanatischen Typus aus, was sind seine Grundeigenschaften? Anknüpfend an die schon eingangs aufgezeigten allgemeinen Merkmale, die auch für die fundamentalistische und dogmatistische Einstellung gelten (nämlich Streben nach *Konsequenz, Einfachheit* und *Eindeutigkeit),* möchte ich das Bild in folgende Richtung weiter konturieren: Charakteristisch ist das Besetztsein durch *eine* Idee oder Glaubenseinstellung, die keine andere Möglichkeit neben sich zuläßt. Hinzu kommt als weiteres, daß für den Betreffenden nur eine besondere *Schroffheit* in der Abgenzung oder Durchsetzung dieser Idee möglich ist, wenn er sich nicht eingeschränkt fühlen will. Dies hängt wiederum damit zusammen, daß hier überhaupt eine grundsätzliche *Entweder-Oder*-Einstellung als Strukturanteil der Persönlichkeit zum Ausdruck kommt. Besonders fällt schließlich aber die *Unerschütterlichkeit* und Gewißheit in bezug auf diese Idee oder Einstellung ins Gewicht. Sie geht manchmal bereits in Richtung eines Wahns, obwohl es zum eigentlichen Wahn hin in der Regel deutliche psychiatrische Grenzen gibt. Wahn selbst ist ein Krankheitsphänomen, während diese Art von Gewißheit und Unerschütterlichkeit des fanatischen Typus ein Persönlichkeitselement darstellt. Ähnlich besteht ja auch ein deutlicher Unterschied zwischen Wahn und Glaube (worauf wir hier freilich nicht eingehen können). — Daß im übrigen auch die Psychologie der Heiligen viele Verflechtungen mit der Psychologie der Fanatiker zeigt, gerade bei den genannten Wesensmerkmalen, liegt auf der Hand. Die Heiligenbiographien sind Fundgruben für das Ausleben vielerlei fanatischer Elemente, freilich oft kompensiert durch gleichzeitig hervorstechende Eigenschaften ganz anderer Art. Das Kriterium liegt hier in der Wertung der Vita im Ganzen, ebenso besteht aber auch die Gefahr für das kirchliche Urteil, daß Extremismus und Rigorismus als Zeichen besonderer Vollkommenheit angesehen werden.

Man hat natürlich versucht, für die fanatischen Persönlichkeiten eine differenzierte Typologie zu erstellen. Ich will mich in diesem Punkt eher kurz halten und einfach auf die für unser Thema wesentlichen Details hinweisen. Man unterscheidet zunächst einmal die sogenannten aktiven, expansiven Fanatiker von den sogenannten stillen oder matten Fanatikern.

Bei den *aktiven* und *expansiven* Fanatikern fallen meist folgende Wesenszüge auf: ein starker Antrieb und insgesamt eine biologisch starke Aktivität, hohes Geltungsbedürfnis oder Geltungssucht, und dann manchmal auch sogenannte Gemütsarmut, d.h. ein Mangel an Gemütskräften, was auch eine geringe Bindungsfähigkeit an soziale Werte und an Menschen bedeutet. Typisch fanatische Persönlichkeiten ha-

ben also ein Defizit an menschlicher Bindungsfähigkeit, und das ist ein sehr wichtiger Punkt. Zu den aktiven, expansiven Fanatikern zählt man ferner auch die sogenannten «persönlichen Fanatiker», die meist aufgrund einer persönlichen Gekränktheit oder Beeinträchtigung, die in einer relativen Kleinigkeit bestehen kann, eine enorme aggressive Stoßwirkung in die soziale Umwelt hinaus entfalten. Dies ist der Typus des Michael Kohlhaas, der wegen eines kleinen Konflikts um 2 Pferde schließlich zum Mordbrenner wird und Kriege vom Zaun bricht; als klassischer «Gerechtigkeitsfanatiker» fühlt er sich als eine Art göttlicher Rächer und begeht vielfaches Unrecht im Namen des Rechts. Er muß diesen Kampf führen, in dem es zuletzt nur noch um das «Recht bekommen» überhaupt geht, weil nur so das vermeintliche Recht im juristischen Sinn wiederhergestellt wird. Ich sage absichtlich «muß», denn dahinter steckt ja ein innerer Zwang — ein anschauliches Beispiel für den Konsequenzzwang in der Persönlichkeit. — Hier erleben wir das Konsequentmachen und das Konsequentsein einleuchtend als destruktive Konsequenz, und es gibt diesen Typus von der Grundeinstellung her und im Alltagsformat ja keineswegs selten. Wir müssen aber immer im Auge behalten, wie hoch dieselbe Grundeigenschaft des Konsequentseins in unserer Wertung gleichzeitig steht und was für ein hohes Lob es für einen Menschen sein kann, wenn wir von ihm sagen, er sei konsequent. Wir kommen auf dieses beklemmende Nebeneinander noch ausführlicher zu sprechen.

Außer diesen aktiven, expansiven Fanatikern gibt es nun noch den erwähnten Typus des sogenannten *stillen* Fanatikers, auch etwas irreführend als *matter* Fanatiker bezeichnet. Diese Menschen hegen einfach in stiller Hartnäckigkeit ein Leben lang eine unerschütterliche Überzeugung und leben dieser auch konsequent nach. Das ist am speziellen Inhalt oft gar nicht abzulesen, und dieser kann durchaus vernünftig wirken. Hier finden sich z.B. bestimmte fanatische Impfgegner, Vegetarier, Erfindernaturen, auch mancherlei Sektenangehörige. Wir sprechen bei diesen Inhalten auch von einer «überwertigen Idee», soweit diese Idee von der gesamten Existenz dieses Menschen ausschließlichen Besitz ergreift. Es sind unter den Häretikern in der Kirchengeschichte und auch unter den Angehörigen heutiger Sekten und sonstiger Extremgruppen nicht wenige «stille» Fanatiker auszumachen, und zwar sind es gerade nicht die — ja meist kämpferischen — Führer solcher Gruppen, sondern Anhänger, die sich in diesem Becken sammeln und so ihre stillfanatischen Anteile ausleben können. Sie machen kein großes Aufsehen, sind auch nicht gefährlich, gehören aber von der Psychodynamik her (s.u.) fraglos zu diesem Typus. Kommt es zum externen Konflikt, so sind diese Menschen ebenfalls unbeugsam und zum Widerstand mit allen Leidensfolgen bereit. Es gibt vielerlei Beispiele dieser Art.

Die meisten Ideenfanatiker sind freilich expansive Kämpfernaturen, also mit dem beschriebenen Element der Aktivität. Sie sind die eigentlich gesellschaftlich Wirksamen, und dies besonders aufgrund ihrer gleichzeitigen charakterlichen Defizite. *Weitbrecht* sagt über sie — und dies ist gewissermaßen eine Fortsetzung des von *Kretschmer* zitierten Satzes —: «Die gefährlichsten dieser Typen sind gemütsarm, also Menschen ohne andere Wertbindungen als die von ihnen selbst nur im Hinblick auf ihren eigenen Erfolg gesetzten ... Es ist nur ein winziger Zufall der Geburt und der Umstände, daß manche ‹großen Männer› der Geschichte nicht höchstpersönliche Verbrecher geworden sind.»[4] Dies ist eine sehr dramatische und vielleicht überspitzt anmutende Formulierung, aber in ihrer Aussagerichtung sicher zutreffend.

5. Schizoide, paranoide und hysterische Merkmale

Es gibt nun, wie bereits erwähnt, auch noch Wechselbeziehungen und Verbindungen zu anderen Persönlichkeitsmerkmalen, die besonders dann zu markanten Verhaltensweisen führen, wenn diese Merkmale typisch neurotischer Art sind. Vor allem ist hier die sogenannte *schizoide* Persönlichkeitsstruktur zu nennen. *Rudin* hat hier speziell auf die stark ausgeprägte «psychische Starre im Denk- und Vorstellungsablauf» hingewiesen, ferner auf die auffällige «Affektsteifigkeit» (sic!) sowie die totale «Identifizierung mit der Idee», mit der dann ein solcher Mensch «bis zum bittern Ende» unauflöslich verkettet ist[5]. Von *Petrilowitsch* wurde vor allem die enge Wechselbeziehung zu den ebenfalls zum schizoiden Typus gehörenden *paranoiden*

Persönlichkeiten herausgestellt. Dies sind Menschen, die stark dazu neigen, das Reden und Handeln anderer Menschen immer auf sich selbst zu beziehen, die also überzogen mißtrauisch sind und hierbei ihre eigenen Befürchtungen auf die Umwelt «projizieren». Das Gemeinsame besteht nach *Petrilowitsch* u.a. im abnormen Beharrungsvermögen auf den eigenen Überzeugungen, in der Einengung des Gesichtsfelds auf diese, in der «blinden Leidenschaft», in der sie verfolgt werden, und in der Kompromißunfähigkeit. Es handelt sich vor allem auch um die typischen «terribles simplificateurs», wobei die Ansichten anderer nur insoweit interessieren, als sie zur Bestätigung der eigenen Ansicht dienen können. Hierzu kommt außerdem noch die Fehleinschätzung oder Überschätzung der eigenen Möglichkeiten mit der Unfähigkeit zur Selbstkritik. Die meisten Fanatiker lassen im übrigen früher oder später paranoide Züge erkennen, sie leben damit in unkorrigierbaren Projektionen und sehen in jedem Widerstand der Umwelt nur den Feind oder das Böse, das es umso heftiger zu bekämpfen gilt[6]. *Kretschmer* spricht in seinem Buch «Körperbau und Charakter» lapidar von der «schizothymen Trias»: Idealismus, Fanatismus, Despotismus. Diese Trias läßt sich bei so herausragenden religiösen Geistern wie z.B. Calvin und Savonarola ebenso deutlich wahrnehmen wie bei Robespierre als politischem Führer[7].

Kombinationen der fanatischen Wesensart mit *zwanghaften* Zügen führen bei dem betreffenden Menschen vor allem zum Gefühl einer starken inneren Nötigung, die aufgrund der starken Identifikation mit den Ideen dann oft als spezielle «Sendung» erlebt wird. Außerdem neigen sie in besonderer Weise zu Fixierungen in starren Formeln, zur Buchstabentreue und zur Ausformulierung einer Lehre. Dies ist die Verbindungslinie zum *Dogmatismus,* der ja insgesamt aus den Bedürfnissen zwanghafter Naturen entspringt; damit wird auch die Einseitigkeit und die Gefahr des dogmatischen Denkens überhaupt deutlich. Zwanghafte Fanatiker neigen im übrigen auch, aufgrund der in dieser Struktur abgewehrten Triebregungen, besonders zum Ausleben aggressiver Impulse, und dies speziell in grausamer, sadistischer Weise — wozu auch fromme Unbarmherzigkeit gehört.

Typische *hysterische* Wesenszüge zeigen sich in Verbindung mit fanatischen Grundstrukturen vor allem in der Neigung zu hemmungslosen Gefühlsausbrüchen, zum Sich-hineinsteigern-Lassen in momentane fanatische Aktionen und Befehle. Das hysterische Element besteht ja eben in einem gering ausgeprägten Ich- und Selbst-Gefühl, und das Sich-selbst-Erleben in einer bestimmten Rolle vor einer dadurch beeindruckten Umwelt steigert ein solches Gefühl. Deshalb kann andererseits von hysterischen Fanatikern auch eine besondere Faszination ausgehen, und sie ist häufig der zündende Funke für eine ganze Bewegung und ihre Anhängerschaft, deren Begeisterungsfähigkeit, Identifikationsbereitschaft und fanatische Infizierbarkeit den Mutterboden hierfür bilden. — Nur so ist auch eine Gestalt wie Hitler und ihre Wirkung einigermaßen zu verstehen; die Merkmale einer kombiniert fanatisch-hysterischen Struktur sind bei ihm unverkennbar, wie vor allem auch die Berichte aus seiner nächsten Umgebung deutlich zeigen.

6. Die Psychodynamik der fanatischen Persönlichkeit

Anknüpfend an diese typologische Differenzierung soll nun noch etwas zur *Psychodynamik* der fanatisch strukturierten Persönlichkeiten allgemein gesagt werden. Es geht dabei um die Frage, was hier im inneren psychischen Kräftespiel eigentlich abläuft. Diese Abläufe gelten in Abminderung natürlich auch für die schon eingangs erwähnten verborgenen fanatischen Anteile und Möglichkeiten, wie sie viele von uns in sich tragen. Die Mehrzahl der fanatisch eingestellten Menschen zeigt eine weitreichende Problematik im Bereich des Selbstwertgefühls. Dieses Selbstwertgefühl ist nicht belastungsfähig. Deshalb sind solche Menschen auch völlig humorlos — Humor setzt ja die Fähigkeit voraus, sich selbst in lockerer und heiterer Weise in Frage stellen zu lassen; wer hingegen peinlich darauf achten muß, daß er an keiner Stelle irgendwie angekratzt wird, damit sein Minderwertigkeitsgefühl nicht zum Vorschein kommt, der kann seine eigene Person auch nicht für wohlwollende Kritik freigeben. Die typischen Fanatiker sind daher «tierisch ernst» und gleichzeitig von überaus starker persönlicher Empfindlichkeit und Kränkbarkeit. Häufig besteht ein Kontrast zu den Mißerfolgen und Unzuläng-

lichkeiten im eigenen, ganz persönlichen Leben und Erleben, gerade im privaten Bereich. Allerdings gibt es umgekehrt unter den Fanatikern auch Menschen, die einfach ein von Natur aus sehr gutes oder schon übersteigertes Selbstwertgefühl haben; sie leben mit dem Gefühl: «Ich bin der, der grundsätzlich in Ordnung ist und richtig liegt», ohne daß dem deswegen ein kompensatorischer Vorgang unterstellt werden muß.

Wichtig ist vor allem aber auch, daß diese Menschen meist unfähig sind, sich in andere einzufühlen; dieses Defizit erklärt sehr vieles im Verhalten von Fanatikern. Denn wenn ich andere Menschen verstehen kann, dann kann ich auch andere Werthaltungen verstehen; und dann kann ich auch zulassen, daß es diese gibt, d.h. dann kann ich Toleranz üben. Toleranz setzt also Einfühlungsfähigkeit in andere Menschen und andere Systeme voraus. Des weiteren wird der fanatische Mensch sehr stark durch unzureichende Flexibilität seines Wesens überhaupt bestimmt, durch sein starres Festhalten an Gewohnheiten, seine mangelnde Umstellungsfähigkeit, seine schon genannte Erstarrung im Affektiven. Gerade im Gefühlsleben, soweit es vor allem soziales Leben, Bindung zu anderen Menschen betrifft, haben diese Persönlichkeiten ihr spezielles Defizit.

Es ist immer schon aufgefallen, daß hinsichtlich der fanatischen Strukturmerkmale die Männer bei weitem überwiegen. Es gibt viel weniger in diesem Sinn fanatische Frauen, und wenn, dann fallen diese in besonderer Weise durch ‹unweibliche› Züge auf. Was hierbei freilich durch Anlage und was durch Erziehung und gesellschaftliche Prozesse bedingt ist, kann uns an dieser Stelle nicht beschäftigen.

Ein weiterer zentraler Punkt in der Psychodynamik fanatischer Persönlichkeiten besteht in der auffälligen «starren Identifizierung mit einem absoluten Ideal», wie es *Schmidbauer* ausdrückt; dieses Ideal, genauer das idealisierte Objekt, wird hierbei «wie ein Teilstück des eigenen Selbst» erlebt[8]. So wie wir in der Verliebtheit und in der Liebe ja ein Stück eigenes Ich oder Selbst hinübertransformieren in einen anderen Menschen, so wird es hier in eine Idee übertragen und investiert. Deshalb ist dann natürlich auch das eigene Schicksal auf Tod und Verderben mit dem Schicksal dieser Idee verbunden.

Immer wieder stoßen wir letztlich darauf, daß eine fanatische Grundeinstellung zu tun hat mit der Kompensation eines persönlichen Mangels. *Rudin* spricht hier direkt von der «Intensität als Kompensation». Und zwar ist auffällig, daß dabei meistens ein ganz spezifischer Mangel kompensiert werden muß, nämlich der Zweifel an der Gültigkeit der vertretenen Idee überhaupt. Wenn ein Mensch einer bestimmten Richtung anhängt, dann regen sich in ihm natürlich auch Gegenstimmen. Üblicherweise kann man dies in sich zulassen. Hier jedoch werden diese inneren Gegenstimmen durch das fanatische Hochstilisieren der Idee selbst kompensiert. *C. G. Jung* sagt einmal, der Fanatismus sei «der Bruder des Zweifels», d.h. wer irgendwo heimliche Zweifel hat, kann diese kompensieren, indem er sich besonders lautstark und intensiv auf seine Idee wirft, im Sinne von «jetzt erst recht.[9]»

Dieser Vorgang ist auch generell religionspsychologisch wichtig, weil es ja auch im Glaubensleben solche Überkompensationen durch lautstarkes Bekennen vor sich und anderen gibt. Wir kennen einerseits den Menschen, der ganz selbstverständlich, schlicht und fest gläubig ist, einfach aus seinem Urvertrauen heraus. Und dann gibt es den Eiferer im Glauben, der schon in hektischer Sprache und in überschäumendem Bedürfnis, andere absolut überzeugen zu wollen, missionarisch tätig ist, dem sichtlich die Gelassenheit fehlt. Dies kann ein Zeichen dafür sein, daß hier ein eigener Glaubenszweifel unterdrückt werden muß. Dieser Mensch erträgt das Auftreten von Zweifeln nicht, von denen wir doch aus der normalen Religionspsychologie wissen, daß sie zum Glauben einfach mit dazu gehören, — sonst wären wir ja geschlossene und vollkommene Systeme. Doch bei den fanatischen Menschen schlägt dieser Zweifel so sehr in das eigene Selbstwertgefühl hinein, daß er heftig abgewehrt und bekämpft werden muß — und zwar bei den anderen, also projektiv.

In diesem Zusammenhang stoßen wir schließlich noch auf die Frage, ob es das gibt, was man eine *«ideologische Persönlichkeit»* genannt hat. Gemeint ist damit ein Mensch, der aufgrund seiner Art hauptsächlich von einer Idee und von abstrakten idealistischen Zielen her lebt, weil er nicht spontan aus der Fülle des Lebens und aus dem Wert menschlicher Bindungen zu leben vermag. Man muß diese Frage bejahen, und aus den bisher beschriebenen Wesenszügen formieren sich doch wohl sehr plastisch die psychischen Konturen dieses Typus, dem wir nicht nur

als fanatischer Extremvariante, sondern recht häufig in Gestalt des fundamentalistischen Theoretikers, des idealistischen Intellektuellen und des auf Gesetz und «reine Lehre» bezogenen Dogmatikers begegnen. Der Konstitutionstypus dieser «ideologischen Persönlichkeit» entspricht, um es in der Kretschmerschen Terminologie auszudrücken, auch nicht dem des emotional mitschwingenden Pyknikers, sondern eher dem des affektsteifen schizothymen, leptosomen Menschen. Für ihn stellt die Nähe und die Bindung zu anderen Menschen ein Problem dar, das er schwer bewältigt, so daß er sich auf der Ebene von Ideen, Idealen und theoretischen Zusammenhängen wohler fühlt. An ethischen Leitwerten steht für ihn deshalb auch die Wahrheit oder die Gerechtigkeit eher an oberer Stelle als die Liebe oder die persönliche Bindung. Selbstverständlich ist dies eine vereinfachende Formulierung, und sie soll erst recht keine moralische Wertung abgeben. Doch es dürfte deutlich geworden sein, wie wichtig die Perspektiven sind, die sich aus alledem ergeben.

[1] R. Spaemann, Fanatisch, Fanatismus, in: J. Ritter (Hg.), Historisches Wörterbuch der Philosophie, Bd. 2 (Basel/Stuttgart 1972) 904–907.
[2] Vgl. K. Schneider, Klinische Psychopathologie: Psychopathische Persönlichkeiten (Stuttgart [5]1959) 15–37.
[3] E. Kretschmer, Geniale Menschen (Berlin [5]1958), 19f.
[4] H.J. Weitbrecht, Psychiatrie im Grundriß (Berlin [3]1973) 96.
[5] I. Rudin, Fanatismus (Olten [5]1975).
[6] N. Petrilowitsch, Abnorme Persönlichkeiten (Basel [2]1964) 117.
[7] E. Kretschmer, Körperbau und Charakter (Berlin [20]1951) 329.
[8] W. Schmidbauer, Alles oder nichts. Über die Destruktivität von Idealen (Hamburg 1980) 183.
[9] C.G. Jung, zitiert nach Rudin, aaO., 66.

GÜNTER HOLE

Prof. Dr. med., Ärztlicher Direktor des Psychiatrischen Landeskrankenhauses Weißenau; Lehrstuhlinhaber für Psychiatrie an der Universität Ulm. Hauptforschungsgebiete: Depressionen, Religionspsychopathologie. Anschrift: Psychiatrisches Landeskrankenhaus Weißenau, B.R.D.

John Coleman

Fundamentalismus als weltweites Phänomen

Soziologische Perspektiven

1. Eine soziologische Definition des Fundamentalismus

Die weltweite Ausbreitung des Fundamentalismus, die in der Mitte der siebziger Jahre begann, kam für die meisten Soziologen völlig überraschend. Sie setzte sich über die von ihnen früher gemachten und als sicher betrachteten Vorhersagen über die Entwicklung von Modernität und Modernisierung hinweg, die eine stetig zunehmende Differenzierung streng voneinander getrennter gesellschaftlicher Bereiche (Wirtschaft, Politik, Medien, Erziehung usw.) und die beständige Weiterentwicklung von technischen Methoden der Rationalisierung in nahezu allen Bereichen der Gesellschaft angekündigt hatten. Der globale Fundamentalismus widerspricht auch einer als sicher angenommenen und vorhergesagten weltweit wachsenden Säkularisierung.

Unerwarteterweise breitete und breitet sich der Fundamentalismus immer noch mit großer Geschwindigkeit aus. In den Vereinigten Staaten von Amerika (und in einem geringeren Ausmaß auch in Europa) wuchsen evangelikale fundamentalistische Kirchen schneller als die etablierten protestantischen und katholischen Denominationen[1]. In Lateinamerika konnten die fundamentalistischen Pfingstkirchen in den letzten dreißig Jahren vier- bis fünffache Zuwachsraten

verzeichnen. Seit den sechziger Jahren hat sich der Protestantismus in Lateinamerika stärker verbreitet als dies in Mitteleuropa im 16. Jahrhundert der Fall war[2].

Der Aufstieg des Ajatollah Khomeini im Iran versetzte die Soziologen in Alarmbereitschaft und warnte sie vor einem virulenten explosionsartigen Ausbruch dessen, was nach 1979 als «islamischer Fundamentalismus» bezeichnet werden sollte. In Israel berechtigt die Ausbreitung und die zunehmende politische Macht von Gush Emunim (dem «Block der Glaubenstreuen») zur Angst vor einem gefährlichen jüdischen Fundamentalismus, besonders nachdem Beweise auftauchten, die belegen, daß Anhänger der Gush Emunim versuchten, den Felsendom in Jerusalem zu sprengen. In Indien streiten fundamentalistische Sikhs und Hindus um die «säkulare» Verfassung des indischen Staates, indem die einzelnen Religionsgruppen Unruhen anzetteln und sich an bewaffneten Gewaltakten beteiligen[3].

Sogar die auf die «Sanften Revolutionen» in Osteuropa 1989 zurückzuführenden geopolitischen Veränderungen haben die Aussichten auf die Entwicklung fundamentalistischer Bewegungen nicht etwa verringert, sondern vergrößert. Das neu entstandene Bewußtsein der Zugehörigkeit zu einer bestimmten Volksgruppe, das in Osteuropa seit neuestem an den Tag gelegt wird, weist Überbleibsel atavistischer russisch-orthodoxer, zaristischer, rechtslastiger Bewegungen mit durch und durch antisemitischen Ansichten auf. Wie der Historiker Martin Marty bemerkte, sind «die religiösen Dimensionen dieser neuen Volkssysteme», sofern sie auf religiöse Ursprünge zurückgehen, «von ihrem Antrieb her ‹fundamentalistisch›»[4]. In der katholischen Kirche der nachvatikanischen Zeit mußten Beobachter in Gruppierungen wie der Confrontatie in den Niederlanden, Tradition, Familie und Eigentum in Lateinamerika und den Catholics United for the Faith (Vereinigte Katholiken für den Glauben) in den USA ebenfalls ein Wiederaufleben des römisch-katholischen Fundamentalismus feststellen. Diese neuen papsttreuen fundamentalistischen Bewegungen gehen auf eine frühere katholische Kultur des Integralismus zurück[5].

Die Sozialwissenschaftler haben sich in den vergangenen zehn Jahren beharrlich der Untersuchung dieser verschiedenen fundamentalistischen Bewegungen aus einer vergleichenden Perspektive gewidmet. Sie versuchen, die typischen organisatorischen Merkmale der fundamentalistischen Bewegungen (ihre unterschiedlichen Strukturen; ihre Größe und soziale Zusammensetzung; Methoden der Anwerbung neuer Anhänger; Mechanismen der Entscheidungsfindung innerhalb der Gruppen; Methoden der Geldmittelmobilisierung sowie Erhaltung des Migliederengagements) zu bestimmen. Soziologen interessieren sich außerdem für die im Wandel begriffenen Weltanschauungen, Ideologien und Programme der verschiedenen fundamentalistischen Spielarten. Zweifellos kommt dem Fundamentalismus sowohl eine religiöse als auch eine politische Relevanz zu. Genauso eindeutig ist, daß die weltweite Zunahme des Fundamentalismus, die sich zur gleichen Zeit innerhalb verschiedener Religionsfamilien ereignet, nicht nur auf das Zufallsprinzip zurückgeführt werden kann.

In den meisten modernen Sprachen hat das Wort Fundamentalismus an sich schon pejorative Bedeutung: Als Fundamentalisten würden wir unsere Gegner bezeichnen, nicht aber uns selbst. «Fundamentalismus» ruft abwertende Konnotationen hervor, so z.B. reaktionär, autoritär, unsachlich, literalistisch, nicht weltoffen, anti-modern, ja sogar paranoid, was zu einer vorschnellen Ablehnung des Fundamentalismus als wichtigem aktuellen und weltweit verbreiteten Phänomen führen kann.

Trotz ernstzunehmender Einwände gegen die Verwendung des Begriffs zu Vergleichszwecken hat er in vergleichenden Studien bereits eine gewisse Geläufigkeit erlangt. Aus der Vielzahl der konkurrierenden und — zuweilen — willkürlichen Definitionen würde ich die folgende, von den Soziologen Anton Shupe und Jeffrey Hadden stammende Definition und Darstellung des Fundamentalismus als hilfreichen Ausgangspunkt für komparative Studien über den Fundamentalismus empfehlen:

«Stark vereinfacht ausgedrückt, definieren wir den Fundamentalismus als Proklamation einer wiedergewonnenen Herrschaft über eine heilige Tradition, die als Gegenmittel für eine Gesellschaft wiedereingesetzt werden muß, die vom rechten Weg abgekommen ist. Mit soziologischen Begriffen formuliert, umfaßt der Fundamentalismus folgende Aspekte: (1) die Ablehnung der im Zuge der Modernisierung entstan-

denen radikalen Trennung von sakralem und säkularem Bereich und (2) einen Plan, diese institutionelle Aufspaltung rückgängig zu machen und auf diese Weise der Religion als einem wichtigen Faktor des Interesses im Zusammenhang mit öffentlich-politischen Entscheidungen wieder einen zentralen Stellenwert zu geben.»[6]

Der Fundamentalismus beinhaltet also die Proklamation einer wiedergewonnenen Herrschaft über eine heilige Tradition. Er unterscheidet sich insofern von utopischen Forderungen, ein neues, bislang nur imaginäres soziales Gefüge zu schaffen. Die Fundamentalisten rufen die Menschen auf, zu einer verlorenen Tradition zurückzukehren. Sie rufen auf zur Wiedereinsetzung der Werteordnung einer ursprünglicheren, angeblich in stärkerem Maße integren, früheren Epoche. Auf diese Weise suchen sie, Gesellschaft und Kultur wieder neu auf eine erstrebenswerte Zukunft hin zu orientieren. Das rekonstruierte frühere Zeitalter kann natürlich stark idealisiert oder durch eine sehr freizügige Überbetonung des einen oder anderen Merkmals bestimmt sein. Es wird Geschichtswissenschaftlern wahrscheinlich schwer fallen, Zeugnisse für die idealisierte Vergangenheit zu finden, von der man nur bestimmte Aspekte der Vergessenheit entrissen hat.

Wenn in einer früheren Zeit tatsächlich eine bessere und moralischere Gesellschaft existierte, müssen die Fundamentalisten zwangsläufig auch eine Erklärung dafür geben können, aus welchen Gründen die soziale Ordnung aus dem Gefüge geraten konnte. Fundamentalistische Ideologien oder Weltanschauungen kennen daher Symbole des Bösen. Sie ordnen alternative Ideologien, soziale Bewegungen und Kräfte oder Einzelpersonen, die die Gesellschaft von der idealisierten moralischen Verfassung der Vergangenheit abgebracht haben, ein und verurteilen sie. Gedanken, die sich auf den «moralischen Zusammenbruch» und den Verfall der Werte beziehen, kommen in fundamentalistischen Abhandlungen im Überfluß vor. Zuweilen gehen sie einher mit Vorstellungen von angeblichen gegnerischen Verschwörern, die als «Modernisten» oder «säkulare Humanisten» tituliert werden.

Die Fundamentalisten sind bemüht um eine Kontinuität zwischen ihrer fundamentalistischen Bewegung und der Glaubenstradition, die sie wiederherzustellen beabsichtigen. Die den fundamentalistischen Bewegungen zugrundeliegenden Kernsymbole leiten sich im allgemeinen von zentralen Aspekten der Orthodoxie der jeweiligen Religion her. So verbinden z.B. der aus dem Sola-Scriptura-Prinzip gewordene Glaube an die Unfehlbarkeit der Schrift oder der aus dem Primat des Papstes entstandene päpstliche Fundamentalismus die fundamentalistischen Gruppierungen mit dem traditionellen Protestantismus beziehungsweise Katholizismus, in denen sie potentielle Verbündete haben. Allerdings neigen die katholischen Integralisten und die protestantischen Fundamentalisten dazu, die orthodoxen Symbole über die Maßen auszudehnen und Karikaturen von ihnen zu schaffen. Trotzdem schließen sich die fundamentalistischen Bewegungen häufig den religiösen Hauptströmungen an und werden in umgekehrter Weise von den Verbündeten in den etablierten Konfessionen unterstützt. Manchmal fällt es schwer, klare Trennungslinien zwischen Fundamentalisten und feiner nuancierten Traditionalisten oder Konservativen zu ziehen. Diese Offenheit verleiht dem Fundamentalismus eine Macht, die über die der radikalen Randgruppen hinausgeht, die ihn unbedingt unterstützen.

Ein wichtiger Aspekt liegt in der Tatsache, daß der Fundamentalismus ein modernes Phänomen ist. Da es um eine Restauration unter den herrschenden demographischen und technischen Bedingungen geht, werden neue soziale Ordnungen verkündet[7]. So wird z.B. die islamische Revolution des Ajatollah Khomeini in Wahrheit nicht einem alten theokratischen System nachgebildet, das einst im alten Persien existierte. Sie ist nicht die Realisierung einer Idealvorstellung vom mittelalterlichen islamischen Glauben. Wie Daniel Pipes bemerkte, «machen die Fundamentalisten den Islam größer und einflußreicher als man ihn früher empfunden hat.»[8] Speziell die Vorstellung, daß eine Einzelperson sowohl über die höchste religiöse als auch die höchste exekutive Gewalt verfügen kann, wie sie von Khomeini vertreten wurde, ist eine Neuerscheinung im Islam[9].

Ähnliches gilt für die amerikanischen evangelikalen Fernseh-Prediger, die nicht einfach das traditionelle evangelikale Christentum auf dem Bildschirm präsentieren. Obwohl sie sich auf das «Evangelium der alten Zeiten» berufen, flechten sie neue theologische Ansätze ein und beteiligen sich an politischen Bewegungen, die auf eine Vielzahl solcher sozialer Probleme auf-

merksam machen, die das zwanzigste Jahrhundert und für die Städte typische Phänomene widerspiegeln: Abtreibung, den kalten Krieg, die zunehmende Macht des Wohlfahrtsstaates. Wie Shupe und Hadden es formulieren, «ist der Fundamentalismus ein energischer Versuch, Aspekte einer religiösen Tradition einzusetzen, um einerseits die Veränderungen der Welt zu bewältigen und sie andererseits gleichzeitig selbst neu zu gestalten»[10].

Anders als Sekten und Kulte, die die Welt vollständig ablehnen, versuchen die Fundamentalisten, in der modernen Zeit zu leben (und die Richtung, die sie einschlägt, zu beeinflussen), nicht aber ein Teil von ihr zu sein. In einem noch nicht fertiggestellten Aufsatz, in dem der katholische päpstliche und der protestantische evangelikale Fundamentalismus verglichen werden, bemerkt Daniel Alexander, daß die Fundamentalisten die Aufstellung einer einfachen zweipoligen Opposition von sich selbst und den Modernisten ablehnen. Sie «meinen, daß keine zweipolige Opposition von guten Konservativen und modernistischen Extremisten vorliegt, sondern vielmehr eine dreiteilige Struktur: Auf der rechten Seite befinden sich diejenigen, die ihrer eigenen Epoche den Rücken zukehren, die Traditionalisten genannt werden; auf der extremen Linken sind diejenigen, die bereit sind, alles der Modernität zu opfern und Modernisten genannt werden, da sie ihre eigene Zeit mißverstehen. Zwischen diesen beiden Parteien erheben die Fundamentalisten den Anspruch, das richtige Gleichgewicht herzustellen.»[11]

Somit besteht ein typisches Merkmal der Fundamentalisten darin, daß sie sich selbst nicht einfach als reaktionär verstehen. Vielmehr weigern sie sich, sich mit der Unvermeidlichkeit der Veränderung abzufinden, eine Weigerung, in der sich ein Wille äußert, die Welt in einer Weise zu gestalten, die sich von modernen Kräften unterscheidet. Es ist dieser aktive Wille, eine andere Welt zu schaffen, der den Fundamentalismus vom reinen Traditionalismus abgrenzt.

Auch vom Konservativismus unterscheidet sich der Fundamentalismus in wichtigen Punkten. Tatsächlich können es sogar die überzeugten Konservativen innerhalb der religiösen Tradition sein, die als stärkste Abwehr gegen die Fundamentalisten fungieren, da sie am besten das Ausmaß beurteilen können, in dem die Fundamentalisten wirkliche «Neuerer» und nicht bloße Konservative sind. Ein konservativer Katholik z.B. vermißt im päpstlichen Fundamentalismus die ältere katholische Vorstellung von der Hierarchie der Wahrheiten und verschiedene theologische Zusätze zu verpflichtenden Verlautbarungen. Konservative Angehörige der Southern Baptists in den USA sträuben sich gegen die innovativen politischen Ansichten des fundamentalistischen Zweiges ihrer Denomination, die die traditionelle baptistische Idee der Trennung von Kirche und Staat ablehnen[12].

2. Fundamentalismus und Moderne

Im Gegensatz zum Traditionalismus ist der Fundamentalismus ein modernes Phänomen. Wie die Soziologin Nancy Ammerman es formulierte, «gibt es Fundamentalismus nur dort, wo eine bewußte Opposition gegenüber Kräften der Veränderung existiert, und eine bewußte Opposition kann nur dort existieren, wo Kräfte der Veränderung sind.»[13] Fundamentalisten, die bestrebt sind, innerhalb ihrer religiösen Welt das wiederherzustellen, was in der Außenwelt nicht mehr lebensfähig ist, haben eine ambivalente Einstellung zur Moderne. Hierin besteht eines ihrer typischen Merkmale.

Sie lehnen ein Verständnis von Moderne ab, das sie vollkommen mit «Rationalität, Pluralismus, Weltoffenheit, Progressismus und Säkularismus» gleichsetzt.[14] Wie einige nach Modernisierung strebende traditionelle Oberschichten aus Gesellschaften der sogenannten Dritten Welt legen die Fundamentalisten häufig Wert auf den Zugang zu den technischen Werkzeugen des modernen Zeitalters, lehnen seine Werte jedoch ab. Im Grunde war dies auch die bei der Wiederherstellung der Meiji-Dynastie im Japan des 19. Jahrhunderts an den Tag gelegte Haltung. In dieser Hinsicht sind die Fundamentalisten anderen nach Modernisierung strebenden traditionellen Elitegruppen recht ähnlich.

Die protestantischen Fundamentalisten in den USA haben eine höchst anspruchsvolle elektronische Kirche entwickelt. Sie bringen Gelder durch modernste gezielt eingesetzte Geschäftsmethoden auf. Sie betrachten die moderne Handelsvereinigung als Modell für die Organisation und Expansion der Kirche. Sie machen sich die meisten modernen Organisationstechniken zunutze, um sich auf der politi-

schen Bühne zu behaupten. Die Fundamentalisten in unserer modernen Welt verwenden die fortschrittlichste Technik, um finanzielle Mittel aufzubringen, neue Mitglieder anzuwerben und ihre halb religiöse, halb politische Botschaft zu verbreiten. Ohne den Kassettenrekorder wäre die Ära Khomeini nicht möglich gewesen. Einige der katholischen papsttreuen Fundamentalistenbewegungen, wie z.B. Opus Dei, gehören technokratischen Elitegruppen an.

Die Fundamentalisten machen sich das Handwerkszeug der Moderne zunutze, um mit ihr zu verhandeln — um sich in ihr zurechtzufinden, sie in Grenzen zu halten, bestimmte Elemente ihrer säkularisierten, differenzierten Weltanschauung, die die Religion aus Wirtschaft, Politik und internationalen Angelegenheiten heraushält, zurückzuweisen. Eigentlich ist der aktive Wille der Fundamentalisten, die Welt zu verändern und sich nicht in die Moderne zu fügen, in sich bereits ein höchst moderner Gedanke.

Einige Soziologen haben behauptet, daß der Fundamentalismus, weit davon entfernt, die Modernität zu behindern, ihre Entwicklung im Gegenteil zuweilen beschleunigt. Der Fundamentalismus ist zweifellos eine Zwischenstation zwischen Traditionalismus als solchem und Modernität. So betrachtet z.B. David Martin den protestantischen Fundamentalismus Lateinamerikas als Keimträger einer strukturellen Differenzierung zwischen Religion und Staat, der die Religion in den kulturellen und persönlichen Bereich verbannen will, aber das Gemeinwesen von der Art direkter religiöser Einflußnahme abgrenzen will, die für traditionelle katholische Gesellschaften typisch ist. Martin sieht in den sich stark vermehrenden fundamentalistischen protestantischen Gruppen in Guatemala und anderswo Keimzellen einer neuen protestantischen Ethik, die von der für die Moderne so charakteristischen kulturellen Logik der Partizipation, Freiwilligkeit, Selbstbestimmung, Eigeninitiative und des Kapitalismus durchdrungen ist[15]. Deshalb sollten wir uns nicht von den anti-modernen, nach der Wiederherstellung des alten Zustandes strebenden Aspekten der fundamentalistischen Redeweise irritieren lassen und die vielfältigen Arten nicht ignorieren, auf die sich der Fundamentalismus als ein modernes Phänomen erweist und häufig Elemente der Modernität propagiert, genauso wie er andere ablehnt.

3. Fundamentalismus und Säkularisierung

Die weltweite Ausbreitung des Fundamentalismus stellt die Behauptung, daß die Moderne zwangsläufig eine zunehmende Säkularisierung nach sich zieht, ernsthaft in Frage. Wie Rodney Stark und William Bainbridge feststellen, «ist die Säkularisierung, auch in einem wissenschaftlichen Zeitalter, ... ein Selbstbegrenzungsprozeß.»[16] Stark und Bainbridge betonen, daß ökonomische und politische Kräfte der sogenannten Modernisierung und Säkularisierung den Keim einer Reaktion in sich tragen, die die Religion wieder zu einer zentralen Angelegenheit werden läßt. Das Säkulare, das Differenzierte und nicht neu Integrierte ist selbst die Ursache eines Resakralisierungsprozesses. Oft, aber nicht immer, stehen fundamentalistische Gruppen an der Spitze dieses Resakralisierungsprozesses.

Zugegebenermaßen ähnelt die Säkularisierungstheorie in der Soziologie eher einem Mischmasch lose zusammengefügter Gedanken als einer systematisch getesteten Theorie. Sie setzt als gegeben voraus, daß gewisse Aspekte der Moderne (z.B. Verstädterung, Industrialisierung, Differenzierung) unvermeidlich den Untergang der Religion nach sich ziehen. Der wiederauflebende Fundamentalismus gehört zu den Erscheinungen, die diese Theorie in ihre Schranken weisen.

Es gibt einige aussagekräftige Beweismittel, die zu der Behauptung führten, daß neue Mitglieder fundamentalistischer Bewegungen (wie Konvertiten, die zu neuen Religionen übertreten, ganz allgemein) der Gruppe der jungen, neu in Gemeinden zugezogenen Menschen ohne enge Bindungen und denjenigen, die außerhalb der einflußreichen Machtzentralen der Entscheidungsfindung in der modernen Gesellschaft stehen, zugerechnet werden können[17]. Aus einer Studie über evangelikale Fundamentalisten in Nordamerika geht hervor, daß die stärkste Ablehnung der Moderne in der Gruppe der Neuankömmlinge in Stadtzentren zu verzeichnen ist, wo «man in hohem Maße der Abwechslung und dem Wandel ausgesetzt ist, die Möglichkeiten, die dabei helfen, mit dieser neuentdeckten Angebotsvielfalt und der ständigen Veränderung umzugehen, jedoch nur wenig entwickelt sind.»[18] Ohne Frage bestreiten die Fundamentalisten die Unausweichlichkeit der Säku-

larisierung in modernen Verhältnissen. Sie wollen den ihrer Ansicht nach bedrohten heiligen Traditionen neue Energien einflößen.

Der Löwener Soziologe Karl Dobblelaere verknüpft die Säkularisierung mit der funktionalen Differenzierung in der modernen Gesellschaft. «Je größer das Ausmaß der funktionalen Differenzierung in einer bestimmten Gesellschaft ist, desto weiter wird die Säkularisierung fortgeschritten sein und desto weniger Einfluß werden die religiösen Organisationen auf die Kultur ausüben können.«[19]

Die Fundamentalisten bestreiten den Differenzierungsprozeß. Paradox ist jedoch: Je mehr sie versuchen, mit effektiven modernen Mitteln gegen die Differenzierung anzukämpfen, desto größer wird die Gefahr einer oberflächlichen Anpassung an einzelne Elemente des modernen Zeitalters. Als eine weltverändernde Bewegung will der Fundamentalismus die Welt wirksam umgestalten. Mit der Zeit wird er wahrscheinlich zum Gegenstand einer ironischen Bemerkung über die Religion: Jede Religion, die die Welt zu verändern sucht, wird in diesem Prozeß von der Welt selbst verändert. Es ist z.B. nachweisbar, daß in sozialer Hinsicht mobile amerikanische Fundamentalisten (ganz allgemein erlebt die gesamte evangelikal-fundamentalistische Bevölkerung der Vereinigten Staaten von Amerika als statistische Gruppe gerade einen Wandel hin zur sozialen Mobilität) aufgrund ihrer höheren Bildung hinsichtlich ihrer Ansichten über Sexualität, Verhältnis von Mann und Frau und Rassenfrage liberaler geworden sind als ihre älteren Mitgläubigen oder diejenigen, die weiter von einer gesellschaftlich einflußreichen Position entfernt sind[20].

4. Weltweiter Fundamentalismus und Globalisierung

In einer Reihe wichtiger Forschungsartikel verknüpft der Soziologe Roland Robertson den weltweiten Aufstieg des Fundamentalismus mit dem Prozeß der Globalisierung selbst. Die Globalisierungstheorie setzt die zunehmende Konsolidierung von Nationen und Gesellschaften in einem integrierten, sich entfaltenden Welt-System gegenseitiger wirtschaftlicher, politischer und technischer Abhängigkeit voraus. Die Welt wird, um es mit dem alten Klischee zu formulieren, ein Dorf.

Robertson bezieht sich auf die Globalisierungstheorie, um eine Reihe von Prozessen zu beschreiben, «durch die die Welt ein einziger Ort wurde, sowohl hinsichtlich der Anerkennung eines sehr hohen Maßes an Interdependenz zwischen Bereichen und Schauplätzen sozialer Aktivität auf dem gesamten Erdball, als auch im Hinblick auf die Zunahme eines Bewußtseins, das die Erde als solche betrifft.»[21] Eine Globalisierung setzt nach der Theorie der Welt-Systeme die Säkularisierung voraus.

Nach Robertsons Auffassung jedoch «schafft die Definition der weltweiten Situation des Menschen Probleme. Das wachsende Bewußtsein für ein gemeinsames Schicksal in der modernen Welt basiert in erster Linie auf den materiellen Aspekten der rasch zunehmenden weltweiten Interdependenz und auf Konflikten, die mit der Verteilung von materieller und politischer Macht verbunden sind. Andererseits ist das ‹globale Bewußtsein›,... im Vergleich zu dem bloßen Sinneseindruck, den man von der gegenseitigen materiellen Abhängigkeit erhält, eigentlich noch unausgebildet.»[22] Globalisierung erfordert ein neues Verständnis von Sinn, wobei die religiöse Sinnfrage hier eingeschlossen ist. Rein säkulare oder materialistische Erwägungen werden der Problematik nicht gerecht.

In einem von ihm mitverfaßten Aufsatz bringt Robertson das der Globalisierung zugrundeliegende Paradoxon auf den Punkt: «Der moderne Staat ‹lädt› zu religiösen Übergriffen ein, gerade — wenn auch nicht nur — deshalb, weil er sich in zunehmendem Maße mit Angelegenheiten befaßt, die von jeher dem religiösen Bereich zugeordnet werden.» Eine strenge Differenzierung funktioniert hier nicht! Außerdem «wirft der Globalisierungsprozeß selbst religiöse und quasi-religiöse Fragen auf».[23] Die vorherrschenden säkularen Paradigmen für moderne politische und wirtschaftliche Strategien gestatten keine systematische und ernsthafte Erwägung diese Fragen!

Der Fundamentalismus spricht klassische Fragen der Gruppenabgrenzungen und der Identität in einer Welt an, die eindeutig einen Globalisierungsprozeß durchmacht, der jedoch jeder tiefere Sinn, der über die ihr nachgesagte gegenseitige Abhängigkeit auf materieller Ebene hinausgeht, abgeht:

«Im Hinblick auf die intensivere Beschäftigung mit gesellschaftlichen Identitäten einer-

seits (synchron im Verhältnis zu anderen Gesellschaften und diachron im Verhältnis zu der historischen ‹Mission› der jeweiligen Gesellschaft) und auf die individuelle Verbundenheit mit der eigenen Gesellschaft andererseits, könnte man erwarten, daß in der modernen Welt fundamentalistische Bewegungen entstehen, die einen besonderen Anspruch darauf erheben, die ‹wirkliche› Identität der betreffenden Gesellschaft und vielleicht auch den ‹wahren› Sinn der globalen Situation aufzudecken. In den vergangenen Jahren konnten wir tatsächlich eine außerordentlich starke Vermehrung solcher Bewegungen auf der ganzen Welt miterleben — wobei einige dieser Bewegungen sich ausdrücklich nicht nur mit der Identität der Gesellschaften, aus denen sie selbst hervorgingen, sondern auch mit den positiven und negativen Identitäten anderer Gesellschaften innerhalb des internationalen Systems befassen — ja sogar mit der Bedeutung der globalen Situation selbst. Ich vertrete die Ansicht, daß die fundamentalistischen und absolutistischen religiösen (und nicht-religiösen) Bewegungen unserer Zeit auf dem Hintergrund weltweiter Entwicklungen und nicht einfach von ihren Reaktionen auf bestimmte gesellschaftliche Tendenzen her, die in vielen Gesellschaften vorkommen, verstanden werden sollten.»[24] Robertson beruft sich hier auf eine Variante der in der Soziologie bekannten «Spannungs-Theorie», die die Expansion von ideologisch starken sozialen Bewegungen mit der Annahme begründet, daß sie als Linse fungieren, mit deren Hilfe die wirklichen in der sozialen Integration herrschenden Spannungen widergespiegelt werden können. In diesem speziellen Fall besteht die Spannung im Fehlen eines neuen integrativen Sinnzusammenhanges für die Einordnung der neuen globalen wirtschaftlichen und politischen Interdependenz. Da keine Alternativen existieren, die eine Deutung für diese neue Verlagerung von überkommenen Weltsichten und Redeweisen zur Verfügung stellte, betritt der Fundamentalismus die Arena mit seinem eigenen Angebot eines Sinnsystems.

Die wichtigste soziale Signifikanz des weltweiten Fundamentalismus besteht demnach weniger in dem Versuch, furchtsame und autoritäre Reaktionen auf fremdartige und neuartige soziale und kulturelle Phänomene zu verstehen. Den Fundamentalismus wegen derartiger, im wesentlichen reduktionistischer psychologischer Kategorien abzulehnen, wäre ein großer Fehler. Statt dessen muß erkannt werden, wie die Fundamentalisten ein wichtiges Sinnvakuum gefüllt haben, das durch den Prozeß der Globalisierung und durch wachsende Interdependenzen entstand, von denen die Identität von Völkern, Nationen und Gesellschaften betroffen war, ohne daß ein System tieferer Sinngebung zur Verfügung stand.

Für die konventionellen Religionen stellt sich sicherlich auch die Aufgabe, sich den gleichen Fragen zuzuwenden wie die Fundamentalisten — vielleicht sowohl mit utopischen als auch mit restauratorischen Weltanschauungen, auf jeden Fall mit einer stärkeren Berücksichtigung bestimmter Nuancen. Genausowenig wie die Fundamentalisten können Angehörige anderer Religionen eine Differenzierung als sinnvoll akzeptieren, die keine weitere Integration zuläßt. Genausowenig können sie die Modernität als einen holistischen und ideologischen Rahmen akzeptieren, da diese als solcher ruiniert ist. Ein scharfsinniger und wohlwollender Student islamischer fundamentalistischer Bewegungen hat den Sachverhalt für uns folgendermaßen beschrieben: «Obwohl es unwahrscheinlich ist, daß die Anhänger des Fundamentalismus sich durchsetzen werden, werden die kurzen Momente ihres hohen öffentlichen Bekanntheitsgrades andere Menschen dazu veranlassen, die durch das technische Zeitalter entstandenen Verlegenheiten zu überdenken, und obwohl wir in der High-Tech-Ära leben, dürfen wir es dennoch wagen, auf die Entstehung einer universalistischen Vision zu hoffen, die die Echtheit der Motive der Fundamentalisten anerkennt, zu einer neuen Art von Integration zu gelangen, die über die durch technische Rationalität bedingte Säkularisierung und Differenzierung hinausgeht, ohne sich ihren apokalyptischen Schlußfolgerungen anzuschließen.»[25] Ich bin mir nicht sicher, ob ich im kritischen Moment tatsächlich Max Webers Vision vom eisernen Käfig der Modernität der fundamentalistischen Hoffnung vorziehen würde, sich einer neuen Integration über alle Differenzierung hinaus zuzuwenden. Selbst wenn die vorgeschlagene Art der Integration recht vereinfacht oder idealisiert sein sollte, so spricht sie dennoch die realen Probleme unserer modernen Welt an. Würden die konventionellen Kirchen sich doch nur genauso ernsthaft damit befassen!

[1] Dean Kelley, Why the Conservative Churches are Growing (New York 1972).

[2] David Stodd, Is Latin America Turning Protestant? (Berkeley 1990).

[3] Zum Thema Gush Emunim vgl. Ian Lustick, The Land and the Lord: Jewish Fundamentalism in Israel (New York 1988); zum islamischen Fundamentalismus vgl. James Piscatori (Hg.), Islam in the Political Process (New York 1983).

[4] Martin Marty, The Fundamentalism Project at Midpoint, in: Criterion, Winter 1990, 21.

[5] Zum römisch-katholischen Fundamentalismus vgl. Peter Hebblethwaite, A Roman Catholic Fundamentalism, in: Times Literary Supplement, August 4, 1988, sowie meinen eigenen Aufsatz Who are the Catholic Fundamentalists?, in: Commonweal, 27. Januar 1989, 42-47.

[6] Anton Shupe/Jeffrey Hadden (Hg.), Secularization and Fundamentalism Reconsidered III (New York 1989) 111.

[7] AaO. 112ff.

[8] Daniel Pipes, Fundamentalist Muslims in World Politics, in: Shupe/Hadden, 124.

[9] Piscatori, aaO. 215, behauptet dies für die Erneuerung Khomeinis.

[10] Shupe/Hadden, 113.

[11] Daniel Alexander, Is Fundamentalism an Integralism?, in: Social Compass, Winter 1985.

[12] Nancy Ammerman, Baptist Battles (New Brunswick, N. J., 1990).

[13] AaO. 155.

[14] Vgl. zu dieser Charakterisierung von Modernität Martin Marty, Modern American Religion: The Irony of it All (Chicago 1986).

[15] David Martin, Tongues of Fire: The Explosion of Protestantism in Latin America (London 1990).

[16] Rodney Stark/William Bainbridge, The Future of Religion (Berkeley 1985) 2.

[17] Nancy Ammerman, Bible Believers: Fundamentalist Believers in the Modern World (New Brunswick, N. J., 1987).

[18] Ammerman, Baptist Battles, 167.

[19] Karl Dobblelaere, The Secularization of Society? Some Methodological Suggestions, in: Shupe/Hadden, 29.

[20] Zu den Auswirkungen der Erziehung auf die religiöse Liberalisierung amerikanischer Fundamentalisten vgl. James D. Hunter, Evangelicalism: The Coming Generation (New York 1986).

[21] Roland Robertson, The Sacred and the World System, in: Hammond, Phillip (Hg.), The Sacred in a Secular Age (Berkeley 1985).

[22] Roland Robertson, A New Perspective on Religion and Secularization in the Global Context, in: Shupe/Hadden, 69.

[23] Roland Robertson/Joann Chirico, Human Globalization and the World-Wide Religious Resurgence: A Theoretical Explanation, in: Sociological Analysis, 46, Frühjahr 1985, 225, 239.

[24] Robertson, New Perspective, 65.

[25] Bruce Lawrence, Defenders of God: The Fundamentalist Revolt Against the Modern Age (New York 1989) 244.

Aus dem Englischen übersetzt von Andrea Kett.

JOHN COLEMAN

geboren 1937 in San Francisco. Mitglied des Jesuitenordens; Studien der Soziologie und Theologie; zur Zeit Professor für «Religion und Gesellschaft» in Berkeley (Kalifornien), Autor und Herausgeber von zahlreichen Büchern. Anschrift: John Coleman SJ, The Jesuit School of Theology, 1735 Le Roy Avenue, Berkeley (Cal.) 94709, USA.

Jacob Neusner

Worin besteht die Herausforderung des heutigen jüdischen Fundamentalismus?

I. Ein fragwürdiger Begriff

Als eine *aus dem protestantischen Christentum stammende theologische Kategorie* enthält der Begriff «Fundamentalismus» kein Element, das sich unmittelbar auf irgendwelche heutigen Judentümer[1] anwenden ließe. Für keinerlei heutiges Judentum, weder für das Reformjudentum noch für das rekonstruktionistische, das konservative oder orthodoxe Judentum in einer der zahlreichen heute bestehenden Gestalten von jüdischer Orthodoxie ist die Behauptung einer buchstäblich verstandenen irrtumslosen Glaubensverbindlichkeit eine mögliche Option. Der Grund dafür liegt darin, daß alle Judentümer sich den hebräischen Heiligen Schriften, die im Judentum als die «schriftliche Tora» bezeichnet werden, auf dem Weg nähern, der von der «mündlichen Tora» gewiesen wird, die heute in Schriftform in den beiden Talmuden und verschiedenen Midraschkompilationen aufbewahrt wird; und wenn auch die schriftliche Tora immer wahr ist, so wird sie nach dem Verständnis der mündlichen Tora doch niemals auf eine buchstäbliche Weise gedeutet, wie dies nach der protestantischen fundamentalistischen Hermeneutik geschehen sollte. Folglich *können wir im Blick auf irgendein Judentum* und daher auch hinsichtlich des Judentums im allgemeinen *nicht von Fundamentalismus im engeren Sinn sprechen.*

Sofern sich die Bezeichnung «Fundamentalismus» aber auf ein weiter gefaßtes Phänomen bezieht, als die hermeneutische Spielart dieses Begriffs vermuten läßt, können wir in neueren Entwicklungen innerhalb der verschiedenen Judentümer einerseits und in entsprechenden Gegenstücken in verschiedenen Formen des Christentums und des Islam andererseits kongruente Punkte ausmachen. Zwischen den verschiedenen heutigen Judentümern sind nämlich Auseinandersetzungen von einer solchen Heftigkeit ausgebrochen, die man heutigen Menschen nicht mehr zugetraut hätte. Und wir stellen fest, daß es bei den Fragen, an die wir hier denken, am Ende immer darauf hinauslief, daß sehr verletzende Zusammenstöße heraufbeschworen wurden. Insofern wir «Fundamentalismus» gleichsetzen können mit einem neuen Aufleben des Streites über die Grundfragen der sozialen Organisation des Glaubens, der jüdischen Gesellschaftsordnung, können wir sagen, daß es einen Fundamentalismus gibt, der im Streit zwischen den verschiedenen heutigen Judentümern seine Blüten treibt und der eine beträchtliche Herausforderung einerseits für die jüdische Gesellschaftsordnung und andererseits für die Stellung der jüdischen Religionsgemeinschaft unter anderen Religionsgemeinschaften bildet.

II. Integration oder Absonderung?

Besonders seit dem Ende des 18. Jahrhunderts hielten es die meisten Juden in Westeuropa, in den USA, im Norden und Süden der westlichen Hemisphäre ebenso wie in den abgelegeneren Gemeinschaften in Südafrika, Australien, Neuseeland und anderswo für selbstverständlich, daß sie sowohl Juden als auch noch etwas anderes sein wollten, ja sogar vieles andere mehr. Die bisher allgemein angenommene Gesellschaftstheorie des Judentums, daß Juden immer jüdisch und dabei auch *nur* jüdisch sein sollten, hatte eine gesellschaftliche Ordnung hervor-

gebracht, in der Israel, das heilige Volk, für sich allein lebte, also von anderen abgesondert.

Vom 19. Jahrhundert an nahm eine Fülle verschiedenartiger Judentümer Gestalt an, die eine *integrationistische Grundhaltung* aufwiesen. Juden sollten sowohl Juden als auch vielerlei anderes sein, z.B. Staatsbürger ihres jeweiligen Geburtslandes, beteiligt an seinem kulturellen Leben, unter den meisten Aspekten voll in das kulturelle und gesellschaftliche Leben dieser Länder integriert. Auch bei den ersten Diskussionen in der zionistischen Spielart des Judentums wurde es für selbstverständlich gehalten, daß der jüdische Staat zwar eine Größe eigener Art sei, aber auch innerhalb des größeren Rahmens einer kosmopolitischen Kultur seinen Platz einnehmen sollte: Deutsch sollte die Sprache des Staates sein, und seinen Ort sollte dieser Staat in Kenya finden.

Die wesentlich *segregationistische Auffassung* von der jüdischen Gesellschaftsordnung, wie sie von der mündlichen und schriftlichen Tora, verstanden als ein Ganzes, hervorgebracht worden war, bestand natürlich weiter, und in Ländern wie Polen, Rußland, Rumänien und Österreich-Ungarn, wo die meisten Juden lebten, herrschte sie sogar vor, solange die politischen Verhältnisse dies zuließen. Mit dem Heraufkommen des Kommunismus in der Sowjetunion einerseits und der Vernichtung des Großteils der europäischen Judenheit 1939-1945 durch die Deutschen und ihre örtlichen Verbündeten andererseits ging die ausgedehnte, zumeist abgesondert lebende jüdische Welt dieser Länder zugrunde. Der Kommunismus war nicht willens, das Judentum zu dulden, und der Nazismus war nicht einmal willens, die Juden selbst zu dulden. So nahm man nach 1945 allgemein an, daß alle Judentümer die integrationistische Sicht übernehmen würden. Das orthodoxe Judentum im Westen und im Staat Israel machte seinen Frieden mit der Integration, wobei die bedeutendste Gruppe des orthodoxen Judentums im politischen Leben ihren Platz unter den politischen Parteien im Staat Israel einnahm.

In den letzten zwanzig Jahren aber sind segregationistische Judentümer immer mehr in den Vordergrund getreten, und insofern diese die grundlegenden sozialen Ordnungsprinzipien bekräftigen, wie sie vom Judentum der zweifachen Tora anvisiert worden waren, bilden diese Judentümer einen zeitgenössischen Fundamentalismus aus. Sie stellen die stillschweigende Übereinkunft in Frage, die die überwiegende Mehrheit der in westlichen Ländern lebenden Juden für selbstverständlich gehalten hatte: daß Juden sich von anderen Bürgern ihrer Länder in einigen wenigen Dingen unterscheiden könnten, daß sie aber in allen anderen Dingen integriert seien. Das heißt: Sie würden sich durch ihre Religion unterscheiden, aber die Religion würde nur einige Aspekte des gemeinsamen Lebens betreffen, und dabei würde es sich zumeist um die persönlichen, privaten und individuellen Aspekte handeln. Die westlichen Länder waren der Überzeugung, daß sie auf dieser Basis große und unterschiedliche Bevölkerungen dem Gemeinwesen anpassen könnten — einschließlich Bevölkerungen unterschiedlicher Religionen, und unter diesen auch das Judentum.

III. Eigentümlichkeiten der segregationistischen Judentümer

Gemeinschaften, die sich im Umkreis von segregationistischen Judentümern bilden, gibt es in den USA in gewisser Anzahl, im Staat Israel in großer Zahl, und in manchen europäischen Ländern darf man sie vernachlässigen. Sie bilden keine einheitliche gesellschaftliche Größe, kein einheitliches Judentum. Einige dieser Judentümer sind zionistisch, die meisten nicht; einige sind chassidisch, viele nicht. Einige stellen große Gemeinschaften dar, andere kleine. Sie als ein Judentum unter anderen Judentümern zu definieren, wäre ein ebensolcher Irrtum wie die Annahme, daß alle Judentümer ein einheitliches Judentum bilden. Bei aller vielfältigen Verschiedenheit der segregationistischen Judentümer finden sich doch einige allen gemeinsame charakteristische Züge:

1. Alle lehnen jede Form des Umgangs mit der Welt außerhalb ihres eigenen Lebensbereiches ab. Im Fall mancher segregationistischer Judentümer in den USA gehen die Mitglieder dieser Gemeinschaften wenigen festgelegten Beschäftigungen nach, fahren miteinander in Bussen zur Arbeit, kaufen nur in ihren eigenen Läden und wenden sich für fachliche Dienstleistungen (z.B. im Gesundheitswesen u.ä.) nur an Leute aus ihren eigenen Kreisen. Im Fall der israelischen Gegenstücke werden ganze Dörfer oder sogar ganze Städte nur von Segregationisten bewohnt.

2. Alle denken im Blick auf die Wahrheit exklusiv, da sie das Judentum für die einzige gültige Selbstbekundung Gottes für die Menschheit betrachten — und unter den verschiedenen Judentümern natürlich nur ihr eigenes.

3. Alle lehnen die Auffassung ab, Politik sei eine Praxis der Verfolgung von Zielen, die unterschiedliche Menschen gemeinsam haben; dagegen betrachten sie die Welt der Politik einerseits als eine Möglichkeit, die eigene Situation zu verbessern, und andererseits als eine Quelle der Bedrohung für die Autonomie und Integrität ihrer Gemeinschaft.

In den USA überwiegt die erstgenannte Haltung, und die segregationistischen Judentümer beteiligen sich aktiv am politischen Leben der Stadt, des Bundesstaates und der Nation, wobei sie gemeinsam mit vielen anderen vergleichbaren Gruppen einen gesellschaftlichen Unterbau für das politische Leben der USA bilden, während sie sich — anders als alle anderen Juden — vom Rest der jüdischen Gemeinschaft fernhalten. Im Staat Israel hat die letztgenannte Grundhaltung zur Bildung nichtzionistischer und sogar antizionistischer politischer Parteien geführt. In beiden Fällen aber folgt der segregationistischen Theologie zu einer Politik aus einem bemerkenswert eingeschränkten Gesichtskreis.

Die segregationistischen Judentümer stellen sowohl für die Welt der Judentümer selbst als auch für die Gesellschaftsordnung der USA und des Staates Israel eine Herausforderung dar. Integrationistische Judentümer halten es für möglich, an gemeinsamen Aufgaben von öffentlichem Interesse mitzuarbeiten. Segregationistische Judentümer tun dies nicht. Die integrationistischen Judentümer sind ein Ausdruck des von weiten jüdischen Kreisen vertretenen Bestrebens, am gemeinsamen Leben ihrer Länder teilzunehmen. Sie unterstützen überdies die von den westlichen Demokratien allgemein vertretene Auffassung, daß ein gemeinsames Interesse alle Staatsbürger verbindet und daß sie eine Treuepflicht gegenüber dem Gemeinwohl haben. Oberhalb und jenseits aller Unterschiede von Rasse oder Religion behauptet sich eine Definition dessen, was die Gesellschaft braucht. Diese Theorie der Gesellschaftsordnung sieht sich heute konfrontiert mit der Herausforderung durch Judentümer, die eine solche Gemeinsamkeit mit allen Juden oder mit Nichtjuden nicht gelten lassen. Niemand kann bezweifeln, daß andere Weisen der Regelung öffentlicher Angelegenheiten als die derzeit herrschende ebenfalls dienlich sein könnten. Aber die segregationistische Theorie der Beziehungen zwischen verschiedenen religiösen Gruppen und innerhalb eines bestimmten religiösen Rahmens (des jüdischen, christlichen, muslimischen) unterscheidet sich auf weiten Strecken von der Theorie, welche die Demokratie, wie wir sie kennen, bis heute trägt und aufrechterhält.

Die Herausforderung, welche segregationistische Judentümer im Staat Israel für die politische Integrität des Staates darstellen, wie z. B. die von solchen Judentümern angesprochene Konzeption einer einzigen jüdischen Zwangsgemeinschaft — und einer Gemeinschaft eines einzigen Judentums — in den USA und Westeuropa wirft grundlegende Fragen theologischer Art auf: Was meinen wir, wenn wir «Israel» oder «heiliges Volk» sagen; wie erkennen wir Gottes Bild und Gleichnis im anderen Menschen (dem, der sich von uns unterscheidet, sei er nun Jude oder Nichtjude); und was haben wir in diesem Leben, in dieser Zeit und an diesem Ort gemeinsam zu tun? Diese Fragen erweisen sich als Herausforderungen, die nicht so sehr intellektueller als vielmehr sozialer und politischer Art sind; und der Konsens über Ideen und Grundhaltungen, welche bisher die Gesellschaftsordnung, wie wir sie kennen, getragen haben und noch tragen — sei es nun im Staat Israel, in Westeuropa oder in den USA — ist heute nicht mehr allgemein herrschende Überzeugung. Niemand kann sagen, was nun kommen wird. Aber eines ist klar: Wir gehen interessanten Zeiten entgegen.

JACOB NEUSNER

1928 geboren. US-amerikanischer Staatsbürger israelitischen Glaubens. Studierte am Harvard College, am Jewish Theological Seminary of America und an der Columbia University in den USA sowie am Lincoln College der Universität Oxford in England. Baccalaureus artium, Magister der hebräischen Literaturwissenschaft, Doktor der Philosophie (1960). Seit 1968 Professor für Religionswissenschaften an der Brown University (USA). Mitglied des National Council on Religion of Higher Education und der American Society for the Study of Religion. Research Associate Editor des «Journal of American Academy of Religion». Anschrift: 735 Fourteenth Avenue Northeast, St. Petersburg, Florida 33701-1413, USA.

[1] Die in unseren Ohren befremdlich klingende Pluralform «Judentümer» entspricht der Pluralform «judaisms» im amerikanischen Original, die offensichtlich mit Bedacht verwendet wird, weil der Autor die Annahme, daß alle Judentümer ein einziges und einheitliches Judentum bilden, als Irrtum betrachtet (Anm. des Übers.).

Aus dem Englischen übersetzt von Dr. Ansgar Ahlbrecht

Samuel E. Karff

Wie soll man dem heutigen jüdischen Fundamentalismus begegnen?

Es kann nicht bestritten werden, daß die überwältigende Mehrheit der Juden in der Welt die fundamentalistische Sicht, die Jacob Neusner so klar definiert hat, ablehnt. Die meisten Juden distanzieren sich von einer segregationistischen Lebensweise und sind darauf bedacht, sich vorbehaltlos am Leben der Staatsbürger mit seinen Lasten und Vorrechten zu beteiligen. Die meisten sind bestrebt, sich respektvoll mit anderen Juden und Nichtjuden zu arrangieren. Die meisten fügen sich gern in den Gesellschaftsvertrag ein, der unterschiedliche Gruppen in eine pluralistische Gesellschaft einbindet, und übernehmen ihren Teil an Verantwortung für das Gemeinwohl. Was soll dann unsere Antwort sein auf einen fundamentalistischen «Rejektionismus», eine Verweigerungshaltung, die Zweifel an der Legitimität unseres eigenen Judentums wecken könnte?

I. Die pluralistischen Traditionen im Judentum neu zur Geltung bringen

Solcher «Rejektionismus» spiegelt sich wider in Versuchen, eine Änderung des «Heimkehrrechtes» des Staates Israel zu erzwingen und denjenigen, die sich bei «nichtautorisierten» Rabbinen zum Judentum bekehrt haben, das Privileg des automatischen Erwerbs des israelischen Bürgerrechts abzusprechen. Zu anderen in der Öffentlichkeit weniger bekannt gewordenen Versuchen einer «Delegitimierung» gehört eine rabbinische Verfügung, nach der es Professoren nichtorthodoxer jüdischer Seminare nicht gestattet werden darf, in einer orthodoxen Synagoge zu lehren, womit verhindert werden soll, daß dort häretische Lehrmeinungen vorgetragen werden; ferner eine Verfügung, wonach derjenige, der an Rosch Haschana, dem jüdischen Neujahrsfest, eine nichtorthodoxe Synagoge besucht, nicht seiner Pflicht nachgekommen ist, das Schofar (= Widderhorn) so blasen zu hören, wie es sich gehört. Ähnliche Beispiele ließen sich noch viele anführen.

Die konstruktivste Antwort auf einen solchen Rejektionismus ist fürs erste, daß wir aus der Tradition selbst von neuem die Gefahren und den Schaden der fundamentalistischen Stimmung bewußt machen. Der Talmud erinnert warnend daran, daß der Tempel in Jerusalem zerstört wurde, weil Juden jüdische Mitmenschen «grundlos gehaßt» haben. An anderen Stellen wird die Zerstörung des Tempels auf Richtersprüche in der jüdischen Gerichtsbar-

keit zurückgeführt, die es an Mitleid und Weitherzigkeit fehlen ließen.

In klassischen jüdischen Texten gibt es auch immer wieder Argumente für eine respektvolle gütliche Einigung zwischen unterschiedlichen Sichtweisen. Eine oft zitierte Mischna bezeugt, daß die Schule des Schammai und die des Hillel in vielen Dingen verschiedener Meinung waren, wozu auch die Frage der Ehetauglichkeit gehörte. Die eine Schule erlaubte, was die andere untersagte, die eine redete von Ehetauglichkeit, wo die andere von Eheuntauglichkeit redete. Nichtsdestoweniger «ließen sich die Männer Schammais nicht davon abhalten, Frauen aus Familien der Schule Hillels zu heiraten, und ebenso ließen sich die Männer Hillels nicht davon abhalten, Frauen aus Familien der Schule Schammais zu heiraten».

Solche pluralistischen Motive in klassischen Texten sind besonders willkommen, wenn sie von Gelehrten zitiert werden, die sich selbst als orthodox (aber nicht fundamentalistisch) bezeichnen. In dieser Kategorie sind vor allem Eliezer Berkovits und David Hartman zu nennen. Wenn auch eine solche Argumentation die Fundamentalisten nicht überzeugen wird, so ist sie doch ein wichtiges Gegenmittel gegen Selbstzweifel und Demoralisierung im nichtfundamentalistischen jüdischen Lager.

II. Konstruktive Selbstkritik

Unentwegtes und hieb- und stichfestes Argumentieren gegen die fundamentalistischen Versuche, allen übrigen von uns die Legitimität abzusprechen, genügt aber nicht. Wir nichtfundamentalistischen Juden müssen auch in unserem eigenen Lager beunruhigende Fragen aussprechen und dürfen uns nicht vor konstruktiver Selbstkritik drücken. Dies gilt vor allem für uns, die wir uns als nichtorthodoxe (oder liberale) Juden bezeichnen. Ein von den Fundamentalisten ins Treffen geführtes Argument lautet, daß ihre restriktive Deutung der Bundesnormen allein rechtmäßig sei und daß sie das einzige Mittel sei, das Judentum und das jüdische Volk vor einer zersetzenden Assimilation in einer nichtjüdischen Welt zu bewahren.

Diesem Anspruch mit dem Gegenargument zu begegnen, daß das Überleben der Juden durch Jahrhunderte hindurch tatsächlich durch schöpferische, manchmal radikale Neuinterpretation der Bundesnormen gefördert wurde, mag zwar berechtigt sein, genügt aber nicht. Wir müssen zugeben: Wenn auch übermäßige Starrheit eine Feindin jüdischer Vitalität und jüdischen Überlebens sein mag, so ist eine schlappe Anpassungsbereitschaft, die keine Grenzen kennt und die Kraft verloren hat, zu der uns umgebenden Kultur und zu uns selbst «Nein» zu sagen, eine ebenso große Feindin.

Der fundamentalistische Angriff sollte ein bis in die Tiefen der Seele dringendes Suchen nach einer verantwortlicheren liberalen Haltung in Gang setzen. Die liberalen Abweichungen von halachischen Normen (= Rechtsnormen) sollten mit klassischen jüdischen Texten begründet werden; man sollte die Berechtigung einer *selektiven Übernahme heutiger kultureller Normen* (Bestärkung der Rolle der Frauen, einschließlich der Ordination weiblicher Rabbinen) zu begründen suchen durch die Berufung auf grundlegende jüdische Werte (wie die Würde des Mannes und der Frau vor Gott). Und es sollte deutlich werden, daß der jüdische Liberalismus nicht nur Brücken zur umfassenderen Kultur baut, sondern daß er auch die Kraft hat, Grenzen zu ziehen.

III. Den jüdischen Inklusivismus fördern

Die Antwort auf den jüdischen Fundamentalismus aber darf sich natürlich nicht auf eine verstärkte Behauptung unserer eigenen Authentizität oder eine konstruktive Selbstkritik beschränken. Die jüdische Gemeinschaft verfügt über institutionelle Strukturen, die darauf zugeschnitten sind, einen jüdischen Inklusivismus zu fördern, der unsere Spaltungen in Denominationen übersteigt und ein Gegengewicht gegen die exklusivistische Haltung jüdischer Fundamentalisten darstellt. Diese Strukturen gründen sich auf die Voraussetzung, daß Juden auch dann ein gemeinsames Schicksal teilen, wenn wir über Fragen der Halacha und des Glaubens verschiedener Ansicht sind. In unserer Zeit hat Hitler keinen Unterschied gemacht zwischen fundamentalistischen und nichtfundamentalistischen Juden, zwischen Orthodoxen und Nichtorthodoxen, zwischen Gläubigen und erklärten Atheisten.

Die Lebensbedingungen in einer Welt nach dem Holocaust haben die pragmatischen Zionisten zur überwältigenden Mehrheit in der welt-

weiten Judenheit gemacht. Wenn es darum geht, welches der gangbarste Weg sei, dem rechtmäßigen Anspruch der palästinensischen Araber gerecht zu werden, sind die Gefühle gespalten. Das Engagement für Israels Überleben und Wohlergehen und für die Möglichkeit, daß alle Juden, die einer Zuflucht bedürfen, sich hier ansiedeln können, ist eine Aufgabe, die das Weltjudentum geeint hat.

In den meisten jüdischen Gemeinschaften des Westens gibt es einen kommunalen Zusammenschluß auf bürgerlicher Basis, der orthodoxe, konservative und der Reformbewegung angehörende Juden ebenso wie solche, die sich nicht zu einer Synagoge zählen, zusammenbringt. Die Finanzmittel, die von solchen Vereinigungen aufgebracht werden, dienen zur Unterstützung Israels und der örtlichen Gemeinde. Ein wesentlicher Anteil dieser Finanzmittel wird in jüdische Erziehungseinrichtungen am Ort investiert. Es fehlt uns noch eine umfassende Studie über die Bedeutung solcher Vereinigungen für die Einigung einer ideologisch ungleichartigen jüdischen Gemeinschaft und für die Aufrechterhaltung eines pragmatischen Pluralismus in ihren Reihen. Manche fundamentalistischen jüdischen Institutionen haben für ihre Schule Zuschüsse beantragt und erhalten. Sie fühlen sich abhängig von diesen Mitteln und müssen daher klugerweise von heftigen Angriffen auf andere Judentümer absehen. Eine Auswirkung dieses Arrangements ist es, daß die öffentlichen Angriffe gemäßigter geblieben sind und daß ein hohes Niveau guter Umgangsformen bewahrt worden ist, vor allem in der amerikanischen Diaspora.

Der Einfluß des «Council of Jewish Federations and Welfare Funds» (eines Zusammenschlusses örtlicher Vereinigungen) war deutlich zu spüren während des vor einigen Jahren unternommenen letzten Versuchs, nichtorthodoxe Konvertiten zum Judentum von den durch das «Rückkehrgesetz» zugesicherten Rechten auszuschließen. Die Fundamentalisten in Israel und den USA eröffneten den Kampf. Als Reaktion darauf schlossen sich orthodoxe Gruppen der Hauptrichtung mit nichtorthodoxen jüdischen Organisationen zusammen, um eine politische Entscheidung zu verhindern, welche die Mehrheit der amerikanischen Juden Israel hätte entfremden können. Der Rat jüdischer Vereinigungen verfaßte eine Stellungnahme, die sich in aller Entschiedenheit für eine inklusivistische Regelung aussprach, und die israelische Regierung kapitulierte daraufhin nicht vor den Forderungen der Fundamentalisten.

Im allgemeinen können jüdische Fundamentalisten in den auf Konsens ausgerichteten pluralistischen Strukturen der jüdischen Gemeinschaft in den USA nicht die Oberhand gewinnen, und sie können hier auch keinen zwingenden Einfluß ausüben. Leider sichern die schwer kalkulierbaren Auswirkungen des Wahlsystems in Israel den dortigen Fundamentalisten ein unverhältnismäßiges Gewicht. Da sich jedoch die meisten Israelis die Zielsetzungen der Fundamentalisten nicht zueigen machen, ist zu hoffen, daß diese anomale Situation auf lange Sicht nicht anhalten wird.

Möglicherweise wird eine der gewichtigsten Herausforderungen des fundamentalistischen Programms von einer auf religiöser Basis arbeitenden jüdischen Dachorganisation, die sich aus Vertretern der Reform, aus Konservativen und Orthodoxen der Hauptrichtung zusammensetzt, ausgehen: Der «Synagogue Council of America» (SCA) ist seiner offiziellen Struktur nach ein solches Instrumentarium.

Da jede der Gründergruppen ein Vetorecht hat, muß der SCA in seinem Handeln vollkommenen Konsens erreichen. Diese Organisation wird immer dort am meisten sichtbar, wo es darum geht, ein gemeinsames religiöses Interesse an der Sicherheit Israels zu bekunden, und sie hat die jüdische Gemeinschaft bei Beratungen mit protestantischen ökumenischen Gruppen und mit der katholischen Kirche vertreten. Immer wieder haben die orthodoxen Gruppen im SCA Druck von rechts spüren müssen, diese Struktur zu verlassen. Bis jetzt haben sie diesem Druck widerstanden. Man kann sicherlich sagen, daß die überwiegende Mehrheit der amerikanischen Juden das Bestehen einer solchen *ökumenischen jüdischen Organisation* unterstützt. So vorsichtig ausgewogen und in seinen Möglichkeiten begrenzt er auch sein mag, stellt der SCA doch eine wichtige jüdische Antwort auf die für eine Selbstabsonderung eintretende Philosophie der jüdischen Fundamentalisten dar.

IV. Juden und Nichtjuden

Da die Fundamentalisten sich nicht nur von Mitjuden absondern, sondern auch bloß eine

äußerst begrenzte pragmatisch-instrumentelle Zusammenarbeit mit der nichtjüdischen Welt akzeptieren, ist auch in diesem Bereich eine Antwort erforderlich. Sicherlich haben die meisten Juden schon «mit den Füßen abgestimmt». Die Menschen der jüdischen Gemeinschaft haben sich vor allem im Westen die integrationistische Haltung praktisch zu eigen gemacht, und zwar durch die Wahl ihres Wohnsitzes, durch ihre Berufswahl und durch ihr Verhalten im politischen Leben. Die meisten Juden streben nach einem Gleichgewicht zwischen einer Wendung nach innen (zur Synagoge, jüdischen Erziehungseinrichtungen und sozialen Institutionen zur Pflege ihrer durch den Gottesbund begründeten Sonderstellung) und einem Auslangen, das darauf zielt, *teilzuhaben an der größeren interreligiösen und soziopolitischen Gemeinschaft.*

Viele Rabbinen arbeiten mit in interreligiösen Klerikervereinigungen, und einige auch in Dialoggruppen. Kirchliche Gruppen werden zu den Pessachmählern jüdischer Gemeinden eingeladen, und in den Vereinigten Staaten von Amerika gibt es interreligiöse Gottesdienste zum Thanksgiving Day. Diese Gelegenheiten stellen schon in sich interessante Herausforderungen dar: Wie kann eine Liturgie entwickelt werden, die weder dem anderen zum Anstoß wird noch das eigene Glaubenszeugnis schmälert?

Ein früher erreichter *liturgischer Konsensus* für solche interreligiösen Gottesdienste war *gegründet auf dem asymmetrischen Verhältnis zwischen Judentum und Christentum:* Christen können zum Gott Israels beten, aber ein interreligiöses Gebet muß christologisches Reden vermeiden. Dieser Konsensus ist von christlichen Amtsträgern in wachsendem Maß in Frage gestellt worden, weil sie das Empfinden haben, daß er die Integrität ihres Glaubens verletzt.

Die interreligiöse Szene in den USA wird ferner durch eine wachsende Präsenz von Muslimen und Buddhisten herausgefordert. In jedem Fall, in dem interreligiöser Gottesdienst und Dialog möglich ist, ist die Teilnahme von Juden daran eine konstruktive symbolische Antwort auf den jüdischen Fundamentalismus.

Von stärkerer symbolischer Bedeutung als das, was wir beten, wenn wir mit anderen zusammen sind, ist die Art und Weise, wie wir in unserer jeweils eigenen Liturgie übereinander reden. Christliche Liturgien, die noch Spuren der im Neuen Testament überlieferten jüdisch-christlichen Polemik aufweisen, haben Juden immer befremdet und gekränkt. Die christliche Kirche — zu ihrer Ehre sei es gesagt — hat bei ihrer Liturgiereform auf diesem Gebiet Feingefühl bewiesen. Ein vergleichbares Feingefühl ist zumeist in der nichtorthodoxen jüdischen Liturgie sichtbar geworden. Hier sollte der nichtfundamentalistische Jude sich wieder darauf beziehen, daß es in seiner Tradition selbst deutliche Zeugnisse dafür gibt, daß Gottes Wahrheit nicht nur dem jüdischen Volk mitgeteilt wird. Der talmudische Segensspruch, der Gott dankt für die Weisheit, die einem heidnischen Seher geoffenbart wurde, ist eingebettet in das folgende Gebet aus der Liturgie des Reformjudentums: «Wir danken Dir für die Weisen und Lehrer aller Völker und Glaubensgemeinschaften, die vielen geholfen haben, Dich und Deinen Willen tiefer zu verstehen.»

V. Gemeinsame Verantwortung für Gerechtigkeit und Frieden

Schließlich gibt es noch jene jüdische Antwort auf den Fundamentalismus, die sich gründet auf unsere gemeinsame Verantwortung für Gerechtigkeit und Frieden in der Gesellschaft. Solche interreligiöse gesellschaftliche Aktion erreichte ihren Gipfel während der Bürgerrechtskampagne in den sechziger Jahren, als Konferenzen zum Thema Religion und Rasse das Gewicht von Gottes Wort in die Waagschale warfen. Bis zum heutigen Tag gibt es noch vielerlei Beratungen und Zusammenarbeit von Gruppen der US-amerikanischen Kirchen und Synagogen, um eine gemeinsame Vision von Gesellschaftsordnung zur Geltung zu bringen. Diese Bestrebungen werden natürlich kompliziert durch Themen, in denen wir geteilter Ansicht sind (z.B. Kirche-Staat-Verhältnis, Israel u.a.). Nichtsdestoweniger geben wir nichtfundamentalistischen Juden auch eine Antwort auf die Herausforderung durch den heutigen jüdischen Fundamentalismus, wenn wir ein tätiges Interesse für die Würde und das Wohlergehen aller Kinder Gottes in der Gesellschaftsordnung beweisen.

Wenn die Herausforderung durch den jüdischen Fundamentalismus auch ein Gebiet ist, das Interesse verdient, so ist es doch unwahrscheinlich, daß seine Ideologie sich durchsetzen wird, gewiß nicht in den Vereinigten Staaten

von Amerika und nicht einmal in Israel — außer die Gesellschaftsordnung würde sich radikal zum Bösen verkehren, so daß die fundamentalistische Sicht einer isolierten Judenheit inmitten einer feindlichen Welt schreckliche Plausibilität gewänne. Abgesehen von einem solchen tragischen Szenario ist es nicht wahrscheinlich, daß die jüdische Gemeinschaft den Fundamentalisten erlauben wird, das Geschick der Gemeinschaft zu gestalten und zu bestimmen.

Aus dem Englischen übersetzt von Dr. Ansgar Ahlbrecht

SAMUEL E. KARFF

Geboren in Philadelphia; Doktor der Hebraistik. Lehrtätigkeit unter anderem an der Universität Notre Dame, an der Divinity School (Chicago) und an der Rice University (Houston). 1956 Ordination zum Rabbi. Seither stand er mehreren jüdischen Gemeinden vor. Seit 1975 ist er Oberrabbi von Beth Israel, der ältesten Synagoge von Texas. Zahlreiche wissenschaftliche Veröffentlichungen. Anschrift: Senior Rabbi Samuel E. Karff D.H.L., Congregation Beth Israel, Houston, Texas 77096, USA.

Elsayed Elshahed

Worin besteht die Herausforderung des islamischen Fundamentalismus?

Ein altes und zugleich hochaktuelles Thema, das in den letzten Jahren sowohl in den Medien als auch in der Wissenschaft großes Interesse findet. In der Auseinandersetzung über dieses Thema sind Objektivität und vorurteilsfreie Analyse geboten.

Der in der Überschrift genannte Begriff der Herausforderung bedarf m. E. einer Erläuterung, denn er hat einen aggressiven Beigeschmack und deutet in diesem Zusammenhang auf eine Kampfansage des Islam gegen andere Religionen hin mit dem Anspruch auf die Führungsposition unter den Religionen. Dieser Anspruch, den jede Religion hat — so hat zumindest die Geschichte gezeigt —, darf im Islam ausschließlich mit friedlichen Mitteln verwirklicht werden. Im Koran heißt es: «Rufe zum Wege deines Herrn mit der Weisheit (al-ḥikma) und gutem Rat (al-maw'iẓa al-ḥasana) und diskutiere mit den anderen mit freundlichen Worten» (Sure 16/125). Mit Juden und Christen müssen die Muslime besonders behutsam umgehen: In Sure 29/46 heißt es: «Nur auf die beste Art und Weise dürft ihr mit den Schriftbesitzern (ahl al-kitāb) diskutieren.» Diese beiden Koranverse laden eindeutig zum Dialog mit Andersgläubigen, insbesondere mit Juden und Christen ein und bestimmen die Umgangsform, die jede Art von Zwang ausschließen. «Es darf keinen Zwang in bezug auf die Religion geben, denn der Unterschied zwischen der Rechtleitung und der Irreführung ist deutlich geworden» (Sure 2/256).

Der *Koran* äußert sich demnach *friedfertig und dialogbereit gegenüber Nicht-Muslimen.*

1. «Fundamentalismus» — ein problematischer Begriff

Der Begriff «Fundamentalismus» wird heute in der Regel pejorativ gebraucht. Wird er auf die muslimische Welt angewandt, so bezeichnet der Westen damit die Rückständigen, die Konservativen, Radikalen.

Dies entspricht nicht seiner ursprünglichen philologischen Bedeutung (Festhalten an den Grundlagen).

«Fundamentalismus» bezeichnet für Muslime eine bestimmte Fachrichtung in der Islamwissenschaft: er beschreibt das Fach der Jurisprudenz (der Methodik der Urteilsfindung, arab.: uṣū al Fiqh).

Die «Fundamentalisten» (uṣūliyūn) beharren zwar auf ihrer eigenen islamischen Identität, können dabei aber sehr wohl fortschrittlich und aufgeschlossen gegenüber anderen Religionen und Kulturen sein. Häufig wird allerdings schon dieses Beharren auf der eigenen Identität vom Westen als «fundamentalistisch» im negativen Sinn bezeichnet.

Aber auch auf Seite der Muslime ist der Begriff «Fundamentalismus», nun umgekehrt auf den Westen bezogen, nicht klar. Viele Muslime verbinden «Fundamentalismus» mit der absoluten Herrschaft der Kirche und dem Mißbrauch der Religion vom 4. Jahrhundert bis zur Aufklärung.

Im Westen macht man einen Fehler, indem man zu schnell jede Erneuerungsbewegung, oder, wie wir es nennen, «Reislamisierung» bzw. «Islamismus», als eine fundamentalistische Bewegung im schlechten Sinn verurteilt und ihr Konservativismus oder Radikalismus unterstellt. Muslimischer Fundamentalismus ist

keine «Volksbewegung der sogenannten einfachen Leute», sondern ein Bereich der islamischen Religionswissenschaften.

Ähnlichkeiten mit christlichen Fundamentalisten bestehen insofern, als auch diese in bezug auf die Bibel alles ablehnen, was die *Irrtumslosigkeit der Heiligen Schrift* in Frage stellt.

Im Gegensatz zu den christlichen Fundamentalisten hat der muslimische Fundamentalismus jedoch nach islamischer Auffassung die folgenden Vorzüge.

a. Der Islam *bekämpft nie die Wissenschaft.* Die Wissenschaftler wurden nie wegen ihrer Ergebnisse verfolgt, sondern der Islam macht im Gegenteil den Erwerb jeder nützlichen Wissenschaft zur religiösen Pflicht eines jeden dazu fähigen Menschen. Der Prophet Muhammad gibt den Wissenschaftlern nach den Propheten den zweiten Rang. «Die Wissenschaftler sind die Nachfolger (oder Erbberechtigten) der Propheten» (al-ʿulamā'u waraṯatu l-anbiyā').

b. Aus islamischer Sicht *bestätigt* die Wissenschaft die Aussagen des *Koran,* insbesondere im naturwissenschaftlichen Bereich. Die Muslime haben daher keine Angst vor der Wissenschaft.

c. Wenn die Muslime ihre heilige Schrift, den Koran, verteidigen, so tun sie dies, weil der Koran für sie eine unverfälschte, reine, göttliche Offenbarung ist, über alle Irrtümer erhaben. Daß Oppositionen in islamischen Ländern fast immer als Rebellionen der islamischen Fundamentalisten im schlechten Sinn von den jeweiligen Regierungen und dem Westen verstanden und bezeichnet werden, nährt bei den islamischen Oppositionellen die Überzeugung, daß der Westen mit den undemokratischen Regierungen gemeinsame Ziele hat. Dies ist einer der Gründe für das fundamentale Mißtrauen der Muslime gegenüber dem Westen und allem, was aus dem Westen kommt.

Wenn man nun also von «Fundamentalismus» im Islam redet, sollte man zusätzlich differenzieren zwischen den zwei Richtungen:

a. *salafiyah* (von salaf = die Vorgänger) bezeichnet eine Richtung im Islam, nach der die Zeitgenossen des Propheten und die nachfolgende Generation eine besonders vorbildliche Stellung im Islam einnehmen.

b. *usuliy*ūn (von uṣūl = Fundamente) bezeichnet die Richtung, die sich auf die Urquellen des Islam (Koran und Sunna, die Tradition des Propheten) beziehen.

Fundamentalismus verstehe ich insofern als *Rückbesinnung auf den ursprünglichen Islam* oder, wie der große islamische Erneuerer Abu Hamid al Gazzali (gest. 1111 n. Chr.), als Wiederbelebung der Religion.

Den so verstandenen «Fundamentalismus» bezeichne ich im folgende als *Islamismus,* um Mißverständnissen, zu denen der Begriff Fundamentalismus führt, vorzubeugen.

2. Worin besteht die Herausforderung des Islamismus?

1. Seine Lehre ist einfach und für jeden Menschen verständlich; sie ist rational und frei von komplizierten Theorien wie z.B. Trinitätslehre oder Erbsündenlehre.

2. Sein Bekenntnis zum *Monotheismus,* der Glaube an den einzigen, in sich einheitlichen Gott, der weder zeugt noch gezeugt worden ist (Sure 112), ist unzweideutig.

3. Im Glauben an die *Botschaft aller Offenbarungspropheten* wie Abraham, Mose, Jesus und schließlich Muhammad, deren Kernaussagen im Koran enthalten und bis heute unverfälscht geblieben sind, gründet sich sein universaler Anspruch.

4. Seine Gebote und Verbote sind *rational* begründet. Ein kleiner Teil der Ge- und Verbote wird darüber hinaus als Beweis der totalen Ergebenheit des Menschen in den göttlichen Willen angesehen. Hierzu gehört das Fastengebot für den Ramadan und mancher Ritus bei Pilgerfahrten.

5. Der Islam spricht alle Bedürfnisse des Menschen in ausgewogener Weise an und bietet ihm eine *vollständige Lebensanschauung,* in der Glauben und Handeln untrennbar sind. Im Koran heißt es: «Ihr Gläubigen, warum sagt ihr, was ihr nicht tut? Gott haßt am meisten, wenn ihr sagt, was ihr nicht tut» (61/3).

6. Der Islam bietet dem Menschen nicht nur Anweisungen, sondern zeigt ihm auch, wie er diese ausführen soll. Dies wird im sozialen bzw. politischen Bereich besonders deutlich. Jede legale Handlung ist zugleich ein Gebot, das im Diesseits und im Jenseits belohnt wird. Daher findet man im Koran den Glauben mit der Handlung sehr oft verbunden. In Sure 103/2-3 heißt es: «... wahrlich, der Mensch geht ins Verderben, ausgenommen diejenigen die (an Gott) glauben und nur gute Taten vollbringen.»

7. Der Mensch ist im Islam für seine Taten verantwortlich. Wenn er sündigt, kann er immer Gott um Vergebung bitten, der immer vergibt, solange der Mensch seine Sünde richtig bereut. «Gott vergibt nicht, daß man ihm einen anderen beigesellt, aber alles andere vergibt er, wem er will» (4/48). «Zweifelt nicht an der Barmherzigkeit Gottes. Er vergibt alle Sünden» (39/53). «Er hat sich zur Barmherzigkeit verpflichtet» (6/12).

8. Der Islam bietet ein gesellschaftliches System, in das *das private und öffentliche Leben integriert* sind, d.h. er enthält ein politisches, wirtschaftliches und soziales System, die in einer «Verfassung», nämlich dem Koran, in einer einfachen Kodierung enthalten sind. Öffentliches und privates Leben voneinander zu trennen und damit zu säkularisieren, ist nach islamischer Weltanschauung ausgeschlossen. Der Prophet Muhammad war selbst als Prophet Staatsmann und hat in Medina den ersten islamischen Staat mit allen notwendigen Organen gegründet.

9. Die gegenwärtigen großen Menschheitsprobleme konnten die westlichen Zivilisationen nicht bewältigen. Die Muslime sehen Rettung nur in der Religion, die alle menschlichen Bedürfnisse, sowohl die geistlichen als auch die seelischen und materiellen, in Harmonie und Ausgewogenheit befriedigt. Der Isalm bietet sich als eine sinnvolle *Alternative* an.

10. Der Islam beweist seine Anpassungsfähigkeit an raum- und zeitbedingte gesellschaftliche Veränderungen durch seine vielfältigen Methoden der Rechtsprechung. Der menschliche Geist hat bei Problemlösungen einen großen Raum.

Neben Koran und Sunna, die für Interpretationen zugänglich sind, gibt es andere Wege für Problemlösungen, wenn Koran und Sunna nicht hinreichen. «Iǧmāʿ», den Konsensus, «qiās», den Analogieschluß und «iǧtihād», die geistige Anstrengung oder Reflexion. Das Recht der Anwendung ist jedem dazu fähigen Menschen erlaubt und nicht Privileg einer bestimmten Schicht oder Generation.

11. Die *Freiheit* des Menschen ist nach islamischer Auffassung auch gegenüber den Herrschaftsansprüchen von Regierungen ausschließlich durch die *Ergebenheit* des Menschen *in den göttlichen Willen* garantiert. Als der zweite Kalif Omar sein Amt antrat (634 n. Chr.), sprach er zu den anwesenden Menschen in einer Moschee: «Ich wurde als Herrscher über euch gewählt. Ich bin jedoch deswegen nicht der beste unter euch. Helft mir, solange ich über euch durch die Anweisungen des Koran und des Propheten regiere, wenn ihr aber irgendwelche Abweichungen bei mir feststellt, dann bringt mich auf den geraden Weg zurück. Da sprach ein nichtarabischer Muslim: Bei Gott, wenn ich bei dir eine Abweichung feststellen würde, würde ich dich durch mein Schwert wieder aufrichten.»

Omar war auch der erste Kalif, der von manchen islamischen Strafen aus humanitären Gründen absah und alle seine Entscheidungen, die er nicht aus Koran oder Sunna ableiten konnte, durch Beratung («šūra») getroffen hat. Diese Beispiele belegen, daß der Islam weder Diktaturen noch Rassismus anerkennt.

Die Kalifen haben also im Islam, wie Hans Zirker mit Recht feststellt, «weder prophetische noch lehramtliche Funktion. Allein der muslimischen Gesellschaft als ganzer wird unfehlbares Glaubensverständnis zugesprochen.»[1]

12. Die Entwicklungsgeschichte Europas hätte aus islamischer Sicht ganz anders ausgesehen, wenn:

a. die Evangelien definitive politische, ökonomische und soziale Systeme oder wenigstens Ansätze dafür beinhaltet hätten;

b. die Kirche ihre Macht gegenüber Wissenschaftlern nicht mißbraucht hätte;

c. Europa vom Islam bzw. der islamischen Kultur nicht nur die wissenschaftlichen und rationalen Errungenschaften, sondern auch die religiösen Rahmenbedingungen übernommen hätte.

Islamisten fragen sich, warum Juden und Christen auf alles Islamische empfindlich reagieren und es von vornherein ablehnen, obwohl der Islam die Kernbotschaft ihrer Religionen sowie ihre Propheten anerkennt und voller Respekt betrachtet. Warum begegnen Juden und Christen Muslimen nicht mit der gleichen Achtung? Warum anerkennen sie den Islam nicht wenigstens als Ergänzung zu ihren Offenbarungsreligionen?

3. Ist Reislamisierung bloße Reaktion auf die amerikanisch-europäische Moderne?

Reislamisierung wird meistens als emotionale Reaktion auf die übermächtig gewordene amerikanische und europäische moderne Weltan-

schauung verstanden. Dieses Verständnis ist nur insofern richtig, als die westliche Moderne auf alle islamischen Länder mit Hilfe der technischen, politischen, militärischen und wirtschaftlichen Überlegenheit des Westens übergreift und das islamische Bewußtsein bedroht. Die Geschichte zeigt uns dennoch, daß die innerislamische Situation, gefördert durch fremde Einflüsse, das ausschlaggebende Moment für jeden Reislamisierungsversuch gewesen ist. Da der Islam schon immer gegenüber anderen Kulturen aufgeschlossen war und bleibt, müssen die Muslime ständig mit fremden Einflüssen und Abweichungen rechnen. Wenn dies ein bestimmtes Maß überschreitet, wird die eigene Abwehrkraft automatisch eingeschaltet und bleibt solange in Funktion, bis die fremden Einflüsse und die eingetretenen Abweichungen wieder in akzeptable Grenzen gebracht werden. Diese Situationen sah der Prophet Muhammad voraus und sagte diesbezüglich: «Gott wird euch Einen (oder Mehrere gleichzeitig) alle hundert Jahre schicken, der (oder die) euch eure Religion erneuert oder wiederbelebt». Dies ist eine Vorhersage des Propheten Muhammad, die auf die zukünftige innere Schwäche und die schlechten Einflüsse von außen hinweist, und den Erneuerungsprozeß als etwas zum Islam gehörendes kennzeichnet.

Durch diesen Erneuerungssprozeß werden zusätzlich neue Anpassungsmöglichkeiten der islamischen Weltanschauung an die inzwischen eingetretenen gesellschaftlichen Veränderungen durch geistige Anstrengung (iğtihād) der jeweiligen Religionsgelehrten ausgelöst. So sind die Reislamisierungsversuche durch die sogenannten «Fundamentalisten» zu verstehen.

Zweifellos spielte die Enttäuschung der Muslime über die Folgen der westlichen Zivilisation eine entscheidende Rolle bei der Entstehung des sogenannten Fundamentalismus. Die Gründe für diese Enttäuschung können folgendermaßen zusammengefaßt werden:

1. Muslime fühlen sich vom Westen religiös mißverstanden und politisch *mißbraucht.*

2. Die Öffnung vieler islamischer Länder in Richtung Westen hat zu immer größerer politischer und wirtschaftlicher *Abhängigkeit* dieser Länder vom Westen geführt. Die Armen wurden immer ärmer, die Reichen reicher. Und so entstand eine gewaltige soziale Kluft und ein hohes Konfliktpotential in diesen Ländern.

3. Die sogenannte Entwicklungshilfe hat sich als Selbsthilfe für den Westen entpuppt. Die Empfänger dieser «Hilfe» verschuldeten sich weiter und wurden dadurch politisch abhängig.

4. Überall, wo die westliche Moderne Fuß faßte, verloren die Menschen ihre eigene Identität und Kultur, ihre Werte und Normen. Materielle Werte traten an die Stelle der Moral und des sozialen Zusammenhalts.

5. Die westliche Unterstützung genossen meistens nur Despoten, obwohl der Westen Demokratie bzw. Demokratisierung in diesen Ländern zu fördern vorgibt.

6. Die westliche Moderne war immer mit der *Säkularisierung* verbunden. Diese wird aber von Muslimen generell abgelehnt. Modernisierung konnte deshalb nicht als Fortschritt, sondern mußte als Entfremdung bzw. Entwurzelung betrachtet werden.

7. Die einseitige Parteinahme für Israel durch westliche Länder macht den Westen bei Muslimen unglaubwürdig. Die ungerechte westliche Unterstützung verstehen Muslime als offenen Krieg gegen den Islam, weil für Muslime jede politische Entscheidung eine religiöse Entscheidung ist.

4. Wie soll man mit dem Koran umgehen?

Der Koran ist nach islamischer Überzeugung die *wörtliche,* in arabischer Sprache schriftlich fixierte *Offenbarung Gottes.* Er wurde vollständig zu Lebzeiten des Propheten Muhammad geoffenbart, überliefert, von vielen Prophetengenossen auswendig gelernt und schriftlich festgehalten. Er wurde in vielen Lesarten (alsina) vorgetragen, die jedoch den Inhalt in keiner Weise beeinträchtigten. Er wurde unmittelbar nach dem Tode des Propheten gesammelt und aufbewahrt, bis der 3. Kalif Othman mit Hilfe der Koranleser und Schreiber den heute existierenden Korantext herausgeben konnte.

Über die Authentizität des Koran, zumindest als Verkündigung des Propheten Muhammad, besteht kein Zweifel. Rudi Paret sagt im Vorwort seiner Koranübersetzung: «... daß der Text (Koran) im großen und ganzen zuverlässig ist und den Wortlaut wiedergibt, wie ihn die Zeitgenossen aus dem Munde des Propheten gehört haben».

Der Koran ist für den Islam und seine ganze Gesetzgebung, wie Hans Küng sagt, «so etwas

wie die Verfassung des Grundgesetzes, das trotz aller Auslegungsbreite je nach Ort, Zeit und Personen nicht beliebig interpretierbar ist»[2]. «Die Ermahnung an den Propheten, die Rezitation der jeweils empfangenen Texte nicht zu übereilen ... lassen erkennen, daß die Offenbarung als eine von Muhammad positiv, ohne eigenes Zutun empfangene Eingebung empfunden worden ist»[3].

Die Koranverse werden in zwei Gruppen unterteilt: 1. Verse, welche religiöse Pflichten (ʿibādāt) beinhalten. 2. Verse, die diesseitige Handlungen (muʿāmalāt) anordnen. Er bietet damit ein Konzept für das Diesseits und Jenseits in einer in sich geschlossenen, ausgewogenen Lebensform. Koraninterpretationen verschiedener Arten und Größe machten ihn allen Muslimen verständlich. Der erste Koraninterpret war Muhammad selbst. Diese prophetische Interpretation ist nicht nur die erste, sondern zugleich die zuverlässigste. Sie ist in seiner Überlieferung (Hadīṯ = Sunna) enthalten.

Die Koranverse werden noch einmal in zwei weitere Arten unterteilt:

1. Eindeutige und absolut klare Verse (muḥkamāt).

2. Interpretationsfähige oder erklärungsbedürftige Verse (muta aš ābihāt).

Unter muslimischen Interpreten und vor allem Rechtswissenschaftlern sowie gebildeten Muslimen herrscht Einigkeit über die erste Art der Koranverse. Die zweite Art dagegen wird unterschiedlich interpretiert. Damit erlaubt sie dem menschlichen Verstand, seine Fähigkeiten einzusetzen.

Bei den eindeutigen Versen handelt es sich hauptsächlich um die Bestimmung über die Verteilung der Hinterlassenschaft eines Verstorbenen, die Festlegung der Gebete, der Fasten- und Pilgerzeiten sowie des Anteils der Armensteuer, die Belohnung für gute Taten bzw. die Bestrafung für schlechte im Diesseits und Jensseits; die Regelung der Eheschließung und -scheidung und — wichtig — die Regelung der Verträge: Kauf, Verkauf, Schulden, Investition des eigenen Besitzes oder des Besitzes eines anderen, insbesondere der Waisen und älteren Menschen, sowie Friedensverträge.

Der Anteil dieser Bestimmungen an den koranischen Versen ist sehr gering im Vergleich zu dem interpretationsfähigen Anteil, der das gesellschaftliche Leben eines Muslim bestimmt.

Das Beharren der Muslime auf den Koran als wörtliche Offenbarung Gottes hat den Koran vor Verfälschungen und Relativierungen geschützt.

Ein überzeugter Muslim rückt von diesem Glaubenssatz nicht ab, da er weiß, daß sonst dem Koran die Relativierung, wie sie andere heilige Schriften erfahren haben, widerfahren würde. *Die Forderung nach einem neuen Verständnis des Koran,* als eine nicht wörtliche Offenbarung mit dem Vorwand der Anpassung an das moderne Leben, ist m. E. deswegen unbegründet, weil die Anpassung bereits durch die Interpretationen möglich war und ist. Man darf deswegen nicht den Text relativieren und nach Belieben verändern.

Der Islam herrschte mehrere Jahrhunderte lang in den verschiedenen Kulturkreisen und bewies seine Fähigkeit, dieses Reich auf dem höchsten Stand der damaligen Zivilisation zu halten. Dies geschah, ohne den Originaltext des Koran anzutasten. Daß das islamische Recht für die veränderten sozialen und zeitgemäßen Bedingungen anpassungsfähig ist, bewies der bekannte Imam al-Šafiʿt (824), indem er zwei verschiedene Rechtsschulen jeweils für Ägypten und den Irak gegründet hat.

Der Hintergrund für eine solche Forderung nach Relativierung des Koran könnte die Abschaffung oder zumindest die Relativierung des islamischen Strafgerichts (al-ḥudūd aš-šarʿiya) sein. Dafür muß man den Korantext jedoch weder ändern noch relativieren. Es gibt ein Grundprinzip für alle islamischen Anweisungen, das besagt, daß im Zustand der Not auch das Verbotene als erlaubt betrachtet werden kann und umgekehrt (aḍ-ḍarūrāt tubīḥu l-maḥẓūrāt), da die Bekämpfung der Not vor dem Vollzug des Strafgerichts oder sonstiger Bestimmungen Vorrang hat. Omar I. hat von diesem Prinzip Gebrauch gemacht, wie bereits erwähnt.

Wesentlicher als das obengenannte Prinzip ist die Aussage des Propheten Muhammad «Hebt die Strafen (hudūd) auf, wenn irgendein Zweifel besteht (idra'u al-ḥudūda bi-š-šubuhāt). Es darf also absolut kein Zweifel an der Richtigkeit der Anklage bestehen, um die entsprechende Strafe zu vollstrecken. Die Strafen dienen hauptsächlich zur Abschreckung. Wenn ein Verbrechen absolut sicher beweisbar ist, dann muß die Strafe vollzogen werden, andernfalls werden Verbrecher die vorgeschriebenen Strafen nie ernst nehmen.

5. Der Koran und die Problematik der historisch-kritischen Interpretation

Es waren muslimische Religionsgelehrte, die mit kritischen Abhandlungen des Koran begonnen haben und viel Arbeitsmaterial für die nachfolgenden Generationen hinterließen. Die meisten Werke waren *interne Kritik.* Sie befaßten sich mit der internen Problematik des Korantextes. Externe Kritik finden wir lediglich in den Werken über den wunderbaren Charakter des Koran (iʿǧāz al-qurān), mit denen die Muslime die göttliche Authentizität des Koran beweisen wollten.

Entgegen Peter Antes, der meint, daß es: «... lediglich in einer Hinsicht ... eine ansatzweise historisch-kritische Betrachtungsweise des Koran»[4] gibt, sind die Leistungen der früheren Muslime m. E. mehr als nur ein Ansatz.

Den Ansatz sieht Antes in der Teilung der Suren in die mekkānischen (von 610–622 n. Chr.) und medinīschen (von 622–632 n. Chr.). Man würde aber viel mehr Hinweise als diese einfache Teilung auf die historisch-kritische Betrachtung finden, würde man die Werke der Koranwissenschaften heranziehen, die vom 2.–3. Jh. (8.–9. Jh. n. Chr.) an verfaßt worden sind, z.B. über die «asbāb an-nuzūl» (Anlässe der Offenbarung). ʿAlī ibn al-Madīnī (234/848); hat das erste Werk geschrieben, das man als historisch-kritische Interpretation des Koran verstehen kann. Das berühmteste Werk dieser Art der Interpretation schrieb al-Wāḥidī (469/1076); ihm folgten Ibn al-Ǧawzī (597/1201) und Ibn Ḥaǧar al-ʿAsqalānī (852/1449).

Es geht bei den Werken der letzteren um die Untersuchung des Anlasses, der Zeit und der Situation der Offenbarung, ihres Geltungsbereiches und ihrer Dauerhaftigkeit. Es gibt Koranverse, deren Aussage nur für die Zeit gelten, in der sie geoffenbart wurden, und solche, deren Geltung für alle Zeiten bestimmt ist.

Es gibt noch eine andere Koranwissenschaft, die sich mit der Abrogationsproblematik (annāsiḫ wa-l-mansūḫ) befaßt. Es handelt sich dabei um Gebote oder Verbote, die durch später geoffenbarte Verse getilgt oder verschärft worden sind, wie z.B. das Verbot des Alkoholgenusses und die Änderung der Gebetsrichtung von der al-Aqṣā-Moschee zur Kaʿbā.

In den zwei Arten der Koraninterpretation haben wir bedeutsame Ansätze und Grundlagen der historisch-kritischen Interpretation, die man heute ausbauen und fortentwickeln kann.

Die Ḥadīṯ-Wissenschaften sind fast ausschließlich auf eine historisch-kritische Methode aufgebaut, die andere Islamwissenschaften wie z.B. die Geschichtsschreibung stark beeinflußt hat.

Würde die hier dargelegte Vorstellung der historisch-kritischen Interpretation der europäischen Auffassung entsprechen, so hätten Muslime wenig dagegen einzuwenden. Ich teile deshalb die Sorge von van Ess, im interreligiösen Dialog von historisch-kritischer Interpretion der Heiligen Schriften zu sprechen, gefährde denselben[5].

[1] Hans Zirker, Christentum und Islam. Theologische Verwandtschaft und Konkurrenz (Düsseldorf 1989) 113.

[2] Hans Küng, u.a., Christentum und Weltreligionen. Hinführung zum Dialog mit Islam, Hinduismus und Buddhismus (München 1984) 61.

[3] Angelika Neuwirth, in: Helmut Angermeyer/Hermann Kuntz (Hg.), Weltmacht Islam (Göttingen 1974) 70.

[4] Peter Antes, Ethik und Politik im Islam (Stuttgart 1982) 26.

[5] In: Hans Küng, u.a., aaO., 158.

ELSAYED ELSHAHED

1945 in Ägypten geboren. Studien der Philosophie, Psychologie und Soziologie in Kairo; Lektor für Philosophie; Seit 1972 Studien der Orientalistik, Philosophie und Theologie in Deutschland. Magister Artium und Doktor der Philosophie. 1983–1984 Lektor für Islamistik in Frankfurt. Zur Zeit Lektor an der Imam Universität in Riyadh. Zahlreiche Veröffentlichungen in deutsch und arabisch zum Verhältnis von Christentum und Islam sowie zu philosophischen Themen. Anschrift: P.O.B. 60697, Riyadh 11555, Saudi Arabien.

M. Salim Abdullah

Wie soll man dem islamischen Fundamentalismus begegnen?

Die Bezeugung der Einheit Gottes ist die erste und vornehmste Pflicht eines jeden Muslims — mit der Lehre von Gottes Einzigartigkeit steht und fällt der Islam als Religionsgemeinschaft. Man kann diese Lehre in einen einzigen dogmatischen Satz kleiden: «Niemand ist anbetungswürdig, und es gibt keinen Gegenstand der Liebe und des Verlangens außer Gott».

Für den Muslim ist die Einheit und Einzigartigkeit Gottes Ausdruck des Geheimnisses schlechthin; denn Gott ist Geheimnis (2/4) — und dieses nicht geoffenbarte, in seinem inneren Wesen nicht zu offenbarende Geheimnis muß der Gläubige anbeten und bezeugen: «Gott — es gibt keinen Gott außer ihm, dem Lebendigen, dem Aus-sich-selbst-Seienden und Allerhaltenden» (3/3).

1. Das islamische Gottesbild

Die «Al-Fatiha», die eröffnende Sure des Koran — das «Hochgebet» des Islam —, wird auch «umm al-Qur'an» (= Mutter des Buches) genannt, da sie in sich die Essenz des gesamten ehrwürdigen Buches des Islam enthält. Einer Nußschale gleich birgt dieses Kapitel in sich das ganze Wissen, das der Mensch für sein moralisches und geistig-seelisches Wohlergehen benötigt.

Die «Al-Fatiha» beginnt mit dem Eigennamen Gottes, «Allah». Es folgt sodann mit «rab-ul-alamin» das wichtigste Attribut Gottes. «Rab» bedeutet: der seine Sache derart hegt, pflegt und lenkt, daß sie durch ihn von Stufe zu Stufe höherentwickelt wird — bis zur Vollkommenheit.

Es ist schwer, dieses Wort in eine Fremdsprache zu übertragen. Die Bezeichnung «der Herr» kommt der Bedeutung des Begriffes nur unvollkommen nahe.

Den Eigennamen Gottes, «Allah», finden wir im Koran übrigens insgesamt 2.800 Mal, das Attribut «rab» etwas 960 Mal. Dann folgen als wichtigste Namen «rahman», «rahim» und «malik».

Die beiden Attribute «rahman» und «rahim» entstammen gemeinsam der Wurzel «rahama» mit der Bedeutung: Er zeigte Gnade, er war freundlich und gütig, er vergab und verzieh. «Rahman» ist das Maß von «fa'lan» und vermittelt den Begriff der Wiederholung und der großzügigen Belohnung derjenigen, die es verdienen. «Rahman» bedeutet also, daß der Liebe in der göttlichen Natur Priorität zukommt, daß Gott seine Gunst und seine Gnade sogar denen gewährt, die noch nichts getan haben, um sie zu verdienen. «Rahman» ist eine Form der Intensität. Bei Gott gibt es keine Grenzen der Gnade und Barmherzigkeit. Er spendet sie unaufgefordert und ohne Verdienst des Empfängers. Er beschenkt jeden ohne Unterschied der Farbe oder Rasse. Seine Sonne scheint über Gläubige und Nichtgläubige. Die Wolken spenden Regen für alle, ob sie es verdient haben oder nicht. Als «rahman» befriedigt Gott unsere Bedürfnisse, ohne daß wir ihn darum bitten. Ja, ohne daß wir wissen, was uns nottut. Er hat das Universum erschaffen, lange bevor wir existierten, und hat es doch so ausgestattet, daß wir Menschen in dieser Welt leben können. Der «rahman» hat für uns vorgesorgt.

Die zweite Form, «rahim», spricht von der wiederholten Handlung: Gott ist immer wieder barmherzig, wenn diese Eigenschaft angerufen wird. Im Unterschied zur ersten Form stellt die zweite jene Barmherzigkeit Gottes dar, die wir durch unsere eigenen Anstrengungen auf uns lenken. Als «rahman» stellt uns Gott die Schätze der Natur zur Verfügung, als «rahim» erhört er unsere Gebete und segnet unsere Arbeit.

Es folgt das vierte Hauptattribut: «malikujaum-id-Din» (= der Herrscher des Gerichtstages, der über den Tag des Gerichts verfügt).

Der Islam versteht Gott am Tage der Abrechnung — am Jüngsten Tage — nicht als Richter, sondern als souveränen Herrscher, als Meister. Er übt nicht nur richterliche Gerechtigkeit, sondern insbesondere Barmherzigkeit aus. Er

vergibt, ohne daß wir Menschen es verdient hätten. Ja, er spendet über das Maß menschlichen Verdienstes hinaus.

Ein Blick auf die vier Hauptattribute Gottes zeigt den weisen *Zusammenhang zwischen den einzelnen Eigenschaften:* Als «rahman» hat er uns alle Möglichkeiten und Fähigkeiten eingeräumt, die zur Entwicklung des Menschengeschlechtes erforderlich sind, und zwar ohne Verdienst und Verlangen. Als «rahim» läßt er uns die Früchte unserer Bemühungen ernten. Ein Gott, der «rahman» ist, kann die Sünden vergeben und vergibt sie auch. Das Attribut «rahim» deutet an, daß Gott uns über das Maß unseres Verdienstes hinaus Gnade und Barmherzigkeit gewährt. Das vierte Hauptattribut schließlich erinnert uns an den Tag der Abrechnung.

Stets sollen wir daran denken, daß unser geistiges und materielles Vermögen lediglich Leihgaben sind, über die wir Rechenschaft ablegen müssen. Diese Mahnung soll uns Menschen vor Überheblichkeit und Selbstzufriedenheit bewahren.

Aber Gott wird schließlich auch vor dem Hintergrund des Gerichtes als Herrscher und Meister dargestellt, dessen Barmherzigkeit keine Grenzen kennt. Mit anderen Worten: Der Gott des Islam ist der Gott der Gerechtigkeit — aber auch der Gott der Liebe, der Vergebung und der Barmherzigkeit.

Die göttliche Eigenschaft «malik» wird im Hauptteil des Koran auch als «al-ghaffar» dargestellt. Dieses Wort beinhaltet die Bedeutung von Nachsicht, Verzeihung: der nicht aufhören kann, zu vergeben.

«Rahman» und «rahim» kommen im übrigen in der ehrwürdigen Schrift des Islam zusammen mit ihren Zeitwortformen etwa 560 Mal vor, dann folgt «ghaffur»: 230 Mal.

Es wird also deutlich, daß der Koran eindringlich die Bereitschaft Gottes verkündet, die Sünden seiner Diener zu verzeihen, Reue zuzeigen. Immer wieder wird daran erinnert, daß gute Taten reichlich belohnt werden, während Übeltaten entweder vergeben oder nur mit gleichem Gewicht vergolten werden. Gottes bedingungslose Gnade ist so groß, daß der Koran verkündet: «O meine Diener, die ihr euch gegen eure eigenen Seelen vergangen habt, verzweifelt nicht an Gottes Barmherzigkeit, denn Gott vergibt alle Sünden; er ist der Allverzeihende, der Barmherzige» (39/54).

Der Koran vermittelt 99 Attribute des einen Gottes *(die schönsten Namen)*, durch die er angerufen sein will. In Sure 7/181 heißt es: «Gottes sind die schönsten Namen; ruft ihn an mit ihnen. Und verlaßt jene, die seine Namen verketzern; ihnen soll Lohn werden nach ihrem Tun». Diese Attribute vermitteln den Gläubigen eine Vorstellung von Gott, sie lassen sein Wesen erahnen, rücken den Beter in seine Nähe, schaffen eine Atmosphäre des Vertrauens, der Freundschaft, der Zuversicht und Dankbarkeit, eben das, was Christen beispielsweise mit dem Begriff «Gotteskindschaft» umschreiben, um ihrem «Du-Vater-Verhältnis» zu Gott Ausdruck zu verleihen. Hier seien nur einige dieser Attribute genannt:

Gott ist der Allmächtige und Gewaltige, er ist der Herrscher und König, er ist das Licht, die Wahrheit und Gerechtigkeit, er ist der Wachsame und der Richter, der Schöpfer, Erhalter und Bewahrer, der Heilige, der Allsehende, Allwissende und Allhörende, aber er ist auch der Friede, der Barmherzige, der Gnädige, der Sanftmütige, der Wohltäter und der gütig Erhörende, der Ernährer, der Freund, der die Treue hält, und der Beschützer, der zum Mitleid Bewegte, und der Mitleidende, der Erste und der Letzte.

2. Die Gottesliebe

Gottesliebe im Islam entsteht nicht nur aus der tiefen Erkenntnis des Angewiesenseins auf Gott. Gottesliebe ist vor allem die Frucht ernsthaften und innigsten Bemühens, die Eigenschaften Gottes im eigenen Leben und im Umgang mit seinen Mitmenschen zu reflektieren. Die Reflexion dieser Eigenschaften sind der Maßstab wahren Menschseins, zeigen auf, wie eng die Bindungen des Menschen an Gott sind, wie vertrauensvoll Gott und Mensch aufeinander zugegangen sind. Durch das Hineinnehmen der Eigenschaften Gottes in das eigene Leben entsteht im Herzen des suchenden Menschen jenes Feuer, das ihn läutert, das dazu drängt, sich in mitmenschlichen Handlungen mitzuteilen. Es ist dieses Feuer, das den Gläubigen fähig macht, sich in der Hinwendung zu seinen Mitmenschen in Gott zu verzehren. Derjenige, der vom läuternden Feuer Gottes erfaßt ist, fragt nicht mehr nach Ruhm und Lohn. Er tut Gutes auch auf die Gefahr hin, daß es ihm zum Nach-

teil gereicht, er hilft auch dann, wenn ihm Haß und Verleumdung entgegenschlagen, er verzeiht auch dann, wenn die ihm zugefügten Kränkungen seine Leidensfähigkeit zu sprengen drohen.

Es sind seine eigenen Erfahrungen mit Gott, die einen gläubigen Muslim so handeln lassen, wie es sein Herz ihm eingibt, denn er weiß — bewußt oder unbewußt —, daß Gott durch ihn handelt. Das Leben des in die Gottesliebe eingetauchten Menschen hat sich seiner selbst entäußert, um für seine Mitmenschen offen sein zu können, damit Gott durch ihn zu wirken vermag, wo immer er auch sei und in welcher Situation auch immer erforderlich.

Der Koran spricht an mehreren Stellen ausdrücklich davon, daß Gott diejenigen liebt, die Gutes tun, fromm, geduldig, gerecht und barmherzig sind. Auch werden in Sure 2/166 die Gläubigen als die bezeichnet, «die stärker sind in ihrer Liebe zu Gott» als die Irrenden ihre Götzen zu lieben vermögen. Von der gegenseitigen Liebe zwischen Gott und den Gläubigen sprechen folgende Koranabschnitte:

«Sprich: Liebt ihr Gott, so folgt mir; (dann) wird Gott euch lieben und euch eure Fehler verzeihen; denn Gott ist allverzeihend, barmherzig» (3/32);

«O ihr Gläubigen, wer von euch sich von seinem Glauben abkehrt, (wisse), Gott wird bald ein anderes Volk bringen, das Er liebt und das Ihn liebt, gütig und demütig gegen die Gläubigen ...» (5/55).

Die Initiative der Liebe liegt bei Gott. Der Mystiker Bistami (803–875 n. Chr.) sagte dazu: «Am Anfang bildete ich mir ein, daß ich es war, der an Gott dachte, der ihn kannte und liebte. Als ich zum Ende kam, sah ich, daß Er an mich gedacht hatte, ehe ich an Ihn dachte, daß Er mich gekannt hatte, ehe ich Ihn kannte, daß Seine Liebe zu mir meiner Liebe zu Ihm vorausging, daß Er mich zuerst gesucht hatte, so daß ich Ihn suchen konnte».

Es ist immer Gott, der die Verbindung zu seinem Diener sucht. Er führt ihn auf seinem Wege, wie der Koran immer wieder mit großer Intensität verdeutlicht. Und er erleichtert ihm die Erfüllung seiner religiösen Verpflichtungen. Gott schenkt dem Menschen die Gnade des Gebetes und rückt ihm dadurch nahe. Er erlöst ihn aus der Gefangenschaft seiner Begierden und vergibt ihm die Sünden.

3. Gibt es ein fundamentalistisches Gottesbild?

Nach einem fundamentalistischen Gottesbild im Islam zu fragen, setzt natürlich voraus, daß es innerhalb der islamischen Gemeinschaft so etwas wie einen Fundamentalismus gibt. Diese Frage muß also zunächst geklärt werden.

Der *Fundamentalismus* ist — wie bekannt — eine theologische Richtung im Protestantismus, die gegenüber der modernen Naturwissenschaft und kritischen Theologie an den Lehren der alten Orthodoxie festhält, insbesondere was das Wortverständnis der Bibel angeht. Diese theologische Richtung ist Ende des 19. Jahrhunderts in den Vereinigten Staaten entstanden und hat 1918 organisatorische Strukturen angenommen. Seit 1948 bekämpft der Fundamentalismus die angeblichen katholisierenden und kommunistischen Tendenzen des Ökumenischen Rates der Kirchen.

Der Begriff «*islamischer* Fundamentalismus» ist so gesehen ein weiterer Versuch, bestimmte Phänomene in der islamischen Welt in eine christliche Denkschablone zu pressen — ein untauglicher Versuch, wie hinzugefügt werden muß.

Wenn gelegentlich auch Muslime sich des Begriffs «Fundamentalismus» bedienen, dann nur deshalb, um ihren christlichen Gesprächspartnern verdeutlichen zu können, daß es in der islamischen Welt Kräfte gibt, die das Rad der Geschichte entweder anhalten oder gar zurückdrehen möchten. Das trifft im übrigen auch für die Wortschöpfung «*Reislamisierung*» zu. Die muslimischen Länder sind zu keinem Zeitpunkt vom Islam abgefallen. Damit entfällt aber auch die Notwendigkeit einer Reislamisierung.

Wenn wir schon bei europäischen Begriffen bleiben wollen, dann sollten wir uns solcher bedienen, die im Islam eine Entsprechung finden. Gemeint sind hier: *Renaissance* und *Restauration,* d.h. Renaissance steht für die Wiedergeburt oder Wiedererweckung des Islam und Restauration für den Versuch, frühere politische und wirtschaftliche Zustände wiederherzustellen.

Auf die hier gestellte Grundfrage wäre also zu antworten: Es gibt *kein* wie auch immer geartetes *fundamentalistisches Gottesbild im Islam* und auch keines einer evtl. Reislamisierung. Wir haben es gegenwärtig vielmehr in bestimmten Rechtsschulen des Islam mit dem Phänomen ei-

ner Akzentverschiebung bei den Attributen zu tun, die dem Gottesbild implizit sind.

Für bestimmte militante Gruppen steht nicht mehr der gnädige und barmherzige Gott im Vordergrund, sondern der Herr der Vergeltungsgewalt. Von dieser neuen Akzentuierung ist auch das gesellschaftspolitische Credo «al-Islam din wa dawla» betroffen: Islam ist Religion und Lebensordnung, Glaube und Gemeinschaft. Die restaurativen Kräfte, die man am besten «Islamisten» nennt, betonen heute den Begriff «dawla» (Politik) stärker als «din» (Religion), d.h. die politischen Fragen haben die Glaubensaussagen, die Religion weitgehend in den Hintergrund gedrängt.

4. Das neue «dawla»-Verständnis der Restauration

Die restaurativen Kräfte des heutigen Islam (Islamisten) haben sich in unterschiedlichen *«Islamischen Bewegungen»* zusammengeschlossen, die sich z. T gegenseitig bekämpfen und verketzern. Einig sind sie sich lediglich in der Ablehnung demokratischer — da westlicher — Grundforderungen wie Meinungs- und Gewissensfreiheit, Glaubensfreiheit, in der Ablehnung des Selbstbestimmungsrechts und im Kampf gegen eine «vermeintliche Verwestlichung» der islamischen Gesellschaften, wobei es geradezu peinlich wirkt, wie sehr die Wortführer dieser Bewegungen dem westlichen Luxus erlegen sind. Besonders hier offenbart sich die Doppelbödigkeit dieser Kräfte.

Für den schiitischen Zweig der «Islamischen Bewegung» kommt noch hinzu, daß die Propagierung der «islamischen Weltrevolution» und die «Vernichtung des Großen Satan» (USA) unabdingbar zu ihren Zielen gehört.

Es darf jedoch nicht verschwiegen werden, daß es auch *Übereinstimmungen zwischen den Islamisten und den Reformisten* gibt. Beide Flügel des heutigen Islam treten für die Wiederentdeckung und Wiederbelebung der unverfälschten islamischen Werte ein und damit für die Wiedergewinnung einer originären islamischen Identität. Dabei ist für die Reformisten allerdings eindeutig, daß diese Werte vor dem Hintergrund einer sich verändernden Zeit immer wieder neu überprüft und der jeweils neuen Entwicklung angepaßt werden müssen, wollen sie den Muslimen eine Lebenshilfe sein und sie in die Lage versetzen, die neuen Herausforderungen zu bestehen.

5. Die Kritik der islamischen Aufklärer an der Restauration

Die islamischen Reformisten haben sich seit einigen Jahren sehr ernsthaft mit den restaurativen Phänomenen auseinandergesetzt und dabei die Gefahren erkannt, die sich hinter der Arkandisziplin verbergen, die der «Islamischen Bewegung» implizit ist. Sie sehen hinter dieser Entwicklung eine *«Degradierung des Islam zu einem reinen Macht- und Verwaltungsinstrument»*. Die damit verbundene bedenkliche Verdeckung des rein religiösen, moralischen und eschatologischen Auftrags des Islam habe bei den glaubensbewußten und problemorientierten Muslimen inzwischen großes Unbehagen hervorgerufen. Zum gegenwärtigen Erscheinungsbild des Islam gehört den Reformisten zufolge auch, daß die Toleranz und die Achtung vor der Meinung des jeweils anderen kleingeschrieben wird. Das habe in der islamischen Welt zu exzessiven Verhaltensweisen geführt und das Gesellschaftsklima vergiftet. Es sei heute an der Tagesordnung, den jeweils Andersdenkenden bedenkenlos des Unglaubens zu bezichtigen.

Im Juli 1985 hieß es in einer Stellungnahme der Reformisten, der «politisierte Islam» sei ein Unheil für die Muslime in Europa. Durch ihn sei der islamische Glaube in Mißkredit gebracht worden. Die alten Ressentiments seien wieder aufgetaucht. Das antitürkische und antiislamische «historische Gedächtnis» christlicher Massen sehe sich in seinen Ausgangspositionen bestätigt. Für die europäischen Muslime sei das heutige «Haus des Islam» geradezu ein «Narrenhaus» geworden: «Auf der einen Seite Aggression — auf der anderen Seite das Gerede von ‹unbezwingbarem Friedenswillen›, hier die Einführung der Scharia — dort, in demselben Land, skandalöser Verrat am Islam, hier das Gerede von Toleranz und Menschenrechten — dort die Verfolgung von Proskribierten und andere traumatische Erscheinungen».

Die unvermeidlichen Folgen der Politisierung seien unter anderem Reibereien, Orientierungsverlust, Anfälligkeit für Manipulation, Rechthaberei, Fanatismus, Kampf aller gegen alle, Verfall der Menschlichkeit.

Nach Auffassung der Reformisten handelt es sich bei dem gegenwärtigen Phänomen nicht um eine islamische Renaissance, sondern um eine *rein politisch-kulturelle Gegenströmung,* die sich dem fremden Kulturimperialismus entgegenstellt und eine Selbstfindung der muslimischen Volksmassen anstrebt. Die extremen Erscheinungen dieses Prozesses, die als «islamische Revolution» ausgegeben würden, seien vielfach Ausdruck sozialer Unzufriedenheit, «dem von geschickten Regisseuren ein religiöses Mäntelchen übergehängt» worden sei. Eine wirkliche Renaissance des Islam im Sinne einer tiefgreifenden moralischen Erneuerung, der Erschließung von neuen Freiräumen für die persönliche Kreativität und der Vermenschlichung des Lebens finde hingegen nicht statt.

Aus diesen Erkenntnissen folgern die Kritiker der «Islamischen Bewegung», daß die gegenwärtige Entwicklung zum einen als Ausdruck des Verlustes der wahren religiösen Werte zu betrachten sei und zum anderen die Wirkungskraft einer großangelegten antiislamischen Konspiration bestätige. An dieser Konspiration seien bewußt oder unbewußt alle jene Fanatiker beteiligt, «die im Namen des Islam Terror und Mord säen».

Im September 1986 sah sich schließlich der «Doyen der islamischen Gelehrten», *Muhammad Assad,* gezwungen, in die Debatte um die Reformtheologie einzugreifen. In der Zeitschrift «Arabia» warnte er die «Islamische Bewegung» vor einer totalen Ablehnung der westlichen Zivilisation und ihrer Errungenschaften. Dadurch bringe sich die islamische Welt um den Nutzen, den sie für ihre eigene Zukunft aus dieser Zivilisation ziehen könne. Da man an den Schulen und Universitäten in der westlichen Welt lerne, den eigenen Verstand zu gebrauchen, müsse sich kein Muslim schämen, wenn er sich entschließe, diese Bildungs- und Ausbildungsstätten zu besuchen. Er selbst, so Muhammad Assad, wäre wahrscheinlich nie zum Islam übergetreten, wenn er nicht an europäischen Schulen gelernt hätte, seinen Verstand zu gebrauchen.

In diesem Zusammenhang wandte sich Assad auch gegen jene Gruppen von Muslimen, die ihre islamische Identität durch Äußerlichkeiten zu unterstreichen versuchen, etwa durch das Tragen einer besonderen Kleidung. Viele dieser sogenannten «Islamisten» seien auf diese Weise in eine Epoche zurückgefallen, die seit fünf- oder sechshundert Jahren der Vergangenheit angehöre. Hinzu komme, daß der von ihnen praktizierte Lebensstil weder auf den Propheten Muhammad noch auf seine Gefährten zurückgeführt werden könne. Er sei vielmehr der Zeit der Abbasiden und der Mameluken entlehnt, also einer Epoche des Verfalls.

6. Begegnung als Auftrag

Die Frage des Dialogs, der Begegnung mit Andersgläubigen, mit anderen Völkern, Rassen und Nationen ist für den Islam eine Grundfrage, die nicht ohne weiteres in das Ermessen des Menschen oder von ihm gebildeter Gemeinschaften gestellt ist. Folgt man dem Koran, so muß die *Begegnung mit anderen Menschen* als *Teil muslimischer Identität* verstanden werden, so unveränderbar wie der Glaube an Gott selbst.

Der Koran statuiert eindeutig, daß die zwischen- und mitmenschliche Begegnung ein göttlicher Auftrag ist, den der einzelne Muslim wie die Gemeinschaft unbedingt zu erfüllen haben.

Der Koran stellt *drei Ebenen der Begegnung* mit Andersgläubigen oder Andersdenkenden vor, wobei er Christen und Juden in den Blick nimmt, aus seinem Selbstverständnis heraus, daß der Islam im biblischen Umfeld verwurzelt ist und die Funktion zu übernehmen hat, die «Völker der Schrift» an die Existenz des Einen und Ewigen Gottes zu erinnern.

Der Koran mahnt Juden, Muslime und Christen, diesen Weg nicht zu verlassen. Er will nichts anderes als durch die Bestätigung der vorkoranischen Propheten die Einheit Gottes bezeugen. Die drei Ebenen sind: die *Dialoggemeinschaft,* die *Wettbewerbsgemeinschaft* und die *Tischgemeinschaft.*

Während die Aussagen über die Dialoggemeinschaft ausgehend von der Einheit Gottes die Gleichheit und Gleichberechtigung der Gesprächspartner gewissermaßen festschreiben, geht die Wettbewerbsgemeinschaft zum Detail dieser gottgewollten Koexistenz über und charakterisiert sie als eine Gemeinschaft in Vielfalt. Wir erfahren zunächst, daß Gott sowohl Juden, Christen als auch Muslimen eine «klare Satzung und einen deutlichen Weg» gegeben hat und sodann, daß er in seinem göttlichen Ratschluß nicht gewollt hat, daß diese drei Glaubensgemeinschaften zu einer Einheit verschmelzen.

Diese Aussage korrespondiert mit einem anderen Korantext, in dem die unterschiedlichen Rassen und Hautfarben als Wunderzeichen Gottes dargestellt werden.

Dem Text zufolge will unsere Begegnung als «Wetteifern im Guten» verstanden werden, verbunden mit der Mahnung, daß Gott uns einst sagen wird, wer unter uns gerecht oder ungerecht war (5/45-49).

Hier beugt der Koran eindeutig der Verunglimpfung und Diskriminierung Andersgläubiger und ihrer Gemeinschaften vor. Er spricht dem Menschen die Urteilskraft ab, über den Glauben und die Überzeugungen des jeweils anderen zu befinden, und verweist auf den Urteilsvorbehalt Gottes, dem vorzugreifen in diesem Bilde «shirk», d.h. Beigesellung wäre.

Gestützt auf diese Texte kann hier gesagt werden: Das Gespräch mit den anderen, die Begegnung mit anderen Gemeinschaften oder Organisationsformen, ist Teil der göttlichen Offenbarung im Koran und damit ein unaufgebbarer Auftrag des Islam und der Muslime. Ein Muslim, der sich bewußt der Begegnung mit Andersgläubigen und Andersdenkenden verweigert oder sogar gegen sie stellt und sie bekämpft, begeht Verrat an der Sache Gottes. Dieser Tatbestand kann auch durch die oft verhängnisvolle Wirkungsgeschichte des Islam nicht aus der Welt geschafft werden, auch nicht durch religiöse Dekrete (fatwas), fühlen sich die Verfasser auch noch so sehr «erleuchtet» oder dazu befugt.

Die Schöpfungsgeschichte des Koran lehrt eindeutig, daß jeder Mensch, der sich über einen Mitmenschen unter der Prämisse erhebt, er sei besser als er, den ‹Iblis›, den Satan, verkörpert und Gottes Fluch auf sich richtet. Er ist des Segens und damit der Teilhabe an der Würde Gottes verlustig.

Das Gottesbild des Islam ist unteilbar, der Gott, der uns allen gemeinsam ist, ist unwandelbar und ewig. Es kann auch nicht von den extremsten und unmenschlichsten Phänomenen verfinstert werden. Im Gegensatz zum unwandelbar-ewigen Gottesbild sind Phänomene zudem vorübergehende Erscheinungen, die außerdem nicht wiederzugeben vermögen, was an sich ist. Das tröstet ungemein.

Durch die Suche des Menschen nach neuen Erkenntnissen und Einsichten werden Phänomene immer wieder überwunden. Was bleibt, ist der «ewige Islam», der ewige Gott, der ihn als Botschaft gestiftet hat. Wie heißt es doch in Sure 5/49:

«Und hätte Gott es gewollt, er hätte euch alle in einer einzigen Gemeinschaft zusammengeführt, doch er wünscht euch auf die Probe zu stellen durch das, was er euch gegeben. Wetteifert darum miteinander in guten Werken. Zu Gott ist euer aller Heimkehr; dann wird er euch aufklären über das, worüber ihr uneinig gewesen seid».

MUHAMMAD S. ABDULLAH

Jahrgang 1931, Journalist, Fachreferent für Islam im ökumenischen Bereich; Forschungsgebiet: Geschichte des Islam in Deutschland und der christlich-islamische Dialog. Abdullah ist Redakteur der Zeitschrift «Moslemische Revue» und des Pressedienstes Islamnachrichten sowie Leiter des Zentralinstitutes Islam-Archiv-Deutschland in Soest. Seit 1974 vertritt er den Islamischen Weltkongreß in der Bundesrepublik Deutschland. Seit 1988 ist er Vertreter des Islamischen Weltkongresses bei den Vereinten Nationen und Mitglied des Exekutivrates des Kongresses in Karachi.
In den letzten Jahren ist Muhammad S. Abdullah als Autor und Mitautor zahlreicher Bücher, Dokumentationen und wissenschaftlicher Texte zum Dialog und zur Geschichte des Islam in Deutschland und in Europa hervorgetreten.
Anschrift: Am Kuhfuß 8, Postfach 1528, D-4770 Soest, B.R.D.

Christos Yannaras

Die Herausforderung des orthodoxen Traditionalismus

1. Echtheit oder Entfremdung der Frohbotschaft?

Der Begriff *«Tradition»* fordert das kirchliche Gewissen nicht bloß theoretisch, sondern sehr real heraus. Er stellt die christliche Frohbotschaft auf die Probe, um zu sehen, ob sie echt sei oder sich verändert bzw. dem authentischen Sinn entfremdet habe.

Um nicht in allzu schematischen Denkformen hängen zu bleiben, kann es nützlich sein, an dieser Stelle an den methodologischen Sinn der Begriffe *Entfremdung* und *Praxis* zu erinnern, den Marx in seinen Jugendschriften beiden Worten zugeschrieben hatte. Entfremdung und Praxis besitzen für den kritischen Wahrheitsnachweis der Erkenntnis methodologischen Wert.

Wenn Erkenntnis einer unmittelbaren Erfahrung jener *Beziehungen* entspringt, die der Mensch mit der gegebenen Wirklichkeit unterhält, dann kann der Wahrheitsnachweis dieser Erkenntnis nur auf dem negativen Weg geschehen: durch den Aufweis einer *Veränderung*, einer Entstellung der Beziehungen zu solchen der Abhängigkeit, der Unterwerfung und Ausbeutung. Und wenn das menschliche Subjekt selbst offenbart und bestimmt wird mittels der von ihm hergestellten *Beziehungen*, dann wird auch die existentielle Echtheit des Subjekts nach der Veränderung bzw. Entstellung der das Subjekt bestimmenden Beziehungen bemessen.

Ich wage die Behauptung, daß dieser marxistische methodologische Denkschritt im höchsten Maße kirchlich ist. Denn hier ist er das einzige Vorgehen, das die Kirche als Echtheitsprobe dessen kennt, was sie als Frohbotschaft übermittelt.

Die Frohbotschaft der Kirche kommt auf doppelte Weise zur Erkenntnis: a) als eine Erfahrung der Teilnahme an jenen *Beziehungen*, aus denen sich der «Leib» der Kirche aufbaut (ihr eucharistisches Wesen), wobei diese Beziehungen eine *Daseinsweise* wirken, die die Grenzen der Zeit, der Raumes, des Zerfalls und des Todes übersteigt; b) als ein Wort *(lógos)*, das zu einer gelebten Teilnahme an diesem existentiellen Ereignis Kirche aufruft und einlädt, zu einem Zeugnis für die eucharistische Daseins*weise* rein auf der Stufe der Erfahrung.

Die christliche Frohbotschaft wird also aus der wirklichen *Teilnahme an den konkreten Beziehungen* oder aus einem Aufruf zur Teilnahme an diesen Beziehungen erkannt. Und der Nachweis, daß eine Teilnahme am kirchlichen Geschehen wahrhaft authentisch ist, geschieht auf negativem Wege und nur so, nämlich durch den Aufweis einer tatsächlichen Veränderung bzw. Entstellung, das heißt einer *Häresie.*

Vor dem Auftreten der so entstellenden Häresie gibt es keine Dogmen, d.h. kodifizierte Aussagen der kirchlichen Erfahrung. Darum ist die Häresie selbst im Grunde keine ideologische Abweichung in bezug auf die dogmatischen Sätze, sondern eine in der Praxis geschehende Unterminierung jener Beziehungen, die das existentielle Ereignis Kirche bilden. Das Wort «Häresie» bezeichnet das Zerreißen und Sich-Verschanzen außerhalb der Beziehungen, aus denen sich die Kirche in jeder örtlichen Eucharistie zu ihrer ganzen Fülle *(«kathólou»)* erbaut.

2. Tradition als Ausdruck einer Erfahrung

Die Beziehungen, die das existentielle Ereignis Kirche konstituieren, sind keineswegs unbe-

stimmt und abstrakt. Es sind vielmehr ganz konkrete Weisen, Typen und Aktionsformen, die eine Teilnahme und Teilhabe am Leben und am Dasein der Kirche ermöglichen. Diese konkreten Weisen werden von Geschlecht zu Geschlecht als Frucht und Ausdruck einer gemeinsamen Erfahrung weitergegeben. Was übertragen (griechisch *«paradidónai»*) wird, das ist die Praxis der erfahrbaren und auch wirklich erfahrenen Teilhabe an der kirchlichen *Existenzweise.* Diese Erfahrungsweitergabe nennen wir kirchliche *Tradition* (griechisch *«parádōsis»*).

Die Tradition ist die Übermittlung einer Erfahrung, das heißt die beständige Gemeinschaft mit der einen und selben Erfahrung: «Was wir gehört haben, was wir mit unseren Augen gesehen, was wir geschaut und mit unseren Händen betastet haben, das verkünden wir, vom Wort des Lebens (sprechen wir). Denn das Leben ist erschienen; wir haben gesehen und bezeugen und verkünden euch das ewige Leben (. . .), damit auch ihr Gemeinschaft mit uns habt» (1 Joh 1,1-3). Das ewige Leben ist weder ein Dogma noch eine ideologische Botschaft. Es ist die geschichtliche Erfahrung und das Erfassen der Person des von den Toten Auferstandenen, des Herrn Jesus Christus, Erfahren und Erfassen einer konkreten existentiellen Tatsache, die in jeder örtlichen Eucharistie wirklich und offenkundig wird. Ohne Teilnahme an der Gemeinschaft derer, die das ewige Leben erfassen, ohne unmittelbare Erfahrung dieser eucharistischen Erfassungs*weise* und folglich ohne die *Tradition,* d.h. Übermittlung dieser Praxis der christlichen Frohbotschaft gibt es nur «Geschwätz» (Lk 24,11), nur hohles ideologisches Gerede.

3. Tradition und individuelle «Überzeugungen»

Wenn sich die Erkenntnis der kirchlichen Frohbotschaft aus einer erfahrungshaften Teilnahme an den Gemeinschaftsbeziehungen ergibt, dann wird die Botschaft durch die Verwandlung dieser Erkenntnis in individuelle «Überzeugungen», in persönliche intellektuelle Gewißheiten entstellt.

Die von der Kirche verkündete *neue Existenzweise* («das ewige Leben») besteht im entschlossenen Nein zum Individualismus und im Ja zum Leben als Liebesgemeinschaft. Somit schöpft der Mensch seine *eigentliche Existenz* gar nicht mehr aus der Natur, sondern aus der *Beziehung,* nicht mehr aus seiner vergänglichen biologischen Individualität, sondern aus der Ver-Nichtung *(«kénosis»)* aller individuellen Elemente und der Hingabe seiner selbst in der Liebe. «Denn wer sein Leben retten will, wird es verlieren; wer aber sein Leben um meinetwillen verliert, wird es retten» (Lk 9,24). Die ekklesiale Existenzweise ist eine Verwirklichung der *trinitarischen Existenzweise:* des ewigen Lebens Gottes, der Liebe ist (vgl. 1 Joh 4,16), gegenseitiges Durchdringen *(«perichorése»)* der drei göttlichen Personen in ihrer Existenz. Gott ist nicht deswegen ewig, weil es notwendig zu seiner Natur gehört; Gott ist nicht gezwungen, ewig zu sein; er will selber ganz aus eigenem Entscheid frei ewig leben, weil er liebt und weil die Liebe seine Daseinsweise ist.

Daher ist jedes beharrende Bestreben des Menschen, seine *individualistische Existenz* zu bewahren, eine Verweigerung der Frohbotschaft vom ewigen Leben, ein Verbleiben im Tode. Ein Verständnis der Frohbotschaft als «Quelle» individueller metaphysischer Überzeugungen (eines individuellen «Glaubens») und von Normen einer Individualmoral bedeutet ein völliges Verkehren der Frohbotschaft, eine radikale Abkehr vom Kern der ekklesialen Verheißungen.

Die Entstellung par excellence ist darum nichts anderes als der Versuch, die Erkenntnis der Frohbotschaft von der Erfahrung der Beziehungen abzutrennen, die das Wesen der «evangelischen» Existenzweise ausmachen — so trennt sich die Erkenntis von der Erfahrung einer Teilhabe am eucharistischen Leib der Kirche. Das «betastbare» existentielle Ereignis, das wir die Frohbotschaft nennen, wird so zu einer individuellen Ideologie verdorben, zu einer individuellen «Religion», einer individuellen Moral. Nichts dergleichen vermag den Menschen vom Tod zu erretten.

Die Geschichte des Christentums — vereinfachende Synthese des gesamtmenschlichen Abenteuers, wie es sich auf dem schmalen Grat der Freiheit entfalten konnte — ist auch eine Geschichte der Entfremdungen und Häresien: ein vielgestaltiges Verharren im Tod im Gegensatz zum wahren Leben. Der Mensch hat Durst nach Leben, lehnt aber zugleich die für das Leben notwendigen Voraussetzungen ab, nämlich das Wagnis der Beziehung, das Aus-sich-Herausgehen, die Hingabe seiner selbst in der Liebe. Der «Fall» des Menschen besteht in irrem Suchen

nach individueller Selbst-Existenz. Er identifiziert Dasein und Leben mit den hinfälligen existentiellen Fähigkeiten seiner biologischen Individualität. Er schöpft die Erkenntnis aus seinem individuellen Verstehen und seinen individuellen Sinnen. Seine individuelle Tugend macht ihn seiner selbst gewiß. Er entstellt seine Beziehungen im Trachten nach Zwang, nach Herrschaft, nach Ausbeutung oder umgekehrt nach eigener Unterwerfung unter «unfehlbare» Kanzelworte und Autoritäten, die durch das Gewicht ihrer allgemein anerkannten Bedeutung den undurchdringlichen Panzer seiner Individualität noch verstärken.

Auf diese Weise verwandelt der Mensch die *Frohbotschaft* der Kirche — bald nur die Heilige Schrift, bald nur die Tradition, bald beide zusammen — in eine *objektive «Autorität»*, von der er sich metaphysische und moralische Gewißheiten erwartet, die seine egozentrische Sicherheit untermauern. Er macht aus der Kirche eine «Religion». Er verwandelt sie in eine fest etablierte Institution, die mittels einer durchgreifenden Bürokratie über den Glauben herrscht, als handle es sich um eine Ideologie. Die institutionelle Autorität und das der Ideologie zugemessene Gewicht garantieren eine individuelle Entscheidung für den «Glauben». Alles funktioniert in der Absicht, den Menschen, so wie er nach dem «Fall» existiert, gegen den eigentlichen Sinn der Frohbotschaft abzuschirmen. Alles trägt dazu bei, dem Verbleib im Tode zu dienen. Die Eucharistie ist keine Verwirklichung der evangelischen Daseinsweise mehr, kein Aufweis des wahren Lebens; sie verwandelt sich in eine individuelle Pflicht zum Gebet in Gemeinschaft. Das Dogma verkommt; es ist nicht mehr «signifikant» für die gemeinsame kirchliche Erfahrung, sondern wird zu einer autonomen ideologischen Kunde, einer kodifizierten Aussage einer rationalistischen Disziplin, die das Individuum vor Unwissenheit und Irrtum schützt. Die Theologie wird der Methodologie ausgeliefert; sie wird abgeändert in eine demonstrative «Wissenschaft» zur Produktion intellektueller Gewißheiten. Die Askese der Gläubigen — Einübung und Praxis der Teilnahme an den dynamischen Beziehungen, aus denen sich die Kirche gestaltet — sieht sich in juridische Regeln und individuelle moralische Verhaltensprinzipien eingeschnürt. So schrumpft die Tradition zu einer Sammlung versteinerter «Orthodoxie»-Formeln und nährt eine an toten Mustern orientierte individuelle Selbstgenügsamkeit, anstatt eine lebendige Glaubenserfahrung zu übernehmen und zu übermitteln.

4. Der Traditionalismus macht aus der Kirche eine Religion

In der Sprache der Kirche bezeichnen wir als *Traditionalismus* jene extreme Tendenz, die aus der Kirche eine Religion zu machen versucht, eine Tendenz, die es sich herausnimmt, die Gemeinschaft der Beziehungen des Corpus Ecclesiae durch individuelles Befolgen kodifizierter Formulierungen und Festhalten an vorgegebenen Modellen zu ersetzen. Die Weisen, an der kirchlichen Gemeinschaft teilzunehmen, verselbständigen sich gegenüber der tatsächlichen Teilnahme und deren Weiterdauer; sie hören auf, der Eingliederung in die kirchliche Daseinsweise zu dienen und sie zum Ausdruck zu bringen; sie werden als Selbstwert verabsolutiert, zu einem Idol hochgesteigert, zu einer durch sich selbst «geheiligten» Gegebenheit, die im Ablauf der Zeit unangetastet und unverändert bewahrt werden muß.

Mit anderen Worten: Der Traditionalismus ersetzt das einzig gültige und lebensnotwendige Funktionieren der kirchlichen Tradition (Übermittlung der Glaubenserfahrung durch Typen und Aktionsformen, die mit dem Leben und der Existenz im Sinne der Frohbotschaft Gemeinschaft zu haben erlauben) durch vielfältige, von der Übermittlung der gemeinschaftlichen Erfahrung abgeschnittene «Traditionen». Diese «Traditionen» werden angesehen als ein autonomes, vergegenständlichtes und unveränderliches «religiöses» Material, das von Geschlecht zu Geschlecht als altüberliefertes kostbares Erbe weitergegeben wird. Es muß unverändert bewahrt werden, nicht weil es unser Leben und die Dynamik unserer Hoffnungen meint, sondern weil uns die Bewahrung selbst Pluspunkte individueller Anerkennung verschafft, den Titel treuer Verwahrer.

Gewiß bestehen den Ablauf der Zeit überdauernde «Konstanten» kirchlichen Lebens: Dogmen, Moralregeln und Liturgie. Es ist aber kein Zufall, daß die *ersten «dogmatischen» Formulierungen* der christlichen Theologie (Entscheidungen der ökumenischen Konzilien der ungeteilten Kirche) *Abgrenzungen (hóroi, termini)*

und nicht Dogmen genannt wurden. Abgrenzung also, das heißt Grenzziehung, Bestimmung und Umschreibung der kirchlichen Erfahrung. Als Umschreibung und Abgrenzung ersetzt die Definition die Erfahrung nicht und erschöpft sie auch nicht, sondern verweist lediglich auf sie, «bezeichnet» und «be-deutet» sie. Ein Gleiches gilt von den auf den ökumenischen Konzilien formulierten *Canones.* Sie definieren und bezeichnen die Voraussetzungen für die gerechte Ordnung der Kirche oder für die Moral derer, die an der eucharistischen Gemeinschaft teilnehmen; weder ersetzen noch erschöpfen sie die Dynamik dieser rechten Ordnung und der Moral. Ebenso der liturgische Ordo (Kulttexte, liturgischer Aufbau, Hymnologie, Ikonographie); auch er dient der eucharistischen Verwirklichung der Kirche und bringt sie zum Ausdruck, ohne sich selbst an ihre Stelle zu setzen oder sie erschöpfend auszusagen.

Im Traditionalismus hingegen *hören die Dogmen, die Canones und der liturgische Ordo auf, an eine kirchliche Erfahrung zu verweisen,* sie zu bezeichnen und zu bestimmen. Jedes Element erlangt seine eigene Autonomie und verwandelt sich in einen Selbstwert. Die Dogmen werden ideologische Grundsätze, die Canones rechtliche Anleitungen und der liturgische Ordo ein verpflichtendes Zeremoniell. Und das Individuum, das die Grundsätze «erfaßt», den Anleitungen gehorcht und das Zeremonial peinlich genau befolgt, ist seiner selbst sicher, sicher seines «Glaubens», seiner «Tugend» und seiner «Frömmigkeit», auch wenn ihm jeder Geschmack und jede Erfahrung jener *Existenzweise* abgehen, die wir Kirche nennen.

5. Die «Orthodoxie» ist kein Traditionalismus

In der Sprache unserer Zeitgenossen wird der Traditionalismus seinem Sinne nach eher durch das Wort *«Orthodoxie»* umschrieben. Gewiß bedeutet Orthodoxie stärker die Zusage zu einem Dogma, zum Buchstaben einer Ideologie. Praktisch kommt aber die Orthodoxie dem Konservatismus gleich, dem Verbleib in den vererbten Formen einer festgelegten Praxis. Orthodox ist in dieser Hinsicht der Mensch, der der ursprünglichen und authentischen Aussage einer Lehre treu bleibt, der an einer feststehenden Praxis auf keine Weise rütteln läßt, im Gegensatz zu jenen, die die ursprüngliche Echtheit ändern oder sich von ihr entfernen.

Demnach besitzt *jede* — religiöse, soziale oder politische — dogmatische Ideologie ihre eigene Orthodoxie. So spricht man zum Beispiel von der lutherischen, freudianischen oder marxistischen Orthodoxie. Man will dadurch seine (konservative und im allgemeinen sterile) Treue zu den Aussagen von Luther oder Freud oder Marx bekunden — und auch die Gegnerschaft dieser Treue zu späteren Interpretationen oder (doch immerhin) schöpferischen Reformen der Gründerideen.

Für gewöhnlich ist der Hinweis auf die Orthodoxie stets mit dem Willen verbunden, aus dieser eigenen Treue zum Ursprünglichen und Authentischen Ruhm und Ehre zu schöpfen, das heißt, gemeinsame Anerkennung und Achtung der ererbten Tradition zu fordern, heißt aber auch, jene Leute, die diese bewahren und vertreten, zu achten und anzuerkennen. Daher kommt es so weit, daß die Orthodoxie als Rechtfertigungsmittel funktioniert, und zwar nicht so sehr der konservativen Ideen, sondern vielmehr der konservativen Menschen. Sie dient oft dazu, *den Kleinmut oder die geistliche Sterilität psychologisch zu überdecken.* Mit anderen Worten: Jene Menschen, die es nicht wagen, etwas Neues in ihrem Leben zu schaffen, oder die es einfach nicht können, klammern sich fanatisch an eine Orthodoxie. Sie gewinnen daraus persönliches Ansehen, Autorität und letzten Endes Macht als Vertreter und Verwalter authentischer Werte, Verteidiger der Formen, Interpreten des Buchstabens. Sie verwandeln schließlich die sogenannte Orthodoxie in so etwas wie einen individuellen und egozentrischen Schutzpanzer.

6. Fundamentalismus in der Orthodoxie

Als der Papst und Patriarch von Rom durch das große Schisma des 11. Jahrhunderts (1054) eigenwillig die Kirchen West- und Mitteleuropas vom einzigen Leib der einen, heiligen, katholischen und apostolischen Kirche trennte, gab er ihnen den Namen «Katholische Kirche». Alle anderen Patriarchate der christlichen *«oikouméne»* begannen damals, sich selbst als *«orthodox»* zu bezeichnen; sie wollten auf diese Weise als Orthodox-*Katholische* Kirche von der Rö-

misch-Katholischen Kirche unterschieden werden.

Die Bezeichnung «Orthodoxie» hatte also konkret das Verständnis der *Katholizität* der Kirche im Blick. Der Schwerpunkt aller theologischen Neuerungen Roms lag in der Interpretation der Katholizität als einer geographischen Universalität, während die Orthodoxen davon überzeugt blieben, daß jede an einem bestimmten Ort gefeierte Eucharistie «katholisch» ist. Für die Orthodoxen verwirklicht und offenbart jede einzelne Eucharistiefeier mit ihrem Gedenken an den Ortsbischof die vollkommene Kirche in ihrer Fülle (griechisch *«kathólou»)* und das ganz existentielle Ereignis der im Evangelium angekündigten Daseinsweise.

Mit der vom 15. Jahrhundert an einsetzenden Unterjochung des größten Teils der damaligen christlichen «oikouméne» unter die türkische Barbarei versanken die ehemaligen Patriarchate (Neu-Rom/Konstantinopel, Alexandrien, Antiochien und Jerusalem) für Jahrhunderte in eine kulturelle Sprachlosigkeit. Die Bevölkerung selber schwand dahin. Mittel- und Westeuropa hingegen wurde mit der «Renaissance» und dann mit der «Aufklärung» zum Mutterboden einer buchstäblich «kosmogonischen» Kulturwende. Die westeuropäische Zivilisation (eine besondere Weise, das Leben der Völker zu organisieren, aber auch zu verstehen) offenbarte damit eine überraschende Dynamik der Universalität und wurde synonym für Fortschritt und Entwicklung der menschlichen Gesellschaft.

Die orthodox gebliebenen Völker, die sich im 19. Jahrhundert bemühten, das türkische Joch abzuschütteln, wurden sehr rasch der westlichen Fortschritts- und Entwicklungsweise angeschlossen oder verlangten selbst danach. Die radikale Verwestlichung des orthodoxen Rußland war im beginnenden 18. Jahrhundert durch die drastischen Reformen Peters des Großen vorangetrieben worden. Somit gewannen auch unter den orthodoxen Völkern das westliche Verständnis und Organisationswesen des menschlichen Daseins fortan Vorrang. Die trennenden Unterschiede theologisch-ekklesialer Ordnung zwischen der Orthodoxie und dem Abendland hörten auf, das Leben der Leute wirklich zu beeinflussen. Von nun an galt die Orthodoxie nur noch als Bereich bloß theoretischer ideologischer Unterschiedenheiten und einer besonderen rituellen Praxis.

Das ideologische und ritualistische Verständnis der kirchlichen Orthodoxie führt unweigerlich zu einer Aufwertung des Traditionalismus. Darum beobachtet man heute noch und heute wieder in den orthodoxen Kirchen eine Menge von Bewegungen harter konservativer Tendenz, Gruppenbildungen «wahrer Orthodoxer». Es zeigt sich hier das erneute Anwachsen einer ideologischen antiwestlichen Gestimmtheit, einer fanatischen Gegnerschaft gegen die «ökumenische Bewegung» und eines offen zur Schau getragenen Mißtrauens gegenüber dem interkonfessionellen «Dialog». An diesen Symptomen fehlt es heute in der Orthodoxie wahrhaftig nicht; sie unterscheiden sich auch nicht wesentlich von den Erscheinungen eines Traditionalismus, wie er sich im römischen Katholizismus und im Protestantismus breitmacht. Morphologie und Typologie der Symptome können sehr verschieden sein; man stellt aber betroffen fest, wie ähnlich sich die Charaktere sind, die der Traditionalismus überall hervorbringt: gleiche Geistesverfassung, gleiche seelische Struktur, gleiche stereotype Kriterien und gleiches, besonders schwerfälliges Kodifizierungsstreben.

Diese *Ähnlichkeit* in den anthropologischen Konsequenzen beweist, daß der *Traditionalismus überall dieselbe fundamentale Eigenart* besitzt, beweist seine wahre Identität, so wie wir sie anfangs beschrieben haben: ein beharrliches Hängen an der egozentrischen Abkapselung des Individuums mittels juridischer Schemata, ideologischer Überzeugungen und zu Idolen hochgesteigerter Formen, ein Nein zur Teilnahme und Teilhabe an einer Erfahrung der Beziehungsgemeinschaft, eine Angst, erwachsen zu werden, das heißt eine furchtsame Scheu vor der Freiheit, Scheu vor dem Wagnis, das zur Selbsthingabe in der Liebe gehört.

Im Traditionalismus läßt sich handgreiflich die Verkehrung dessen erfassen, was die Frohbotschaft der Kirche eigentlich besagen will.

In folgenden Arbeiten werden die Themen dieses Beitrags weiter entfaltet:

John Zizioulas, Being as Communion (New York 1958).
Christos Yannaras, Faith through experience (Edinburgh 1991).
Ders., Philosophie sans rupture (Genf 1986).
Ders., Wirklichkeit und Einbildung in der politischen Ökonomie (Athen 1989) (griechisch).
Ders., Rationalismus und soziales Handeln (Athen 1984) (griechisch).

Aus dem Französ. übersetzt von Arthur Himmelsbach

CHRISTOS YANNARAS

1935 in Athen geboren. Philosophie- und Theologiestudium. Unterrichtete orthodoxe Theologie und byzantinische Philosophie an den Instituten für orthodoxe Theologie und ökumenische Studien in Paris sowie an der Fakultät für protestantische Theologie in Genf. Gegenwärtig Professor für Philosophie an der Hochschule für Politologie in Athen. Veröffentlichungen: u.a. De l'absence et de l'inconnaissance de Dieu; Person und Eros. In griechischer Sprache: Die Metaphysik des Leibes; Die Krise der Prophetie; Einführung in die Philosophie; Beiträge zur Politischen Theologie; Die Chance der Verzweiflung; Einheit und Wahrheit der Kirche. Anschrift: Odos Plastira 84, 17121 Nea Smyrni — Athen, Griechenland.

Peter Hebblethwaite

Ist der Papst ein Fundamentalist?

Viele Wissenschaftler sind der Auffassung, daß «Fundamentalismus» ein über alle religiösen Abgrenzungen hinausgehendes Phänomen ist. Islamischer Fundamentalismus herrscht im Iran, jüdischen Fundamentalismus kann man in Israel beobachten. Außerdem ist auch schon von buddhistischem und hinduistischem Fundamentalismus gesprochen worden, und es ist wohl zutreffend, daß die Weltreligionen in dem Maße, wie sie aus ihren engen Grenzen heraustreten und enger aneinanderrücken, beginnen, einander ähnlich zu werden — im Guten oder auch im Schlechten. Besonders die Muslime behaupten oft, sie seien «per definitionem» Fundamentalisten, wenn dies bedeute, daß sie eine feste Bindung an die Lehre des Koran hätten; auf sie angewandt werde der Begriff zum Pleonasmus.

1. Der römisch-katholische Fundamentalismus und der Papst

Wenn wir Fundamentalismus nicht als eine Sammlung von Lehren, sondern als eine bestimmte Haltung im religiösen Glauben verstehen, die gekennzeichnet ist durch die Kanonisierung eines Textes der Vergangenheit, Bindung an seinen Literalsinn und die Überzeugung, daß eine kleine Gruppe allein die Welt durch ihre Treue zur ursprünglichen göttlichen Inspiration retten wird, dann *gibt es* unzweifelhaft *römisch-katholischen Fundamentalismus.* Die Katholiken neigen dazu, diese Bezeichnung wegen der protestantischen Assoziationen abzulehnen[1]. Die katholischen Fundamentalisten unterscheiden sich von ihren protestantischen Brüdern und Schwestern, insofern sie die Bibel, an der ihnen nicht viel liegt und die sie auch nicht lesen, durch die Konzilien ersetzen, besonders das Tridentinische (als antiprotestantisches Konzil) oder das Erste Vatikanum (als antimodernistisches Konzil). Oder aber sie kombinieren diese beiden. Diese Konzilien repräsentieren das «goldene Zeitalter», in dem «die Kirche noch wußte, wohin sie geht». Seither hat sie ihren Weg aus den Augen verloren, wurde attackiert vom Säkularismus, Marxismus, Zionismus, Szientismus oder von der Freimaurerei (mischen Sie sich Ihren eigenen Cocktail!), die sie in den Ruin getrieben haben. Doch keine Angst, es gibt ja diese kleine Gruppe, die die heiligen Texte hütet, die gegenwärtige Hierarchie öffentlich verurteilt und sich

selbst bescheiden als «gläubigen Rest» präsentiert, der die Kirche retten wird.

Dieser Ansatz jedoch stuft den katholischen Fundamentalismus praktisch zu einer Art theologisch irrelevantem Extremismus herab und läßt zu, daß man den früheren Erzbischof *Marcel Lefebvre* zum Sündenbock macht. Es wäre ein tröstlicher Gedanke, daß da mit seiner Exkommunikation auch der katholische Fundamentalismus beendet sei.

David Martin, anglikanischer Priester und Soziologieprofessor, ist dem Problem näher auf den Grund gegangen. Obwohl die Katholiken generell die Etikettierung mit «Fundamentalismus» ablehnen, sagt er:

«Tatsächlich könnte man vom Katholizismus sagen, daß er *von Natur aus fundamentalistisch* ist, insofern seine offiziellen Definitionen ihn als ein *geschlossenes, alles umfassendes System* darstellen. Dieses System muß deshalb nicht im traditionellen Sinne theokratisch sein, aber es zeigt sich ein starker Niederschlag eines von vornherein «eingebauten» Anspruchs, der erst in jüngster Zeit modifiziert und eingeschränkt wurde.»[2]

Die meisten Theologen wären wohl nicht bereit, den Katholizismus als «alles umfassendes System» zu verteidigen, kämen aber in schwere Bedrängnis, wollten sie den «starken Niederschlag eines theokratischen Anspruchs» leugnen.

Papst Johannes Paul II. verkörpert diesen theokratischen Anspruch nicht nur, sondern sonnt sich triumphierend in seinem Glanz. Seine *«beharrliche Berufung auf Autorität»* ist für Paul Valadier die «katholische Form des Fundamentalismus». Die fundamentalistische Versuchung der Kirche besteht darin, *Sicherheiten* so zu überliefern, als ob sie «eine vollständige und vollkommene Antwort auf die Probleme der Gesellschaft besäße, und den Katholizismus mit einer Gegen-Gesellschaft oder Gegen-Kultur zu identifizieren, die den Schreckgespenstern des Materialismus, Hedonismus, Säkularismus usw. entgegentritt.»[3]

Ist also Papst Johannes Paul II. das Haupt des katholischen Fundamentalismus? Die Antwort lautet ja, wenn man die Definition akzeptiert, ein Fundamentalist sei *einer, der Sicherheiten austeilt.* Einige französische Autoren haben darin den Schlüssel für das ganze Pontifikat gesehen und kommen so zwangsläufig zu einem Vergleich zwischen dem Papst und seinem Vorgänger. Robert Solé von Le Monde liefert eine klassische Formulierung dieses Kontrastes:

«Die Zeit schmerzlicher Selbstbefragung, als Paul VI. die Last der ganzen Welt auf seinen Schultern zu tragen schien, ist vorbei; Karol Wojtyla, der zähe alte Bergsteiger, trägt die Kirche auf seinem Rücken als sei sie ein Tiroler Rucksack ... Eine Kirche der Sicherheiten, ohne Phantasie in Sachen der Lehre. Eine diszipliniertere Kirche, ohne Verwechslungen zwischen Priestern und Laien»[4].

Paul Blanquart eröffnet eine Diskussion über die päpstliche «Geopolitik» mit den Worten Johannes Pauls II., die er im Oktober 1978 bei der Inauguration in das Petrusamt sprach: «Öffnet Christus weit die Türen. Öffnet seiner erlösenden Macht die Grenzen der Staaten, die wirtschaftlichen und politischen Systeme, die weiten Felder von Kultur, Zivilisation und Entwicklung. Seid nicht ängstlich. Christus weiß, was in den Menschen vorgeht. *Er allein weiß es.*»

Für Blanquart ist dies der Schlüsseltext des Pontifikats. Er indiziert, so Blanquart, ein religiöses Projekt — die Evangelisierung oder Neuevangelisierung der Welt noch vor dem Jahr 2000, aber das beinhaltet außerdem die Durchdringung der wirtschaftlichen, politischen und kulturellen Strukturen der Gesellschaft. «Wenn der Papst Geopolitik betreibt,» klagt Blanquart, «dann nicht, weil er wirklich an den Problemen der Welt interessiert ist, sondern weil die Welt brauchte, was er, der Papst, repräsentiert»[5].

Treffend gesagt. Aber warum sollten «Sicherheiten» Grund zum Vorwurf sein? Würden wir «Sicherheiten» durch «Überzeugungen» ersetzen, wäre dies eher Anlaß zu Lob als zu Tadel. Wie auch immer, Johannes Paul II. erklärt immer wieder, daß die Kirche «keine technischen Lösungen der Probleme besitzt». Der Papst arbeitet in einem anderen Auftrag: dem der Legitimierung und Bekräftigung menschlicher Werte[6]. Und es ist auch nicht sehr wahrscheinlich, daß die Geschichte Johannes Paul II. dafür streng richten wird, daß er sich *seiner selbst zu sicher* war. Die Worte, die er während der Messe zu seiner Amtseinführung sprach, werden nicht nur als programmatisch, sondern gar als «prophetisch» beurteilt werden. Was einst wie eine rhetorische Extravaganz erschien, mag sich vielleicht als eine der effektivsten politischen Stellungnahmen des 20. Jahrhunderts erweisen.

2. *«Polonisierung» der Kirche*

Es ist riskant, aus der Perspektive der «Geschichte» zu sprechen, und «Effektivität» ist auch nicht das einzige Kriterium. Aber wenn der Historiker des Jahres 2050 über Papst Johannes Paul II. schreiben wird, ist voraussichtlich das erste, was er erwähnen wird, daß der *slawische Papst* 1979 seine Heimat Polen besuchte, und daß dieser Besuch — um es nicht noch deutlicher auszudrücken — etwas mit dem Fall der Berliner Mauer, der Befreiung Mitteleuropas und selbst dem Zusammenbruch des Kommunismus in der Sowjetunion zu tun hatte. Er leistete diesen Beitrag, weil er das *Nachkriegs-«Abkommen» der Jalta-Konferenz anzweifelte.*

Dieses bestimmte das Schicksal Europas über 40 Jahre lang und schien unumstößlich. Die kommunistischen Regime in Mittel- und Osteuropa schienen nicht weniger dauerhaft und gesichert: in Polen, Ungarn und der Tschechoslowakei, wo der Großteil der römischen Katholiken in dieser Region zu finden war.

Innerhalb der Sowjetunion selbst war die Situation schlimmer. Die Kirche in Litauen, wo 80 Prozent der Bevölkerung katholisch sind, wurde brutal verfolgt, ihre Seminare wurden von Agenten infiltriert und ihre intelligentesten und eifrigsten Priester wurden nach Sibirien verschickt. In der Ukraine, wo es früher einmal vier Millionen Katholiken gegeben hatte, hatte die Ukrainische Katholische Kirche keine legale Existenz, seitdem sie von einer Scheinsynode im Jahre 1946 gewaltsam in die russisch-orthodoxe Kirche hineingezwungen worden war, was, wie Michael Bourdeaux sagt, «der unehrenhafteste Anschlag war, den die russisch-orthodoxe Kirche in der Moderne je verübt hat»[7].

Da die Haltung der sowjetischen Führung als Verkörperung des *Marxismus-Leninismus* — der als Ausdruck der wissenschaftlichen Gesetze der Geschichte galt — betrachtet wurde, war ihre Haltung der Religion gegenüber eine sehr entschlossene. Es gab keine Religionsfreiheit in der Sowjetunion, und die vom KGB kontrollierte russisch-orthodoxe Kirche war Sprachrohr und Erfüllungsgehilfe der Regierung. Sie benutzte den Ökumenischen Rat der Kirchen, um die «Sache des Friedens» und die «Befreiungsbewegungen» in der Dritten Welt voranzubringen. Das sowjetische Modell — straffe Kontrolle der religiösen Körperschaften durch den Kultusminister — wurde mehr oder weniger effizient auf die «Satelliten» ausgedehnt.

Außerdem waren, betrachtet aus der Perspektive des Jahres 1978, als Johannes Paul II. gewählt wurde, die Aussichten auf eine Veränderung der Verhältnisse ziemlich dürftig — gerade zehn Jahre nach dem Prager Frühling. Die *Helsinki-Akte* von 1975 beinhaltet zwar hoffnungweckende Aussagen über die Menschenrechte, die dann von der *Charta 77* in der Tschechoslowakei aufgenommen und von polnischen und sowjetischen «Dissidenten» überwacht wurden, versprach aber nicht ernsthaft, den Status quo zu überwinden. Außerdem hatte Helsinki die existierenden Grenzen Europas ratifiziert und dadurch eine weitere Entmutigung für «revisionistisches» Denken geliefert. Die *Ostpolitik* des Vatikans basierte auf der fortdauernden Existenz der kommunistischen Regime. Man hoffte, sich vom *esse* der Kirche zum *bene esse* durch «kleine Schritte» (um die ungarische Formulierung zu verwenden) vorwärtszuarbeiten.

Das Originelle an Johannes Paul II. war, daß er mit dieser konventionellen Weisheit brach und sie, indem er sie anzweifelte, demontierte. Vor allem darin lag der Schlüssel zu seinem Pontifikat, seiner Politik, seinem Programm und Ziel. Unzählige Artikel beklagten die «Polonisierung» der Kirche. Was jedoch tatsächlich «polonisiert» wurde, war nicht die Kirche als solche, sondern die *Perspektive, aus der Johannes Paul II. die Welt betrachtete.* Dies wurde auf dramatische Weise im Juni 1987 bei seinem dritten Heimatbesuch evident, als er mit dem Rücken zum Volkspalast für Kultur in Warschau stand. Vor ihm hatten sich die Würdenträger des polnischen Klerus und siebentausend standhafte Nonnen versammelt. Den Blick nach Osten gewandt sprach er, als sähe er die Kirche in einer Vision:

«Die Kirche, sie ist in Litauen und in Weißrußland und in der Ukraine und in Kiew und in den Territorien Großrußlands und unserer slawischen Brüder (und ebenso der nicht-slawischen); sie ist im Süden, in den Ländern, die einst von den heiligen Brüdern Cyrill und Methodius während ihres apostolischen Dienstes aufgesucht wurden. Und überall in Europa. In den amerikanischen Kontinenten, die sich darauf vorbereiten, den 500. Geburtstag ihrer Evangelisierung zu feiern. In Afrika, in Australien und in Asien, und auf allen Inseln und Archipelen aller Meere und Ozeane»[9].

Mit dieser in Gedanken entworfenen Landkarte wird *Westeuropa* zu einem *untergeordneten Anhängsel,* zu einem nachträglichen Einfall des grandiosen *Slawen-zentrierten internationalen Projekts.* Was von den westlichen Kirchen erwartet wird, ist, daß sie die «Zweite Welt»-Kirche finanzieren und subventionieren; was von den Theologen erwartet wird, ist, daß sie die Sache nicht gefährden, daß sie ihre Zwangsvorstellung von der Geburtenkontrolle überwinden und daß sie nicht das kühne globale Projekt unterminieren, indem sie derjenigen Autorität, die dieses Projekt initiierte, mit Zweifeln begegnen.

3. Die westliche Theologie wird inkriminiert

Auf diese Weise war der Boden bereitet für das vollkommene Mißverstehen zwischen «westlichen Theologen» und dem Papst. Es war ein «Dialog von Tauben» und viel Geschrei um Widersprüche. Dank des Konzils hatten sich die westlichen Theologen einer Freiheit für Innovationen, Experimente und abweichende Meinungen erfreut, die sie seit der Reformation nicht erlebt hatten. Zu den Dingen, die «nicht mehr möglich» schienen, zählte die Entlassung von Professoren und das Ergreifen anderer Strafmaßnahmen.

Im ersten Jahr des Pontifikats ging ein Gerücht um (urteilen Sie selbst, wie sehr es der Wahrheit entsprach), das besagte, daß bestimmte repräsentative Personen ausgewählt werden würden, da man sich nicht mit allen verurteilungswürdigen *Theologen* befassen könne. Es handelte sich dabei um Hans Küng (Ekklesiologie und päpstliche Autorität), Edward Schillebeeckx (Christologie und Amt), Leonardo Boff (Befreiungstheologie und «Marxismus») und Charles Curran (Moraltheologie mit besonderem Schwerpunkt auf Abtreibung und Homosexualität). Jede dieser Symbolfiguren (manche mehr als einmal) «knöpfte man sich vor».

Es ging nicht darum, daß ihre Ansichten je für sich betrachtet als besonders ruchlos oder als eine Gefahr für den Glauben betrachtet worden wären, sondern daß sie zusammengenommen die Autorität schwächten, die sich für das globale strategische Projekt engagierte. Man kann nicht ohne eine verläßliche Trompete in die Schlacht ziehen. An der Front und auf den Barrikaden *ist die Disziplin allesentscheidend;* es darf keine zusammenbrechenden Linien geben; Einheit ist wichtiger als Freiheit, Reglementierung wichtiger als Pluralismus, und Orthodoxie zählt mehr als Originalität.

Jene Theologen, die bereit waren, die päpstliche Linie zu unterstützen — es waren ihrer nicht viele —, wurden entweder in Positionen in der römischen Kurie befördert (Josef Ratzinger) oder zu Bischöfen in den deutschsprachigen Ländern gemacht (z.B. W. Kasper, K. Lehmann, E. Corecco, Ch. Schönborn). Dies trug zu einer *Polarisierung der Mehrheit der Theologen* bei, wie etwa den Unterzeichnern der Kölner Erklärung und den nachträglichen Aussagen, die sich in «loyaler Opposition» dazu befanden — obwohl dieser Begriff nicht anerkannt wurde.

Die Theologen konnten es nur schwer hinnehmen, daß ihre ehemaligen Kollegen nun Autoritätspositionen einnahmen, einzig auf der Basis ihres Amtes. Offen gesagt: Die Tatsache, daß er Präfekt der Heiligen Kongregation für die Glaubenslehre ist, macht Ratzinger nicht zu einem «besseren Theologen» als er es in Bonn oder Regensburg war, als er seinen Standpunkt in wissenschaftlichen Zeitschriften begründen mußte und ohne drohende Strafmaßnahmen kritisiert oder angezweifelt werden konnte. Nun besitzt er neben der Gelehrsamkeit Macht und Patronatsrechte, Zensorenamt und Veto-Rechte.

Selbstverständlich erwartete Papst Johannes Paul II. von diesen *«loyalen» Theologen,* die nun fest ins System integriert waren, daß sie den Rest der theologischen Gemeinschaft «ausliefern». Die Instruktion *Über die kirchliche Berufung des Theologen* (24. Mai 1990) war dazu bestimmt, eben dieses Ziel zu erreichen. Aber dies wurde insofern zum Fehlschlag, als die Reaktion der Theologen fast einstimmig kritisch ausfiel[9]. Nach dem «Eid» und dem Universalkatechismus war diese Instruktion nur der letzte Strohhalm.

4. Die Untergrabung der bischöflichen Kollegialität

Aber nicht nur Theologen fühlten sich durch diesen *Drang nach Osten* marginalisiert — auch die Bischöfe, besonders die westeuropäischen Bischöfe, wurden ganz ungeniert an den Rand gedrängt. Die Kardinäle Basil Hume (Westminster) und Carlo Maria Martini (Mailand) waren nacheinander Präsidenten des Consilium Conferentiarum Episcopalium Europae (CCEE),

des Rates der Europäischen Bischofskonferenzen. Die Tatsache, daß sie gewählt worden waren, gab ihnen eine bestimmte Autorität; die Tatsache, daß beide Männer von untadeliger Loyalität waren, macht die Art und Weise, in der sie beiseite geschoben wurden, skandalös. Sowohl Hume als auch Martini beispielsweise akzeptierten das *Prinzip der «spirituellen Einheit» Europas,* das von Papst Johannes Paul II. in Gnesen im Juni 1979 verkündet worden war, und gaben Bischöfen aus Osteuropa in ihren Beratungen immer einen ihnen gebührenden Platz. Das Gleichgewicht zwischen Ost- und Westeuropa war sichergestellt.

Als dann also im März 1990 eine *Synode zu europäischen Fragen* in Velehrad in der Tschechoslowakei angekündigt wurde, wurde selbstverständlich angenommen, daß sie vom CCEE vorbereitet werden würde. Aber Martini und das Sekretariat des CCEE wurden vom Verfahren ausgeschlossen, und die dominierenden Personen wurden der Pariser Erzbischof Kardinal Jean-Marie Lustiger, Kardinal Camillo Runini, der Vikar des Papstes für die Diözese Rom, der polnische Erzbischof Jozef Michalek und der Laienphilosoph Rocco Buttiglione von «Communione e Liberazione», der als der *uomo ascendente* (der «kommende Mann») gilt.

Der im Kirchenrecht verankerte Status einer Synode wird durch solche willkürlichen Maßnahmen untergraben. *Die Kollegialität wird unterminiert,* die für die Bischofskonferenz auf nationaler Ebene vorgesehene Rolle wird auf nichts reduziert, und an Stelle des europäischen Episkopats läßt man uns eine *zersplitterte Gruppe einzelner Bischöfe,* von denen viele — so scheint es — unter dem Gesichtspunkt ernannt wurden, daß sie unpopulär sind und ihren eisernen Willen einer widerspenstigen Kirche auferlegen würden (vor allem in Chur, Köln und Österreich). Es ist für schon ernannte Bischöfe demoralisierend, wenn sie erleben, wie sich offensichtlich ungeeignete Männer zu ihnen gesellen, vor allem, wenn sie wissen, daß der Grund ihrer Ernennung weniger pastorale Fürsorge als *päpstlicher Machtdünkel* ist.

Die Versammlungen der lateinamerikanischen Bischöfe in Puebla und Santo Domingo wurden vom CELAM (Consejo/Conselho episcopal latinoamericano = lateinamerikanischer Bischofsrat) vorbereitet, und an der Afrikanischen Synode sind afrikanische Bischöfe beteiligt. Warum werden die europäischen Bischöfe anders behandelt? Warum dieses Abweichen vom angemessenen kanonischen Verfahren? Die Antwort muß lauten, daß man sich nicht darauf verlassen konnte, daß sie sich mit der Analyse vom Zusammenbruch des Kommunismus, die Herr Rocco Buttiglione, der auf das Denken Papst Johannes Pauls II. Einfluß hat, liefern würde, einverstanden erklären würden. Dies kann bei einer Untersuchung der Tagesordnung für die Synode deutlich werden. Auch wenn sie in dem Moment, wo dieser Text gelesen werden wird, schon abgelehnt sein kann, stimmt ihr Inhalt vollkommen mit dem oben beschriebenen großen Projekt über den Osten überein.

Sie impliziert einen *Kontrast zwischen einem dekadenten, säkularisierten Westen und einem Osten, der heroisch, gläubig* usw. ist. Nur zwei Beispiele:

«Die Nationen Osteuropas haben sich durch die Festigkeit ihres Glaubens oder ihrer Sehnsucht nach Glauben ausgezeichnet. Osteuropa hat heute allem, was auch nur entfernt in der Theologie und im Leben der Kirche an den Marxismus erinnert, den Rücken gekehrt. Die westlichen Nationen mögen ökonomisch und politisch erfolgreich gewesen sein, aber sind sie tatsächlich Beispiele für den Fortschritt in Hinblick auf Kultur und Moral?»[10] Eine rhetorische Frage, die die Antwort «nein» erwartet.

5. *Fundamentalistische «Neue Bewegungen»*

Während Theologen und Bischöfe gehörig heruntergeputzt wurden, blühten die «neuen Bewegungen», die hauptsächlich in der Nachkriegszeit entstanden, auf. Der unpräzise Begriff «neue Bewegungen» wurde auf der Synode über die Laien im Jahre 1987 intensiv diskutiert. Der bequemste Weg ist, die Definition zu akzeptieren, die Bischof P. Cordes, der tatsächliche «Kopf» der Synode über die Laien (Kardinal E. Pironi war zurückgedrängt worden), gab. Die «neuen Bewegungen» sind jene, die vom «Päpstlichen Rat für die Laien» registriert und gebilligt werden. Dazu gehören *Communione e Liberazione, die Neokatechumenale Bewegung, Schönstatt, Focolarini,* die *Emmanuel-Bewegung* und einige wenige andere[11].

Bischof P. Cordes formulierte die theologische Begründung für die «neuen Bewegun-

gen»[12]. Er setzte ein mit dem jähen Anwachsen der franziskanischen und dominikanischen Bewegungen im 13. Jahrhundert. Die Bettelmönche erfuhren den Widerstand der Mönche, Bischöfe und Pfarrer, die sich alle in ihrem Amt und ihren Einkünften durch die «neue Welle» bedroht fühlten. Und trotzdem war dies die Welle der Zukunft, und der Heilige Stuhl, der ihre charismatische Kraft erkannte, beschützte die franziskanische und dominikanische Bewegung vor den Bischöfen und dem Ortsklerus und überhäufte sie mit Privilegien.

Cordes behauptete, indem er sich den Andeutungen Papst Johannes Pauls II. anschloß, daß die «neuen Bewegungen» heute *das* charismatische Element der modernen Kirche überhaupt darstellen. «Natürlich» werden sie von den Ortsbischöfen — gleich, ob von C. M. Martini in Mailand oder P. E. Arns in São Paulo — bekämpft, aber sie dürfen sich an den Heiligen Vater wenden, der auf ihrer Seite steht. Dies ist tatsächlich geschehen, und es erklärt die der Communione e Liberazione und der Neokatechumenalen Bewegung erwiesene Gunst, *trotz schwerwiegendster Zweifel und Bedenken der Bischofskonferenzen* überall in der Welt. Die Synode ist immerhin eine Synode «der Bischöfe»; sie war der Ort, wo sie ihre Meinung in dieser Angelegenheit hätten bekannt machen sollen; sie taten es im Jahr 1987 — und nichts geschah.

Aber das *«charismatische Element»* in der Kirche *kann nicht auf solche «Bewegungen» reduziert werden.* Dies wäre eine auf absurde Weise eingeengte Interpretation der konziliaren Lehre, schlimmer, eine Entstellung und Verfälschung von Lumen Gentium. Denn Institution und Charisma sind komplementäre Größen. Institutionen ohne Charisma wären Bürokratie, tot und wirkungslos; Charismen ohne Institutionen könnten unberechenbar und ohne die notwendige Stabilität sein. Daher ist die Reduktion von Charismen auf Bewegungen, deren Hauptmerkmal Fügsamkeit und Unterwürfigkeit vor der Institution ist, ein praktischer und pastoraler Fehler. Man könnte versucht sein, manche dieser Bewegungen «fundamentalistisch» zu nennen.

Glücklicherweise ist es unmöglich, diese Ansicht über Charismen jemandem aufzuerlegen. Die traditionellere Vorstellung war, daß das Ordensleben das charismatische Prinzip in der Kirche darstellt. Das jedenfalls sagt die Theorie über das 13. Jahrhundert. Und man kann sagen, daß auch im 20. Jahrhundert die Ordensleute das beständigste und eindrucksvollste Zeugnis für die charismatische Natur der Kirche geben, weil sie über theologisches Fachwissen und ein genaues Verständnis für die Nöte des 20. Jahrhunderts verfügen. Das Konzil lud die Ordensgemeinschaften dazu ein, sich im Sinne von genau zwei Gesichtspunkten zu erneuern: dem wiederentdeckten Charisma ihres Gründers und der Aufmerksamkeit für die heutigen «Zeichen der Zeit»[13].

Wie auch immer, die «neuen Bewegungen» — zu denen auch die Personalprälatur von Opus Dei gezählt werden muß — sonnen sich momentan in päpstlichem Wohlwollen und sind bemüht, sich nach Osten hin weiter auszudehnen. Insofern sie eine ähnliche Art von Fundamentalismus darstellen, wie derjenige, der zu Beginn des Artikels beschrieben wurde, kann man sagen, daß Papst Johannes Paul II. willens ist, sie für seine geopolitische Vision auszunutzen, aber daß er sich nicht endgültig an sie gebunden hat. Der nächste Papst könnte — ich sehe voraus, daß er es wird — das Gleichgewicht erheblich verändern.

Die Schwierigkeit des Pontifikats Johannes Pauls II. besteht nicht darin, daß es von *übertriebener Sicherheit* erfüllt ist. Man hofft ja, daß alle Christen mit Paulus sagen können: *«Ich weiß,* an wen ich geglaubt habe.» Auch die *autoritäre Zentralisierung* ist nicht das Hauptproblem — obwohl sie besonders bei der Ernennung von Bischöfen und der Vorbereitung von Dokumenten ihre schädliche Wirkung zeigt. Die eigentliche Schwierigkeit ist, daß das Pontifikat Johannes Pauls II. *in höchstem Maß persönlich geprägt* ist. Italienische Päpste haben traditionellerweise versucht, vom «Zentrum» her zu regieren. Paul VI. erfuhr das, als er den Ex-Abt G. Franzoni zu seiner Linken und Erzbischof M. Lefebvre zu seiner Rechten hatte, daher mußte er die *via media* einschlagen.

Ausnahmen bestätigen die Regel. Als Papst Pius X. die Kirche nach rechts führte und nichtkonstitutionelle Mittel zur Durchsetzung dieses Coups einsetzte, entlarvte sein Nachfolger Benedikt XV. das Spinnennetz und die unterdrückerischen Strukturen, indem er der antimodernistischen Kampagne in seiner ersten Enzyklika Einhalt gebot. *Ad Beatissimi:* «Es besteht keine Notwendigkeit, der katholischen Beru-

fung irgendwelche Attribute hinzuzufügen. Es ist für jeden genug, zu sagen, ‹*Christianus mihi nomen, Catholicus cognomen.*› Was zählt, ist, diesen Namen in seinem Leben zu verwirklichen.» Das gleiche gilt für «fundamentalistische» Katholiken. Ihre Berufung ist es, zu verschwinden, vertrieben durch die Kraft des reifen Glaubens.

[1] Eine verschwindend kleine Gruppe in den USA verlangte den Titel «Authenticists» für sich — sie behaupten, allein den genuinen Glauben zu besitzen. Noch charakteristischer nannten sich andere Gruppen «Traditionalisten», was die Sache eigentlich verwirrt, da alle Christen — es sei denn sie werfen die Tradition über Bord — in gewisser Hinsicht diesen Anspruch vertreten müssen.

[2] David Martin, Observations and a definitional tour d'horizon on Fundamentalism, in: The Political Quarterly (1990) 130.

[3] P. Valadier, Lettres à un chrétien impatient (Paris 1991) 26.

[4] Zitiert von R. Luneau, Vorwort zu: Le Retour des Certitudes, Evènements et orthodoxie depuis Vatican II, hg. v. Paul Ladrière und René Luneau (Paris 1987) 9.

[5] P. Blanquart, Le Pape en voyage: la géopolitique de Jean-Paul II, in: Le Retour des certitudes, 164. (Nr. 46)

[6] Ein treffendes Beispiel dafür ist, was *Centesimus annus* über Demokratie sagt: «Die Kirche weiß das System der Demokratie zu schätzen, insoweit es die Beteiligung der Bürger an den politischen Entscheidungen sicherstellt und den Regierten die Möglichkeit garantiert, sowohl ihre Regierungen zu wählen und zu kontrollieren als auch dort, wo es sich als notwendig erweist, sie auf friedliche Weise zu ersetzen.» (Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls Nr. 101, 1. Mai 1991, hrsg. v. Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz, Kaiserstr. 163, 5300 Bonn 1) Dies geht entschieden weiter als *Gaudium et Spes.*

[7] Vgl. The Tablet, London, 13. März 1971, 264.

[8] Das war die am 14. Juni 1987 am Ende des Polnischen Eucharistischen Kongresses gehaltene Predigt. Übersetzung der polnischen Presseagentur.

[9] Vgl. P. Hünermann und D. Mieth, Streitgespräch um Theologie und Lehramt (Frankfurt a.M. 1991).

[10] *Itinerarium ad Praeviam Considerationem Instituendam.* Synodensekretariat, Rom, April 1991.

[11] Vgl. Frédéric Lenoir, Les communautés nouvelles, Interviews des fondateurs (Paris 1991).

[12] Jan Grooaters, Le Chantier reste ouvert (Paris 1988), sagt von der Debatte am Ende der Synode von 1987: «Le discours le moins moderé fut celui de Mgr Cordes. Il fut considerè comme particulièrement aggresif à l'égard des évèques.» (AaO., 131).

[13] *Perfectae Caritatis,* 2.

Aus dem Englischen übersetzt von Astrid Dehé.

PETER HEBBLETHWAITE

Schriftsteller, lebt in Oxford, England. Studierte Philosophie in Frankreich in den Zeiten Jean Paul Sartres, bestand sein Examen in Mediävistik und Modernen Sprachen an der Universität Oxford mit Auszeichnung, hielt theologische Vorlesungen am Heythrop-College, dann in der Umgebung von Oxfordshire. Sein erstes Buch: Georges Bernanos (Bowes & Bowes, Cambridge, 1965). 1965 während der letzten Session des Konzils in Rom. Schrieb The Council Fathers and Atheism (Paulists, 1967). Nachdem er bis 1974 die Jesuiten-Zeitschrift *The Month* herausgegeben hatte, schied er auf freundschaftliche Weise aus dem Jesuitenorden aus. Weitere Bücher seitdem: The Runaway Church (1975); Christian Marxist Dialogue and Beyond, (1977); The Year of Three Popes (1978); The New Inquisition (1980); Introducing John Paul II., the Populist Pope (1982); John XIII., Pope of the Council (1984); In the Vatican (1987). Er beendet gerade die Arbeit zu einem neuen Buch: Paul IV., the First Modern Pope. Anschrift: 45 Marstonstreet, Oxford OXA 1 JU, England.

Miroslav Volf

Die Herausforderung des protestantischen Fundamentalismus

1. Die Herausforderung des Fundamentalismus

Jedermann erkennt den penetranten Fundamentalisten, wenn er ihm begegnet: Er — seltener sie — ist ein engstirniger Kämpfergeist, der sich weigert, eine Welt zu akzeptieren, die nicht mit den religiösen Skrupeln seiner frommen Urgroßeltern übereinstimmt. Er und seine Freunde sind die Engel des Lichts, seine Gegner sind die Dämonen der Finsternis — und dazwischen gibt es nichts. Es wäre ein leichtes, eine Kritik des protestantischen Fundamentalismus zu verfassen: nicht nur seiner psycho-sozialen Merkmale, sondern auch seines unkritischen biblischen Buchstabenglaubens, seiner Vorliebe für den kapitalistischen Individualismus und seiner rechts orientierten Politik. Würde jedoch eine solche Kritik mehr erreichen, als die Leser davon zu überzeugen, daß der Verfasser selbst kein Fundamentalist ist? Fundamentalisten würden sicherlich nicht davon profitieren, denn es liegt in der Natur der fundamentalistischen Geisteshaltung, jede ernsthafte Kritik in eine Bestätigung der eigenen Vorurteile zu verkehren; und Nichtfundamentalisten würden nicht mehr daraus lernen, als sie schon vorher wußten oder vermuteten. Daher will ich als selbstverständlich voraussetzen, daß der Fundamentalismus Kritik verdient und mich auf die *Herausforderung* konzentrieren, die den christlichen Kirchen heute angesichts des protestantischen Fundamentalismus erwächst.

Denn mehrere Jahrzehnte nach der frühen Kontroverse «Fundamentalisten-Moderne» hätte die Absicht, über die Herausforderung des Fundamentalismus sprechen zu wollen, nur ein verständnisloses Lächeln geerntet. Für das der modernen Richtung zugehörige *Christian Century* der späten zwanziger Jahre hatte der Fundamentalismus keine Zukunft: «Jedermann sollte in der Lage sein, zu sehen,» so schrieben seine Herausgeber, daß «die ganze fundamentalistische Bewegung bedeutungslos und unnatürlich war» und daß sie «völlig der Fähigkeiten zu konstruktiver Leistung und Fortbestand entbehrt»[1]. Heute wissen wir es besser. Der Fundamentalismus hat nicht nur überlebt, sondern sich sogar ausgedehnt. In den letzten 60 Jahren hat er sich stetig von den äußeren Rändern der amerikanischen protestantischen religiösen Landschaft her vorgearbeitet und auf das Zentrum hinbewegt[2]. Zur gleichen Zeit verloren die wichtigsten protestantischen Gruppen, die in den zwanziger Jahren über den Fundamentalismus triumphiert hatten, in zunehmendem Maße an Mitgliedern und wurden langsam, aber unwiderruflich an den Rand gedrängt. Ein vergleichbarer Prozeß kann in den Ländern der Dritten Welt beobachtet werden, wo konservative (fundamentalistische?) protestantische Christen vor allem vom Typ der Pfingtbewegung zur dominierenden protestantischen Gruppe geworden sind[3].

Ob wir wollen oder nicht, *die fundamentalistische Bewegung ist paradoxerweise einer der hauptsächlichen Wege der Übermittlung und Inkulturation der protestantischen Form des christlichen Glaubens in der heutigen Welt geworden.* Ich stelle fest, daß uns dies zwingt, die Herausforderung des protestantischen Fundamentalismus wahrzunehmen. Zwar beweist der Erfolg allein selbstverständlich gar nichts — wenigstens nicht in Fragen der Religion. Aber andererseits sind es nicht nur die Zahlen, die den Fundamentalismus bestätigen. Denn trotz aller gefährlichen und schlimmen Merkmale ist er keine unorthodoxe Sekte, sondern fällt immer noch unter die Parameter dessen, was erkennbar christlich ist. Die Ausdehnung des Fundamentalismus als orthodoxe Sekte und das parallel verlaufende Hinsterben der dominierenden protestantischen Kirchen verlangt nach ernsthafter Reflexion von jedem, der am christlichen Glauben als einer lebendigen Religion und nicht als einem bloß theoretischen Konstrukt interessiert ist. Ich werde mich dieser Herausforderung des protestantischen Fundamentalismus widmen, nachdem ich einen historischen Rückblick auf seine Entstehung gegeben habe.

Bevor dies jedoch geschehen kann, ist es notwendig, eine terminologische Klarstellung vorzunehmen. In jüngerer Zeit wurde der Begriff «Fundamentalismus» dazu verwendet, militante, traditionalistische religiöse Bewegungen zu kennzeichnen. Ich bin nicht sicher, ob dieser allgemeine Gebrauch des Begriffs hilfreich ist. Er stiftet sicherlich eher Verwirrung dadurch, daß man so dazu tendiert, «Fundamentalismus» auf der einen Seite (z.B. Jerry Falwells protestantischen Fundamentalismus) und «Fundamentalismus» auf der anderen Seite (z.B. Ayatollah Khomeinis islamischen Fundamentalismus) fälschlich gleichzusetzen[4]. Der Begriff stammt aus der protestantischen theologischen Kontroverse zu Beginn des 20. Jahrhunderts in den Vereinigten Staaten. Er kann zurückgeführt werden auf die Publikation einer Serie von 12 Taschenbüchern, die die «Fundamente des Glaubens» — wie etwa Autorität der Bibel, Jungfrauengeburt, Göttlichkeit und Auferstehung Jesu Christi — gegen den «Liberalismus» oder «Modernismus» verteidigten. Die Serie trug den Titel *The Fundamentals. A Testimony of the Truth* (1910-1915). In Übereinstimmung mit seiner historischen Bedeutung will ich diesen Begriff «Fundamentalist» gebrauchen, um damit «einen protestantischen Christen, der in streitbarer Opposition zu der liberalen Theologie in den Kirchen oder den Veränderungen kultureller Werte oder Sitten, wie derjenigen, mit denen man einen ‹säkularen Humanismus› assoziiert, steht»[5] zu bezeichnen. Diese Definition von George Marsden, einer führenden Autorität des amerikanischen Fundamentalismus, ist zugestandenermaßen nicht sehr präzise. Aber andererseits ist das Phänomen an sich nicht scharf umrissen. Ich denke dabei nicht so sehr an die verschiedenen Arten des protestantischen Glaubens und die ihnen entsprechenden fundamentalistischen Versionen, sondern an verschiedenste mögliche Grade und Bereiche von Militanz. Der Übergang zwischen einem intoleranten protestantischen Fundamentalisten und einem ehrenhaften Konservativen ist fließend. Kein Zweifel, man kann und muß eine Trennlinie zwischen ihnen ziehen — aber nur ein Fundamentalist wüßte zu sagen, wo genau.

2. *Strategie des Widerstands*

Historisch betrachtet war der protestantische Fundamentalismus eine verspätete religiöse Reaktion auf die Moderne. Präziser: Er war eine Reaktion auf die Reaktion des liberalen Christentums auf die Moderne. Ein Buch des Princetoner Neutestamentlers J. Gresham Machen, der wahrscheinlich beste Ausdruck des fundamentalistischen theologischen Programms, weist in seinem Titel darauf hin: *Christianity and Liberalism* (1923)[6]. Im historischen Abschnitt dieses Artikels werde ich Machen als ‹paradigmatischen Fundamentalisten› behandeln. Dies mag insofern unfair sein, als er selbst es nicht leiden konnte, als ‹Fundamentalist› bezeichnet zu werden. Tatsächlich wurde er jedoch als «der beste Wortführer der fundamentalistischen Koalition»[7] angesehen.

«Moderne Erfindungen und die Industrialisierung, die auf ihnen aufbaut,« behauptet Machen, «haben uns in vieler Hinsicht eine neue Welt geschaffen, um darin zu leben» (3). Die neue Welt würde aber undenkbar sein ohne eine neue Wissenschaft. Eines der entscheidenden Merkmale moderner Wissenschaft ist ihre Anmaßung gegenüber der Tradition: «Jedes Erbe der Vergangenheit muß Gegenstand der forschenden Kritik sein» (4). Da nun der christliche Glaube per definitionem «auf der Autorität der vergangenen Zeit» basiert, entsteht die Frage, «ob Religion des ersten Jahrhunderts überhaupt mit der Wissenschaft des 20. Jahrhunderts zusammenpaßt» (4). Für theologische Liberale lautete die implizite oder explizite Antwort: «Nein». Der Plan der liberalen Theologie war, den ganzen christlichen Glauben umzugestalten, indem man innerhalb der frühchristlichen Glaubensart nach den transhistorischen «Prinzipien der Religion», die «die Essenz des Christentums beinhalten» (6), forschte.

Aus Machens Perspektive war die liberale Strategie, den Angriff der modernen Kultur abzuwehren, doppelt falsch. Erstens seien die Auslieferung des «äußeren Schutzes» (biblische Lehre) an den Gegner und der Rückzug «in eine innere Zuflucht» (Essenz des Christentums) nutzlos, weil der Gegner einen selbst dort verfolge. Die säkulare moderne Wissenschaft erkenne keine Nischen an, in denen das Christentum seinen Glauben an Gott sicher bergen könnte. Im intellektuellen Konflikt mit der Wissenschaft könne nichts damit gewonnen werden, daß man Zugeständnisse macht (6). Zweitens liefen die Zugeständnisse, die liberale Theologen machten, um den christlichen Glauben zu retten, auf dessen to-

tale Verneinung hinaus. Der Liberalismus ist nicht mehr diese «großartige Erlösungsreligion, die immer als Christentum bekannt war», sondern «ein vollkommen anderer Typ religiösen Glaubens» (2). Die Wurzel dieser «modernen nicht-erlösenden Religion» ist der «Naturalismus» — «die Leugnung jeglichen Einflusses der schöpferischen Kraft Gottes (die von jedem natürlichen Ablauf unterschieden werden muß) in Zusammenhang mit dem Ursprung des Christentums» (2). Wäre die Kirche in diesem Sinne liberal geworden, so wäre das Christentum «von der Erde verschwunden» (8). In Verbindung mit der kulturellen Krise nach dem Ersten Weltkrieg gab diese feste Überzeugung, daß man gegen «ein anderes Evangelium» kämpfte, dem Heiligen Krieg der Fundamentalisten seine charakteristische Kompromißlosigkeit[8].

Die Fundamentalisten hatten eine doppelte Zielsetzung. Das erste war die spirituelle *Erneuerung der Individuen.* «Wir hoffen, zeigen zu können, was Christentum ist», schrieb Machen in der Einleitung zu *Christianity and Liberalism,* «damit die Menschen dahin geführt werden, daß sie sich von den schwachen und armseligen Elementen abwenden und wieder zur Gnade Gottes Zuflucht nehmen.» Denn nur die Gnade Gottes kann «Licht und Freiheit» (16) bringen. Aber Machen dachte dabei nicht nur an «Licht und Freiheit» für den «inneren Menschen», um den Ausdruck zu verwenden, mit dem Martin Luther die Heilserfahrung beschrieb. Die von den Fundamentalisten verkündete «neue Reformation» (16) zog eine durch die spirituelle Erneuerung seiner Bürger bewirkte *Erneuerung der Gesellschaft* nach sich. Das war der zweite fundamentalistische Zielpunkt. Sie glaubten, daß der authentische christliche Glaube allein dazu fähig sei, «der Menschheit ein wenig von den Herrlichkeiten der Vergangenheit zurückzugeben» (15), die ihr die moderne Kultur mit ihrem wissenschaftlichen Materialismus, ihrem ethischem Utilitarismus und ihrer Bedrohung durch den politischen Sozialismus geraubt habe[9]. Die Fundamentalisten wollten ein «christliches Amerika» wieder zum Leben erwecken — eine Gesellschaft, die von (protestantischen) christlichen Werten getragen sein sollte. (Dies nannten sie auch «Amerika retten»!)

Die Fundamentalisten glaubten fest, daß der Weg zur Erneuerung der Individuen und der Gesellschaft nur über die *Erneuerung der Theologie* führe. Da das «andere Evangelium», das die Liberalen predigten, den Verfall der Gesellschaft und Unruhe in den Kirchen verursache, müsse es die Aufgabe eines christlichen Theologen sein, die «Fundamente des christlichen Glaubens» (18) wieder zu bestärken. Machens *Christianity and Liberalism* besteht zum überwiegenden Teil aus Gegenüberstellungen von biblischen Lehren und den theologischen Forderungen des Liberalismus. Die Bibel rühmt «die ehrfurchtgebietende Transzendenz Gottes»; der Liberalismus übergibt den Namen Gottes dem «Weltgeschehen» (62f). Die Bibel lehrt, daß «der Mensch ein Sünder vor dem gerechten Urteil Gottes ist»; der Liberalismus glaubt, daß «wir unter der rauen, groben Schale des Menschen ... genug Selbstaufopferung entdecken werden, um darauf die Hoffnung unserer Gesellschaft zu gründen» (64). Die Bibel verkündet Jesus Christus als den göttlichen und menschlichen Gegenstand unseres Glaubens; der Liberalismus sieht in ihm ein menschliches Vorbild des Glaubens (113). Die Mitte der biblischen Botschaft ist die Errettung von der Schuld der Sünde durch das Sühneopfer Christi, des Sohnes Gottes; der Liberalismus lehrt, daß die Menschen sich selbst von ihrer Trägheit, Gutes zu tun, erretten können (117f). Ein «christlicher Missionar» predigt die Errettung der menschlichen Seelen durch die Erlösungstat Christi; «der Missionar des Liberalismus versucht, die Segnungen der christlichen Zivilisation zu verbreiten» (156).

Der hauptsächliche Antrieb des amerikanischen Fundamentalismus ist vergleichbar mit der treibenden Kraft der europäischen Neo-Orthodoxie: die Kritik an der liberal-theologischen Anpassung an die Moderne, ausgehend von einer Wiederentdeckung von Gottes «ehrfurchtgebietender Transzendenz» und Heilstat zugunsten der sündigen Menschheit. Die Betonung der Bibel als des Wortes Gottes in beiden Bewegungen stellt einen wesentlichen Bestandteil dieser Wiederentdeckung dar. Aber die Art und Weise, wie sie die Bibel als Wort Gottes verstanden, war in beiden Bewegungen unterschiedlich. Die Fundamentalisten leugneten das «Vorhandensein von Fehlern in der Bibel» (74), und dies wurde zur zentralen Lehre ihres Glaubenssystems, zum Fundament der Fundamente. Der Liberalismus, behauptet Machen, basiert auf den «veränderlichen Gefühlen sündiger Menschen» (79); authentisches Christentum ist begründet auf dem soli-

den Fundament des vollkommen irrtumslosen Wortes Gottes. Der Kampf um die Bibel wird den Streit zwischen dem christlichen Glauben und seiner liberalen Fälschung entscheiden.

3. Methode der Anpassung

Der protestantische Fundamentalismus war eine bewußte Reaktion auf die Moderne. Aber nur diejenigen, die nichts weiter tun, als auf die fundamentalistische Rhetorik zu hören, könnten den protestantischen Fundamentalismus schlicht als *Negierung* der Moderne begreifen. Martin E. Marty, ein aufmerksamer Beobachter der protestantischen religiösen Szene in den Vereinigten Staaten, hat sehr richtig festgestellt, daß der Fundamentalismus *«eine sehr moderne Reaktion auf die Moderne»*[10] ist. Die zwiespältige Haltung der protestantischen Fundamentalisten gegenüber der Moderne kann auf einer rein oberflächlichen Ebene z.B. an ihrer ungehinderten Verwendung moderner Technologie wie Radio, Fernsehen und Massenwurfsendungen erkannt werden. Sie «haben sich die Technologie der modernisierten Welt mit all ihren Verirrungen ‹geliehen› und in hohem Maße dafür genutzt, nostalgische und vereinfachte Versionen der Vergangenheit als Modelle für die Zukunft zu propagieren»[11]. Trotz all seiner antimodernistischen Polemik ist der Fundamentalismus auch modern, aber auf einem niedrigeren Niveau als die Mittel, die er verwendet, um seine Botschaft zu verbreiten. Ich werde nur drei seiner modernen Merkmale aufführen. Alle drei sind zentrale Charakteristika der Moderne.

Das erste ist der *Individualismus.* Die Fundamentalisten teilen einen soteriologischen Individualismus, der sich in vieler Hinsicht mit dem ursprünglichen Protestantismus berührt. Das Ziel der Botschaft des Evangeliums ist, die schuldige Seele von dem Zorn eines gerechten Gottes zu befreien. Die biblische Religion, sagt Machen, «bringt das Individuum vor das Angesicht seines Gottes» (153). Die Kirche ist für die Fundamentalisten selbstverständlich wichtig, aber nur als Mittel der Erlösung und Erbauung wiedergeborener Individuen. Dementsprechend existiert sie durch den Willensakt der Individuen, die sie umfaßt. So wie in der liberalen Gesellschaftsphilosophie der Staat auf einem (fiktiven) Vertrag seiner Bürger basiert, so basiert nach der fundamentalistischen Ekklesiologie die Kirche auf dem «Bund» ihrer Mitglieder. Sie vertreten eine Idee, die man als «Vertragstheorie der Kirche»[12] bezeichnen könnte. Doch der moderne Individualismus, der die traditionelle organische Betrachtungsweise menschlicher Beziehungen ersetzt hat, bestimmt nicht nur die fundamentalistische Ekklesiologie. Er ist ebenso wesentlicher Bestandteil der fundamentalistischen Gesellschaftsphilosophie (die theologisch nie voll entwickelt wurde). Machen war nicht der einzige unter den Fundamentalisten, der die «Begrenzung der Freiheitsbereiche des individuellen Menschen» durch den Staat geißelte und «die großartigen Prinzipien der angelsächsischen Freiheit» (10,15) rühmte. «Big government», die mächtige Regierung, ist ein Teil des Plans des Teufels für die Endzeit. «Individualismus ... ist das A und O der Bibel.»[13]

Der zweite moderne Grundzug des Fundamentalismus ist die Anerkennung des (induktiven) *wissenschaftlichen Rationalismus.* Ungeachtet seiner Neigung zu starken Vereinfachungen ist der Fundamentalismus nicht anti-intellektualistisch und antiwissenschaftlich. John Dewey hatte sicher unrecht, als er behauptete, daß «der religiöse Fundamentalist jemand ist, dessen Glaube an intellektuelle Inhalte kaum mit den wissenschaftlichen Entwicklungen in Berührung gekommen ist.»[14] Wenn sie gegen manche wissenschaftliche Theorien (wie z.B. die Evolutionstheorie) polemisieren, so tun die Fundamentalisten dies *um der Wissenschaft willen.* Aber es handelt sich dabei um eine Wissenschaft der frühen Moderne — ein an Bacon orientiertes Modell von Wissenschaft, das auf dem «gesunden Menschenverstand» basiert.[15] Das fundamentalistische Interesse an wissenschaftlicher «Wahrheit» ist eng mit der Überzeugung verbunden, daß der christliche Glaube, wie Machen es formuliert, «nicht auf einem bloßen Gefühl, nicht auf einer bloßen Programmatik, sondern auf einer Darstellung von Fakten» (21) beruht. Christlicher Glaube hat einen eindeutig kognitiven Gehalt, den die Wissenschaft entweder bestätigen oder abstreiten kann. Religion und Wissenschaft überschneiden sich und können daher miteinander kollidieren; was die Religion betrifft, sind die Anti-Intellektuellen keine Fundamentalisten, sondern theologische Liberale, die dies leugnen.

Das dritte und damit verwandte moderne Merkmal des protestantischen Fundamentalismus ist das *erkenntnistheoretische Grundlagen-*

denken (im englischen Original «foundationalism», A.d.Ü.) — «die Auffassung, daß Wissen nur gerechtfertigt ist, wenn man unzweifelhafte, ‹grundsätzliche› Überzeugungen findet, auf denen es errichtet ist»[16]. Anders als Descartes beanspruchen die Fundamentalisten selbstverständlich nicht, etwas Grundlegendes zu haben, das zu glauben man sich einfach nicht erwehren kann. Die Bibel — «die Grundlage aller Fundamente» — kann angezweifelt werden, wie die Bemühungen der Fundamentalisten, ihren göttlichen Charakter und ihre Wahrhaftigkeit zu beweisen, bestätigen. Aber die Summe aller biblischen Grundwahrheiten (die alle wahr sind, weil sie das geschriebene Wort Gottes sind) hat eine sehr ähnliche Funktion wie die unanzweifelbaren Überzeugungen der säkularen modernen Erkenntnistheoretiker: Die biblischen «Grundwahrheiten» sind der Eckstein, der das ganze theologische Gebäude der Fundamentalisten zusammenhält; die Fundamentalisten glauben entweder an die biblischen Grundwahrheiten oder an die logischen Schlußfolgerungen aus den biblischen Grundwahrheiten, nicht mehr und nicht weniger. (Das behauptet zumindest die fundamentalistische Theorie. In der Praxis jedoch lesen auch sie die Dokumente des ersten Jahrhunderts durch die Brille ihrer Kultur — oder der ihrer Urgroßmutter. Wie sonst hätten sie mit einer individualistischen Version des christlichen Glaubens aufwarten können?)

4. Was ist richtig am Fundamentalismus?

Evangelikaler Fundamentalismus ist also sowohl eine Strategie des Widerstands gegen als auch eine Methode der Anpassung an die Moderne. Der Streit zwischen «Liberalen» und Fundamentalisten ist nicht der zwischen «Modernen», die mit der Zeit gehen, und «am Ursprung Festhaltenden», die sich auf die Bibel zurückziehen. Wenn wir hinter die Rhetorik beider Bewegungen schauen, werden wir entdecken, daß beide im ursprünglichen Christentum verwurzelt sein und die zeitgenössische Kultur herausfordern wollen; und wir werden entdecken, daß beide sich an die moderne Welt anpassen und die Vergangenheit im Licht der gegenwärtigen Situation neu interpretieren (obwohl die Fundamentalisten dies eher instinktiv als bewußt tun). «Liberalismus» und Fundamentalismus repräsentieren zwei sehr unterschiedliche Ansätze, den christlichen Glauben in die moderne Welt einzupflanzen. Fast intuitiv wissen wir, was im Kern falsch ist an der fundamentalistischen Methode, den christlichen Glauben zu inkulturieren — d.h. Nicht-Fundamentalisten wissen es. Wie auch immer, die interessante Frage ist: Was könnte richtig daran sein, und welcher Herausforderung begegnen die christlichen Kirchen heute angesichts des protestantischen Fundamentalismus?

Man kann den Fundamentalismus als gesellschaftliche Bewegung oder als politische Volksfront, als Ausdruck eines bestimmten sozio-moralischen Milieus analysieren. Aber ganz gleich was er sonst alles noch sein könnte — zuerst und vor allem ist er eine *religiöse* Bewegung. So verstehen die Fundamentalisten zumindest sich selbst. Der einzige Punkt, bei dem sie sich hartnäckig weigern, sich der Moderne anzupassen, ist, die religiöse Dimension des christlichen Glaubens als bedeutungslos preiszugeben. Der konventionelle Protestantismus wirkte oft auf die Annahme ein, daß der «Geist der Moderne» für traditionelle religiöse Symbole nicht empfänglich sei[17]. Daher befaßten sich «liberale» Theologen mit der Aufgabe der systematischen Übertragung dieser Symbole in etwas, das der zeitgenössischen Kultur eher zusagt. Zu häufig entpuppten sich diese Übertragungen jedoch als nur schwacher Widerhall der dominierenden kulturellen Trends in bildlicher Sprache. Das tatsächliche Resultat war das genaue Gegenteil des Intendierten: Die vollkommene Belanglosigkeit der neuformulierten christlichen Botschaft. Denn, wie Jeffrey Stout bemerkt, «es gibt keinen zuverlässigeren Weg für die Theologie, ihre Stimme zu verlieren, als den, eine andere nachzuahmen.»[18]

Die Fundamentalisten empörten sich über «liberale» Imitationen. Damit standen sie selbstverständlich nicht allein da. Aber von den Protestanten war ihr Protest einer der konsequentesten. «Die Liberalen», schrieb Machen in *Christianity and Liberalism*, glauben, «daß angewandtes, praktisches Christentum bloß ein Lebensstil sei; der Christ glaubt, daß praktisches Christentum das Ergebnis einer initialen Handlung Gottes ist» (155). Christlicher Glaube ist aus fundamentalistischer Sicht weder bloß eine bestimmte Art, über die Welt zu denken, noch eine bestimmte Art, in der Welt zu leben. Er hat wichtige philosophische und ethische Implikationen, ist aber nicht reduzierbar auf eine der philosophischen oder ethischen Modeerscheinungen. Christli-

cher Glaube ist vor allem ein Weg, sich mit dem Gott zu verbinden, der die Welt erschaffen und sie durch Christi Sühneopfer am Kreuz erlöst hat. Dieser christliche Gott ist der «Felsen der Ewigkeit» (im englischen Original *«rock of ages»*, ein bekannter Kirchenliedtitel, A.d.Ü.), und die Botschaft von diesem Gott ist gültig für alle Zeiten. Ganz gleich welche anderen noblen oder niedrigen Ziele die Fundamentalisten gehabt haben mögen, ihre Konzentration auf die spirituelle Botschaft war nicht nur theologisch korrekt, sondern hat sich auch für die moderne Kultur als bedeutungsvoller erwiesen als die fundamentalistische Kritik.

5. Was ist falsch am Fundamentalismus?

Der Gott der Bibel als «Felsen der Ewigkeit» — das ist richtig am protestantischen Fundamentalismus. Falsch daran ist die Art und Weise, in der er seine Botschaft formuliert und mitgeteilt hat — sein *militanter Exklusivitätsanspruch.* Das Phänomen des Fundamentalismus mit diesen guten und schlechten Seiten wirft die grundlegende theologische Frage auf, ob es möglich ist, über letztgültige Wirklichkeit und ihre Ansprüche der Welt gegenüber auf nicht-fundamentalistische Weise zu sprechen. Das ist ein tatsächliches Problem. Es ist leicht einzusehen, warum ein Fundamentalist — ja, warum ein religiöser Mensch — über den «Felsen der Ewigkeit» mit absoluter Sicherheit zu sprechen wünscht: Wenn der «feste Stein» am Ende nicht doch nur «rieselnder Sand» sein soll (wie es ein allgemein bekanntes protestantisches Kirchenlied formuliert), dann, so scheint es, muß mein Glaube an den «Felsen» so fest sein wie er selbst. Die Begründung ist leicht: Für mich *ist* der «Felsen», was ich von ihm glaube, weil er für mich nur durch meinen Glauben erreichbar ist.

Muß aber religiöser Glaube *entweder* «zweifelsfrei» *oder* «unzuverlässig» sein? Dies sind für Fundamentalisten die beiden einzigen Möglichkeiten. Die dritte und wahrhaft christliche Möglichkeit ist die *Gewißheit der Hoffnung.* Denn Christen sind Menschen auf dem Weg zu ihrem endgültigen Schicksal, ihr Wissen kann nicht das Wissen derer sein, die schon am Ziel angekommen sind. Den Glauben an eine letztgültige Wirklichkeit selbst als letztgültig zu behandeln, bedeutet eine Verwechslung des Auf-dem-Weg-Seins mit dem Das-Ziel-Erreichen, bedeutet, eine erkenntnistheoretische Form überwirklicher Eschatologie zu wählen. Bis wir den dreieinigen Gott von Angesicht zu Angesicht sehen, werden wir unseren Glaubensschatz in irdenen Gefäßen tragen müssen — in vorläufigen Überzeugungen und in vergänglichen Körpern (vgl. 2 Kor 4,7).

Der vorläufige Charakter authentischer christlicher Überzeugungen entspricht dem Wesen des kritischen Denkens. Seine Resultate sind immer vorläufig. Wenn ich religiösen Überzeugungen nicht blind vertrauen will, kann ich ihnen nur «vorläufige Zustimmung»[19] geben. Dies impliziert nicht notwendig einen Mangel an Verbindlichkeit. Weil ich meinen Glaubensüberzeugungen zustimme, kann ich auf ihrer Grundlage handeln, und ich kann sogar meine ganze Existenz auf die Wirklichkeit hin orientieren, auf die sie sich (so setze ich voraus) beziehen. Weil aber meine Zustimmung vorläufig ist, muß ich für die Möglichkeit, daß diese Überzeugungen sich als falsch herausstellen, offen bleiben.

Eine so offene Haltung gegenüber Glaubensüberzeugungen, die sowohl vom Wesen der christlichen Existenz als auch von der Natur des kritischen Denkens gefordert wird, ist der gegenwärtigen pluralistischen Situation angemessen. Sie erlaubt es dem Menschen, im Dialog mit anderen offen zu sein und doch gleichzeitig seine Überzeugungen mit (relativer) Sicherheit zu vertreten. In eben dieser Weise sollten Christen versuchen, das Wort Gottes bei heutigen Problemen zur Anwendung zu bringen. Anders als das Israel von damals ist das Amerika von heute nicht mehr «eine Nation unter Gott», eine Nation, die ihrem Gott entweder abtrünnig oder treu ist, wie die Fundamentalisten es gerne hätten. Die Vereinigten Staaten sind — ebenso wie andere moderne Staaten — unwiderruflich zu einer Gesellschaft geworden, in der verschiedenste Götter die Ergebenheit der Menschen einfordern. In einer pluralistischen Situation dürfen die verschiedenen gesellschaftlich Handelnden nur fallibilistische, Fehler nicht ausschließende (aber nicht relativistische) Perspektiven vom gesellschaftlichen Leben entwerfen. Eine christliche Vision eines guten Lebens für die Gesellschaft muß den gleichen vorläufigen Charakter wie die religiösen Überzeugungen überhaupt haben.

Die theologische Aufgabe, die christliche Botschaft über die ‹letzte Wirklichkeit› auf ‹vorletzte› Weise zu formulieren, scheint einfach im Vergleich mit der praktischen Aufgabe, über diese

Botschaft von der letzten Wirklichkeit — in vorletzter Weise formuliert — erfolgreich mit Nichtchristen zu kommunizieren. Es ist richtig, wie Philip Clayton zeigt, daß «nichts der Natur des religiösen Glaubens Innewohnendes uns zwingt, eine vorläufige Komponente der religiösen Zustimmung abzulehnen»[20]. Es gibt viele Christen, die mit Unsicherheiten leben, die sogar bis in den innersten Bereich ihres Glaubens hineinreichen. Aber es ist immer noch eine offene Frage, ob sie nachfolgenden Generationen und Nichtgläubigen einen lebendigen christlichen Glauben erfolgreich vermitteln können. Eines jedoch ist sicher: Wenn sie bei dieser Aufgabe versagen, dann könnte die Zukunft der protestantischen Christenheit bei den Fundamentalisten liegen — bei den zum harten Kern gehörenden Fundamentalisten und bei den ehemaligen Fundamentalisten, die mit der Zeit gemäßigter geworden sind. Nichtfundamentalistische Kirchen stehen daher vor der großen Herausforderung, Wege zu finden, über die sie anderen den Schatz, den sie in irdenen Gefäßen tragen, erfolgreich überliefern.

6. An Stelle eines Schlußworts

In seinem berühmten Essay *On Liberty* (1856) beklagt John Stuart Mill die Tendenz religiöser Menschen zur Intoleranz: «Den Menschen ist aber die Intoleranz bei allem, woran ihnen wirklich etwas liegt, so selbstverständlich, daß Religionsfreiheit kaum irgendwo praktisch verwirklicht wurde, ausgenommen dort, wo religiöse Indifferenz, die ihren Frieden ungern durch theologische Querelen gestört sieht, den Ausschlag gegeben hat.»[21]

Protestantischen Fundamentalisten erschien Mill zu pessimistisch. Gegenwärtig scheinen sie fähig, starkes religiöses Engagement mit einer klaren Bejahung der Religionsfreiheit als positiven Gutes zu verbinden. Das ist kein kleiner Fortschritt für Menschen, die den Ruf haben, streitsüchtig zu sein. Vielleicht werden sie außerdem lernen, ihre Glaubensüberzeugungen und Visionen von einem gelungenen Leben in der Gesellschaft auf eine Weise zu formulieren, die den vorläufigen Charakter unseres Wissens im Hier und Jetzt berücksichtigt. Wenn sie das tun und es gleichzeitig zustande bringen, ihre spirituelle Kraft zu bewahren, dann werden sie sich zu einer genuinen Erneuerungsbewegung entwickeln, die einen unverzichtbaren spirituellen und theologischen Beitrag für die ganze Kirche leisten kann. Daß sie dann keine Fundamentalisten mehr wären, würde ihnen nur zum Vorteil gereichen. Und niemand anders hätte etwas dagegen[22].

[1] Vanishing Fundamentalism, in: Christian Century 43 (1926) 799.

[2] Eine Analyse des Wiederauflebens des Fundamentalismus nach seinem ersten Rückschlag bietet Joel Carpenter, Revive Us Again: Alienation, Hope, and Resurgence of Fundamentalism, 1930-1950, in: Transforming Faith: The Sacred and Secular in Modern American History, hg v. M.L. Bradbury und J.B. Gilbert (New York 1989) 105-125.

[3] Zu dieser Entwicklung in Lateinamerika siehe David Martin, Tongues of Fire. The Explosion of Protestantism in Latin America (Oxford 1990).

[4] Ich streite nicht ab, daß es gemeinsame Merkmale beim evangelischen und islamischen «Fundamentalismus» gibt; siehe Martin Riesenbrodt, Fundamentalismus als patriarchalische Protestbewegung. Amerikanische Protestanten (1910-1928).

[5] George Marsden, Understanding Fundamentalism and Evangelicalism (Grand Rapids 1991) 1.

[6] Grand Rapids 1968. Die Zahlen in Klammern beziehen sich auf die Seitenzahlen des zitierten Buches.

[7] Marsden, aaO. 182.

[8] Siehe George Marsden, Fundamentalism and American Culture. The Shaping of Twentieth-Century Evangelicalism: 1870-1925 (New York 1980) 153-195.

[9] Es gibt selbstverständlich eine mächtige Gruppe innerhalb des Fundamentalismus, die Abwendung von der Kultur statt Schutz und Sorge für die Kultur predigt. Zur paradoxen Tendenz des Fundamentalismus, «sich teilweise mit dem ‹Establishment›, dann wieder mit den ‹Outsidern› zu identifizieren», siehe aaO. 6-7.

[10] Martin E. Marty, Fundamentalism as a Social Phenomenon, in: Evangelicalism and Modern America, hg. v. G. Marsden (Grand Rapids 1984) 56-68, 58. Die kursiven Hervorhebungen stammen vom Autor.

[11] Marty, aaO. 67.

[12] Hierbei handelt es sich natürlich nur um eine *Theorie* von der Kirche. So wenig die liberalen Gesellschaften wirklich gemäß der Vertragstheorie des Staates funktionieren, funktionieren die fundamentalistischen Kirchen entsprechend der Vertragstheorie von der Kirche.

[13] So James M. Gary, wie zitiert von Joel Carpenter, From Fundamentalism to the New Evangelical Coalition, in: Evangelicalism and Modern America, hg. v. G. Marsden (Grand Rapids 1984) 1-16,9.

[14] John Dewey, A Common Faith [1934] (New Haven 1969) 63.

[15] Siehe Marsden, Fundamentalism, 212-221.

[16] Nancey Murphy/James Wm. McClendon Jr., Distinguishing Modern and Postmodern Theologies, in: Modern Theologie 5 (1989) 191-214, 192.

[17] Hierzu siehe Leonard I. Sweet, The 1960s: The Crises of Liberal Christianity and the Public Emergence of Evangelicalism, in: Evangelicalism and Modern America, hg. v. G. Marsden (Grand Rapids 1984) 29-45.

[18] Jeffrey Stout, Ethics After Babel. The Language of Morals and Their Discontents (Boston 1988) 163.

[19] Argumente, die eine vorläufige Komponente der religiösen Zustimmung befürworten, liefert Philip Clayton, Explanation from Physics to Theology. An Essay in Rationality and Religion (New Haven 1989) 140ff.

[20] A a O., 140.

[21] Hg. v. G. Himmelfarb (Harmondsworth 1985) 67.

[22] Kenneth Brewer und Dr. Judith Gundry-Volf haben wertvolle Hinweise zum Stil und Inhalt einer früheren Version dieses Artikels gegeben.

Aus dem Englischen übersetzt von Astrid Dehé.

MIROSLAV VOLF

Miroslav Volf ist außerordentlicher Professor für Systematische Theologie am Fuller Theological Seminary in Pasadena, Kalifornien, und lehrt Theologie und Ethik an der Evangelischen Theologischen Fakultät in Osijek, Jugoslawien. Er wurde am 25. September 1956 in Jugoslawien geboren und studierte Theologie und Philosophie in seinem Geburtsland, in den Vereinigten Staaten und in Deutschland. Er promovierte in Theologie an der Evangelischen Theologischen Fakultät in Tübingen. Bis vor kurzem war er Herausgeber und regelmäßiger Mitarbeiter der kroatischen christlichen Monatsschrift *Izvori*. Er publizierte zahlreiche wissenschaftliche Artikel, hauptsächlich über politische und Wirtschaftstheologie und Ekklesiologie. Zu seinen Büchern zählen Zukunft der Arbeit — Arbeit der Zukunft: Der Arbeitsbegriff bei Karl Marx und seine theologische Wertung. (München/Mainz 1988); Work in the Spirit: Toward a Theology of Work. (Oxford University Press, New York 1991). Er ist Mitglied der Evangelischen Kirche in Jugoslawien. Anschrift: Universität Tübingen, Evang. Theol. Seminar, Liebermeisterstr. 12, D-7400 Tübingen 1.

Jürgen Moltmann

Fundamentalismus und Moderne

Mit dem Generalthema haben wir den Fundamentalismus «als interreligiöse Herausforderung» bezeichnet. Die Antworten aus den verschiedenen Religionen, die wir in diesem Heft gesammelt haben, geben dieser These nur zum Teil recht, weil diejenigen Religionen oder religiösen Bewegungen, die von anderen als fundamentalistisch angesehen werden, sich oft selbst nicht so verstehen. Ein gutes Beispiel dafür ist der Beitrag von Elsayed Elshahed aus Saudi-Arabien. «Fundamentalismus» ist im amerikanischen Protestantismus des 19. Jahrhunderts als Reaktion auf den protestantischen Liberalismus entstanden und ist darum im Protestantismus ein bekanntes und weltweites Phänomen, wie die Beiträge von Martin Marty und Miroslav Volf besonders gut zeigen. Schon die Übertragung des Namens auf den katholischen Traditionalismus und seinen späten Antimodernismus vermindert seine Aussagekraft, weil es sich um eine andere religiöse Tradition, wenngleich im gleichen kulturellen Umfeld, handelt. Das zeigt der Artikel von Peter Hebblethwaite. Spricht man vom «Fundamentalismus» in der Orthodoxen Kirche, dann wird die Rede noch unklarer, weil man vergleichbare Phänomene nur mit Hilfe von Analogieschlüssen aufsuchen kann. Christos Yannaras hat es versucht. Immerhin ist dieselbe christliche Grundlage gegeben, und auch die Orthodoxie muß sich in jene Kultur hineinfinden, die «Moderne» genannt wird. Die Übertragung der Bezeichnung «Fundamentalismus» auf andere Religionen — und wir haben nur die beiden anderen «Religionen des Buches», Judentum und Islam, befragt — macht den Ausdruck vollends unsicher und vage. Darum fragen Jacob Neusner und Elsayed Elshahed mit Recht, ob diese Kategorie für ihren Bereich überhaupt irgendeine Relevanz besitze. Der alte protestantische Ausdruck ist aber heute umgangssprachlich längst zu einer soziologischen und psychologischen Kategorie geworden, mit der vergleichbare Bewegungen aus sonst unvergleichbaren Religionen und Weltanschauungen begriffen werden sollen. Diese Auswanderung und Ausweitung des Wortes «Fundamentalismus» aus seinem protestantischen Ursprungsort muß man wohl so akzeptieren, wie sie geschehen sind. Man kann sie historisch nicht rückgängig machen.

Was mit «Fundamentalismus» heute bezeichnet wird, ist ein Sekundärphänomen: die primäre religiöse, interreligiöse und areligiöse Herausforderung ist nicht der «Fundamentalismus», sondern die «moderne Welt». Der Fundamentalismus scheint eine typisch religiöse Reaktion auf die Herausforderungen der modernen Welt, aber nicht selbst eine Herausforderung zu sein. Daraus ergeben sich die folgenden Fragen, die wir behandeln wollen:

Ist der Fundamentalismus ein antimodernes Phänomen oder gerade als antimodernes ein modernes Phänomen? Worin unterscheiden sich Modernismus und Fundamentalismus und worin sind sie sich gleich oder stehen auf der gleichen Grundlage? Wie sieht der Fundamentalismus die moderne Welt und wie sieht die moderne Welt den Fundamentalismus? Gehört Fundamentalismus zur «Dialektik der Aufklärung» (Adorno/Horkheimer) und zu ihren inneren Widersprüchen, oder weist er in die Welt der Post-Moderne? Kann die moderne Welt den Fundamentalismus loswerden?

Ist er nichts als obstinater «Oppositionalismus» (M. Marty) oder bewahrt er auf verzweifelte Weise ein Erd- und Zeitvertrauen, das durch die Moderne ideologisch und technisch zerstört wird (G. Müller-Fahrenholz)?

1. Fundamentalismus im Konflikt mit der modernen Welt

Der ursprüngliche Fundamentalismus hat sich nicht selbständig und direkt mit den Prinzipien der modernen Welt auseinandergesetzt, sondern immer nur mit deren Einflüssen auf die eigene Glaubensgemeinschaft. Darum ist das Bild, das Fundamentalisten von der «modernen Welt» haben, nur indirekt aus ihrer Polemik gegen den Liberalismus, Säkularismus und Modernismus in den eigenen Reihen zu ermitteln. Fundamentalisten reagieren nicht auf die Krisen der modernen Welt, sondern auf die Krisen, die die moderne Welt in ihrer Glaubensgemeinschaft und in ihren Grundgewißheiten hervorruft.

1. Glaubensgewißheit ruht auf dem festen Fundament göttlicher *Autorität.* In den sog. Buchreligionen ist es die göttliche Autorität der Offenbarungsurkunde: Gottes Wort ist wie Gott selbst irrtumsfrei und unfehlbar. Für die protestantischen Fundamentalisten war und ist es die Bibel; für muslimische Fundamentalisten ist der Koran «eine unverfälschte, reine, göttliche Offenbarung, über alle Irrtümer erhaben» (Elshahed, S. 239). Die historischen und empirischen Wissenschaften der modernen Welt werden anerkannt, sofern sie mit Bibel oder Koran übereinstimmen, aber abgelehnt, sofern sie diese zeitlose Autorität in Frage stellen. Kreationisten, die die Evolutionstheorie ablehnen, haben eigene «wissenschaftliche» Institute gegründet, um wissenschaftlich zu beweisen, daß die Welt vor 6000 Jahren geschaffen worden ist. Das zeigt, daß hier kein blinder Antimodernismus und auch nicht nur «Oppositionalismus» vorherrschen. Es geht Fundamentalisten vielmehr um die unfehlbare und uneingeschränkte Herrschaft ihres «Fundaments» über wissenschaftliche Methoden und Ergebnisse. Nur im Konfliktfall heißt es, daß die weiße Wand schwarz ist, wenn die göttliche Autorität es so behauptet, oder daß Jesus keine Geschwister gehabt haben kann, weil das Dogma von seiner stets jungfräulichen Mutter dies ausschließt. Auch für Muslime begründet die unverfälschte Reinheit und Irrtumsfreiheit den «universalen Anspruch» des Koran, und zwar nicht nur auf alle Menschen, sondern auch auf alle Lebensbereiche. Darum nennt Elshahed die Gebote und Verbote des Koran «rational begründet», ohne rationale Beweise zu nennen, denn es handelt sich nicht um die Übereinstimmung mit der autonomen menschlichen Vernunft, sondern um den Totalanspruch der koranischen Offenbarung auf die menschliche Vernunft. Die göttliche Offenbarungsurkunde kann nicht menschlicher Auslegung unterworfen werden, sondern umgekehrt muß die menschliche Auslegung der göttlichen Offenbarungsurkunde unterworfen werden. Fundamentalismus schließt jede vernünftige Einsicht in die historische Bedingtheit ihrer Entstehung und deren hermeneutische Differenz zu den veränderten historischen Bedingungen der Gegenwart aus. Der Wahrheitsgehalt der Offenbarungsurkunde ist zeitlos und muß nicht immer neu ausgelegt und vergegenwärtigt, sondern nur unverfälscht bewahrt werden. Offenbarungsfundamentalismus argumentiert nicht, sondern behauptet. Er verlangt nicht Einsicht, sondern Unterwerfung. Es handelt sich gar nicht um ein hermeneutisches Problem, sondern um einen Machtkampf: entweder Gottes Wort oder der «Zeitgeist». Fundamentalismus ist auch kein Rückzugs- oder Abwehrphänomen, sondern ein Angriff auf die moderne Welt, um sie zu erobern. Er paßt in die verschiedenen gegenwärtigen theo-politischen Strategien zur «Re-Evangelisierung Europas» oder zur «Re-Islamisierung» der arabischen Welt. Es ist klar, daß auch die schwersten Fehler der wissenschaftlich-technischen Zivilisation keine Selbstpreisgabe der menschlichen Vernunft und ihrer vernünftigen Einsichten rechtfertigen. Dieser Autoritätsglaube ist nicht nur irrational, sondern auch antirational.

2. Der große Feind jeglichen Fundamentalismus' wird *Liberalismus/Pluralismus* genannt. Gemeint ist die Entstehung der modernen Subjektivität der Menschen und ihrer individuellen Freiheiten: Glaubensfreiheit, Gewissensfreiheit, Religionsfreiheit. Diese individuellen Freiheiten hinsichtlich der religiösen Bindungen wurden im Kampf um die Menschen- und Bürgerrechte zur Grundlage der modernen Demokratien. Ohne Religionsfreiheit keine freie Welt! Mit «Religionsfreiheit» sind nicht die korporativen Rechte der verschiedenen Religionsgemeinschaften gemeint, sondern das individuelle Recht der Personen, «to worship in the church of your choice», d.h. das Recht auf die eigene Glaubensentscheidung und das Recht, diese Entscheidung zu ändern, also das Recht auf individuellen Eintritt und Austritt aus Religions-

gemeinschaften. Ob eine Religionsgemeinschaft «Religionsfreiheit» anerkennt, erweist sich immer an ihrem Umgang mit ihren Dissidenten und Apostaten. Die individuellen Freiheiten der modernen Subjektivität der Menschen sind ein Fundament der modernen Welt. Wissenschaft, Technik, Verkehr und Kultur sind darauf angewiesen. Wird es bestritten oder aufgegeben, dann wird diese moderne Zivilisation zerstört. Diese Freiheiten bereichern aber nicht nur, sondern werden von vielen Menschen auch als Zumutung und als Last empfunden. Es fällt ihnen schwer, sich in religiösen und ethischen Fragen selbständig zu entscheiden. Darum gibt es nicht nur in der Politik, sondern vermutlich noch stärker in der Religion die «Flucht vor der Freiheit» (Escape from freedom), wie Erich Fromm die «autoritäre Personalität» vor allem der Deutschen beschrieben hat. Die Flucht vor der Freiheit macht die religiösen Versorgungsdiktaturen möglich und verbreitet die fundamentalistischen «Geborgenheiten» der religiösen Kindergartenmentalität. Durch die «Flucht vor der Freiheit» wird die eigene Entscheidung an eine höhere Instanz abgetreten und dafür Verantwortungslosigkeit erkauft. Es gibt aber keine Instanz, die für die Menschen entscheiden kann, was diese Menschen selbst zu verantworten haben. Die Ausbreitung fundamentalistischer Verantwortungslosigkeit in einer Zeit der wachsenden Risiken menschlicher Macht steigert diese Risiken und ist selbst eine ihrer Quellen.

3. Die individuelle Religionsmündigkeit führte im Christentum zur Säkularisierung des Staates, der Bildung und der Wissenschaften. Religion gilt nicht mehr als Staatssache — «cuius regio, eius religio» —, sondern als «Privatsache». Der Protestantismus hat diese Säkularisierung am meisten gefördert, weil er zuerst für die genannten individuellen Freiheiten der Menschen eintrat. Er hat darum auch die ersten Reaktionen im Pietismus und später im Fundamentalismus erlebt. Der Katholizismus wurde erst durch die französische Revolution mit der Säkularisierung konfrontiert. Er reagierte durch die Restauration, den Antimodernismus und zuletzt durch die Lefebvre-Bewegung. In der islamischen Welt übernahm die Türkei unter Kemal Atatürk die westliche Säkularisierung und die Trennung von Religion und Politik. Die fundamentalistischen Bewegungen aber re-islamisieren die Politik, die Schule und die Kultur, um den Totalitarismus des Koran wiederherzustellen: «Öffentliches und privates Leben voneinander zu trennen und damit zu säkularisieren, ist nach islamischer Weltanschauung ausgeschlossen» (Elshahed, S. 240). Allen diesen fundamentalistischen Reaktionen auf die moderne Säkularisierung der Kultur gemeinsam ist der Versuch, den einheitlichen Glaubensstaat wiederherzustellen, sei es «das christliche Abendland» oder «the First Nation under God» oder den «islamischen Staat», und zwar durch religiösen Imperialismus, denn diese einheitlichen Glaubensstaaten werden missionarisch und messianisch begründet. Damit aber werden politische Religionen geschaffen, die politische und militärische Entscheidungen religiös motivieren, um sie absolut und zweifelsfrei zu machen.

4. Permanente Modernisierung gehört zum Wesen der modernen Welt. Seit ihren Anfängen sind Entwicklung, Fortschritt, Innovation und lineare Zukunftsorientierung in das Großprojekt der wissenschaftlich-technischen Zivilisation eingebaut. Das aber verlangt die ständige Verunsicherung vermeintlicher Sicherheiten und die Preisgabe traditioneller Identitäten. Ein typisch fundamentalistisches Urteil gibt Elshahed ab: «Überall, wo die westliche Moderne Fuß faßte, verloren die Menschen ihre eigene Identität, ihre Kultur, ihre Werte und Normen. Materielle Werte traten an die Stelle der Moral und des sozialen Zusammenhalts» (Elshahed, S. 241). Jerry Falwell von der «moral majority» oder Erzbischof Lefebvre würden es nicht anders ausdrücken. Die Fähigkeit zur «Aneignung des Vergangenen und seine Verwandlung in etwas Neues» (G. Müller-Fahrenholz, S. 209), wird als «modernistisch» abgeblockt. Wie ist dies am besten zu bewerkstelligen? Durch das Zeitverständnis der apokalyptischen Katastrophen und die Erwartung des nahe bevorstehenden Weltendes. Ist das Weltende in dieser Generation zu erwarten, dann sind Fortschrittsglaube und Innovationswille absurd. Verbesserungen der Weltlage und Investitionen in die Zukunft verzögern nur das Ende, das ohnehin kommt und kommen muß, um das verkehrte moderne Weltsystem zu zerbrechen und die fundamentalistisch Widerstehenden zu retten. Das Resultat ist der apokalyptische Fatalismus der Massen auf der einen Seite und der Neoliberalismus in der Wirtschaft auf der anderen Seite: kurzfristige

Gewinne, Schuldenmachen und keine Investitionen: «Nach uns die Sintflut». Der Fundamentalismus kann sich auch selbst als Faktor der Beendigung «dieser Welt» einsetzen, in der apokalyptischen Harmaggedon-Politik, mit der man auf das «letzte Gefecht» nuklear zurüstet, wie unter Präsident Ronald Reagan in den USA, oder in der Endkampf-Rhetorik Saddam Husseins, der in Kuwait die «Mutter aller Schlachten» herbeizureden versuchte. Die Steigerung des Freund-Feind-Verhältnisses gegenüber der perhorreszierten modernen Welt zum apokalyptischen Endkampf zwischen Christus und dem Antichrist oder zwischen dem wahren Islam und dem «Satan» USA, dem Westen, der Apostasie und der Blasphemie, gehört zum Phänomen des modernen Fundamentalismus. Fundamentalismus ist in der Tat eine vermeintliche und angemaßte «Weltuntergangserfahrung» (G. Müller-Fahrenholz, S. 209). Es handelt sich jedoch nicht nur um apokalyptisch übertriebene Identitätsängste, sondern um den perversen Todeswunsch und den makabren Willen zum Ende. Nichts ist so verhängnisvoll wie die Erwartung des Verhängnisses. Katastrophenangst wirkt katastrophal, weil sie die Katastrophe vorwegnimmt und nicht verhindert.

Versuchen wir, diese vier Dimensionen des Fundamentalismus auf einen Nenner zu bringen, so können wir sagen, daß fundamentalistische Identität eine bedrohte, verängstigte, verunsicherte und darum aggressiv reagierende Identität ist. Es ist eine Identität, die sich ihrer selbst nicht gewiß ist, sondern sich durch Abgrenzung und Ablehnung realer oder vermeintlicher Feinde definiert. Lange Zeit waren der christliche und der islamische Fundamentalismus antikommunistisch. Das Schlimmste, was einer solchen negativen Identität passieren kann, ist der Wegfall des «Feindes», dem gegenüber man sich selbst definierte. Darum ist der antikommunistische Fundamentalismus seit dem Zerfall des Sowjetmarxismus in eine tiefe Orientierungskrise geraten. Wer ist jetzt der Feind? Weil man sich ohne Feindbild nicht definieren kann, muß «der Feind» gefunden werden; für die einen in dem Liberalismus und Materialismus der «westlichen Welt», für die anderen in der ökonomischen Übermacht Japan, für beide mit gewisser Wahrscheinlichkeit jedoch im Islam bzw. im Christentum. Erst wenn die Notwendigkeit des Feindes zur Selbstfindung aufhört, kann es Frieden und gegenseitige Anerkennung zwischen den Religionen und insbesondere zwischen Christentum und Islam geben.

2. Fundamentalismus in den Widersprüchen der modernen Welt

Die fortschrittsgläubige Siegesgewißheit, den unmodernen Fundamentalismus bald überwinden zu können, ist in den immer offenkundigeren Widersprüchen der modernen Welt verlorengegangen. Der Fundamentalismus gewinnt gerade in der modernen Welt neue Resonanz und mehr Anhänger. Warum? Die Katastrophen der modernen Welt zeigen vielen Menschen, daß mit dieser Welt selbst etwas falsch ist. Nach zwei Weltkriegen, nach Hiroshima und Tschernobyl, nach sich mehrenden Umweltzerstörungen und der sich ausbreitenden Verelendung der Massen in der submodernen Dritten Welt ist es sinnvoll, den Fundamentalismus nicht nur in seinem «Oppositionalismus», sondern auch in seinen eigenartigen Kategorien ernst zu nehmen.

1. Gegenüber den linearen Zeitvorstellungen des Fortschrittsglaubens stellt der Fundamentalismus das ganze Leben in die *Kategorie der Ewigkeit* und fragt nach den «zeitlosen Wahrheiten» des Glaubens und den «absoluten Geboten» der Moral. Er stellt sich damit quer zu jeglicher verlorener und zu gewinnender Zeit. Seine eigene Apokalyptik korrespondiert nur dem Zeitende, das der technische und militärische Fortschrittsglaube der modernen Welt hervorgerufen hat, sei es im möglichen nuklearen Inferno oder im ökologischen Weltuntergang. Die große Alternative zu Fortschrittsglauben und apokalyptischer Katastrophenangst ist die Kategorie der Ewigkeit, die den Unterschied der Zeiten relativiert, den der Modernismus absolut gesetzt hatte. In der Kategorie der Ewigkeit wird auch der moderne Zwang zur Zeitgemäßheit relativ. An seine Stelle treten «absolute Werte», die unbedingt und bedingungslos zu vertreten sind. In der Kategorie der Ewigkeit wird nicht zuletzt auch die hermeneutische Differenz zum Offenbarungsbuch unerheblich, denn man achtet dann weniger auf die Eigenart der Zeugen, sondern mehr auf den Gehalt des Bezeugten. Vor der Selbstoffenbarung Gottes gibt es nur eine Zeit: die Gegenwart. Man kann diese Position vorkritisch nennen, man kann sie aber auch

nachkritisch vertreten, wie es Karl Barth besonders eindrucksvoll getan hat. In der Kategorie der Ewigkeit setzt man weder die Zeit des Offenbarungsbuches absolut, wie es Fundamentalisten zu tun pflegen, noch die eigene Gegenwart, wie es die historischen Relativisten tun. In der Kategorie der Ewigkeit werden die verschiedenen Zeiten «gleichzeitig», wie Kierkegaard sagte. Das schließt die historisch-kritische Forschung nicht aus, sondern setzt sie voraus, unterscheidet aber die hermeneutische Vermittlung zwischen den Zeiten von der Vermittlung der Ewigkeit in die Zeit.

2. Die moderne Welt setzte das freie, mündige und selbstverantwortliche Subjekt voraus. Wer aber in der modernen Welt kann sich diese Subjektivität leisten? Doch nur das gebildete, arrivierte Bürgertum, nicht aber das arme, ungebildete Volk. Die moderne Welt ist kein Universum, sondern eine geteilte und gespaltene Welt. Die Erste Welt hat die Dritte Welt produziert, in der die Massen nicht als Subjekte und Personen, sondern als Objekte und «Unpersonen» (Gustavo Gutiérrez) behandelt werden. In dieser *Submoderne* entsteht heute ein «Fundamentalismus der Armen», und zwar spontan und unorganisiert im Zuge der rasanten Ausbreitung der charismatischen Gruppen und der Pfingstbewegungen. Geisterfahrungen und fundamentalistische Bibelorientierung machen aus passiven Objekten Subjekte und vermitteln den «Unpersonen» personales Selbstwertgefühl. Die Bibel ist Gottes Wort, und alle, die sie lesen und hören können, haben ohne Aufsicht von Kirche, Staat und den gebildeten Schichten unmittelbaren Zugang zu Gott. Diesen «Fundamentalismus der Armen» gibt es auch in den reichen Klassengesellschaften der Ersten Welt.

3. Endlich haben die Säkularisierung der Kultur und die Privatisierung des Glaubens den Glauben öffentlich stillgelegt und die Kultur anderen Mächten überlassen. Man muß nicht zu religiös einheitlichen und totalitären Glaubensstaaten zurückkehren wollen, um die Unverbindlichkeit der religiösen Verbindlichkeit in der modernen Gesellschaft zu beklagen. Auch die Befreiungstheologen und die Politischen Theologen wollen die Rückkehr des Glaubens in die Politik, aber nicht nach Maßgabe des Christlichen Imperiums, sondern nach dem Maßstab der Bergpredigt. Fundamentalistische Milleniumspolitik und Politische Theologie der Nachfolge Christi begegnen einander heute im Politischen, aber bisher meistens leider auf den verschiedenen Seiten der Demonstrationen. Kämpfen Fundamentalisten für die Wiedereinführung des Schulgebets und die Bestrafung der Abtreibung, so Befreiungstheologen für die Abschaffung der Ausbeutung und die Überwindung des vorzeitigen Hungertodes der Armen. Setzen charismatische Fundamentalisten auf die wunderbare Heilung der Kranken, so die Politischen Theologen auf die Befreiung der Unterdrückten von der Gewalt. Beiden gemeinsam ist der Wille, aus Glauben heraus politisch tätig zu werden, und die Erkenntnis der materiellen Komponente und der diesseitigen Relevanz des Heils. Auch wo sie sich gegenseitig bekämpfen, gibt es auffallende Parallelen. Auf dem Flügel der linken Evangelikalen und der sozial engagierten Pfingstler gibt es schon eine Reihe neuer Allianzen mit Befreiungstheologen und Politischen Theologen: in Lateinamerika in der Volksbewegung, in Europa in der Friedensbewegung. Der Widerspruch gegen die Widersprüche der modernen Welt vereint sie.

Wir werden mit dem Fundamentalismus — gegen uns, neben uns und in uns selbst — leben müssen. Die Befreiung der Fundamentalisten zur Offenheit für die Zukunft Gottes und der Welt bleibt eine theologische und kirchliche Aufgabe.

JÜRGEN MOLTMANN

Geboren 1926 in Hamburg, Mitglied der evangelisch-reformierten Kirche. Er studierte an der Universität Göttingen, promovierte und habilitierte sich in Theologie, war 1958-1963 Professor an der Kirchlichen Hochschule Wuppertal, 1963-1967 Professor für Systematische Theologie an der Universität Bonn und ist jetzt Professor für Systematische Theologie an der Universität Tübingen. Er ist Vorsitzender der «Gesellschaft für Evangelische Theologie» und veröffentlichte u.a.: Prädestination und Perseveranz (1961), Theologie der Hoffnung ([12]1985), Perspektiven der Theologie (1968), Der Mensch ([4]1979), Die ersten Freigelassenen der Schöpfung ([6]1976), Der gekreuzigte Gott ([5]1986), Kirche in der Kraft des Geistes (1975), Zukunft der Schöpfung (1977), Trinität und Reich Gottes ([2]1985), Gott in der Schöpfung ([3]1987), Der Weg Jesu Christi (1989), Der Geist des Lebens (1991). Anschrift: Universität Tübingen, Evangelisch-Theologisches Seminar, Liebermeisterstraße 12, D-7400 Tübingen, Bundesrepublik Deutschland.

Hans Küng

Wider den römisch-katholischen Fundamentalismus der Zeit

Was heute Fundamentalismus ist, haben Martin Marty (Chicago), Geiko Müller-Fahrenholz (San José/Costa Rica), Günter Hole (Ulm) und John Coleman (Berkeley/California) aus verschiedenem Blickwinkel in ausgezeichneter Weise aufgezeigt. Und den präzisen und scharfsinnigen Analysen des Fundamentalismus im Judentum (Jacob Neusner, St. Petersburg/Florida), im Islam (Elsayed Elshahed, Riyadh), im östlichen Christentum (Christos Yannaras, Athen) und im protestantischen (Miroslav Volf, Osijek/Jugoslawien) habe ich nichts hinzuzufügen. Doch nachdem mein Tübinger Kollege Jürgen Moltmann als evangelischer Theologe das Verhältnis von Fundamentalismus (vor allem in seiner protestantischen Spielart) und Moderne grundsätzlich-theoretisch analysiert hat, will ich als katholischer Theologe im Anschluß an die Ausführungen von Peter Hebblethwaite (Oxford) einen praktisch-politischen Beitrag leisten und auf Gefahren aufmerksam machen, die der Katholizität der katholischen Kirche durch einen gegenwärtig pontifikal geförderten römisch-katholischen Fundamentalismus drohen.

1. Die Situation erfordert deutliches Reden

Es brauche keinen Zusatz zum Bekenntnis des Katholischseins, so erklärte Papst Benedikt XV., nachdem sein Vorgänger Pius X. durch alle möglichen «antimodernistischen» Repressionsmaßnahmen — Theologenabsetzungen, Bischofsmaßregelungen, Lehrdokumente, Treueid für alle Kleriker, ein geheimes Spionagenetz (Opus, nein, nicht Dei, sondern Pianum) die römische Politik in der katholischen Kirche durchsetzen wollte. Es sei genügend für jedermann zu sagen: «Christianus mihi nomen, Catholicus cognomen». «Christ ist mein Name, Katholik mein Beiname». In der Tat: Die aus dem 19. Jahrhundert stammende Neuformulierung «römisch-katholisch» ist eine Contradictio in adiecto: «lokal-universal». Und «polnisch-katholisch» ist selbstverständlich auch nicht besser.

Peter Hebblethwaite hat obigen Satz aus der Antrittsenzyklika Benedikts XV. zitiert, nachdem er vorher die polonisierte Sicht der Kirche und die slawozentrische Kirchenstrategie des gegenwärtigen Papstes kenntnisreich analysiert hat: Das glaubensstarke Osteuropa ist das Zentrum der Welt, Westeuropa eine dekadente Nebenregion; Nordamerika wird mit Mißtrauen betrachtet, und man konzentriert sich auf die vermeintlich konservativeren Kirchen in Lateinamerika (gegen die Befreiungstheologie), in Afrika (gegen die Indigenisierungstendenzen dort) und in Asien (gegen Dritte-Welt-Theologen). Die kirchlichen Repressionsmaßnahmen gegen Theologen, die mich 1979 (vor allem wegen eines kritischen Artikels «Ein Jahr Johannes Paul II.») getroffen haben, haben in der Zwischenzeit sehr viele andere erreicht: bekannte wie Edward Schillebeeckx in den Niederlanden, Leonardo Boff und Gustavo Gutiérrez in Lateinamerika, Charles Curran in Nordamerika, Eugen Drewermann in Deutschland, aber auch zahllose weniger bekannte Theologen, die entweder (wie so oft in Deutschland) gar keinen Lehrstuhl bekamen oder (wie mir aus vielen Ländern berichtet wurde) durch Drohungen zum Einlenken oder Schweigen gebracht wurden.

Es hat keinen Sinn, davor die Augen zu verschließen, man muß es deutlich aussprechen: Wir haben es gegenwärtig zu tun mit einer *geistlichen Diktatur* durch einen Papst, der weder unter dem Nazismus noch unter dem Kommunismus je Demokratie gelernt hat, der nun aber, dem totalitären kommunistischen System entronnen, mit ganz ähnlichen Methoden jedermann in der Kirche auf seine Parteilinie zwingen möchte, neben den Theologen vor allem die Bischöfe. Systematisch versucht er, durch systemkonforme Bischofsernennungen in aller Welt — oft gegen den Willen von Klerus und Volk und damit gegen alle katholische Tradition durchgesetzt — das vorkonziliare römische Sy-

stem wieder aufzurichten. Und dies völlig unbekümmert um die Kosten: ein rasanter Glaubwürdigkeitsverlust der katholischen Kirche und ihrer Hierachie, ein Auszug der Frauen aus der Kirche wegen der rigoristischen und heuchlerischen Sexualmoral, die totale Entfremdung der Intellektuellen, der Verlust Zehntausender von Priestern und der immer katastrophalere Nachwuchsmangel, der schon jetzt in vielen Teilen der Kirche ein Drittel der Pfarreien unbesetzt sein läßt. Eine Notlage ähnlich wie in der Reformationszeit, die aber von vielen Bischöfen durch die Propagierung angeblich neuer Seelsorgestrategien verschleiert wird, als ob die Stunde des Laien dann gekommen wäre, wenn die Priester fehlen. Wer käme schon auf die Idee, wenn in einem Krankenhaus die Ärzte fehlen, den Kranken Selbsthilfe zu empfehlen, statt all die Mediziner herbeizuholen, die draußen in großen Mengen bereitstünden?

Man klagt heutzutage in der Christenheit viel über den fanatischen islamischen (und zum Teil auch jüdischen) Fundamentalismus und bedenkt zu wenig, daß das Wort «Fundamentalismus» von jenem Protestantismus herkommt, der Sicherheit für sich und gegen andere darin sucht, daß er sich am Buchstaben der Bibel festklammert. Eine *Variante des Fundamentalismus* aber gibt es auch im gegenwärtigen Katholizismus, insofern dessen Kirchenleitung den katholischen Glauben mit den gerade letzten kirchlichen Traditionen (Trient, Vatikanum I, vorkonziliare Papstdokumente) identifizieren und mit einer *«Re-Evangelisierung»* = *«Re-Katholisierung»* die Katholiken wieder in ein mittelalterlich anmutendes gegenreformatorisch-antimodernistisches Paradigma von Kirche und Gesellschaft zurückzwingen will — unter Vernachlässigung und Ausgrenzung (Marginalisierung) der Protestanten, der Orthodoxen, der Juden und der «Ungläubigen». Ein katholischer Fundamentalismus mit höchst bedenklichen Folgen, gerade wenn man auf das uneingestandene päpstliche Orientierungsmodell einer «Re-Evangelisierung» auch für andere Länder schaut: auf Polen.

2. Die Rekatholisierungskampagne in Polen

In der Tat: Eklatantes Beispiel für den gegenwärtigen römisch-katholischen Fundamentalismus ist die laufende antimoderne (auch gegenreformatorische und antiorthodoxe) *«Rekatholisierungs-Kampagne» in Polen.* In der Zwischenzeit ist die dortige katholische Kirche — Meinungsumfragen zufolge — die mächtigste (nicht die beliebteste) Institution geworden, mächtiger als Regierung, Präsident, Parlament, Armee und Solidarnosz. 74% der Polen sind jetzt der Meinung, die politische Rolle der Kirche sei zu groß. Doch mit dieser Macht — besonders über die Abgeordneten, die um ihre Wiederwahl fürchten — hat die Kirche begonnen, den mittelalterlichen Status quo ante höchst energisch zu restaurieren, so daß laute Klagen nicht nur von orthodoxen und protestantischen Christen und Juden, sondern auch von aufgeschlossenen Katholiken (wie etwa dem früheren Ministerpräsidenten Tadeusz Mazowiecki), aber auch vom berühmten Komponisten Krysztof Penderecki und vom nicht weniger berühmten Schriftsteller Stanislav Lem zu hören sind:

— Unter Umgehung des Parlaments wurde der Religionsunterricht in polnischen Schulen eingeführt, der von einem darauf pädagogisch in keiner Weise vorbereiteten Klerus erteilt werden soll.

— Wiewohl 59% der Polen eine zumindest beschränkte Legalisierung des Schwangerschaftsabbruchs bejahen, soll eines der rigorosesten Abtreibungsgesetze der Welt (mit zwei Jahren Gefängnis für abtreibende Frauen und Ärzte) eingeführt werden selbst bei Vergewaltigung, genetischen Schäden des Embryo und Krankheit (Ausnahme nur bei Lebensgefahr der Mutter).

— Abgeschafft sind die Staatssubventionen für empfängnisverhütende Pillen (trotz horrender Abtreibungszahlen pro Jahr), so daß viele Frauen die dreimal so teure Pille nicht mehr werden kaufen können.

— Man erwartet auch neue Gesetze gegen Ehescheidung, Pornographie und anderes mehr.

— Für den obersten Militärkaplan wurde Generalsrang, für die kirchliche Hierarchie generell Präsenz bei wichtigen öffentlichen Zeremonien eingeführt.

— Von vielen Bischöfen wird die Streichung des Verfassungsartikels über die Trennung von Staat und Kirche gefordert.

— Vielfach wird Psychoterror gegen Dissenters auf lokaler Ebene (die etwa eine Volksabstimmung über das Abtreibungsgesetz fordern) ausgeübt, und der Einfluß der Kirche auf Wahlen und Politiker wächst ständig ...

«Kirche, Kirche über alles»? So konnte man an die Wand geschrieben lesen. Geschrieben von wem? Von solchen in Polen, die einen klerikalen Staat befürchten, der schon jetzt nach dem Diktat des polnischen Papstes regiert wird. Aber weil die Kirche seit der demokratischen Wende allzu rasch *aus einem politisch machtlosen Hort der Freiheit zu einer autoritären Festung der Macht* geworden ist, hat ihre Glaubwürdigkeit entsprechend rapide abgenommen (von 83% 1990 auf 58% im April 1991). Eine allgemeine Polarisierung der polnischen Gesellschaft droht. Beschleunigt wurde dieser Prozeß durch die Papstreise im Juni 1991, wo Karol Wojtyla im Stile eines fäusteballenden Kreuzzugspapstes durch seine Heimat reiste und dem Parlament (zum Ärger aller Demokraten) das Recht zu einer liberalen Abtreibungsgesetzgebung bestritt, die Abtreibung von Embryonen (zur Empörung der Juden) mit dem Holocaust verglich und schließlich — nachdem er im Golfkrieg praktisch dem Pazifismus das Wort geredet hatte — mit Zehntausenden Soldaten das nationale Heldentum pries und jetzt das «legitime Recht auf Verteidigung» bejahte. Den Aufbau einer echten parlamentarischen Demokratie erwähnte der Papst dagegen mit keinem Wort. Die westliche Demokratie identifiziert er zumeist mit Materialismus, Hedonimus und Konsumismus.

Was den Papst wohl besonders erregt hat, war eine *gesamtpolnische Meinungsumfrage* am Vorabend seines Besuches, von der er zweifellos Kenntnis hatte, die aber in den polnischen Medien praktisch verschwiegen und auch in der westlichen Presse zu wenig bekannt wurde. Sie zeigt überdeutlich, welch neue Fronten sich im nach-kommunistischen Polen gebildet haben. Auf die Frage, ob die katholische Kirche das Recht habe, vom Volk die Unterwerfung unter ihre Lehre zu verlangen, antworteten 81% aller Polen «entschieden nein» oder «wahrscheinlich nein» im Blick auf empfängnisverhütende Mittel. 71% antworteten ähnlich in Sachen Abtreibung, 61% in Sachen vor- oder außereheliche Beziehungen, 63% in Sachen Ehescheidung. Und in Sachen Abtreibung antworteten sogar 62% der Polen, die auf dem Lande leben, mit «wahrscheinlich nein» oder «entschieden nein». Und diese Zahl stieg auf 81% in Städten mit mehr als 500.000 Einwohnern, Städten wie Lodz, Warschau und sogar Krakau. Solche Zahlen zeigen: Die kirchliche Hierarchie in Polen hat in den umstrittenen Fragen keineswegs die Mehrheit der katholischen Bevölkerung hinter sich. Gewiß, sie soll nicht einfach dem «Zeitgeist» nachgeben und Permissivität stillschweigend dulden. Aber sie wäre gut beraten, ihre rigorose und undifferenzierte Lehre gerade in Sachen Sexualmoral zu überdenken. Andernfalls droht sie ihre Glaubwürdigkeit zu verspielen, die sie dringend bei der wirklichen geistigen Erneuerung dieses Landes braucht. Wer sich in diesen Fragen von den Menschen entfremdet, kann von ihnen Gefolgschaft in anderen lebenswichtigen Fragen kaum erwarten.

3. Das Elend mit der Empfängnisverhütung

Nun hat der Papst in seiner neuesten Sozialenzyklika «Centesimus Annus» (Mai 1991) versucht, auch *die ganze Welt* über die gegenwärtige soziale Misere aufzuklären. Zugleich betreibt er das Geschäft der Inquisition, um die Sprecher der lateinamerikanischen Befreiungstheologie mundtot zu machen. Er nimmt den selbstverschuldeten Untergang der marxistischen Systeme des Ostens mit Genugtuung zur Kenntnis und kritisiert zu Recht die Exzesse des Kapitalismus sowie alle Formen der Ausgrenzung und Ausbeutung besonders in der Dritten Welt. Aber wohlfeile Kritik am «materialistischen und konsumistischen» Westen, die nichts kostet, und konjunkturell bedingter Terrainrückgewinn in Osteuropa ist noch keine wirkliche geistige Erneuerung.

Und was die Dritte Welt betrifft: Das kirchliche Lehramt macht sich am Massenelend, dem Hunger und dem Sterben von Millionen und Abermillionen von Kindern in aller Welt mitschuldig, wenn es die weltweite Kampagne *gegen Empfängnisverhütung* (und neuerdings auch gegen Kondome zur Aids-Bekämpfung) weiter fortsetzt, die selbstverständlich nicht *die* Ursache, wohl aber eine wesentliche Ursache für das Massenelend in der Dritten Welt darstellt. Wie viele seiner Vorgänger seit den Tagen Luthers, Galileis und Darwins will auch dieser Papst — geblendet von der Unfehlbarkeitsdoktrin in Fragen des Glaubens und der Moral — nicht einsehen, daß er hier in einem Irrtum befangen ist. Er wird so zu einem der Hauptverantwortlichen für die unkontrollierte Bevölkerungsexplosion und damit auch für das Kinderelend in

Lateinamerika, Afrika und anderen Regionen des Südens. Zur Selbstkritik unfähig, will er nicht begreifen, daß es ein Widerspruch in sich ist, gegen Abtreibung und gleichzeitig gegen Empfängnisverhütung anzukämpfen, wo doch gerade diese am effektivsten die in der Tat zu hohen Abtreibungszahlen senken könnte. Polen hat die höchste Abtreibungszahl Europas — 600.000 pro Jahr. Warum? Weil Abtreibung mangels Verhütungsmitteln aller Art, von Papst und Hierarchie allesamt abgelehnt, zur Hauptmethode der Geburtenkontrolle geworden ist.

Doch der Papst will nicht verstehen, daß es wenig hilft, jetzt Menschenrechte (Gedanken-, Rede-, Lehr- und Religionsfreiheit), die sein von ihm gefeierter demokratiefeindlicher Vorgänger Leo XIII. vor 100 Jahren noch allesamt verurteilt hatte, einzuklagen, wenn für Millionen Menschen gerade der Dritten Welt ein würdiges Menschenleben von vornherein nicht möglich ist. Und ein solches ist u.a. auch deshalb nicht möglich, weil die Zahl der Menschen gerade in der vorindustriellen, armen Dritten Welt, die bereits zwei Drittel der Menschheit ausmacht, derartig rasant zunimmt, daß die notwendigen Investitionen im humanen Bereich auf keinen Fall mehr nachkommen können.

Um Christi Geburt lebten auf unserer Erde rund 200 Millionen Menschen, zur Zeit der Entdeckung Amerikas 500 Millionen, in der Mitte des 18. Jahrhunderts 700 Millionen; mit der industriellen Revolution erreichte die Zahl schon um 1830 die Milliardengrenze, verdoppelte sich 1925 auf zwei Milliarden und verdoppelte sich noch einmal 1975 auf vier Milliarden. 1991 leben nach Angaben des im Mai 1991 veröffentlichten demographischen Jahresreports der UNO 5,4 Milliarden auf dieser Erde. Am Ende unseres Jahrzehnts werden es bereits 6,4 Milliarden und im Jahr 2025 schon 8,5 Milliarden Menschen sein. Seit der unglückseligen Enzyklika Pauls VI. «Humanae Vitae» (1968) gegen die Empfängnisverhütung ist die Bevölkerungszahl von 3,5 Milliarden auf 5,4 Milliarden angestiegen. Johannes Paul II. hat daraus nichts gelernt. Er verschweigt dieses Fundamentalproblem der Menschheit einfach in seiner Enzyklika «Centesimus Annus». Ja, der polnische Papst, lern- und korrekturunfähig, bereitet angesichts der massiven Opposition in und außerhalb der katholischen Kirche eine neue, noch verschärfende Moralenzyklika vor, die wohl schon bald veröffentlicht sein wird.

Wenn aber schon jetzt für zahllose Menschen die Grundnahrungsmittel, Wasser und Energie, aber auch Wohnungen, Arbeitsplätze und Gesundheitseinrichtungen fehlen und die Umwelt durch die ungeheuer anwachsenden Großstädte und Slums immer mehr zerstört wird, dann dürfen zwar keine Zwangsmaßnahmen zur Geburtenkontrolle befürwortet werden. Aber mit allen legitimen politischen Mitteln und hochdringlichen flankierenden radikalen sozialen Reformen (Stellung der Frau!) muß eine Familienplanung angestrebt werden, die von niemandem effektiver unterstützt werden kann als von den Religionen. Denn sie erreichen gerade in den sogenannten Dritte-Welt-Ländern die Köpfe und Herzen der Menschen oft mehr als große politische Kampagnen. Ohne die Unterstützung durch religiöse Autoritäten werden die Menschen dieser Länder ihr durch die Religionen jahrhundertelang gefestigtes moralisches Verhalten nicht ändern.

4. Der Verrat am Konzil

Die Durchsetzung des autoritären römisch-katholischen Fundamentalismus geht Hand in Hand mit einem Verrat an Geist und Buchstaben des II. Vatikanischen Konzils. Ja, die Angst vor einer Fortschreibung der theologischen und pastoralen Ansätze des Konzils dürfte eine entscheidende Ursache für die Entstehung des gegenwärtigen Fundamentalismus sein.

Karol Wojtyla stand schon als Bischof dem reaktionär-katholischen Geheimbund Opus Dei nahe. War und ist er Mitglied? Dafür gibt es keine Beweise. Was sicher ist: Karol Wojtyla ist ganz geprägt von der *Ideologie des «slawischen Papstes»*, der nach dem Mythos des *polnischen Messianismus* des 19. Jahrhunderts die dekadente Kirche retten und erneuern wird. So von Gott selber zu seinem Tun beauftragt, scheint er in diesem slawischen Messianismus keine Grenzen seines Amtes und seiner (exegetisch, historisch, theologisch höchst beschränkten) Kompetenz zu kennen, auch keine Skrupel im Umgang mit seinen katholischen Opponenten, und seien es Bischöfe oder Kardinäle.

Immer deutlicher zeichnet sich nun aber auch für die Bewunderer das ab, was von Anfang an, allen verbalen Beteuerungen zum Trotz, die römisch-fundamentalistische Intention dieses Papstes war: Die konziliare Bewegung soll ge-

bremst, die innerkirchliche Reform gestoppt, die ökumenische Verständigung mit Ostkirchen, Protestanten und Anglikanern blockiert und der Dialog mit der modernen Welt wieder mehr durch einseitiges Belehren ersetzt werden. Zeichen für die Wetterwende: Johannes XXIII. wird — für den nachkonziliaren kurialen Machtzerfall verantwortlich gemacht — kaum noch genannt. Angestrebt wird statt dessen die Seligsprechung des in jeder Hinsicht umstrittenen Unfehlbarkeitspapstes Pius IX. und — schon 1992 — die des spanischen Gründers des Opus Dei.

Gewiß: Das II. Vatikanum wird von Johannes Paul II. ebenso wie von seinem Inquisitor Kardinal Ratzinger emphatisch beschworen. Aber beide meinen gegenüber allem «Konzils-Ungeist» das «wahre Konzil», das keinen Neubeginn bezeichne, sondern einfach in Kontinuität mit der Vergangenheit stehe. Die gewiß unleugbaren, von der kurialen Gruppe durchgesetzten konservativen Passagen des historischen II. Vatikanums (die «nota praevia» über die päpstlichen Privilegien wurde dem Konzil von Paul VI. förmlich aufoktroyiert) werden dabei entschieden nach rückwärts interpretiert und seine nach vorwärts weisenden epochalen Neuansätze an entscheidenden Punkten übergangen: Statt der konziliaren Programmworte wieder die Parolen eines erneut autoritären Lehramtes:
— statt des «Aggiornamento» im Geist des Evangeliums jetzt wieder die traditionelle sogenannte «katholische Lehre»;
— statt der «Kollegialität» des Papstes mit den Bischöfen wieder ein gestraffter römischer Zentralismus;
— statt der «Apertura» zur modernen Welt wieder zunehmend ein Anklagen, Beklagen und Verklagen der angeblichen «Anpassung»;
— statt des «Ökumenismus» wieder das Akzentuieren alles eng Römisch-Katholischen;
— keine Rede mehr von der Unterscheidung zwischen Kirche Christi und römisch-katholischer Kirche, zwischen der Substanz der Glaubenslehre und ihrer sprachlich-geschichtlichen Einkleidung, von einer «Rangordnung der Wahrheiten».

Bei alldem schwimmt der Vatikan nicht etwa nur wie ein Korken auf den Wellen einer weltweiten konservativen Strömung. Nein, man macht selber sehr aktiv Politik. Und alles unbekümmert um die Enttäuschung und Frustration an der Basis: Auch die bescheidensten innerkatholischen wie ökumenischen Desiderate etwa der deutschen, österreichischen und schweizerischen Synoden — mit viel Idealismus und hohem Personal-, Zeit-, Papier- und Finanzaufwand haben sie jahrelang gearbeitet! — wurden von einer selbstherrlichen Kurie ohne jegliche Begründung abschlägig beschieden; man nimmt es hin, wen kümmert das noch? Die Zahl der Kirchenbesucher, der Taufen und kirchlichen Eheschließungen sinkt ohnehin ständig. Nur wegen der kirchlichen Beerdigung bezahlen manche — aber auch immer weniger — Kirchensteuer. Vorläufig noch.

Der von den Konzilsbischöfen so heftig kritisierte *römische Iuridismus, Klerikalismus und Triumphalismus* feiert — kosmetisch verjüngt und modern verkleidet — fröhliche Urständ: vor allem im «neuen» Kirchenrecht (CIC), welches der Machtausübung von Papst, Kurie und Nuntien gegen die Intentionen des Konzils kaum Grenzen setzt, ja, das den Stellenwert der ökumenischen Konzilien schmälert, den Bischofskonferenzen nur beratende Aufgaben einräumt, die Laien weiterhin in völliger Abhängigkeit von der Hierarchie hält und die ökumenische Dimension durchgängig vernachlässigt. Dieses Kirchen-«Recht» wird auch während der häufigen Abwesenheit des Papstes von seiner Kurie in ganz und gar praktische Politik umgesetzt durch eine Fülle neuer Dokumente, Verordnungen, Mahnungen und Weisungen: von Dekreten über Himmel und Hölle bis zur hochideologischen Ablehnung der Frauenordination, vom Verbot der Laienpredigt (jetzt auch noch für theologisch ausgebildete Pastoralreferenten und -innen) bis zum Verbot weiblicher Ministranten am Altar; von direkten kurialen Eingriffen in die großen Orden (Wahl des Jesuitengenerals, Statut der Karmelitinnen, inquisitorische Visitation der amerikanischen Schwesternkongregationen) bis zu den notorischen Lehrzuchtverfahren gegen Theologen.

So will denn die *Kette der Widersprüche* nicht enden:
— ständiges Reden von Menschenrechten, aber keine praktizierte Gerechtigkeit gegenüber Theologen und Ordensschwestern;
— heftige Proteste gegen Diskriminierung in der Gesellschaft, aber innerkirchlich praktizierte Diskriminierung gerade der Frauen;
— eine lange Enzyklika über die Barmherzig-

keit, aber keine praktizierte Barmherzigkeit gegenüber den Geschiedenen und den verheirateten Priestern (ca. 70.000, davon allein in Deutschland 7.000) und so fort.

5. *Wie mit dem Fundamentalismus umgehen?*

Ja, was tun angesichts des Fundamentalismus in *allen* Religionen? Hier zeigt sich in unserem Heft eine aufschlußreiche Übereinstimmung zwischen den höchst konstruktiven Beiträgen des Rabbi Samuel Karff (Houston/Texas) und des Muslimen Salim Abdullah (Soest/Deutschland) mit dem christlichen Theologen Geiko Müller-Fahrenholz (San José/Costa Rica), demzufolge der Fundamentalismus nur durch Verständnis und Empathie zu überwinden sei.

a) Die Fundamentalisten sollen aufmerksam gemacht werden auf die Wurzeln von Freiheit, Pluralismus, Offenheit für die anderen in der je eigenen Tradition: in der Hebräischen Bibel und im Talmud, im Neuen Testament und in der kirchlichen Tradition, im Koran und in der Sunna.

b) Aber auch die Progressisten müßten aufmerksam gemacht werden auf die Notwendigkeit der Selbstkritik: angesichts jeglicher faulen Anpassung an den Zeitgeist, die nicht Nein sagen kann; angesichts allen Mangels an religiöser Substanz, theologischem Profil und ethischer Verbindlichkeit in einer modernen liberalen Religiosität, die keine Grenzen kennt.

c) Eine neue spirituelle Grundorientierung muß angestrebt und glaubwürdig gelebt werden gerade von all denen, die sich nicht zufriedengeben wollen mit römisch-katholischem Autoritarismus, protestantischem Biblizismus, orthodoxem Traditionalismus oder auch dem Fundamentalismus jüdischer oder muslimischer Provenienz.

d) Trotz aller Schwierigkeiten und Gegensätzlichkeiten muß auch mit den Fundamentalisten der Dialog gesucht und die Zusammenarbeit im politisch-sozialen wie im religiös-theologischen Bereich angestrebt werden.

Was aber tun — diese Frage können wir nicht umgehen —, wenn sich der Fundamentalismus mit politisch-militärisch-polizeilicher Macht (in manchen islamischen Staaten, Fall Rushdie) verbündet oder auch mit geistlicher Gewalt (der Vatikan gegen Theologen, Bischöfe, Frauen)? Antwort: Da ist ihm entschieden *Widerstand* entgegenzusetzen, und zwar von außen wie von innen. Ein Beispiel dieses Widerstands von innen bildet die Kölner Erklärung von 163 Theologen aus dem deutschen Sprachraum gegen die vatikanischen Bischofsernennungen, Theologenmaßregelungen und Lehramtsansprüche, die auch von anderen internationalen Theologenkonferenzen aufgenommen wurde[1].

Wie die anderen großen Religionen, so wird, hoffe ich, auch die katholische Kirche mit der Zeit *den Weg finden zwischen einem Modernismus ohne Fundament und einem Fundamentalismus ohne Modernität,* ohne Selbstkritik, Toleranz und Gesprächsbereitschaft, einen Weg zwischen Permissivität und Exklusivität, zwischen Laschheit und Aggressivität. Ich schließe mit der wörtlichen Schlußpassage der *Kölner-Erklärung:*

«— Die Kirche steht im Dienste Jesu Christi. Sie muß der permanenten Versuchung widerstehen, sein Evangelium von Gottes Gerechtigkeit, Barmherzigkeit und Treue durch Inanspruchnahme fragwürdiger Herrschaftsformen für die eigene Macht zu mißbrauchen. Sie ist vom Konzil als das wandernde Volk Gottes und die lebendige Beziehung der Gläubigen (communio) verstanden worden; sie ist keine belagerte Stadt, die ihre Bastionen auftürmt und mit Härte nach innen und außen verteidigt.

— Verschiedene Sorgen um die Kirche in unserer heutigen Welt teilen wir mit den Hirten der Kirche aufgrund unseres gemeinsamen Zeugnisses. Den armen Kirchen Schutz zu geben, die reichen Kirchen aus Verstrickungen herauszuführen und die Einheit der Kirche zu fördern, sind Ziele, die wir verstehen und für die wir uns einsetzen.

— Die Theologen, die im Dienst der Kirche stehen, haben jedoch auch die Pflicht, öffentlich Kritik zu üben, wenn das kirchliche Amt seine Macht falsch gebraucht, so daß es in Widerspruch zu seinen Zielen gerät, die Schritte zur Ökumene gefährdet und die Öffnung des Konzils zurücknimmt.

— Der Papst beansprucht das Amt der Einheit. Seines Amtes ist es deshalb, im Konfliktfalle zusammenzuführen, was er im Blick auf Marcel Lefebvre und seine Anhänger trotz dessen fundamentaler Infragestellung des Lehramtes in exzessiver Weise getan hat. Seines Amtes ist es nicht, ohne jeden Versuch eines Dialoges Konflikte zweitrangiger Art zu verschärfen, sie ein-

seitig lehramtlich zu entscheiden und zum Gegenstand der Ausgrenzung zu machen. Wenn der Papst tut, was nicht seines Amtes ist, kann er im Namen der Katholizität nicht Gehorsam verlangen. Dann muß er Widerspruch erwarten.»

[1] Diese Erklärung, von den Tübinger Theologen Norbert Greinacher und Dietmar Mieth, beide Mitglieder des Direktionskomitees von CONCILIUM, und einer Gruppe Erstunterzeichner initiiert, wurde von 163 katholischen Theologieprofessoren des deutschsprachigen Raumes und der Niederlande unterzeichnet. Entsprechende Erklärungen folgten in Belgien, Frankreich, Spanien, Italien, Brasilien und den Vereinigten Staaten. Darüber hinaus wurde die Erklärung in den Niederlanden von ca. 17.000 und in der Bundesrepublik Deutschland von rund 16.000 Pfarrern und Laien sowie von ca. 100 katholischen Gruppierungen unterzeichnet.
Zu der in der Erklärung angesprochenen Problematik der Unfehlbarkeit äußert sich präzise Herbert Haag in seinem Vorwort zur Neuausgabe meines Buches «Unfehlbar?» mit dem neuen Untertitel «Eine Unerledigte Anfrage» (München 1989).
Zur gegenwärtigen Lage der katholischen Kirche vgl. N. Greinacher/H. Küng, Katholische Kirche — wohin? Wider den Verrat am Konzil, München 1986.

Wie dringend die Problematik des Fundamentalismus im Gegenwartskatholizismus geworden ist, zeigt die immer größer werdende Zahl von Buchveröffentlichungen:
J. Niewiadomski (Hg.), Eindeutige Antworten? Fundamentalistische Versuchungen in Religion und Gesellschaft (Thaur 1989).
K. Kiezler (Hg.), Der neue Fundamentalismus. Rettung oder Gefahr für Gesellschaft und Religion? Schriften der Katholischen Akademie in Bayern (Düsseldorf 1990).
T. F. O'Meara, Fundamentalism: A Catholic Perspective (New York 1990).
R. Schermann (Hg.), Katholischer Fundamentalismus. Häretische Gruppen in der Kirche? (Regensburg 1991).
H. Hemminger (Hg.), Fundamentalismus in der verweltlichten Kultur (Stuttgart 1991).
G. Kepel, Die Rache Gottes. Radikale Moslems, Christen und Juden auf dem Vormarsch (München 1991).
H. Kochanek (Hg.), Die verdrängte Freiheit, Fundamentalismus in den Kirchen (Freiburg 1991).
J. Werbick (Hg.), Offenbarungsanspruch und fundamentalistische Versuchung? (Freiburg 1991).
S.H. Pfürtner, Fundamentalismus. Die Flucht ins Radikale (Freiburg 1991).

HANS KÜNG

geboren 1928 in Sursee/Schweiz. 1948 bis 1955 Studium der Philosophie und Theologie an der päpstlichen Universität Gregoriana in Rom. 1954 Ordination; 1955 Studium an der Sorbonne und am Institut Catholique in Paris. 1957 Doktorat der Theologie. 1957-1959 praktische Seelsorge an der Hofkirche in Luzern. 1960 Berufung an die Universität Tübingen als o. Professor für Fundamentaltheologie. 1962 von Papst Johannes XXIII. zum offiziellen theologischen Konzilsberater ernannt. Seit 1963 Professor der dogmatischen und ökumenischen Theologie und Direktor des Instituts für ökumenische Forschung, seit 1980 fakultätsunabhängig Professor für ökumenische Theologie und Direktor des Instituts für ökumenische Forschung an der Universität Tübingen. Neueste Veröffentlichungen: Christentum und Weltreligionen. Hinführung zum Dialog mit Islam, Hinduismus und Buddhismus (mit J. van Ess, H. v. Stietencron, H. Bechert), München 1984. Christentum und Chinesische Religion (mit J. Ching), München 1988. Dichtung und Religion. Pascal, Gryphius, Lessing, Hölderlin, Novalis, Kierkegaard, Dostojewski, Kafka (mit W. Jens), München 1985. Theologie im Aufbruch. Eine ökumenische Grundlegung, München 1987. Die Hoffnung bewahren. Schriften zur Reform der Kirche, Zürich 1990. Projekt Weltethos, München 1990. Das Judentum, München 1991. Anschrift: Waldhäuserstraße 23, D-7400 Tübingen — B.R.D.

Vorwort

Christian Duquoc

Wo ist Gott?

Eine alltägliche und radikale Frage zugleich

Wo ist Gott? — eine scheinbar banale Frage. Gott entzieht sich doch unserer Erfahrung. Und wir verlangen doch ständig nach Zeichen seines Wirkens oder seiner Gegenwart. Dennoch kommen wir um diese Frage nicht herum. In ihr offenbaren sich Ungeduld, Aufbegehren, Ergebung und zuweilen eine geradezu törichte Hoffnung — auch schon in der Bibel. Und schließlich ist diese Frage darüber hinaus aktuell. Denn da unsere Zeitgenossen die Legitimation durch die Kirchen nicht mehr brauchen und Gott keinen offiziell anerkannten Platz im Leben mehr zuweisen, werden sie entweder gleichgültig oder in tiefster Seele beunruhigt, manchmal aggressiv. Es ist also vermutlich von nun an ein vergebliches Unterfangen, nach Art jener kopflosen Geister, von denen Nietzsche in seinem Gleichnis vom tollen Menschen spricht, Gott zu töten. Wo ist Gott? Worum es bei dieser Frage eigentlich geht, das ist heute etwas anderes. Der erste Beitrag geht dieser Verschiebung nach. Ich habe ihn nicht ideengeschichtlich aufgebaut. Vielmehr habe ich mich vom Blick auf jenes Trauma bestimmen lassen, das aus den tragischen Ereignissen bei der Entdeckung der Neuen Welt entstanden war; dieses Trauma liegt ja an der Wurzel der heutigen Befreiungstheologie. Der Aufschrei des Psalmisten hat mit dieser Problematik etwas zu tun; das läßt der Beitrag von E. Gerstenberger sofort erkennen. Doch mußte die Frage auch in ihrer ganzen alltäglichen Härte vernommen werden, was G. Baum versucht hat. Von seiner persönlichen Erfahrung her spricht er im Namen jener, die aus dem Abgrund ihrer Krankheit heraus nach Gott rufen. P. Richard erzählt uns, wie das Leid und die Demütigung der Frauen dieser Frage nach dem Ort Gottes eine besondere Klangfarbe verleihen. Daß alle Menschen von wirklichem oder vermeintlichem Schuldbewußtsein bedrückt, wenn nicht gar erdrückt werden und sich trotzdem bemühen, dem barmherzigen Angesicht Gottes zu nahen, daran werden wir von A. Tornos erinnert. P. de Locht führt uns schließlich an die letzte, höchste Not heran, an den Tod — Ort und Stunde, da jede Stütze weicht und sich in dieser tiefsten Nacht das absolute Vertrauen erfüllt.

Von der alltäglichen Frage verwandelt sie sich in eine radikale Frage und nistet sich so in die Philosophie und in die Theologie ein, ja sie verweist letztlich auf die Mystik. Y. Cattin hat darüber einen ausführlichen Beitrag geschrieben. Dabei ging er von einem besonderen und anscheinend nebensächlichen Gesichtspunkt aus, nämlich von der Metapher Gott. Der Andere wird herbeigesehnt, ohne daß die hier aufbrechende Leere verdrängt würde. Aufrichtig, ohne Verachtung und ohne Verherrlichung der Institution Kirche verweist I. Chareire auf die Kirche als die Tradentin dieser Frage in der paradoxen Situation ihrer sichtbaren Gestalt. Und es bleibt nach all dieser persönlichen Not der Frage nach Gott, nach dem philosophischen und theologischen Sinn dieser Frage, noch Raum für eine Besinnung auf den Messianismus, auf die Hoffnungen, die der biblische Bund mit Gott geweckt hat, wenn auch vielfach in säkularisierter Gestalt. Es zeigt sich damit am Ende, was der Anfang erahnen ließ: Das Zeichen, das die Befreiungstheologien gesetzt haben, ist zutreffend. Sichtbar werden aber auch die Grenzen ihrer Umwandlung in Theologien der Geschichte.

Aus dem Französischen übers. von Arthur Himmelsbach

Christian Duquoc

Von der Frage «Wer ist Gott?» zur Frage «Wo ist Gott?»

«Was ist Gott?», fragt Luther in seinem Großen Katechismus. «Einen Gott haben», so antwortet er, «heißt also nichts anderes, als ihm von Herzen vertrauen und glauben; in diesem Sinn habe ich schon oft gesagt, daß allein das Vertrauen und Glauben des Herzens einem etwas sowohl zu Gott als auch zu einem Abgott macht. Ist der Glaube und das Vertrauen recht, so ist auch dein Gott der rechte Gott, und umgekehrt, wo das Vertrauen falsch und unrecht ist, da ist auch der rechte Gott nicht. Denn die zwei gehören zusammen, Glaube und Gott. Das nun, sage ich, woran du dein Herz hängst und worauf du dich verlässest, das ist eigentlich dein Gott.»[1]

Dieser Text Luthers erinnert meiner Ansicht nach an eine Debatte, die sich damals in einem anderen Kulturkreis entspann: jene, die Las Casas zur Verteidigung der Indianer führte.

Las Casas hatte die Ungerechtigkeit des Sieges über die «Westlichen Indien» im Detail und mit Nachdruck angeprangert. Er hatte die Greueltaten, Grausamkeiten und Verbrechen, die die Eroberer begangen hatten, beschrieben. Er wies die Spanische Krone immer wieder auf die Verantwortung hin, die sie auf sich laden würde, falls sie die Brutalität des Kriegsvolks nicht unterbinden würde. Jeder konnte die schrecklichen Folgen der Eroberung ermessen: Die Zwangsarbeit würde den Untergang der ganzen Bevölkerung bewirken. Er traf auf Denker und Theologen, die die Eroberung rechtfertigten, sie in den Plan Gottes einordneten und damit diesem Preis als für die Bekehrung notwendig zustimmten. Dieser Auffassung nach verdienten die Indianer für ihre Verbrechen und ihren Götzendienst allerdings diese Behandlung, auch wenn bestimmte Exzesse korrigiert werden müßten. Als entscheidendes Indiz für ihre Perversion galten ihre Kultpraktiken: die Menschenopfer für die Götter. Dies war einer der Streitpunkte der Diskussion von Valladolid zwischen Las Casas und Sepúlveda im Jahr 1550: Waren die Menschenopfer das Ergebnis eines Teufelglaubens? Welchen Gott offenbarten sie?

Las Casas verteidigte folgende These: Gott ist derjenige, dem man das Beste, was man besitzt, darbringt. Nichts ist von höherem Wert als das menschliche Leben. Dessen Darbringung als Opfer für Gott zeugt von der Tiefe des religiösen Gefühls der Indianer. Zweifellos begehen sie einen Fehler, aber dieser objektive Fehler beeinträchtigt in nichts die Größe ihres Gefühls und ihrer Vorstellung von der Majestät Gottes. Selbst wenn sie die Identität Gottes verkennen, so irren sie nicht hinsichtlich des Gefühls, das man ihm entgegenbringen muß. Daher hätte Las Casas der Definition, die Luther vorschlägt, zugestimmt: Gott ist der, «von dem man alles Gute erhoffen und zu dem man in allen Nöten seine Zuflucht nehmen soll.» Noch radikaler ist Luthers Formulierung: «Das Vertrauen und der Glaube des Herzens machen einem etwas sowohl zu Gott als auch zu einem Abgott.» Diese Formel erklärt die Entscheidung von Las Casas: Die Eroberer, die vorgeben, den wahren Gott zu verkünden, beweisen durch ihre Handlungen, daß sie keinen anderen Gott haben als ihre Habsucht, die vor allem in ihrer Gier nach Gold zum Ausdruck kommt. Tatsächlich haben sie keinen anderen Gott als ihre perversen Begierden, denen sie die Indianer zum Opfer bringen. Im Gegensatz dazu stehen die Indianer, die Menschen opfern und ihren Begierden entsagen: Sie weihen ihrem Gott, dem sie sich anvertrauen, das, was sie als das Wertvollste betrachten. So betrachtet ist der objektiv wahre Gott der Eroberer nichts als ein Abgott, Metapher ihrer Habgier. Der objektiv falsche Gott der Indianer ist ein wahrer Gott, weil er ihre Sehnsucht auf ein jenseits von ihnen Seiendes weckt. Gott wird definiert durch die Wahrhaftigkeit der Sehnsucht und erweist sich auf paradoxe Weise dort als wahr, wo er objektiv als falsch erklärt wird. Die von der Eroberung der Neuen Welt wie auch von der Reformation ausgehenden Erregungen und Erschütterungen hinterfra-

gen auf gefährliche Weise die Sicherheiten, die auf dem Boden dieses Zeitalters gewachsen waren: Die Objektivität Gottes, das heißt seine Wirklichkeit an sich, unabhängig davon, wie sie sprachlich bezeichnet wird, ist nicht Garantie seiner Wahrheit für uns. Die Sicherheit seiner Identität verschwindet, und die schönen Konstruktionen, die ihn bestimmen und definieren, werden durch die Praxis widerlegt. Wer also ist Gott, wenn er so schwer faßbar scheint? Wäre es nicht eher gerechtfertigt, nach dem Ort zu suchen, wo er handelt, da seine Identität und sein Wesen Subjekt widersprüchlicher historischer Wirkweisen ist? Diese Frage bestimmt den Aufbau dieses Artikels: die abstrakte Identität, die unmögliche Lokalisierung, der unvollkommene Zeuge.

1. Die abstrakte Identität

Gott gibt sich nicht der Erfahrung zu erkennen, sondern kündigt sich in denen an, die ihn bezeugen. Die Schrift sagt uns, daß die Schöpfung ihn in seiner Macht und Göttlichkeit bezeichnet, und daß die Menschen ihn nicht erkennen wollten oder konnten.

«Der Zorn Gottes wird vom Himmel herab offenbart wider alle Gottlosigkeit und Ungerechtigkeit der Menschen, die die Wahrheit durch Ungerechtigkeit niederhalten. Denn was man von Gott erkennen kann, ist ihnen offenbar, Gott hat es ihnen offenbart. Seit Erschaffung der Welt wird seine unsichtbare Wirklichkeit an den Werken der Schöpfung mit der Vernunft wahrgenommen, seine ewige Macht und Gottheit. Daher sind sie unentschuldbar. Denn sie haben Gott erkannt, ihn aber nicht als Gott geehrt und ihm nicht gedankt ...» (Röm 1,18-21). Auch die Propheten haben versucht, Irrtum oder Gleichgültigkeit zu überwinden. Am Ursprung dieser Tradition stellt die Vision des Mose einen Bruch dar: Gott gibt seinen Namen preis als Garantie für sein Befreiungshandeln (Ex 3,14). Jesaja macht sich im Buch der Tröstung dieses Verfahren zu eigen: Israel muß auf Den sein Vertrauen setzen, dem keine Macht widerstehen kann. Von diesem Gott gibt kein Bildnis Zeugnis, es wird vielmehr eine Generationenfolge in Erinnerung gerufen: Er ist der Gott Abrahams, Isaaks und Jakobs. Nichts bestimmt seine Identität oder sein Wesen außer eben der Tat, die er innerhalb eines von Ihm festgelegten Rahmens vollbringt, dem Bund und einer Verheißung, welche die Gegenwart zuverlässig auf die Zukunft hin öffnet. Diese Zurückhaltung in bezug auf die Identität Gottes wird vom Neuen Testament nicht korrigiert. Die Frage, die Philippus an Jesus richtet, verrät die Ungeduld des Verlangens, sehen zu wollen: «Herr, zeige uns den Vater» (Joh 14,8). Dieses Verlangen wird nicht befriedigt, weil niemand je Gott gesehen hat (Joh 1,18). Auch wenn der einzige Sohn Ihn offenbart hat (Joh 1,18), und selbst wenn Jesus erkennen heißt, den Vater zu erkennen (Joh 14,9), resultiert daraus dennoch, daß sich Gott selbst der Erfahrung entzieht: Jesu Tod am Kreuz besiegelt dieses Nicht-begreifen-Können.

Diese Zurückhaltung erklärt den in der Geschichte des Christentums immer wieder neu erwachten Wunsch, die Identität Gottes zu enthüllen. Die Frage «Wer ist Er?» wandelt sich in die Frage «Was ist Er?». Der eingangs zitierte Große Katechismus Luthers wird eröffnet mit der Frage: «Was ist ‹Gott›?». Diese Verlagerung des Interesses von der in einer Benennung festgehaltenen Identität auf eine Definition des Wesens Gottes ist erstaunlich. Diese Verlagerung vollzieht sich nicht ohne eine gewisse Veränderung der Perspektive: Das Wesen Gottes ist nicht mehr eine Frage der Objektivität sondern der Sehnsucht. So als wäre die Anspannung, das Objekt zu erfassen, zu frustierend gewesen, wendet sich der Theologe der Sehnsucht zu, weil er damit rechnet, daß ihn ihre in der Erfahrung greifbare Gegenwart davor bewahrt, Herrschaft über eine Identität gewinnen zu wollen, die sich diesem Zugriff entzieht. Dieses Verfahren wendet sich gegen den immer wieder neu aufkommenden Willen, über die Definition seines Wesens festzulegen, «wer Gott ist». Tatsächlich haben Predigt und Theologie ihrem Gegenstand nicht mehr entlockt als Aneinanderreihungen von Attributen oder Eigenschaften: unveränderlich, unerschütterlich, ewig, gut, allmächtig, unendlich usw. ... Die Anhäufung von Eigenschaften ändert nichts an unserer Unfähigkeit, Gottes Wesen zu erfassen, und seine Identität wird sich immer dem Zugriff der rationalen Erkenntnis entziehen. Glaubt also ein solcher Gedanke, Gott endlich zu erreichen, so lösen sich seine Worte auf wie Staub, oder er täuscht sich bezüglich der Kraft seines Erkenntnisvermögens. Es gibt keine Antwort auf die

Frage «Wer ist Gott?»; jede Antwort verliert sich in Abstraktionen. Daher sind wir angewiesen auf den Zeugen, der es wagt zu sagen, daß ihn zu erkennen heißt, den Vater zu erkennen, und dies in dem Moment, in dem die Wahrnehmung seines sichtbaren Körpers uns in Distanz zu Dem bringt, dessen sich keine Erfahrung bemächtigt. Allerdings wird in einer wissenschaftlichen und sogar katechetischen Tradition alles aufgeboten, um Worten, die deutlich machen, daß es keine Möglichkeit gibt, Gott zu definieren, eine Fähigkeit zuzuschreiben, die sie nicht haben. Daher wird Gott objektiviert: Jeder weiß, wer Er ist und was Er ist. Auch kann man in Seinem Namen handeln und die gerade erst entdeckten Indianer dazu auffordern, Ihn anzuerkennen. Ebenso wie die Eroberung Amerikas diese objektive und bestenfalls krämerhafte Verfügbarkeit Gottes erschüttert, untergräbt die Predigt Luthers den Anspruch Roms, im Namen Gottes zu sprechen und zu entscheiden. Indem er das Gold als eigentliches Objekt der Begierde der Eroberer entlarvte, zeigte Las Casas, daß ihre Behauptung, das unbekannte Land im Namen des christlichen Gottes zu betreten, unwahr und daher nichtig war. Sie verleugneten seine Identität, weil nicht Gott ihre Sehnsucht bestimmte. Ihr objektives Wissen über die Identität dieses christlichen Gottes bewirkte kein würdiges Handeln — ihr tatsächliches Handeln aber offenbarte, wer ihr Gott war: ihre Besitzgier. Die aus diesem Verlangen gespeiste Frage nach der Identität Gottes oder der Definition seines Wesens ist verlogen. Die Paradoxie der Indianer: die Intensität ihrer Gottesverehrung, die im Absoluten, d.h. im Menschenopfer gipfelt, zeigt, in welchem Maße das «richtige Wissen» bedeutungslos ist. Es handelt sich also nicht mehr darum zu erkennen, «wer Gott ist» oder «was Er ist», sondern darum, herauszufinden, wo er handelt. Gewiß nicht da, wo die Eroberer im Namen des christlichen Gottes die Indianer niedermetzeln, glaubt Las Casas. Gewiß nicht da, wo im päpstlichen Rom die Korruption alles regiert, verkündet Luther. Die Frage nach der Identität Gottes und nach der Definition seines Wesens hat ihren Stellenwert verloren, weil sie in ihrer abstrakten und unveränderlichen Art inmitten von kriminellen Machenschaften weiterbestanden hat. Es ist wichtiger, den Ort, wo Gott handelt, zu erkennen, als zu wissen, wer Er ist. Die Erkenntnis seiner Identität macht nicht frei von Abgötterei.

2. Die unmögliche Lokalisierung

Die traditionellen Zeugen treten hier in den Hintergrund: Sie haben verkündet, die Identität Gottes zu erkennen, sie haben versichert zu wissen, wer Er sei, sie haben ohne zu überlegen seinen Namen angerufen — und dabei nichts als Zerstörung bewirkt. Sie haben sich über den Erfolg ihres Wissens getäuscht. Gott ist nicht an dem Ort, den sie ihm zugewiesen haben. Sein Ort ist anderswo. Die Erfahrung der Eroberung mit ihren grausamen Folgeerscheinungen ‹delokalisiert› Gott: Er ist nicht da, wo man sich auf Ihn beruft. Das Trauma der Reformation verbannt Gott aus der Institution, die die Garantie seines Handelns war: Gott hat keine Heimstatt mehr. Jene, die überzeugt waren, in seinem Namen zu handeln, weil sie wußten, wer und was Er war, haben das Volk irregeleitet. Die Geschichte, die sie lenken — und die sie schlecht lenken —, weist nicht mehr auf den christlichen Gott hin. Wo ist aber zukünftig Sein Ort, da Seine Identität Ihn ja ins Exil geführt hat? Ist es noch so, daß «die Himmel seinen Ruhm verkünden», wie es der Psalmist besingt (Ps 18), oder muß man nicht eher darauf verzichten, Gott einen Ort zuzuweisen?

Als die galileische Revolution in die Kosmologie eingeführt wurde, wo bis dahin das Zusammenspiel zwischen Göttlichem und Universum reibungslos funktionierte, raubte sie Gott seinen Aufenthaltsort im Himmel. Das Universum unterliegt mathematisch nachvollziehbaren Gesetzen, es ist dem Verstand begreiflich, aber die neu entwickelte Kosmologie nimmt Gott seine Wirkmächtigkeit, indem sie die Erde nicht mehr als Mittelpunkt des Universums gelten läßt und darauf hinweist, daß der Anthropozentrismus des Universums nur eine Paranoia ist. Vielleicht hat Gott diesem großen, unaufhörlich in Bewegung befindlichen System den ersten Anstoß gegeben? Es ist aber überhaupt nicht notwendig, sich an Ihn zu wenden, um dieses System zu begreifen. Gott hat keine Heimat mehr in dieser Welt, und wenn die Himmel seinen Ruhm verkünden, dann ist dies nichts als ein Nachruf, eine posthume Ehrung. Man versteht Pascal, der davon spricht, daß «die unendlichen Weiten des Raumes Furcht einflößen». Die spätere Erforschung des Universums mindert diese Angst nicht. Das Universum in seiner Bewegung ist dem menschlichen Schicksal gegen-

über gleichgültig. Es gibt keinen Zusammenhang mehr zwischen seinem und unserem kollektiven Werden. J. Rostand hat diese gleichzeitig neue und tragische Situation mit großer innerer Bewegung ausgedrückt. Er schreibt vom in den Tod des Sonnensystems mitgerissenen Menschen:

«Wohin wird er auf seinem geistigen Höhenflug gelangt sein, wenn er sich für ewig unter dem Leichentuch aus Eis begraben läßt? Was werden seine Vollendungen, seine hervorragenden Leistungen gewesen sein? Wird er gegeben haben, was er konnte, wird er seine Träume gelebt, sein höchstes Schicksal erfüllt haben? Oder wird er in voller Blüte scheitern, im Jugendalter der Verheißungen und Hoffnungen? Als lächerliches Atom, verloren im maßlosen, regungslosen Kosmos, weiß er, daß seine fieberhafte Aktivität nichts als eine kleine, örtlich begrenzte, flüchtige, bedeutungs- und ziellose Erscheinung ist. Er weiß, daß seine Werte nichts wert sind, außer für ihn selbst, und daß aus der Perspektive des Weltalls betrachtet der Untergang eines Reiches oder selbst der Ruin eines Ideals nicht mehr zählen als der Einsturz eines Ameisenhaufens unter dem Fuß eines zerstreuten Spaziergängers.»[2]

In dieser Wehklage klingt etwas vom Wahnsinn des «tollen Menschen» an, von dem Nietzsche berichtet. Am hellen Vormittag eine Laterne hin- und herschwenkend schrie dieser unaufhörlich: «Ich suche Gott.» Die amüsierten Zuschauer neckten ihn: «Ist er denn verlorengegangen? ... Versteckt Er sich irgendwo? ... Ist Er ausgewandert?» Und der tolle Mensch stellt die Frage: «Wohin ist Gott?»[3]

Lassen wir an dieser Stelle das Problem der Ermordung Gottes durch die Menschen beiseite — sie ist eine Metapher für sein Exil. Das Universum ist unbewohnt geworden. Schon der Psalmist vernahm die ironische Anklage der Feinde Israels: «Wo ist er, dein Gott?» Dabei war das Universum damals noch bewohnt und von den Göttern bevölkert — nur der, den Israel anrief, hatte sich zurückgezogen.

Zur Zeit der Eroberung Amerikas zerbrach die Illusion, daß die Experten und Überwacher der Identität Gottes durch ihr Handeln Seinen Willen in dieser Welt verwirklichten. Las Casas hatte die Perversion dieser Interpretation aufgezeigt. Gott hat sich damals aus der Geschichte der Eroberungen zurückgezogen, und außerdem hat Er sich aus dem Universum, dessen Schicksal kein gemeinsames Maß mit unserem hat, entfernt. Es ist müßig, sich über die Identität Gottes den Kopf zu zerbrechen; es kommt darauf an, ihn zu lokalisieren. Zu wissen, wo er ist, bedeutet, sein Handeln zu erkennen. Lange hat man geglaubt, daß jene, die sich auf seinen Namen berufen, die Taten Gottes ausführen. Dabei sind Widersprüche entstanden: Keine, auch keine kirchliche Institution kann nunmehr sicher sein, Gott zu beherbergen. Er hat kein offizielles Firmenzeichen mehr. So sind wir zu Nomaden geworden. Wo ist Gott?

Der Christ wird durch diese Frage nicht weniger aufgewühlt als der Nichtgläubige. Unsere heutige Welt wird von Menschen bewohnt, die nach Zeichen der Lokalisierung Gottes suchen. Aber die Metaphern des Raumes scheinen schon veraltet und abgegriffen. Vielleicht sind Metaphern der Zeit treffender? Die Einführung der Kategorie «Zeichen der Zeit» entspricht dieser Erwartung: Da Gott nicht zu lokalisieren ist, kann sein Handeln vielleicht in einer Dynamik steter Verwandlung wahrgenommen werden. Jeder erinnert sich an den Erfolg, den die «Zeichen der Zeit» auf dem Zweiten Vatikanischen Konzil hatten: Gesellschaftlichen Bewegungen wie der Entkolonialisierung und der Befreiung der Frau wurde beglaubigt, daß sie das Handeln Gottes in unserer Zeit darstellten. Johannes Paul II. schreibt in seiner Ezyklika «Redemptoris Missio»:

«So leitet uns der Geist, der ‹weht, wo er will› (Joh 3,8) der ‹in der Welt wirkte, noch bevor Christus verherrlicht wurde›, der ‹das Universum, alles umfassend, erfüllt und jede Stimme kennt› (Weish 1,7), dazu an, unseren Blick zu erweitern, um so sein zu jeder Zeit und an jedem Ort vorhandenes Wirken in Betracht zu ziehen.»[4]

Wir sind eingeladen, das Wirken, das alles verwandelt, zu erkennen. Die Frage «Wo ist Gott?» erstreckt sich von nun an auf die weltlichen, religiösen oder kirchlichen Bewegungen, die erkennen lassen, daß der Heilige Geist in ihnen wirkt. Es geht nicht mehr um die Lokalisierung Gottes. Es gibt keine Institution mehr, in der Gottes Gegenwart als gesichert vorausgesetzt werden kann. Geschehnisse, Ereignisse sind zeichengebend. Ihre Bedeutung muß man erkennen, man muß sich an ihnen orientieren, sich auf sie einlassen. Es gibt keinen Ort mehr, an

dem Gott wohnt; es handelt sich um Ereignisse, in denen das vorläufige Handeln des Geistes aufscheint. Daher sind wir dazu bestimmt, Zeugen zu sein — Akteure solcher Ereignisse.

3. Der unvollkommene Zeuge

Jene, die sich bemühten, die Identität Gottes auszusagen, sind gescheitert: Sie haben unserer Geschichte eine gesellschaftliche Wirklichkeit eingeschrieben, die im Widerspruch zu ihrer Erkenntnis steht. Es hat sich also gezeigt, daß es nicht genügt, zu verkünden, daß «Gott etwas ist, als welches Größeres nicht gedacht werden kann»[5]. Das daraus resultierende Ergebnis war nicht auf gleichem Niveau wie die Ankündigung oder Verkündigung. Es genügte auch nicht, die Objektivität Gottes aufzugeben, um sie durch die Intensität des religiösen Gefühls zu ersetzen: Die Einschreibung dieses Perspektivenwechsels in die Geschichte bannt nicht die Gewalt in ihr.

In dieser kurzen Darstellung wäre es unangebracht, den gewagten Theorien der Objektivität Gottes bis hin zu ihrer Entwertung in der Philosophie Kants zu folgen. Es gibt zweifellos einen Zusammenhang zwischen dem Entstehen einer modernen Philosophie über die Gottesfrage, der ‹Entgottung› des Universums durch die Wissenschaft und dem mißlungenen Versuch des Christentums, eine seinen Idealen entsprechende Gesellschaft zu begründen. Wenn die Frage der Identität Gottes nebensächlich geworden ist im Vergleich zu der seiner Lokalisierung, und wenn schließlich die Frage seiner Lokalisierung sich vorerst in dem Versuch erschöpft, Gottes handelnde Gegenwart im Ereignis zu erkennen, dann darum, weil jedes Begreifen Gottes ein vergebliches Unterfangen ist: Die Kluft zwischen ihm und denen, die ihn verkünden, entsteht immer wieder neu. Sie konnten seine Identität nicht mehr definieren, sie konnten ihm keinen Ort mehr zuweisen und sie werden die Widersprüchlichkeit der Ereignisse nicht aufheben und schließlich ausrufen: «Gott ist hier». Gott hat keinen Personalausweis (frz. carte d'*identité*, Anmerkung d. Ü.), Gott hat keinen Wohnsitz, Gott hat keine geschichtlichen Ereignisse, die ihm zugeschrieben werden können: Wo also ihn finden?

Eine kleine, von Elie Wiesel erzählte ‹Begebenheit› kann unserer Suche eine Richtung geben. Die Szene findet in einem nationalsozialistischen Konzentrationslager statt. Juden werden von der SS gezwungen, bei der Erhängung eines Kindes mitzuhelfen. Viele von ihnen beten, daß Gott es befreien möge. Nichts geschieht. Dann schreit einer von ihnen: «Wo ist hier Gott?» Ein anderer antwortet: «Er ist dort, gehenkt.»

Ein Christ kann diese Erzählung nicht ohne innere Bewegung lesen. Er wird daran erinnert, daß dies der Fall Jesu war: Er wurde ans Holz geschlagen. Und als er sah, daß sein Gebet nicht erhört worden war, schrie selbst er: «Mein Gott, mein Gott, warum hast du mich verlassen?» (Mk 15,34). Nach dem Evangelisten Markus waren das seine letzten Worte. Aber wie in unvorhergesehenem Echo darauf sagt der ebenfalls anwesende römische Hauptmann: «Wahrhaftig, dieser Mensch war Gottes Sohn.» (Mk 15,39). Jesus, der ans Kreuz geschlagen und von Gott verlassen wurde, wird von diesem Heiden identifiziert. Gott war mit ihm in dem Moment, als er starb. Jesus, der von allen — von der religiösen Macht, von der politischen Macht und vom Volk — ausgestoßen worden war, ist selbst in seiner Verbannung vor die Tore der Stadt Zeichen für die Gegenwart Gottes. Einige Gläubige erkennen ihn. Wo ist Gott? Er ist eben da, wo Jesus verstoßen wird und stirbt.

Wer Gott sucht, gerät in den Widerspruch dieses Paradoxons: Die Erkenntnis seiner Identität, das Bemühen, die Ereignisse in ihrer Bedeutung zu verstehen, der Versuch, ihn einer Institution zuzuordnen — alles das tendiert dahin, sich außerhalb dieses alles begründenden Ereignisses, des Kreuzes, zu konstituieren. Doch es kündigen sich neue Gedanken an, die auf einer bestimmten Praxis basieren: Gott ist dort, wo der Arme, der Ausgeschlossene, der Verachtete lebt. Gott ist eben dort, wo man ihn nicht vermutet. Felipe Gueman Poma de Ayala, ein Schüler von Las Casas, schrieb im 16. Jahrhundert: «Der Glaube läßt uns klar erkennen, daß dort, wo der Arme, der gemarterte Indianer ist, auch Jesus Christus ist, weil Gott sich in Jesus zum wahrhaft Armen machte.» Der vornehmste Zeuge für Gott in der Welt ist, wer in ihr keinen Platz hat. Dies ist kein Zeuge des Wortes oder der Erkenntnis. Er beherbergt Gott, weil er nichts ist. Unabhängig von der Frage der Gerechtigkeit stellt die Option für die Armen in der Theologie der Befreiung eine theologische Entschei-

dung über das Erkennungszeichen für Gott in dieser Welt dar. Wo ist Gott? Er ist nicht bei den Kennern seiner Identität, er ist nicht in den Institutionen, die ihn repräsentieren — er ist genau da, wo ihn keiner erwartet: Wer nichts besitzt, beherbergt und bezeichnet Gott.

«Der Gedanke der Lokalisierung des Göttlichen ist entscheidend: Das Göttliche zu erkennen und zu benennen, heißt ihm Grenzen zu setzen, ohne die es die ganze Schöpfung überwältigen würde: denn vor der Errichtung der Bundeslade trat tatsächlich das Wort Gottes hervor und durchdrang die Wohnstätten aller Völker der Welt, die darum vor Angst schier zergingen.»[6] Das Neue Testament hat Gott ‹delokalisiert›, indem es seine Wohnstätte aus dem Tempel in den Körper Jesu verlegte. Er aber ist es eben, der von allen verlassen am Kreuz starb. Der Ausgestoßene ist seither Zeichen seiner Gegenwart. Das bedeutet nicht, daß der Ausgestoßene ein vollkommener Zeuge ist: Er ist Zeichen dafür, daß diese Welt nicht das Reich Gottes ist, er repräsentiert die Außenseite unserer Gesellschaft und hinterfragt ihre Organisation und ihr Ziel; er stellt ihren potentiellen Umsturz dar. Wo ist Gott? Er ist da, wo ein Mensch konkret zeigt, daß das Himmelreich noch nicht gekommen ist; er ist da, wo ein Mensch konkret den Anspruch unserer Gesellschaft, alle unsere Sehnsüchte stillen zu können, entlarvt. Die Lokalisierung Gottes im Ausgestoßenen, vor allem im Armen, sagt nichts aus über dessen Heiligkeit; er versinnbildlicht aber Gott als Prophezeiung gegen unsere in sich abgeschlossene und ungerechte Gesellschaft. Diese Lokalisierung kann als perspektivische Scharfeinstellung verstanden werden: Jede Handlung, die die Mauern der Ausschließung und Armut durchbricht, ist der Wirksamkeit des Heiligen Geistes zuzuschreiben. Die «Zeichen der Zeit» fließen in diese Deutung ein. Was die Institution der Kirche betrifft, so sagt sie, wo Gott ist, in dem Maße, wie sie daran arbeitet, die Grenzen der Ausschließung und Armut zu beseitigen, auch in dem Maße, wie sie gegenüber unserer Gesellschaft eine Prophetie auf der Grundlage des Kreuzes vertritt.

Die eingestandene Delokalisierung Gottes im Universum und in der Geschichte bedeutet nicht die Entwertung dieser Welt; diese steht weiterhin unter dem Segen Gottes, wie er im Buch Genesis ausgesprochen wird. Daß seine Identität verborgen ist, weil sein Name jeden magischen Gebrauch verbietet, und daß sich sein Aufenthaltsort auf den Armen und Ausgestoßenen beschränkt, bedeutet keine Verdammung der Welt. Wie auch das Zitat aus dem Midrasch nahelegt, ist es im Gegenteil so, daß eben dieses Sich-Zurückziehen Gottes die Menschheit dazu antreibt, ihre Sache selbst in die Hand zu nehmen. Doch endet diese Zurücknahme eben da, wo der Gang der Geschichte Menschen zugrunderichtet. Gott ist dann bei ihnen. Und von ihnen her gibt er Zeichen seiner Gegenwart. Der Gott, der sich zurückzieht, um seine Geschöpfe mit seiner Macht nicht zu überwältigen, schlägt seine Zelte da auf, wo jede Hoffnung aufgegeben scheint. Ich finde keinen besseren Abschluß als das Zitat eines Textes von Raschi über Dtn 32,2 und den Kommentar dazu von Maruani.

«Gott hat sich gegenüber Israel in seiner Liebe verhalten, wie der Adler in seiner Zärtlichkeit für seine Jungen; dieser nähert sich nicht gewaltsam dem Nest, sondern kündigt sich an, indem er hoch über dem Nest mit den Flügeln schlägt ..., damit die jungen Adler erwachen und die Kraft haben, ihn zu empfangen ... Er fliegt über seinen Jungen: ohne sich mit seinem Gewicht auf sie zu stützen schwebt er über ihnen, und berührt sie und berührt sie doch nicht. Das ‹Tohuwabohu›, die Trennung zwischen dem oberen und dem unteren Wasser (welche die Trennung zwischen Himmel und Erde andeutet), demonstriert den Abstand, den der Schöpfer zwischen sich und der Schöpfung errichtet, um deren Autonomie zu wahren. Ohne das würde die Welt vom Göttlichen ‹erdrückt›, aufgesogen: das ‹Tohuwabohu› führt den Vorsitz über die Schöpfung, weil dadurch die Welt vom Göttlichen unterschieden ist und ihren Platz als Geschöpf einnimmt. Indessen wird der Abstand zum Schöpfer nur bei Strafe der radikalen Loslösung der Welt vom Schöpfer als absolute Trennung verstanden werden dürfen. Tatsächlich ist die Welt nur eine mögliche (‹zwei von drei Fingern›) und kann doch nicht gedacht werden.»[7]

In Jesus hat Gott sein Zelt so unter uns aufgeschlagen, daß seine Majestät sein Volk nicht vernichtet. Diese Wohnstätte ist aus der Welt verstoßen worden. Die Armen und Ausgestoßenen sind nun seine Wohnstätte. So befragt seine Göttlichkeit heute die Welt, sie zwingt sich nicht auf. «Es gab für sie keinen Platz in der

Herberge» (Lk 2,7), berichtet uns Lukas von Josef und Maria zur Zeit der Geburt Jesu. Gott ist immer dort draußen mit denen, die der Lauf der Welt dahin verbannt.

[1] W. Metzger (Hg.), Die Calwer Luther-Ausgabe, Bd. 1 (München und Hamburg 1964) 22.
[2] J. Rostand, L'homme (Paris 1962) 72-173.
[3] F. Nietzsche, Die fröhliche Wissenschaft. In: Werke in drei Bänden, hg. v. K. Schlechta (München 1954) 126-128.
[4] Redemptoris Missio, Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls Nr. 100, 7. Dezember 1990, hg. v. Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz, Kaiserstr. 163, 5300 Bonn 1.
[5] Anselm von Canterbury, Proslogion, Kap. 2, Unters. lat.-dtsch., Ausg. v. Francisus Salesius Schmitt (Stuttgart-Bach Cannstadt [2]1984) 45.
[6] Midrasch Rabba, T. 1, Genèse Rabba, Kommentar v. B. Maruani, Bereschit Kap. 5 (Lagrasse 1987) 79.
[7] AaO. 54.

Aus dem Französischen übersetzt von Astrid Dehé

CHRISTIAN DUQUOC

Geboren 1926 in Nantes (Frankreich); Mitglied des Dominikanerordens; 1953 Priesterweihe; Studien der Theologie in Leysse (Frakreich), Fribourg (Schweiz), Saulchoir (Frankreich) und an der Ecole Biblique in Jerusalem. Doktor der Theologie und Chefredakteur der Zeitschrift Lumière et Vie. Lehrtätigkeit als Dogmatiker an den Universitäten Lyon, Montréal und an der autonomen protestantischen Universität in Genf. Seine herausragenden theologischen Forschungen konzentrieren sich vor allem auf die Christologie. Veröffentlichungen u.a.: Christologie, 2 Bde. (Paris 1972); Jésus, homme libre (Paris 1973); Dieu différent (Paris 1977); Messianisme de Jésus et discrétion de Dieu (Genf 1984); Des Eglises Provisoires (Paris 1985): Dt.: Kirchen unterwegs. Versuch einer ökumenischen Ekklesiologie (Fribourg 1985); Libération et progressisme (Paris 1987). Anschrift: 2, Place Gailleton, 69002 Lyon, Frankreich.

Erhard S. Gerstenberger

Der Schrei der Psalmisten: Wo ist Gott?

1. Gottes Abwesenheit heute

Gibt es den «modernen» Menschen, der selbstmächtig nur noch sein eigener Herr sein will? Der bis in den Grund seines Wesens gleichgültig ein leeres Universum vor sich sieht, zu dem er nur technisch in Beziehung treten kann? Oder ist der «moderne» Mensch einer, der Gott abgesagt hat, der aber — gepeinigt von Schuldgefühlen und Minderwertigkeitskomplexen — kompensatorisch seinen Allmachtswahn ausleben muß?[1] Wer ist dieser aufgeklärte, moderne Mensch?

Den Menschen von heute definieren zu wollen, führt nicht weit. Zu vielschichtig ist unsere Weltgesellschaft, zu verschieden sind die Glaubenstraditionen und die Lebenserfahrungen der Millionen auf allen Kontinenten. «Den» Einheitsmenschen gibt es nicht. Aber eines läßt sich mit Bestimmtheit sagen: In allen Kulturen und Religionen dieser Erde gibt es Gotteserfahrungen. Und wo Gott «anwest» (Heidegger), da kommt es auch zum Schock der Abwesenheit Gottes. Läßt sich über das Fernsein der Gottheit heute etwas aussagen?

Menschen erfahren Gott durch die Vermittlung ihrer Umwelt. Die mystischen Wege der Gotteserkenntnis sind Einkehr ins Sein; als solche setzen auch sie die Welt voraus. «Abwesenheit» Gottes wird, wie eh und je, mitten in der technisierten Welt wie auf dem flachen Land, ausgelöst durch Lebensumstände und Einwirkungen mancher Art.

Not lehrt nie nur beten, sie lehrt auch fluchen. Wo Menschen in äußerster Armut und unter dem Druck unsäglicher Leiden dahinvegetieren, wie in den abhängigen Ländern und in den sozial schwachen Schichten der Industrieländer, da bricht auch die elementare Erfahrung der Gottesverlassenheit durch. Das Wunder geschieht, und es entstehen glaubende Gemeinden in Favelas und Slumsiedlungen. Und das Natürliche, Menschliche geschieht ebenfalls: Verzweiflung bricht sich Bahn. Ein argentinisches Lied lautet:

Eines Tages fragte ich Großvater, wo ist Gott?
Mein Großvater wurde traurig und gab mir
gar keine Antwort.
Mein Großvater starb auf dem Acker,
ohne Gebet noch Beichte.
Es begruben ihn die Indios, Musik von Flöte
und Trommel.[2]

In den folgenden Strophen geht die Frage an den Vater: Auch er weiß keine Antwort und stirbt gottverlassen. Den Bruder, die gleichaltrige Generation, will der Sänger gar nicht mehr fragen, denn Gott ist sicher nicht bei dem geschundenen Holzfäller in den Bergen, er sitzt mit am Tisch des Unternehmers! — Gott hat es mit den Lebensmöglichkeiten, der elementaren Versorgung auf dieser Erde zu tun. Fehlen die Mittel zum Überleben, fehlen sie chronisch, Generation auf Generation, dann muß der Glaube irre werden an der Fürsorglichkeit Gottes. Oder er muß einen Läuterungsprozeß erdenken, der die Entbehrungen und die Unmöglichkeit, das Leben zu fristen, als Angeld auf eine Besserung im anderen Leben verstehen läßt. Oder er wird einfach apathisch, sprach- und gedankenlos, höchstens noch fähig, irgendwo die Brotkrumen zu finden, die das Lebenslicht glimmen lassen. Brasilianische «boias frias» (Tagelöhner in den Zuckerrohranbaugebieten des Nordostens) stehen mir vor Augen, ausgezehrt von Sonne und Hunger, lebendige Zeichen der Abwesenheit Gottes.

Nicht der Hunger allein bringt Menschen zur Verzweiflung. Entrechtung, Verletzungen der Menschenwürde, Verfolgungen wiegen mindestens ebenso schwer. In unserem 20., angeblich aufgeklärten Jahrhundert hat die Menschenverachtung lawinenartig zugenommen. Als Deutscher denke ich zuerst an die Vernichtung des jüdischen Volkes in Europa, an Arbeitslager und Verbrennungsöfen während der Hitlerherrschaft. Millionen Opfer mußten im Grauen der Gettos und der Tötungsmaschinerien Zweifel an der Gerechtigkeit Gottes hegen. Wer in Auschwitz noch Hymnen singen konnte, wie tatsächlich geschehen, der brauchte andere als menschliche Kraft. Auch die Glaubensstärksten erlebten in dem sinnlosen Hassen und Morden mindestens zeitweise Gottes Abwesenheit.

Erfahrungen aus dem Warschauer Getto verdichtet Izabela Gelbard:

Mütter und Greise und wehrlose Kleine,
unserer Väter heiliger Hände Trutz,
die während des Schlachtens, in Blut und in
Flüchen,
ihren Gott anriefen: «HERR, Du bist unser
Schutz . . .»

Aber er schützte nicht — er war nicht im Getto,
wahrscheinlich würgt ihn dafür die Scham.
Auch Szaja Judkiewicz kam um. Wer das war,
der Judkiewicz? Ein alter, frommer jüdischer
Mann.[3]

Die Dichterin setzt der Verzweiflung an Gott den unerschütterlichen Glauben des 94-jährigen entgegen:

«O Adonaj! Ohne Totenkleid, ohne Tefillin
[Gebetsriemen],
Verzeih mir, vergib mir, DU bist groß,
HERR DER GNAD!
DEIN Erbarmen umfängt mich, DEIN
Erbarmen umhüllt mich,
obschon ohne Tallis [Gebetsmantel], den der
Feind zertrat.[4]

Außer dem unbeschreibbaren Holocaust der Hitlerzeit hat es Opfer ohne Zahl rund um die Erde gegeben. In Indianerreservaten, in Arbeitslagern, zahllosen Folterkammern und Gefängnissen, unter versklavten Arbeiterinnen, auf den Kriegsschauplätzen und in den endlosen Flüchtlingsströmen unserer Zeit sind Schreie nach dem entschwundenen Gott lautgeworden. Schreie voll Bitterkeit und Verzweiflung.

Wo sonst bricht die Frage nach Gott in unserer Zeit auf? Wir wären schlecht beraten, nur die materiell-gesellschaftlichen Anlässe zu sehen. Das geistige, aufgeklärte Erbe der vergangenen Jahrhunderte, wie es sich heute zu Wissenschaft und Technik zusammengebraut hat, ist ebenfalls Wurzel für radikales und verzweifeltes Fragen. Ist das Universum kalt und leer? Gibt es

eine Chance, dem homo faber Einhalt zu gebieten? Steht er im Begriff, die ganze Schöpfermacht in seine Hände zu nehmen?

Wo ist Gott in der modernen Geisteswelt der Genmanipulationen und Weltraumflüge? Literatur, Theater, Film — bis hin zur Gattung der Science Fiction und Science Horror Streifen — haben das Thema aufgegriffen. Unter den Physikern hat es in der Neuzeit immer solche gegeben, die an dem Gedanken eines Schöpfers festhielten (Albert Einstein; Niels Bohr usw.). Andere westliche Naturwissenschaftler sprechen in der Konsequenz des jüdisch-christlichen Schöpfungsglaubens von einem anthropisch, also auf den Menschen und seinen erkennenden Verstand hin angelegten Universum[5]. Andere lehnen die Existenz jedweder Gottheit ab: Sie sei unvereinbar mit den Gesetzen der Physik. Das erkennbare Universum funktioniere ohne die Hypothese einer göttlichen Schöpfung oder Lenkung. «Der Alte Bund ist zerbrochen; der Mensch weiß endlich, daß er in der teilnahmslosen Unermeßlichkeit des Universums allein ist, aus der er zufällig hervortrat. Nicht nur sein Los, auch seine Pflicht steht nirgendwo geschrieben.»[6] Da enden — scheinbar — alle Fragen nach Gott.

2. Die Psalmen und wir

2.1 Von den 150 Gebeten und Liedern des alttestamentlichen Psalters gehören etwa 40 in die Kategorie der «Klagelieder des einzelnen». Sie spiegeln die persönliche Not von Menschen, deren Leben in Gefahr ist. Schwere Krankheit, soziale Ächtung, böse Vorzeichen, unerklärte Unglücksfälle und Angst haben sich ihrer bemächtigt, Vorboten des Todes und der Unterweltsmächte. Die Tiefe, der «Schlund», greift nach ihnen oder scheint sie schon verschluckt zu haben.

Ich versinke im tiefen Schlamm;
ich habe keinen Grund mehr unter den Füßen.
Ich bin in bodenlose Tiefen geraten,
die Strömung reißt mich fort.
Ich habe mich müde geschrien;
ich bin ganz heiser.
Meine Augen versagen;
ich warte auf Gott.

(Ps 69,2-4; vgl. Ps 88,5-7; 130,1; Jona 2,3-7)[7]

Die Not ist nicht durch den Zufall, ein blindes Schicksal oder irgendwelche mechanischen Ursachen zu erklären. Die Gottheit ist auf noch unbekannte Weise an der Lebensbedrohung beteiligt. Der Leidende braucht schnelle Hilfe, seine Familie schickt nach dem Heilpraktiker oder Gottesmann (vgl. 1 Kön 14,2f; 2 Kön 1,2; 4,22; 5,3). Nur diese Fachleute können eine Diagnose erstellen; sie kennen die medizinisch-rituellen Behandlungsmöglichkeiten. Die Psalmengebete stammen aus ihrem Wissen, sie sind ja liturgische Teile des Gebetsgottesdienstes, der Heilung bringen soll (ähnliche Rituale sind aus dem Alten Orient und aus vielen Stammesgesellschaften bekannt), und sie geben uns Einblick in die Symptome des Leidens und ihre Deutung.

Wild klopft mir das Herz, die Kraft hat mich verlassen;
mein Augenlicht ist auch erloschen.
Freunde und Verwandte stehen vor mir, dem Gezeichneten,
die Nächsten halten sich vorsichtig fern.
Die mir ans Leben wollen, legen Schlingen;
sie wollen mich verderben, sie drohen,
unaufhörlich brüten sie, wie sie mich fangen.
Ich bin wie betäubt, ich kann nicht mehr hören;
wie ein Stummer halte ich meinen Mund.
Ja, ich bin ein Mann, der nichts mehr aufnimmt,
und der auch nichts mehr zu sagen hat.
(Ps 38,11-15)

Die Klage läßt Stadien des Leidens erkennen, die in etwa dem Verhalten der Gottheit entsprechen. Der körperliche Verfall (V 11), bereits in V 4.6.8 drastisch beschrieben, ist Folge einer göttlichen «Verwünschung», einer bösen «Schelte». Andere Klagen nennen Gottes «Züchtigung», «Schlag», «Strafe» als die unmittelbare Ursache des Leids. In jedem Fall muß Gott erzürnt sein, der Grund seines Zorns kann beim Beter selbst liegen (V 4.7). Aber die Strafe — so verdient sie auch sein mag — soll bitte nicht im Zorn geschehen (V 2), dann könnte das Mitleid ausgeschaltet sein und das Strafmaß überlaufen (vgl. Spr 19,18). — Die nächsten Angehörigen umstehen den Leidenden, an ihrer Solidarität liegt viel (vgl. Ps 35,11-16; 41,6-11). Sie sind skeptisch geworden: Vielleicht ist der Zorn Gottes gegen den Beter nicht mehr zu

wenden? Hat der Schutzgott ihn bereits unwiderruflich dem Verderben übergeben? Wenn ja, dann sind wir alle mitgefährdet (V 12)! Es kommt der Punkt, an dem auch die Allernächsten den Kranken aufgeben, um ihre eigene Haut zu retten (Ps 41,10). — Wie reagieren die ferneren Mitmenschen, diejenigen, mit denen sich der Beter ohnehin nicht verstand? Sie betreiben offen und brutal die Vernichtung des Todgeweihten (V 13). Schnell sind sie mit der Behauptung auf dem Plan, man sehe doch: Gott hat diesen Kerl verstoßen (Ps 22,8ff; 31,14; 55,4; 59,2-5; 69,5; 70,3f; 71,10f; 109,2-5; 143,3 usw.). Die Masse der Hinweise auf «innere» Feinde, Menschen, die zur selben Wohn- und Glaubensgemeinschaft gehören und doch dem Leidenden Verderben wünschen, ist erschreckend. Sie ist ein Zeichen für den psychosozialen Spannungszustand, aus dem heraus die Klagepsalmen gesprochen sind[8]. Theologisch aber stehen die Feinde für die Abwendung Gottes. Nicht umsonst sind ihnen die spöttischen Bemerkungen in den Mund gelegt: «Sein Gönner ist doch Jahwe; der soll ihn herausholen! Der kann ihn retten, er mag ihn doch!» (Ps 22,9) und die entscheidende, tödliche Frage «Wo ist denn dein Gott? (Ps 42,4). Sie stößt den Bedrohten in den Abgrund. — Der Leidende selbst hat alle die Einwände gegen ihn bereits internalisiert. Er gibt sich in der Ambivalenz von Hoffnung und Verzweiflung schon halbwegs auf (V 14f). Gegenargumente stehen ihm nicht mehr zur Verfügung. Er glaubt an seine Schuld (V 18f), er hat den Zorn und die Abwendung Gottes zur Kenntnis genommen und kann nur noch gegen alle Vernunft um Hilfe bitten (V 16f.22f). Die Verzweiflung schillert in den dunkelsten Tönen, sie nimmt die Gottverlassenheit auf (Ps 22,2: «Mein Gott, mein Gott, warum hast du mich verlassen?») und reicht bis zu den schärfsten Anklagen gegen den, der eigentlich Beschützer und Wohltäter sein sollte (Ps 88,7-19), und im Extremfall bis zur Verfluchung des eigenen Lebens (Jer 20,14-18; Ijob 3,2-26).

Die Gottesfrage entsteht also in der menschlichen Umwelt[9] und aufgrund des persönlichen Ergehens eines vom Unglück Verfolgten. Sie entzündet sich an den Symptomen von Krankheit, Elend und Verfolgung. Diejenigen, die sich von der Todverfallenheit distanzieren wollen, sprechen deutlich aus, worum es geht: Wo ist die Kraft, die dich am Leben erhält? Dein Gott hat versagt, jetzt ist deine Chance dahin. Das ist keine metaphysische Sache. Gott wird an den innerweltlichen Problemen erfahren. Die Opfer erleiden die Abwesenheit Gottes, mehr als daß sie sie artikulieren können. Ijob, der große Aufbegehrer — aber eben ein literarischer Held, kein Beter in einem Gottesdienst —, kann Gott Willkür und Machtmißbrauch vorwerfen (vgl. Ijob 19,6-22). Der Beter schweigt und hofft.

Die Ausgangslage des altisraelitischen Beters ist die Großfamilie, die ihn stützt. Aber sie beginnt, unter dem Unheil zu zerfallen. Sie entzieht, ihrem Selbsterhaltungstrieb folgend, dem Dahinsiechenden ihre Solidarität. Fast möchte man den gottverlassenen Menschen der Industriegesellschaft glücklich schätzen. Er hat das soziale Netz der Familie nicht nötig, er kennt es kaum aus seiner Alltagserfahrung. Auf sich allein gestellt — Schlüsselkind, Einzelkämpfer in Schule und Beruf, alter Mensch in seinem Dachzimmer — weiß er, was es heißt, dem Tod und der Marginalisierung ausgeliefert zu sein. Zwar sind sie da, die Schreie der Gefangenen und Gefolterten, nach Mutter und Kindern, nach Frau oder Ehemann, Geschwistern und Verwandten. Doch scheint heute die Gottesfrage weniger berührt von dem Zusammenbruch der mitmenschlichen Solidarität im engsten Kreis. Eher schon ist der Triumph der Ungerechtigkeit die Anfechtung, welche Gottes Macht in Frage stellt. Wo die Familie nicht mehr der einzige Rückhalt des Menschen ist, wird ihr Zerfall nicht als die fundamentale Erschütterung des Lebens erfahren. Sicher dagegen können die Auflösung der Rechtsordnung und der Zusammenbruch der wirtschaftlichen Existenz, chronische Krankheiten und Dauerschmerzen heute noch die Frage nach Gott auslösen, auch bei Menschen, die sich nicht als sehr religiös einstufen. «Wie kann Gott mir das antun?» «Wenn es einen gerechten Gott gibt, dann muß er mir helfen!»

Die Erfahrung der Gottesferne im Leiden oszilliert damals wie heute zwischen Verzweiflung und Hoffnung. Manches Gebet und mancher Fluch wird laut. Und das apathische Aushalten, wenn die Kräfte schwinden und die Ausweglosigkeit unüberwindlich wird, bleibt als letzter Widerstand gegen die Sinnlosigkeit des Leidens und Sterbens. «Die Hoffnung stirbt zuletzt!»[10] Die Psalmisten leben von den Resten des Urver-

trauens, das auf die Solidarität der Schutzgottheit setzt. Sie gehört zum Familienkreis, ist ihr unsichtbarer Chef. Also muß man sie bei Wort und Ehre nehmen und die schuldige Hilfe einfordern (vgl. Ps 38,22f: «Verlaß mich nicht, Jahwe, mein Gott, bleib mir nicht fern. Eile mir zu Hilfe, mein Herr, der du mir Heil bringst»). Die Bitte kann hymnenartig Beschützer- und Retterqualitäten Gottes rühmen (vgl. Ps 3,4; 13,6; 27,1; 28,1; 71,1-3 usw.). Die häufige Anrede als «mein Gott», «meine Burg», «mein Retter» beweist die enge persönliche Bindung an die Gottheit. Sie ist zwar durch die Erfahrung der Gottferne erschüttert, aber von keiner Seite aufgekündigt. Dem modernen Menschen fällt es von seiner säkularisierten Umwelt her schwerer, eine so enge, persönliche Verbindung zu Gott zu aktivieren. Dennoch denkt, betet und klagt er in den alten Mustern. Und was ist seine Hoffnung? Wie die alten Psalmisten ersehnt er sich nur eins: Den Durchbruch zum Leben. Noch einmal davongekommen, möchten wir kurz vor dem Abgrund eine neue Chance bekommen. In den Psalmen ist das die Gelegenheit, Gelübde abzulegen (vgl. Ps 35,18; 42,12). Der nahen und familiären Gottheit kann man für die Rettung etwas anbieten (vgl. Gen 28,20f). Die von seiten Gottes erwartete Unterstützung aber besteht nicht in der Heraufführung des ewigen Reiches, sondern in der Wiederherstellung des normalen Lebens. Störungen und Beeinträchtigungen müssen aufhören. Also sind Gesundheit und gutes Auskommen das Ziel, und oft genug sollen dazu die Feinde als die Mitverursacher des Leidens gestraft oder vertilgt werden (vgl. Ps 31,18f; 35,26f; 55,10-16; 109,6-20). Wieder begegnet uns das gesellschaftliche Problem der Abwesenheit Gottes. So sehr wir heute um Christi willen jeden Rachegedanken aus dem Notgebet entfernen dürfen, so wichtig ist doch die Behebung der gesellschaftlichen Übel, die das Leiden der Vielen verursachen, eine unabdingbare Voraussetzung für die Rehabilitierung der Verhungernden. Armut, die «neue» Armut, ist eine Geißel unserer Zeit. Nicht nur in den abhängigen Ländern wächst rapide die Zahl der an den Rand Gedrängten, sondern auch in den Industrieländern, mitten im größten Wohlstand aller Zeiten! Allein die ungerechte Verteilung der Güter dieser reichen Erde ist ein Grund, Gottes Ohnmacht zu konstatieren, ganz zu schweigen von den Ausbeutungsmechanismen, die gerade die Anhänger des Christengottes im Laufe der Geschichte erfunden haben.

2.2 Die Gottverlassenheit scheint noch schwerer zu wiegen, wenn sie eine Gemeinschaft, ein Volk, eine Nation betrifft. Der einzelne mag sich nach einer Weile aufgeben, weil seine Kräfte für die Suche nicht mehr ausreichen. «Sage Gott ab und stirb!» (Ijob 2,9). Ijob ist eine Ausnahme. Die meisten Gottverlassenen gehen zugrunde, oft nicht mehr fähig zu klagen. — In den Psalmen gibt es neben den individuellen die kollektiven Klagelieder. Sie drücken die Verzweiflung in dramatischen Worten aus. Eine Schlacht ist verloren. Gott hat sich unfähig oder nicht willens erwiesen, den Seinen zu helfen. Die Anklage klingt sehr hart:

Du hast uns wie Schlachtvieh ans Messer geliefert,
unter fremde Völker hast du uns zerstreut.
Du hast dein Volk zum Spottpreis verschleudert,
und hast doch keinen Gewinn daraus gehabt.
Du hast uns bei den Nachbarn lächerlich gemacht;
wir ernten Spott und Schande von allen Seiten.
Du hast uns zur Witzfigur werden lassen,
im Ausland schüttelt man den Kopf über uns.
(Ps 44,12-15)

Die Bitte will Gott zwingen, sich wieder mit den Seinen solidarisch zu zeigen. Sie bedrängt den abwesenden Gott:

Raffe dich auf, warum schläfst du, Herr?
Wach auf, verstoß uns nicht für immer.
Warum verbirgst du dein Antlitz?
Warum vergißt du unsere Not und Bedrängnis?
Unser Leben zerbröckelt zu Staub,
wir liegen mit dem Bauch auf der Erde.
Steh auf, komm uns zu Hilfe,
kaufe uns frei um deiner Treue willen.
(Ps 44,24-27)

Die Verzweiflung steigt ins Unermeßliche, wenn Gottes Wohnung, das Heiligtum, durch Feinde geschändet wird (Ps 74; vgl. 1 Sam 4f), oder wenn die heilige Stadt, Jerusalem, dem Krieg zum Opfer fällt (Klgl 1; 2; 4; 5). Oder die staatstragende Dynastie ist gestürzt, ausgelöscht, und die ihr gegebenen göttlichen Verheißungen vor aller Augen als nichtig erwiesen (Ps 89). Sind solche Katastrophen nicht eindeutige Beweise dafür, daß Gott ohnmächtig oder un-

interessiert — oder gar tot — ist? Und die Gottverlassenheit, die sich in Niederlagen gegen Feinde erweist, birgt zu allem Überfluß noch den Stachel des gegnerischen Spottes in sich (bei «natürlichen» Kalamitäten wie Dürre und Hungersnot, Heuschreckenplage und Erdbeben tritt das Motiv zurück, vgl. Jer 14; Joel 1f). Die Feinde aber vertreten ja eine andere Gottheit, die stärker gewesen ist. Ihr Spott macht sich mit Vorliebe in der zynischen Frage Luft: «Wo ist ihr/euer Gott?» (Ps 79,10; 115,2; auch Joel 2,17! vgl. die lebendige Schilderung der gotteslästerlichen Rede in 2 Kön 18,33-35). Das Schmähen und Spotten über die besiegten Feinde ist in antiken Gesellschaften oft sogar ritualisiert worden; Triumphmärsche und Siegesparaden sind ein Überbleibsel solcher Demütigungsdemonstrationen. Vom Spotten der Feinde und von der damit erlittenen Schande reden viele alttestamentliche Texte (vgl. Ps 44,14f; 79,12; 80,7; 89,42)[11].

Es erweist sich auch in Großgesellschaften: Gottes Abwesenheit wird aus dem Zustand der Gemeinschaft gefolgert. Die mangelnde Unterstützung Gottes gegenüber feindlichen Mächten, evtl. auch gegenüber Bedrohungen aus der Natur, wirft die Frage auf: Wo ist Gott? Hat er sich im Zorn abgewendet? Oder schläft er?

In unserer abendländischen Tradition hat sich seit Konstantin dem Großen die Gegenwart Gottes vor allem mit der Staatsführung verwoben. Das «Gottesgnadentum» der Fürsten, Könige und Kaiser war bis in die Neuzeit das tragende Fundament für die Gesellschaftsordnung. Die Nationalstaaten des 19. Jahrhunderts — auch die demokratischen und später die säkularisierten — traten in dieses Erbe ein. So kommt es, daß bis heute die Gottesfrage auf der nationalen Ebene eine wesentliche, nicht immer klar erkannte Rolle spielt. Wie empfindet ein Volk in Zeiten nationaler Depression? Warum schlagen Selbstvorwürfe, Minderwertigkeitskomplexe, das Gefühl der Verlassenheit und des Angefeindetseins so leicht in fanatische, nationalistische Agressionen um? Sind hier nicht Mechanismen am Werk, die sich nur aus der verzweifelten und immer wieder frustrierten Suche nach dem Absoluten, nach Gott, erklären lassen? Was geht in Bevölkerungen vor, die in ihrer Mehrheit zu den «Verdammten dieser Erde» (Frantz Fanon) gehören? Sie erleben über Jahrzehnte hinweg eine stetige Verschlechterung ihrer ökonomischen Situation und eine gleichbleibende Mißachtung der elementarsten Menschenrechte. Wie oft haben in der Vergangenheit Menschen in den endlosen Slumsiedlungen der Zweidrittelwelt (zum Teil auch in der reichen Industriewelt!) gestöhnt: Der Hungerlohn reicht nicht mehr zum Leben! Es kamen kurzfristige Aufbesserungen und langfristiger Abstieg in immer tiefere, unsäglich entwürdigende Armut. Kann in solchen Verhältnissen das Vertrauen auf Gott überleben? Daß in den Favelas Lateinamerikas noch Glaubensgemeinschaften bestehen, ist ein Wunder. Wie lange läßt sich die Abwesenheit Gottes ertragen? Atahualpa Yupanqi (vgl. weiter oben) rechnet mit weniger als einem Lebensalter.

Die verschiedenen Konflikte von Gruppen, Klassen und Nationen entladen sich in blutigen Kämpfen. Wo ist Gott in den Kriegen der Menschen? Anscheinend braucht jeder bewaffnete Kampf die Unterstützung Gottes. Die Tötungshemmungen müssen überspielt werden[12]. Der Name des Gottes, der den Krieg patronisiert, ist gleichgültig. Er muß nur als höchstes Ziel anerkannt sein. Alle Kriege geschehen im Namen eines Gottes! Vielleicht ist die Kriegssituation in der Moderne der letzte Ort, wo die Rationalität schnell und problemlos beiseitegeschoben und der längst totgesagte Gott über Nacht wieder inthronisiert wird.

Doch müssen wir nicht unterscheiden zwischen gerechten und ungerechten Kriegen, zwischen ausbeuterischer Gewalt und militanter Liebe? Ja, die Unterscheidung ist notwendig: Die nüchterne Leidenschaft für Gerechtigkeit und Menschenwürde in vielen Befreiungsbewegungen ist etwas grundlegend anderes als der Blutrausch angeheuerter Mörderbanden. Bei wem könnte Gott wirklich sein? Dürfen wir diese Frage zum Testfall für die Existenz Gottes in unserer Welt machen?

2.3 Die aus der Erfahrung abgeleitete, aber denkerisch verarbeitete Frage nach Gott ist dem Alten Testament nicht fremd. Sie mag in unserer Zeit und in den wohlhabenden Schichten, die nicht um ihre Existenz bangen müssen, die Oberhand haben. Wissenschaft, Technik und der Abstand zu den «primitiven» Weltbildern garantieren ihr einen hohen Rang. Aber die Antike kennt ähnliche Reflexionen, und sie kommen auch in den Psalmen zum Ausdruck. Der Beter selbst gesteht, daß er in intellektuelle

Zweifel hineingezogen worden ist, wie Ijob und Kohelet:

Ich aber bin wegen einer Kleinigkeit knieweich geworden,
wegen nichts ins Rutschen geraten,
nur weil es mich ärgerte, wer sich alles berühmt macht,
und ich die Leute wohlleben sah, denen Gott nichts bedeutet. (Ps 73,2f)

Öfter aber schildern die Psalmen den Typ des gottvergessenen Gewalttäters, der ihnen gegenübersteht. Sie lassen deutlich erkennen, wie groß der Eindruck ist, den diese Gottlosen auf sie machen. Das verächtliche Bekenntnis: «Es gibt keinen Gott!» oder — vollkommen gleichbedeutend — «Er kümmert sich um nichts!» muß die Gläubigen in schwere, innere Konflikte stürzen. Es bleibt in der Praxis unwidersprochen. Die Psalmbeter leiden unmittelbar unter dem zynischen Anspruch ihrer Peiniger. Gleichzeitig geht eine Faszination von der Autonomie dieser Menschen aus, die anscheinend Gottes Macht ausgeschaltet haben:

Der Unmensch denkt in seiner Hochnäsigkeit:
Er tut mir nichts. Es gibt keinen Gott!
Mehr fällt ihm nicht ein.
Und fortwährend gelingen ihm seine Pläne.
Deine Urteile sind ihm völlig egal.
Er pfeift auf alle, die sich ihm entgegenstellen.
Er denkt bei sich: Mich kann nichts erschüttern.
Auf Jahrzehnte werde ich sicher sein.
Er flucht, er betrügt und ruft nach Gewalt.
Unter seiner Zunge nisten Unheil und Verderben.
Er lauert im Hinterhalt, er will morden,
heimlich bringt er den Unschuldigen um.
Seine Augen suchen den Wehrlosen.
Er versteckt sich wie ein Löwe im Gebüsch;
er lauert darauf, den Armen zu fangen.
Er schnappt ihn mit seinem Netz, schon ist es zu.
Er kauert sich hin,
hilflose Menschen sind in seiner Gewalt.
Er meint, Gott kümmere sich nicht darum,
er habe sich längst abgewendet und werde nie mehr etwas sehen.
(Ps 10,4-11)

Ganz ähnlich ist die Einstellung in dem Doppelpsalm Ps 14/53. Nur reflektiert der Psalmist hier eher über die Feinde von außen, die sich gottlos aufspielen. Das Problem ist jedoch das gleiche: Gott ist nicht mehr da, die anderen behaupten mindestens mit dem Schein des Rechts und der Wahrheit, er sei für das praktische Leben zu vernachlässigen. Über diese Atheismusbehauptung stürzt der Beter selbst in Zweifel.

3. Wo ist nun unser Gott?

Sind wir heute «gottverlassener» als frühere Epochen? Schwerlich. Die Abwesenheit, Untätigkeit und das Schweigen Gottes bedrängen uns jedoch — natürlich? — in den Gesellschafts- und Denkstrukturen, die heute herrschen, nicht in jenen der biblischen Zeit oder des Mittelalters. Das Industriezeitalter, die Aufklärung oder die Postmoderne sind lawinenartig über uns gekommen, und sie tragen in sich das Geröll früherer Perioden. Merkmale unserer Epoche sind sicherlich der schrankenlose Individualismus, der allerseits verkündet wird, und die nagenden Zweifel, daß die atomisierte Masse den richtigen Nährboden für ein erfülltes Leben abgeben kann. Der autonome Mensch friert leicht in seiner Einsamkeit. Er ist anfällig für Manipulationen. Er kommt in erschreckendem Maß unter die Räder einer erfolgsorientierten Gesellschaft. Im Zuge des wirtschaftlichen Nord-Süd-Gefälles multiplizieren sich die Desintegrationserscheinungen. Mehrheiten sind von einem menschenwürdigen Dasein ausgeschlossen. Minderheiten regieren, beuten aus und berufen sich auf göttliches Recht.

Der Ruf nach dem abwesenden Gott, der für jede Kreatur da sein will, ist noch deutlich zu hören. Er wird auch hier und da aufgenommen und in heilvolle Wirklichkeit umgesetzt. Überall, wo «einer unter diesen Geringsten» (vgl. Mt 25,40) die Solidarität der anderen erfährt, beweist Gott seine Gegenwart. Wir sollten uns aber keinen Illusionen hingeben. Auch wenn quantifizierendes Denken in jedem «Gottesbeweis» fehl am Platze ist: Viele, sehr viele dieser «geringsten Brüder» sterben heute «auf dem Acker, ohne Gebet noch Beichte» (vgl. weiter oben). Es kommt nicht auf ihre Zahl an. Doch jeder, der so zugrundegeht, ist ein Beweis gegen Gott. Jeder Verlassene klagt an, jeder weist darauf hin, daß jene, die um ihn herum von Gott reden, nichts für das Überleben Gottes in dieser Welt tun wollen. Denn Gott stirbt nicht an der

intellektuellen Erosion, sondern an der verkümmernden Gerechtigkeit und Liebe. Ähnliches läßt sich für die mannigfachen menschlichen Vergesellschaftungen feststellen. Alle nur denkbaren Formationen, nach Gesichtspunkten der Klasse, der Rasse, des Geschlechts, des Glaubensbekenntnisses, der Sprach-, Kultur- oder Volkszugehörigkeit eingerichtet, sind künstliche Gebilde, gleichsam Stützkorsetts für das Leben. Wo immer diese Gruppierungen — und leider ist genau das die Regel! — ihre Interessen eigenzentriert mit Machtmitteln verfolgen und dafür religiöse Privilegien geltend machen, da werden andere Gruppen an den Rand gedrängt, benachteiligt, ihrer Rechte beraubt, sie haben keine Lebensmöglichkeit mehr. Diskriminierung heißt das Stichwort. Farbige, Ausländer, Behinderte, Frauen, Ältere, Kinder werden in Wohlstandsgesellschaften von den herrschenden Gruppen diskriminiert. Nach biblischem Verständnis sind solche Abwertungen von gesellschaftlich Schwächeren gegen den Gott gerichtet, der sich für die Geringen einsetzt. Diskriminierungen töten Gott. Das ist aus der biblischen Tradition zu belegen: Wenn nur ein einziger Gott der Schöpfer und Erhalter aller Menschen ist, dann steht jedes Geschöpf zu ihm in einem Kindschaftsverhältnis. Unter Kindern eines Elternpaares aber kann es nach unseren ethischen Maßstäben keine rechtlichen Unterschiede geben. Wer im Namen seines Gottes den Machtkampf der Gruppen auf dieser Erde fördert, verrät den einen Gott, der Mutter und Vater aller sein will.

Zuletzt müssen wir über das Schreien der Leidenden und die Forderungen nach gesellschaftlicher Gleichstellung aller Menschen auch im engeren Sinn theologisch reflektieren. Wo finden wir den Gott, der in unserer heutigen Situation so präsent sein kann, daß die verzweifelten Schreie der Menschheit beantwortet werden und die sich ausbreitende Apathie in Leben umgewandelt wird? Wo ist der Gott Jesu Christi, der Menschen und Gruppen durch seine Liebe heilt? Er sitzt nicht auf Thronen und wohnt nicht in Kathedralen. Er ist bei den geschundenen Menschen und bei seiner mißhandelten Kreatur. Er ist das Opfer der gotteslästerlichen Gewalt.

Dieses verschwollene Gesicht, schmutzig,
schweißbedeckt,
gezeichnet von Stürzen oder Schlägen —
ist es das Gesicht
eines Trinkers, eines Bettlers,
oder stehen wir gar auf dem Kalvarienberg
und blicken dem Gottessohn ins heilige Antlitz?[13]

[1] vgl. H. E. Richter, Der Gotteskomplex (Reinbek 1979).

[2] Atahualpa Yupanqi, in: C. Rincon/G. Schattenberg-Rincon (Hgg.), Cantaré (Dortmund [2]1980). Ebenda auch das spanische Original.

[3] K. Wolff (Hg.), Hiob 1943 (Neukirchen-Vluyn 1983) 153f.

[4] AaO., 155.

[5] St. W. Hawking, Eine kurze Geschichte der Zeit (Hamburg 1988).

[6] J. Monod, Zufall und Notwendigkeit (München 1971).

[7] Psalmenzitate nach: E. S. Gerstenberger/K. Jutzler/H.-J. Boecker, Zu Hilfe mein Gott! Psalmen und Klagelieder (Neukirchen-Vluyn [4]1989).

[8] O. Keel, Feinde und Gottesleugner (Stuttgart 1969).

[9] Vgl. S. Benetti, Salmos al derecho y al revés (Madrid 1977); ders., Salmos para viver y morir — Ensayo sobre la paradoja humána (Madrid 1978).

[10] João Cabral de Melo Neto, Tod und Leben des Severino (St. Gallen/Wuppertal 1985).

[11] Vgl. M. A. Klopfenstein, Scham und Schande nach dem Alten Testament (Zürich 1972).

[12] R. Girard, Das Heilige und die Gewalt (Zürich 1987).

[13] H. Camara, Mach aus mir einen Regenbogen (Zürich [4]1982) 83.

ERHARD S. GERSTENBERGER

Geboren 1932 als Sohn eines Bergmanns im Ruhrgebiet. Studium der Evang. Theologie 1952-1957. Student und Dozent an der Yale Divinity School 1959-1964. Gemeindepfarrer in Essen 1965-1975. Dozent für Altes Testament in São Leopoldo, Brasilien, 1975-1981. Professor für Altes Testament in Gießen 1981-1985, seitdem an der Philipps-Universität Marburg. Verheiratet, drei Kinder. Veröffentlichungen: Der bittende Mensch. Bittritual und Klagelied des einzelnen, Neukirchen-Vluyn 1980; Leiden im Alten Testament (mit W. Schrage), Stuttgart 1977; Frau und Mann im Alten Testament (mit W. Schrage), Stuttgart 1980; Jahwe — ein patriarchaler Gott? Stuttgart 1988; Psalms, Part I, with an Introduction to Cultic Poetry FOTL XIV/1. Grand Rapids 1988. Anschrift: Fasanenweg 29, D-6300 Gießen, B.R.D.

Gregory Baum

Krankheit und das Schweigen Gottes

Manchmal nötigen uns die Dinge, die uns zustoßen, zu einer theologischen Reflexion. Bestimmte Ereignisse können sogar unseren Glauben in Frage stellen[1].

Worin besteht der Sinn und wie lautet die Botschaft Gottes, wenn man sehr krank ist? Dies war die quälende Frage, mit der ich zu kämpfen hatte, als ich im März dieses Jahres (1990) an einer Virusinfektion im Innenohr erkrankte. Für die Dauer von ungefähr acht Wochen war ich völlig außerstande, irgendetwas zu tun. Ich lag in einem dunklen Zimmer im Bett, unfähig zu lesen oder fernzusehen. In diesen Wochen der totalen Ruhe verbesserte sich mein Zustand nicht. Ich hatte Schmerzen: Es kam mir vor, als steckten mein Kopf und Teile meines Körpers in einem zu engen Käfig. Glücklicherweise habe ich eine Frau, die mich mit großer Fürsorge pflegte. Und ich war den Studenten dankbar, die ihr bei der Erledigung ihrer Einkäufe halfen.

Als ich im Bett lag, hatte ich Zeit zum Nachdenken. Ich teilte meine Tage sogar in verschiedene Abschnitte ein, denen jeweils ein bestimmtes Thema zum Gebet und zur Reflexion zugeordnet war. Eine Zeitspanne war den Tagträumen gewidmet. Und trotzdem beschäftigte mich in der meisten Zeit die quälende Frage: War diese Krankheit Gottes Wille? Was wäre, wenn ich nie wieder ganz gesund würde? Geschähe auch dies nach Gottes Willen?

In einer wichtigen Strömung innerhalb der katholischen Spiritualität kommt der völligen Hingabe an Gott große Bedeutung zu. Da Gott der himmlische Vater ist, der in Jesus Christus seine Liebe geoffenbart hat, sind wir dazu aufgerufen, auf Gott zu vertrauen, uns selbst von unseren eigenen Vorhaben loszulösen, alle Ängste über Bord zu werfen und uns ganz dem göttlichen Willen zu überlassen. Wenn wir krank werden, wenn wir leiden, wenn wir die Menschen verlieren, die wir lieben, sollen wir uns an das Leiden Jesu erinnern, unser eigenes Leiden mit dem seinen verbinden und uns vertrauensvoll dem barmherzigen Willen Gottes hingeben. Das ist es, was Jesus im Garten von Getsemane tat: Nicht mein, sondern dein Wille geschehe.

Während meiner Krankheit empfand ich diese bedingungslose Selbstaufgabe als sehr schwer.

Über Jahre hinweg hatte mich die sowohl aus jüdischer als auch aus christlicher Feder stammende religiöse Literatur, die sich mit der Gottesfrage nach dem Holocaust und den anderen organisierten, massenhaften, todbringenden Grausamkeiten des 20. Jahrhunderts befaßt, betroffen gemacht. Wenn ich recht darüber nachdenke, habe ich eigentlich einen bescheidenen Beitrag zu dieser Literatur leisten können. Entspricht dieses unfaßbar große menschliche Leiden, das auch heute noch fortdauert, dem Willen eines liebenden Gottes? Nach Ansicht der traditionellen Theologie, und zwar sowohl der jüdischen als auch der christlichen, will Gott das Böse nicht unmittelbar; und dennoch läßt er zu, daß es geschieht. Kein Ereignis findet statt, so wird behauptet, ohne die Zustimmung des Allmächtigen. Ist diese Antwort jedoch noch akzeptabel? Gab Gott seine Zustimmung zu Auschwitz und Hiroshima? Gibt Gott seine Zustimmung zu Krebs und anderen Krankheiten?

Die Theodizee-Frage ist schon sehr alt. Sie hat den biblischen Autoren große Probleme bereitet. Im 20. Jahrhundert ist diese Frage jedoch aufgrund der massenhaften Vernichtung von Menschen mit einer neuen Dringlichkeit gestellt worden. Nach Ansicht eines jüdischen Denkers besteht eine Konsequenz des Holocaust in «dem Ende des ungetrübten Theismus». Von nun an bereitet uns der Glaube an Gott ernsthafte Schwierigkeiten. Je mehr wir daran glauben, daß Gott die Liebe ist, desto schwieriger wird es für uns, überhaupt an Gott zu glauben.

Beeinflußt von dieser theologischen Reflexion, fand ich es unmöglich, meine Krankheit als Gottes Willen anzunehmen. Kann man auf Gott vertrauen, fragte ich mich, kann man sich

selbst Gott ganz hingeben, wenn diese Gottheit wirklich «die neue Dunkelheit» des 20. Jahrhunderts zugelassen hat?

Wenn man aber krank oder behindert ist, möchte man mit seiner Krankheit nicht im Unreinen sein. Wenn ein Patient über seine Krankheit zornig ist, wird er reizbar und ruhelos. Was ich jedoch vor allem anstrebte, war gelassen zu sein, meinen Zustand zu akzeptieren, Geduld zu bewahren. Eine solche Annahme der Krankheit bildet die geistige Voraussetzung für die körperliche Genesung. Ich wollte im Frieden mit meiner Krankheit sein.

Während es mir unmöglich war, Gebete der Selbsthingabe zu sprechen, bereitete es mir keine Schwierigkeiten, für meine Gesundheit, die geistige wie auch die körperliche, zu beten. Ich wurde Jesus, dem Heiland, *Christus medicus,* wie er im Altertum genannt wurde, tief zugetan; Jesus, dem Heiler von Körper und Seele. Ich begann, an Gott als Retter und Wiederhersteller des Lebens zu denken. Diese Vorstellung sagte mir sehr zu. Selbst wenn ich niemals wieder ganz gesund werden sollte, so durfte ich doch hoffen, daß Gott meine Seele stärken würde, so daß ich auch in der schlimmen Situation in innerem Frieden leben konnte.

Dann hörte ich auf, mich zu fragen, ob meine Krankheit Gottes Wille sei. Gottes Wille, das fühlte ich, war meine Genesung — «in spirituellem Sinne». Gott will Krankheit nicht: Im Gegenteil, Gott ist das Lebensprinzip, die Quelle des spirituellen und physischen Energiepotentials, das den Menschen befähigt, seinen verwundeten Zustand zu überschreiten und ein reiches und erfülltes Leben zu führen. Auf diesem Hintergrund fiel es mir leicht, mich selbst ganz dem Willen Gottes zu überlassen, denn dieser Wille bestand in meiner Gesundheit und meiner Erlösung — «in spirituellem Sinne».

Immer wenn ich um Gesundheit und Erlösung betete, fügte ich «in spirituellem Sinne» hinzu, um die Möglichkeit eines bleibenden geistigen oder körperlichen Schadens einzuräumen, wobei Gesundheit und Erlösung für den inneren Frieden stand, den ich mir für die Situation der Behinderung wünschte.

Trotz allem kann ich jedoch nicht leugnen, daß ich in den ersten zwei Wochen, in denen es mir anhaltend sehr schlecht ging, ganz sicher war, daß mir der gütige Gott, Lebensspender und Erlöser, falls sich dieser Zustand als chronisch erwiese, erlauben würde, meinem Leben ein Ende zu setzen. Diese Überzeugung widersprach der Lehre der Kirche. Und dennoch war mir in meinem Leiden die Vorstellung, daß Gott mir diese letzte Tür zur Freiheit offen gelassen hatte, ein großer Trost.

Für mich ergibt sich aus diesen Überlegungen, daß es nicht sinnvoll ist, sich Gott als himmlischen Herrscher vorzustellen, der die Welt von oben herab regiert und seine Zustimmung zum Leiden und zum Bösen gibt. Gottes Allmacht muß anders verstanden werden. «Allmacht» bezieht sich eher auf Gottes grenzenlose Macht zu schaffen, zu erlösen, zu heilen, zu versöhnen und wiederherzustellen. Gott begründet und unterhält auf diese Weise alles Leben und die ganze Schöpfung.

Diese Vorstellung ist der klassischen theologischen Tradition nicht fremd. Während meiner Krankheit erstaunte mich, wie wichtig mir die alte thomistische Lehre von Gott als dem «Actus purus» und dem «unbewegten Beweger» wurde. Da diese Lehre häufig in einem unvorteilhaften Licht dargestellt wird, will ich erklären, wie ich sie verstehe und was sie mir bedeutete.

Nach aristotelisch-thomistischer Auffassung setzen sich alle Lebewesen aus zwei Prinzipien zusammen, dem «Akt» oder Vollzug und der «Potenz» oder Möglichkeit. Der Akt bezieht sich auf die Form oder das Wesen eines Seienden. Der «Actus» ist das Prinzip des Handelns, der Verwirklichung und Vollendung. Dagegen bezeichnet die Potenz die bislang noch nicht realisierten Möglichkeiten eines Seienden. Alle Wesen bestehen aus einer Verbindung von Akt und Potenz. Obwohl diese «hylemorphistische» Weltanschauung von zeitgenössischen Philosophen nicht mehr akzeptiert wird, bringt sie doch immer noch interessante Gottesbilder hervor.

Wie kann man gemäß dieser Philosophie die Bewegung von der Potenz zum Akt erklären? Wie wird aus der Eichel eine Eiche? Wie wachsen Lebewesen, wie entwickeln sie sich? Wie werden sie vervollkommnet und wie realisieren sie die in ihnen angelegten Möglichkeiten? Und vor allem: Wie setzt der Mensch seine Kräfte in die Tat um? Die aristotelisch-thomistische Philosophie versteht die Geschöpfe als nicht selbstbewegend. Alles Bewegte wird durch ein anderes außerhalb seiner selbst bewegt. Der Übergang

von der Potenz zum Akt in jedem Seienden ist folglich von der Kraft abhängig, die ihm von einem Wesen eingegeben wird, das über eine größere Wirklichkeit («Aktualität») verfügt. Man kann jedoch das Leben, das Wachstum, die Entwicklung und die Konkretisierung alles Seienden nicht erklären, ohne die Existenz des Einen zu behaupten, des Unendlichen, der reiner Akt ist und den Übergang von der Potenz zum Akt in allen Geschöpfen initiiert.

Hier stoßen wir dann also auf die beiden theologischen Fachtermini, Gott als «Actus purus» und als «unbewegter Beweger». Was bedeuten diese Begriffe? Werden sie nicht mit Hilfe der hylemorphistischen Theorie verdeutlicht, klingen sie abstrakt und gefühllos, so als wäre Gott, vollkommen in seiner himmlischen Pracht, unbewegt vom Schicksal der Menschen. Als die Scholastiker Gott als «reinen Akt» bezeichneten, wollten sie damit ausdrücken, daß Gott kein Geschöpf ist, daß Gott sich insofern von allen anderen Seienden unterscheidet als er vollkommen realisiert und aktualisiert ist, frei von jeglicher Potenz. Für die Scholastiker war Gott zum Beispiel ganz Liebe: Gottes Liebe konnte nicht zunehmen, weil Gott selbst die Liebe war. Und zweitens — und dies ist in unserem Zusammenhang besonders wichtig — ähnelte das Verhältnis Gottes zu den Menschen nicht so sehr dem eines himmlischen Herrschers zu seinen Untertanen, sondern er war die schöpferische, lebenspendende, verwirklichende Energie im Innersten ihres Seins. Gott wurde als Beweger betrachtet: Das bedeutete, daß Gott die gütige, belebende Kraft im Leben der Menschen war, die sie befähigte, ihr Potential zu verwirklichen — zu reifen, sich weiterzuentwickeln, weise und liebevoll zu werden. Gott war der Beweger, der die Menschen dazu veranlaßte, sich auf eine ganzheitlichere Art und Weise auf ihr Menschsein einzulassen. Heutzutage glauben wir, daß Gott die Wirkursache ist, die die Menschen zu ihrem Einsatz für Würde und Gerechtigkeit befähigt.

Als ich während meiner Krankheit über Gott als «Actus purus» und «unbewegten Beweger» nachdachte, gelangte ich zu der sicheren Überzeugung, daß Menschen, die sich nach körperlicher und seelischer Gesundheit sehnen und dafür kämpfen, so handeln, weil sie von Gott dazu veranlaßt werden: Ihr Sich-Einlassen auf die Verwirklichung ihrer selbst geschieht durch den liebenden Gott, der reiner Akt ist. Die Scholastiker bestanden darauf, daß Gott, indem er Menschen dazu bewegt, sich auf ihr Schicksal einzulassen, «unbewegt» ist, d.h. Gott selbst bedarf keiner verursachenden oder befähigenden Kraft. Gottes Selbstmitteilung in Schöpfung, Erlösung und Vorsehung entspringt der unendlichen Fülle seiner eigenen Wirklichkeit.

Wenn dieser theologische Ansatz Gültigkeit besitzt, dann ist die Selbsthingabe des Menschen an Gott im Gebet gleichzeitig eine Bestätigung der Kämpfe aller Menschen um Gesundheit und Wohlergehen, «in spirituellem Sinne», Kämpfe, in denen Gott — wie wir gesehen haben — den Menschen gnädig beisteht. Diesen Kämpfen ist im besonderen das Ringen der Ausgebeuteten und Unterdrückten um Lebensbedingungen, die mit ihrer Menschenwürde vereinbar sind, zuzurechnen. Wenn Gott der reine Akt ist, dann trennt uns die Hinwendung zu ihm weder von unserem eigenen Innersten noch von anderen Menschen. Unter diesen Vorzeichen ist das Gebet um Selbsthingabe nicht mehr beängstigend, denn es impliziert, daß man sich dem Leben und der Erlösung hingibt, dem Leben und der Erlösung aller Menschen.

Ich kann nicht abstreiten, daß mich dieser Gedanke in meiner Krankheit tröstete. Er ermöglichte mir das Gebet um die Selbsthingabe und gab ihm eine politische Bedeutung.

[1] Dieser Text ist eine kurze Predigt, die ich in der Kapelle der McGill Universität hielt, nachdem ich von meiner ernsten Erkrankung genesen war.

Aus dem Englischen übersetzt von Andrea Kett

GREGORY BAUM

Geboren 1923 in Berlin, seit 1940 wohnhaft in Kanada. Er studierte an der McMaster Universität in Hamilton (Kanada), der Ohio State University (USA), der Universität Fribourg (Schweiz) und der New School for Social Research in New York (USA), ist Master of Arts und Doktor der Theologie, Professor für Theologie und Sozialethik an der McGill Universität in Montreal, 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: McGill University, 3520 University Street, Montreal, Que. H3A 2A7, Canada.

Pablo Richard

Die Anwesenheit und Offenbarung Gottes in der Welt der Unterdrückten

Nichts ist beunruhigender als die Anwesenheit Gottes in der Welt der Unterdrückten und die Abwesenheit Gottes in der Welt der Unterdrücker. Heute zwingt man der ganzen Welt eine Neue Weltordnung auf, in der die Reichen immer reicher und die Armen immer ärmer werden. Als einzige Alternative verordnet man uns eine Ökonomie des freien Marktes, in der die zum Bankett Geladenen das Ende der Geschichte und den Abgesang auf die Utopien feiern. Die Ausgeschlossenen (die große Mehrheit der Menschheit) werden als schuldige Opfer angesehen, deren Opferung unvermeidlich und dem Gott Moloch oder auch dem Mammon der Geschichte letztlich wohlgefällig ist. Der vorliegende Aufsatz will zeigen, wie die Logik des Gottes des Lebens diese ganze Ordnung und das idolatrische, das götzendienerische Festessen der Unterdrücker zerstört. Gleichzeitig versuche ich, den Reichtum und die spirituelle Kraft der Ausgeschlossenen und Gedemütigten für die neue liberale, moderne und westliche Euphorie zu zeigen. Die Welt der Unterdrückten ist arm an Macht, Geld, Technologie und Waffen, aber sie ist reich an Menschlichkeit und Spiritualität.

I. Die Anwesenheit Gottes und der Götzendienst

In der Welt der Unterdrückten steht der Suche nach Gott nicht der moderne Atheismus, sondern der unterdrückerische Götzendienst entgegen. Der dort existierende Atheismus ist nicht der aufgeklärte Atheismus der Moderne, sondern der kritische Atheismus der Revolutionäre und Propheten. Die Welt der Ausgeschlossenen ist vor- und antimodern, und die Atheismen der Moderne haben in ihr keine große Bedeutung. Der kritische Atheismus hat zwar einen gewissen Einfluß, aber er richtet sich nicht gegen das arme und gläubige Volk, sondern gegen das idolatrische System der Unterdrücker. Dieser Atheismus ist eine Reaktion gegen die Manipulation und Pervertierung des Namens Gottes und gegen den routinierten und seichten Glauben der herrschenden Welt, die die Erfahrung des Transzendenten und Absoluten in der Welt der Armen nicht respektiert. Häufig besteht eine Allianz zwischen den kritischen Atheisten und den gläubigen Propheten gegen den Götzendienst der unterdrückerischen Welt. Die Gefahr für den Glauben kommt daher nicht von den atheistischen Revolutionären, sondern von den götzendienerischen Unterdrückern.

Das fundamentale theologische Ziel in der Welt der Unterdrückten ist es daher nicht, die Existenz Gottes zu beweisen, sondern den wahren Gott von den falschen Idolen zu unterscheiden. Das Problem ist nicht, zu wissen, ob Gott existiert, sondern zu zeigen, an welchen Gott wir glauben. Der theologische Kampf wird nicht gegen die Atheisten geführt, um ihnen die Existenz Gottes zu beweisen, sondern gegen die Götzendiener, um ihnen zu zeigen, wo Gott ist, wie Gott ist, mit wem Gott ist, gegen wen Gott ist, welches seine Heilsabsicht ist und wie Gott in der Geschichte anwesend ist und sich offenbart. Das grundlegende Problem ist nicht die Existenz Gottes, sondern seine Anwesenheit. Die Existenz Gottes zu beweisen ist ein relativ einfaches abstraktes, eher philosophisches Ziel; sehr viel schwieriger und bedeutsamer ist der Nachweis Seiner bevorzugten Anwesenheit in der Welt der Unterdrückten und in ihren Befreiungskämpfen. Von einer apologetischen Theologie der Gottesbeweise gehen wir über zu einer spirituellen Theologie, die Gott innerhalb unserer Geschichte aufspürt. Diese Theologie und dieses Aufspüren richtet sich nicht gegen den prophetischen oder kritischen Atheismus, sondern gegen den herrschenden Götzendienst.

II. Der Gott des Lebens und die Götzen des Todes

Die Unterscheidung des wahren Gottes von den falschen Götzen beschäftigt nicht nur die Theologen, sondern das ganze Volk Gottes. Jeder un-

terdrückte Gläubige fühlt die Notwendigkeit, die Differenz zwischen dem Gott, an den er glaubt, und dem herrschenden Götzendienst deutlich zu machen. In der Theologie der Afro-Amerikaner sagt man «Gott ist schwarz», um die Differenz zum herrschenden rassistischen Götzendienst deutlich zu machen. In der Theologie der Befreiung der Frau sagt man auch «Gott ist eine Frau», um die Differenz zum herrschenden patriarchalen Götzendienst aufzuzeigen. In ähnlicher Form sagen wir in der Befreiungstheologie «Gott der Armen» und «Gott des Lebens», um die Differenz zu den Götzen des Todes zu verdeutlichen. Gott besitzt sicherlich weder Hautfarbe, Geschlecht noch Reichtum, aber was mit all diesen Ausdrücken betont werden soll, ist die Differenz zwischen der Gotteserfahrung der Armen und den Götzenbildern, die das herrschende System von Gott pflegt. Diese Unterscheidung zwischen dem Gott des Lebens und den Götzen des Todes ist also nicht nur ein theologisches Problem, sondern für die Armen und Unterdrückten eine Frage von Leben oder Tod. Der «Kampf der Götter» ist ein spiritueller Kampf, der im Herzen der Geschichte entschieden wird: im Bewußtsein des Gläubigen, in der Kirche und in der Gesellschaft.

III. Alte und moderne Formen des Götzendienstes

In der Bibel gibt es zwei bedeutende Formen des Götzendienstes: Den Götzendienst durch Pervertierung, durch Verkehrung, und den Götzendienst durch Substitution, durch Ersetzung. Die erste Form vollzieht sich im direkten Verhältnis zu Jahwe, durch Veränderung oder Verkehrung des Bildes oder des Namens Gottes. Die zweite Form bedeutet die Ersetzung Jahwes durch andere oder falsche Götter. Exodus 32 ist der typischste Fall der idolatrischen Pervertierung Jahwes durch sein Volk. Die ausführlichsten Texte sind aber diejenigen, die die ausländischen und die falschen Götter bekämpfen, die Jahwe ersetzen. Diese Götzenkritik zieht sich wie ein roter Faden durch die ganze Bibel. Typische Texte dieser Kritik sind Jer 10,1-16, Jes 44,9-20, Ps 115, Weish 13-15 etc. Das Neue Testament kritisiert vor allem die idolatrische Verehrung des Geldes, des Gesetzes, der Macht und des Wissens. Die zwei großen Sünden in der Apokalypse sind das Verbrechen und der Götzendienst: die Zerstörung des Menschen und die Pervertierung Gottes.

Auch heute werden vielfach Götzen hergestellt. Es ist Götzendienst durch Pervertierung, wenn man den rechten Sinn für Gott verliert, ihn manipuliert, sein Bild deformiert oder seinen Namen sinnentleert verwendet. Diese Art des Götzendienstes pflegen diejenigen, die sich Christen nennen und Unterdrücker sind: christliche Konquistadoren, Kolonialisten und Sklavenhalter des 16. Jahrhunderts in der Dritten Welt; christliche Militärdiktatoren; christliche Industrielle und Bankiers, die das Volk unterjochen; rassistische und machistische Christen. Außerdem gibt es den Götzendienst durch Substitution, wenn der Gott des Lebens durch falsche, unterdrückerische Götter ersetzt wird. Dies geschieht, wenn der Mensch sein Machwerk vergöttert und verabsolutiert: der Geld-Gott, der Kapital-Gott, der Macht-Gott, der Technologie-Gott, der Institutionen-Gott, der Ich-Gott. Die idolatrische Perversion Gottes und die Schaffung von Götzen des Todes geben allen unterdrückerischen Systemen ihre «spirituelle Kraft»; dadurch erhalten sie Kraft und Legitimität, um weiterhin zu herrschen und zu unterdrücken.

IV. Der Götzendienst als Wurzel der sozialen Sünde

In Lateinamerika sprechen wir viel von der sozialen Sünde; und zu Recht, denn diese Sünde existiert, und wir leiden darunter auf tragische Weise. Die soziale Sünde ist keine anonyme, blinde oder schicksalhafte Kraft, sie besteht vielmehr aus vom Menschen geschaffenen sündhaften Strukturen, für die er auch verantwortlich ist. Aber die soziale Sünde ist nicht die letzte Wirklichkeit, die uns unterdrückt, und sie erklärt auch nicht die Wirklichkeit des Todes, die wir erleiden. Es gibt etwas hinter der sozialen Sünde, das ihr die Kraft und Wirksamkeit gibt: den Götzendienst, die Wurzel der sozialen Sünde. Kein Sünder kann unbegrenzt sündigen, da jeder Sünder ein schlechtes Gewissen hat und in seinen Sünden und für seine Sünden stirbt. Aber bei der sozialen Sünde müssen wir feststellen, daß sie keine Grenzen hat: Das System unterdrückt und tötet schrankenlos und mit gutem Gewissen. Diese grenzenlose Unterdrückung

mit gutem Gewissen ist dem Götzendienst zu verdanken, der die transzendente und spirituelle Kraft des Todes ist, die dem für die soziale Sünde verantwortlichen Sünder Leben und gutes Gewissen gibt. Der Götzendienst entsteht, wenn sich das historische unterdrückerische Subjekt mit einem transzendenten und universalen Subjekt identifiziert, in dessen Namen es unterdrückt. Das unterdrückerische System entäußert sich in und identifiziert sich mit einem geistlichen Wertesystem, in dessen Namen es unterdrückt. Diese Identifikation mit einem von ihm selbst geschaffenen göttlichen Subjekt erlaubt es dem System, grenzenlos und mit gutem Gewissen zu unterdrücken. Der Götzendienst ist darum keine harmlose spirituelle Verirrung, sondern die Kraft und Legitimität des unterdrückerischen Systems; er ist hochgradig kriminell und gefährlich und die übernatürliche Kraft des Todes, die der sozialen Sünde andauernd das Leben spendet. Paulus drückt das sehr deutlich aus: «Wir kämpfen nicht gegen menschliche Kräfte, sondern gegen die Herrscher und Autoritäten, die diese Welt und ihre finsteren Mächte lenken; wir stellen uns gegen die Geister und übernatürlichen Kräfte des Bösen.» (Eph 6,12)[1]

Das herrschende System bringt nicht nur materielle Güter, sondern auch Götzen und Götzendienst hervor. Das System kann spirituelle und übernatürliche Kräfte des Todes, kann eine transzendente, numinose, fantastische Welt schaffen. Wenn die ökonomisch, politisch und kulturell herrschende Macht diese spirituelle Dimension herstellen kann, vergrößert, vervielfacht sie ihre Macht. Die idolatrische und vergeistigte Macht ist mächtiger als die einfache historische materielle Macht. Der Götzendienst ist insofern eine Form der Machterweiterung. Aus dem Glauben wissen wir, daß diese ganze Spiritualität falsch und eine idolatrische Schöpfung des Menschen ist; die herrschende Macht aber vergrößert durch die Schaffung dieser spirituellen Kraft ihren Einfluß, und diese vervielfachte und erweiterte Macht ist real und fürchterlich wirksam. Die zum Götzen erhobene Macht ist mächtiger als die nicht-blasphemische. Der Götzendienst ist daher eine Macht, die mehr Macht, unbeschränkte Macht produziert; sie zielt auf das Absolute, das Unendliche, das Spirituelle, das Übernatürliche, das Transzendente: All diese Macht wird nur in einem falschen Bewußtsein hergestellt, aber die Macht, die es schafft, dieses Bewußtsein zu produzieren und es zum herrschenden zu machen, vergrößert damit tatsächlich ihre Macht. Der Götzendienst ist falsch, aber die Herstellung von Macht ist keine Illusion, sondern real. Die auf Götzen ruhende Macht ist gefährlicher, fester und tiefgreifender als jede andere (bloße) Macht.

Die ökonomisch, politisch und kulturell dominante Macht schafft die Götzen nicht nur zur Vergrößerung der eigenen Macht, sondern auch, um die Personen und die Gesellschaft geistig zu beherrschen. Eine götzendienerische Gesellschaft ist nicht nur eine ökonomisch, politisch und kulturell, sondern auch eine spirituell dominierte Gesellschaft. Der Götzendienst verleiht der Beherrschung eine spirituelle, übernatürliche und transzendente Tiefe. Diese ganze idolatrische Macht und Beherrschung verstärkt, vermehrt und legitimiert sich, wenn Kirchen, Sekten und spiritualistische Bewegungen ihr zu Dienste stehen. So macht sich der Götzendienst unbezähmbar und durchdringt die ganze Gesellschaft. Die Wurzel des Götzendienstes liegt in der herrschenden Macht, aber diese Macht kann die ganze Kultur und die herrschende Religion in Mechanismen der spirituellen Beherrschung verwandeln. Der Götzendienst ist darum nicht nur eine theologische Verirrung, eine Pervertierung des Bewußtseins oder ein intimes, privates, neutrales Phänomen; im Gegenteil: Der Götzendienst ist Teil der herrschenden Macht, ein soziales, höchst gefährliches Phänomen, das Gesellschaft und Menschen in ihrer Ganzheit und Tiefe berührt.

Wenn der Götzendienst die spirituelle Kraft der ökonomisch, politisch und kulturell herrschenden Macht ist und wenn er eine personale und soziale, eine spirituelle und materielle Dimension hat, dann hat der Kampf des Gläubigen gegen den Götzendienst dieselbe Radikalität, Weite und Tiefe. Der Kampf gegen den Götzendienst ist nicht nur ein theologischer und persönlicher Kampf, ist nicht nur ein spirituelles Problem oder eines des individuellen Bewußtseins, sondern er ist eine spezifische Dimension der historischen Befreiungspraxis. Wer an den wahren Gott glaubt, stellt sich den Idolen des Systems und den Götzen des Todes in einem totalen und umfassenden Kampf, auf allen Gebieten des sozialen, persönlichen, materiellen und spirituellen Lebens. Darum besteht die

Theologie der Befreiung darauf, den Glauben innerhalb einer befreienden Praxis zu leben und zu bekunden. Der Glaube ist die authentische spirituelle und transzendente Dimension der befreienden Praxis. Der spirituelle Kampf des Glaubens ist eine spezifische und grundlegende Dimension der ökonomischen, politischen und kulturellen befreienden Praxis. Wenn der Glaube uns von den Götzen und dem Götzendienst befreit, ist das nicht nur eine spirituelle und persönliche Befreiung, sondern die tiefe Dimension der historischen, sozialen und politischen Befreiung.

V. Die transzendente und befreiende Erfahrung Gottes in der Geschichte

Es gibt nur eine Geschichte, und Gott existiert, offenbart sich und rettet uns nur innerhalb dieser einen Geschichte. Den Glauben annehmen heißt zu glauben, daß Gott in die Geschichte eingreift, und darum bekennen wir ihn als Gott der Geschichte. Und den Glauben anzunehmen heißt auch zu glauben, daß es in der Geschichte immer eine transzendente Anwesenheit Gottes gibt sowie ein Wort Gottes, das uns überrascht. Die Geschichte ist die grundlegende Vermittlung der Begegnung mit Gott. All diese Aussagen bilden die grundlegende und gemeinsame Tradition jeder Befreiungstheologie.

Ein Schlüsselbegriff, um die Geschichte als Vermittlerin der Anwesenheit und Offenbarung Gottes und der Rettung durch ihn zu verstehen, ist der Begriff der *Transzendenz.* Etymologisch bezieht sich das Wort auf eine Wirklichkeit, die *hinter* einer Grenze liegt. Was hinter der Grenze liegt, ist *transzendent,* was diesseits liegt, ist *immanent.* Daher ist es wichtig zu definieren, was diese *Grenze* ist. Es gibt zwei Arten von Grenzen, die verschieden, aber miteinander eng verbunden sind. Die erste Grenze ist die *Unterdrückung.* Der Unterdrückte ist durch alle Arten von Strukturen der Unterdrückung — ökonomische, politische, kulturelle, ethnische, geschlechtsspezifische, ideologische, ethische, religiöse u.a.m. — begrenzt. Wenn wir uns auf diese erste Grenze beziehen, ist Gott transzendent, weil er uns von der Unterdrückung befreit. Gott zerbricht die Ketten, befreit uns von allen Begrenzungen, die uns die Unterdrückung setzt, und läßt uns hinter diesen Grenzen in Fülle leben. Gott ist daher transzendent, weil er befreiend ist und er ist befreiend, weil er transzendent ist. Der befreiende und transzendente Gott toleriert keine Unterdrückung und läßt die Unterdrückten jenseits der durch die Unterdrückung gesetzten Grenzen leben. Weil der transzendente Gott der Gott ist, der von jeder Unterdrückung befreit, ist die Transzendenz für die Armen so wichtig. Die zweite Grenze ist universal und radikaler: *der Tod.* Jede Kreatur erfährt diese Grenze. Gott ist jetzt transzendent, weil er diese Grenze überwindet und das Leben nach dem Tod zusichert. Das immanente Leben endet mit dem Tod, das transzendente Leben ist das, das den Tod endgültig überwindet. Das nennen wir das ewige Leben, das heißt ein Leben, das nicht stirbt. Gott ist transzendent, weil er von der Unterdrückung befreit und weil er vom Tod befreit. Der transzendente Gott ist der Gott des Lebens, denn er sichert ein vollständig befreites Leben zu, ein Leben ohne Unterdrückung und ohne Tod.

Dieses befreite und ewige Leben (ohne Unterdrückung und ohne Tod) ist ein Leben *in der Geschichte.* Gott transzendiert nicht die Geschichte, sondern er transzendiert die Unterdrückung und den Tod *innerhalb unserer Geschichte,* wodurch auch die ganze Geschichte durch die Gegenwart Gottes verwandelt bleibt. Gott befreit uns von der Unterdrückung und dem Tod in unserer Geschichte. Häufig verstehen wir die Transzendenz als etwas, das jenseits des Sichtbaren, jenseits des Materiellen und jenseits der Geschichte liegt. Als sei das Transzendente das Unsichtbare, das Immaterielle, das A- oder Transhistorische. Das ist ein falsches, oder zumindest kein biblisches und befreiendes Verständnis der Transzendenz. In der Bibel ist die Transzendenz das erfüllte, materielle, leibliche, historische und vollständig verwirklichte Leben jenseits jeder Unterdrückung und jenseits des Todes. Gott ist transzendent, weil er uns befreit: nicht vom Körper oder von der Materie, sondern von Unterdrückung und Tod. Das erfüllte Leben ist das leibliche Leben, das niemals stirbt. Das setzt den Glauben an die Auferstehung, die Transformation unserer sterblichen Körper, die Transfiguration unserer Materie und die Verherrlichung unserer historischen Existenz voraus. Der Glauben an die leibliche und historische Auferstehung des Fleisches war immer ein zentrales Element der Theologie der Befreiung. Dieses Verständnis der Transzendenz als Über-

windung des Todes ist eine explizite Glaubenswahrheit. Unser Glaube an den transzendenten Gott erlaubt uns die Hoffnung auf die Auferstehung, auf die Transformation unserer sterblichen Körper in unsterbliches Leben, in Leben, das niemals stirbt. Wir betonen, daß es dieses erfüllte Leben innerhalb der Geschichte gibt: unsterblich, verwandelt, verherrlicht — aber historisch. Wir wissen nicht genau, wie dieses erfüllte und unsterbliche leibliche Leben sein wird, aber wir erwarten es als neue Schöpfung des befreienden und transzendenten Gottes innerhalb unserer einzigen Geschichte.

Die biblische Sprache ist am geeignetsten, um diese innergeschichtliche Transzendenz zu verstehen; nicht weil sie einer bestimmten Kultur entspricht, sondern weil sie am besten die Erfahrung der armen und unterdrückten Gläubigen vom transzendenten Gott innerhalb der Geschichte ausdrückt. Nehmen wir als Beispiel zwei biblische Texte, die offensichtlich in einer Kontinuität zueinander stehen: Jesaja 65,17-25 und Apokalypse 21,1-22,5. In beiden Texten wird die kosmische mit der historischen Sprache kombiniert. Die kosmische Sprache ist nicht ahistorisch, sondern dient ausschließlich dazu, die historische Erfahrung des Propheten zu radikalisieren. Zitieren wir einige Teile dieser Texte:

Jesaja 65,17-25: «Denn schon erschaffe ich einen neuen Himmel und eine neue Erde... Denn ich mache aus Jerusalem Jubel und aus seinen Einwohnern Freude. Ich will über Jerusalem jubeln und mich freuen über mein Volk. Nie mehr hört man dort lautes Weinen und lautes Klagen. 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... Sie werden Häuser bauen und selbst darin wohnen, sie werden Reben pflanzen und selbst ihre Früchte genießen. Sie bauen nicht, damit ein anderer in ihrem Haus wohnt, und sie pflanzen nicht, damit ein anderer die Früchte genießt... Was meine Auserwählten mit eigenen Händen erarbeitet haben, werden sie selber verbrauchen... Wolf und Lamm weiden zusammen...»

Was in diesem Text offensichtlich überwunden wird, ist die *Unterdrückung*. Die neue Schöpfung des Kosmos, der Stadt und des Volkes ist die neue Schöpfung einer Welt ohne Unterdrückung. Gott kündigt das Leben in Fülle an, ohne Kindertod, ohne Ausbeutung, ohne Raub, ohne Leiden, ohne Kriege — aber der Tod existiert noch weiter. Es gibt keinen vorzeitigen Tod mehr (die Folge der Unterdrückung), am Ende aber steht der Tod. Sehen wir uns nun den anderen Text an:

Apokalypse 21,1-22,5: «Dann sah ich einen neuen Himmel und eine neue Erde... Ich sah die heilige Stadt, das neue Jerusalem... Der Tod wird nicht mehr sein, keine Trauer, keine Klage, keine Mühsal. Denn was früher war, ist vergangen... die Herrlichkeit Gottes erleuchtet sie... Sie werden sein Angesicht schauen... Denn der Herr, ihr Gott, wird über ihnen leuchten, und sie werden herrschen in alle Ewigkeit.»

Jetzt gibt es schon eine deutliche Überwindung des Todes selbst. Himmel und Erde stehen hier für den Kosmos, und die Stadt für die gesellschaftliche Organisation. Der Kosmos und die Stadt sind neu, denn es gibt keinen Tod mehr in ihnen. Es ist eine veränderte Welt, die durch die Herrlichkeit Gottes erleuchtet ist, und in der alle Gott direkt schauen werden. Es gibt eine neue Schöpfung: einen neuen Kosmos und eine neue gesellschaftliche Organisation — die Geschichte geht also weiter — aber nun ohne Tod und mit der sichtbaren Anwesenheit der Herrlichkeit Gottes. Die materielle und leibliche Kontinuität der Geschichte und die Diskontinuität des Todes sind zwei wesentliche Elemente des Textes. Andere biblische Texte drücken diese Kontinuität der Geschichte und die Überwindung des Todes mit dem Bild des neuen Menschen, der neuen Schöpfung, des geistigen Körpers aus. Auch die Auferstehung Jesu selbst ist paradigmatisch für diese Transformation: Der auferstandene Jesus ist derselbe, körperlich anwesende Jesus (er ist keine Erscheinung, denn er ißt mit seinen Jüngern) und er ist gleichzeitig eine Transformation, eine Verherrlichung (denn sie erkennen ihn nicht, außer durch das Wort und das Brechen des Brotes).

VI. Der Gott der Bibel

Die tiefe Wurzel unserer Theologie ist die Erfahrung Gottes in der Welt der Armen. Gott zeigt und offenbart sich in der Geschichte und im Leben als der befreiende Gott der Unterdrückten und als Gott, der allen, vor allem aber den Armen, das Leben zusichert. Diese Erfahrung Gottes muß erkannt und ausgedrückt wer-

den. Die Bibel ist das Kriterium und der Kanon für diese Arbeit der Erkenntnis und Unterscheidung. Gott schrieb zwei Bücher: Das Buch des Lebens und die Bibel (Augustinus). In der Geschichte der Befreiung sowohl des Kosmos' als auch der Menschheit war Gott mit uns im Gespräch. Aber aufgrund der Sünde und besonders wegen des Götzendienstes füllte sich die Welt mit so viel «religiösem Geschwätz», so viel «Spiritualität des Todes» und so viel «theologischer Ideologie», daß ein zweites Buch notwendig wurde, das uns helfen kann, das erste zu lesen. Augustinus sagt: «Die Bibel, das zweite Buch Gottes, wurde geschrieben, um uns zu helfen, die Welt zu entziffern, damit wir uns wieder dem Glauben und der Kontemplation zuwenden, und um die ganze Wirklichkeit in eine große Offenbarung Gottes zu verwandeln.» Die Bibel ist daher unser fundamentales Kriterium, um das lebendige Wort Gottes in unserem Leben und in unserer Geschichte zu erkennen. Wir sagen, daß Gott vorrangig in der Welt der Armen gegenwärtig ist und sich dort vorrangig offenbart; und die Bibel ist das grundlegende Instrument, um diese Gegenwart und dieses Wort zu erkennen und um es ausdrücken, sagen, vermitteln und in die ganze Welt hinausschreien zu können.

Die klassische Lehre unterscheidet drei Bedeutungsebenen («Schriftsinne») in der Bibel: den Literalsinn, den geschichtlichen und den geistlichen Sinn. Der Literalsinn ist der, den der Text als Text hat, als unabhängige und in sich organisierte literarische Struktur. Die geschichtliche Bedeutung ist die, die der Text im Licht der Geschichte gewinnt, in der er entstanden ist und in der er Geschichte gemacht hat. Die geistliche Bedeutung ist diejenige, die der Text erhält, wenn er zur Erkenntnis und Vermittlung des Wortes Gottes in unserer gegenwärtigen Wirklichkeit gelesen wird. Mit anderen Worten heißt das, daß der Text, daß die Bibel jeweils eine Bedeutung gewinnt, wenn wir den Text aus sich selbst heraus interpretieren, wenn wir die vergangene Geschichte interpretieren, in der der Text entstanden ist, und wenn der Text unsere Wirklichkeit interpretiert und sie in «eine große Offenbarung Gottes» verwandelt. Wir lesen die Bibel, und die Bibel selbst liest unsere Wirklichkeit. Wenn wir den Literalsinn, den geschichtlichen und den geistlichen Sinn der Bibel aufdecken, verwandelt sich die Bibel in eine Vermittlung des Wortes Gottes in die Geschichte. Die Bibel bleibt kein toter Text und ersteht als lebendige Vermittlung des Wortes Gottes auf. Diese Aufdeckung und Auferstehung der Bibel durch die Zurückgewinnung der vom Text ausgehenden, historischen und geistlichen Bedeutung geschieht mit Hilfe der Exegese und im Leben der christlichen Gemeinschaft und fügt sich in den Prozeß der Befreiung des Volkes ein. Der Literalsinn und der geschichtliche Sinn erfordern gewöhnlich die Hilfe der Exegese, aber die geistliche Bedeutung bedarf vor allem des Heiligen Geistes, dessen Handeln im Glauben der in der Geschichte verwurzelten kirchlichen Gemeinde lebendig und wirksam wird. Der Exeget steuert vor allem seine Wissenschaft bei, die Gemeinschaft ihren Glauben an den Geist der Wahrheit und ihre menschliche und politische Kenntnis der Geschichte der Befreiung, in der sie verwurzelt ist. Wenn der Exeget an der politischen und spirituellen Erfahrung der Gemeinschaft teilnimmt und wenn diese ihrerseits auch die Exegese beherrscht, dann vervielfacht die Bibel sogar ihre Fähigkeit, das Wort Gottes zu vermitteln.

VII. Der Gott des Volkes Gottes

Die grundlegende Vermittlung der Erfahrung Gottes in der Geschichte der Rettung war immer das Volk Gottes, und vorrangig das Volk der Armen und Unterdrückten. Schon im Buch Exodus erscheint Gott als derjenige, der die Erniedrigung seines Volkes sieht und seine Klage hört. Gott verbindet sich mit dem Volk, und das Volk befreit das verheißene Land und nimmt es in Besitz. Das Volk organisiert sich in Sichem als Bund von zwölf Stämmen, und als Volk erkennt es Gott als König an. Und das Volk bewahrt die mündliche Tradition als historische Erinnerung der Armen, aus der die Bibel ensteht. Wenn die Bestien, die das Volk Gottes unterdrücken, vernichtet sind, wird das Volk der Heiligen die Macht erhalten (Dan 7). Jesus wird inmitten seines Volkes geboren, und zu Beginn seiner Sendung organisiert er die Gemeinschaft der zwölf Apostel. Jesus vergießt sein Blut als das Blut des Neuen Bundes für die Vielen. Der Heilige Geist kommt auf das Volk des Neuen Bundes. Am Ende der Zeiten erneuert Gott seinen Bund mit der ganzen Menschheit; dies ist im Bild vom Neuen Jerusalem symbolisiert: «Seht die Woh-

nung Gottes unter den Menschen! Er wird in ihrer Mitte wohnen, und sie werden sein Volk sein; und er, Gott, wird bei ihnen sein.» (Offb 21,3) Die Erfahrung Gottes besteht im wesentlichen in der geschichtlichen Erfahrung, Volk Gottes zu sein. Nichts steht der göttlichen Pädagogik mehr entgegen als der religiöse Individualismus und Spiritualismus. Die Erfahrung Gottes ist immer «popular».

Die Basisgemeinde ist die unmittelbarste und konkreteste Erfahrung des Volkes Gottes in Lateinamerika. Die Basisgemeinde ist die wesentliche, dichteste, expliziteste und popularste Vermittlung der Erfahrung Gottes in Lateinamerika, besonders unter den Armen und Unterdrückten. Wenn die Gläubigen sich in Basisgemeinden organisieren, beginnen sie, ihre Erfahrung Gottes grundlegend anders zu leben, zu denken, auszudrücken und zu feiern. Nur in der kleinen Gemeinschaft beginnen die in der Welt Marginalisierten, als kreative Subjekte an der Wieder-Errichtung der Kirche teilzunehmen. Die Unterdrückten schaffen aus ihrer historischen Erfahrung und ihrer eigenen Kultur eine neue Spiritualität, neue Symbole, neue Gebete, eine neue Art, den Glauben zu feiern, die Bibel zu lesen und über den Glauben zu reflektieren. Wenn Gott vorrangig in der Welt der Armen und Unterdrückten anwesend ist und sich dort offenbart, können die Basisgemeinden diese Erfahrung Gottes sicherlich am besten sichtbar machen, denn sie sind der unmittelbarste und direkteste kirchliche Ausdruck, der aus dieser Welt der Armen entsteht. Dies alles wird besonders sichtbar und bedeutend in der befreienden Spiritualität der Basisgemeinden und vor allem in den vielen tausend Märtyrern, die uns mit der Hingabe ihres Lebens offenbaren, wo Gott heute in der Geschichte Lateinamerikas anwesend ist und handelt.

Aus den Basisgemeinden erwächst heute in Lateinamerika ein neues Modell der Kirche: die Kirche der Armen. Es handelt sich nicht um eine neue Kirche, sondern um eine neue Art, die Kirche zu denken und zu organisieren. Die wesentliche Mission dieses neuen Modells der Kirche ist es, Gott in dieser Welt der mehrheitlichen Armen und Unterdrückten der Dritten Welt glaubhaft zu machen. Die Basisgemeinden sind die Hauptkraft bei der Errichtung dieses neuen Kirchenmodells und sind sein am besten sichtbarer, aber nicht sein einziger Teil. Die Kirche der Armen existiert auch — allerdings weniger sichtbar und klar — in der Volksreligiosität, der Volksspiritualität, der Volkstheologie und vor allem in dem Maß, wie diese ganze populare christliche Welt durch eine befreiende Evangelisierung berührt und verwandelt wird und ihre Identität im sichtbaren Ausdruck der Kirche der Armen findet. Die Kirche der Armen ist aber auch keine Sekte, sondern sie vertritt die universale Berufung der ganzen Kirche. Die Kirche der Armen ist durch ihre Verwurzelung in der mehrheitlichen Welt der Armen eine universale Kirche, und ebenfalls dadurch, daß sie eine Bewegung der Umkehr und Erneuerung ist, die die ganze Kirche ruft. Dieses Kirchenmodell ist heute in Lateinamerika die grundlegende Vermittlung der Gegenwart und Offenbarung Gottes in der Welt der Unterdrückten.

In dieser ganzen neuen kirchlichen Lebensweise, die in Lateinamerika entsteht und wächst, haben sowohl die Theologie als auch das Lehramt und die Hierarchie denselben Platz, den die Tradition ihnen inmitten des Volkes Gottes zuweist. In dem Maße, in dem sie die Bedeutung des Glaubens des Volkes Gottes ausdrücken, sind auch die Theologie, das Lehramt und die Hierarchie konkrete Vermittlungen der Erfahrung Gottes. Die Theologie der Befreiung hat in Dialog und Gemeinschaft mit dem Lehramt und der Hierarchie in bedeutender Weise diese Aufgabe der Vermittlung der Erfahrung Gottes in der Welt der Armen und Unterdrückten erfüllt. Das Bedeutende der Theologie der Befreiung ist nicht ihre politische Dimension, sondern ihre Erfahrung und ihr Sprechen über Gott in der Welt der Armen. Diese Theologie wird nicht deshalb gefürchtet, weil sie von Befreiung spricht, sondern weil sie ausgehend von den Armen und Unterdrückten von Gott spricht. Die Erfahrung der Abwesenheit Gottes in der idolatrischen Welt der Unterdrücker und der vorrangigen Anwesenheit und Offenbarung Gottes in der Welt der Unterdrückten ließen die Theologie der Befreiung entstehen. Die Kirche der Armen ist eine Kirche, in der man vom Gott des Lebens spricht; aber vor allem ist sie eine Kirche, in der der Gott der Armen selbst innerhalb der Kirche und der Gesellschaft sprechen und sich offenbaren kann. Häufig sprechen die Kirche und die traditionelle Theologie viel über Gott, aber Gott selbst kann nicht in ihnen sprechen. Die Kirche und die Theologie müssen mit

dem Götzendienst des herrschenden Systems brechen, um zu lernen, die beunruhigende Anwesenheit Gottes in der Welt der Unterdrückten zu erkennen.

Aus dem Spanischen übersetzt von Damian van Melis

[1] Sämtliche Bibelzitate wurden aus dem Spanischen rückübersetzt (Anm. d. Übers.)

PABLO RICHARD

1939 in Chile geboren. 1966 Lizentiat in Theologie an der Katholischen Universität von Chile. 1969 Lizentiat in Exegese am Päpstlichen Bibelinstitut in Rom. 1978 Promotion in Religionssoziologie an der Sorbonne in Paris; Doktor honoris causa der Freien Fakultät für Protestantische Theologie in Paris. Derzeit in Costa Rica als Titularprofessor für Theologie an der Nationaluniversität und Mitglied des «Departamento Ecumenico de Investigaciones» (DEI) tätig. Widmet sich außerdem der ständigen Ausbildung von Pastoralmitarbeitern der kirchlichen Basisgemeinden im Volksmilieu Zentralamerikas. Letzte Buchveröffentlichungen: La iglesia latinoamericana entre el temor y la esperanza (San José [4]1987; übersetzt ins Portugiesische, Italienische und Französische): Morte das Christiandades e Nascimento da Igreja (São Paulo [2]1984; übersetzt ins Französische und Englische: Death of Christendoms, Birth of the Church (Maryknoll NY Orbis Books 1988); La fuerza espiritual de la Iglesia de los Pobres; mit einem Vorwort von Leonardo Boff (San José 1987). Anschrift: Departamento Ecumenico de Investigaciones, Apartado Postal 389, Sabanilla, 2070 San José, Costa Rica.

Andrés Tornos

Schuldig und ohne Zugang zu Gott

Ob die Not, keinen Gott zu finden, an den man sich wenden kann — eine Not, die vor allem jene empfinden, die am meisten leiden —, heute bei denen, die die Last der Schuld in aller Heftigkeit verspüren, wohl besondere Züge trägt? Mit dieser Frage werden sich die folgenden Überlegungen beschäftigen.

I. Schuld heute

Auf den ersten Blick mag es so scheinen, als sei die Not, keinen Gott zu finden, an den man sich wenden könnte, heutzutage nur ein Problem von sehr wenigen. Denn oft heißt es, in unserer Zeit sei das Sündenbewußtsein so gut wie nicht vorhanden.

Wir wissen jedoch, daß Sündenbewußtsein und Schuld oder Schuldbewußtsein nicht dasselbe sind. Sündenbewußtsein heißt zugeben, daß wir etwas gegen Gott Gerichtetes getan haben. Schuldbewußtsein dagegen kann immer dann bei jemandem entstehen, wenn er das Gefühl hat, sich selbst gegenüber versagt zu haben — ganz gleich, ob es dabei um Sünde geht oder nicht. Manche zum Beispiel fühlen sich schuldig, weil es ihnen in ihrem Leben an nichts fehlt, während viele Not leiden; andere mögen sich schuldig fühlen, weil sie es nicht vermocht haben, ihren Kindern eine gute Erziehung zukommen zu lassen, oder weil ihnen schwere berufliche Fehler unterlaufen sind (z.B. ein Arzt, dem ein Patient gestorben ist, der hätte gerettet werden können). Und wir fühlen uns im allgemeinen schuldig, wenn wir tiefe und wesentliche Erwartungen enttäuschen, die in uns selbst gesetzt worden sind.

Die Psychoanalytiker haben ihre eigene Interpretation für solche immer lästigen und unangenehmen Schulderfahrungen, die oft Zustände des Unbehagens in uns hervorrufen, die wiederum Streß oder Verhaltensstörungen auslösen und sich in eine dumpfe innere Qual und in wirkliche Krankheiten verwandeln können. Für die Psychoanalytiker handelt es sich immer um die geheime Erfahrung, daß wir unserem Vater (oder unserer Mutter!) gegenüber versagt haben und daß man gewisse Verhaltensnormen und einen Raum für unser Leben festgelegt hat, außerhalb dessen es für uns weder Liebe noch Achtung geben soll.

Es ist wahr, daß das Bewußtsein, nicht so zu sein, wie wir meinen, im Grunde sein zu sollen, sondern im Gegenteil so zu handeln oder gehandelt zu haben, wie es unserem Wesen widerspricht, in uns ein mißliches Gefühl hervorruft. Daraus mag das Gefühl der Schuld erwachsen. In solchen Fällen können wir ganz unterschiedliche Strategien anwenden, um unser Unbehagen zu beschwichtigen. Doch dieses hat uns meist als eine geheime Not befallen und verschwindet fast nie, ohne uns emotionale Verletzungen beigebracht und uns in unserem Verhalten ein wenig verändert zu haben.

II. Besondere Merkmale der Schuld in den heutigen Gesellschaften

Im vorigen Abschnitt habe ich das Schuldgefühl zu beschreiben versucht, das man heute empfinden kann, allerdings nur in seinen ganz allgemeinen Eigenschaften, die es sicherlich kaum von dem unterscheiden, was zu jeder Zeit empfunden werden konnte. Dennoch sind unsere inneren Gefühle Veränderungen durch die kulturellen und gesellschaftlichen Verhältnisse unterworfen.

Wenn wir daher von der Not sprechen, die darin liegen kann, sich in unseren Gesellschaften des Schweigens oder der Abwesenheit Gottes schuldig zu fühlen, dann ist es angebracht, ein wenig genauer auf gewisse Umstände einzugehen, die heute zum Schuldgefühl beitragen. Natürlich werden meine Überlegungen, da sie sich nicht auf empirische Untersuchungen stützen, eher Anfragen und Vermutungen als sichere Aussagen sein.

Auf ein erstes Merkmal sind wir bereits indirekt zu sprechen gekommen: Es geht um die Aufhebung des Zusammenhangs zwischen Schuldgefühl und Sündenbewußtsein. Dies mag sich auf unsere Schuldgefühle ambivalent auswirken: Einerseits erleben wir ein nicht sündhaftes Scheitern, aufgrund dessen wir uns schuldig fühlen können, vielleicht weniger als unsere ureigene Sache; und das heißt, daß es, weil wir es nicht als Ergebnis von Entscheidungen erleben, die aus unserem freien und verantwortlichen Willen hervorgegangen sind, uns nicht so belastet wie das, was wir überlegt getan und gesagt haben. Andererseits mögen wir es stärker als unsere Sache erleben, weil wir uns damit allein gelassen fühlen, ohne Institutionen oder Mythen, die uns von dem Verhängnis, versagt zu haben, entlasten.

Ein anderes Kennzeichen, das heute unsere Sensibilität betrifft, unser «Versagen» zu bedauern, ist die ungeheure Zahl und Vielfalt derer, die überall um uns herum nach Schuldigen oder nach Irrtümern und Fehlern suchen und mit einer eigenartigen Autorität ausgestattet sind. Dies hängt mit der Rolle zusammen, die die Massenmedien in der Kultur und im Lebensgefühl von heute übernommen haben. Denn bevor die Medien in der gesellschaftlichen Sphäre allgegenwärtig wurden, übernahm man die Verantwortung für seine Fehler natürlich vor dem eigenen Gewissen und auch gegenüber einigen wenigen Bekannten, und diese waren es, die einem die Forderungen der Gesellschaft vergegenwärtigten. Die Stimme der Vorwürfe, die das eigene Verhalten kritisierten, sprach selbstverständlich aus dem Innern, wie jetzt auch, aber diese Stimme verstärkten nur einige wenige Personen von außen mit ihren Worten oder durch ihre bloße Anwesenheit. Manchmal geschah auch das Gegenteil: Das Verhalten oder die Worte einiger weniger Menschen waren für die Schuldigen ein Vorwurf, der gelegentlich Widerhall in ihrem Gewissen fand. Und die Autorität der — im allgemeinen dem religiösen oder familiären und sehr selten dem zivilen Bereich zugehörigen — Stimmen war entweder eine Autorität, bei der Kompromisse möglich waren oder von der man sich Verständnis erhoffen durfte, oder aber eine Autorität, der wir uns zu entziehen vermochten, oder jedenfalls eine «mit beschränktem Zuständigkeitsbereich».

Aber jetzt ist alles anders. Die Stimmen, die in unserem Gewissen Widerhall finden, gehen von den Medien aus, und in den Medien gibt ein tausendfaches Echo unsere geheime Schande wieder. Und es sind natürlich unzählige Stimmen angesichts der Tatsache, daß das Moralisieren, das Politiker und viele Journalisten mit Hingabe betreiben, Prestige verschafft. Aber angesichts so vieler Stimmen, die über Schlechtigkeiten räsonieren, welche wir allzu oft in uns selbst entdecken müssen, stellt sich die Frage: Wem können wir uns erklären? Wer hört uns? Mit welchen Riten der Umkehr oder ersten Schritten zur Veränderung können wir uns selbst gegenüber das Gefühl bestärken, daß wir anfangen, unsere soziale Würde wiederherzustellen?

Ein drittes Merkmal, das das Schuldgefühl in der Welt von heute aufweist, ist seine Gesichtslosigkeit, Gestalt- oder Namenlosigkeit. In der traditionellen Kultur war es etwas anderes, schon allein deswegen, weil die Schuld und das Bereuen der Sünden sich meist zu erkennen gaben; wenn man sich schuldig fühlte, dann glaubte man, in seinem Unbehagen die Züge jenes wohlbekannten Gefühls zu erkennen, das alle Reue nannten. Aufgrund dieser Merkmale bekannte man sich als Sünder oder man sprach sich von jeder Verfehlung frei, auf jeden Fall aber wußte man, was zu tun war.

Heute verhält es sich nicht so. Sogar diejenigen, die ihre eigenen Gefühle psychologisch interpretieren, reagieren, von einigen wenigen Spezialisten abgesehen, hilflos auf das Unbehagen an der Schuld. Es fällt ihnen schwer, das Gestrüpp der Ich-Verletzungen, die hinter ihrem Gefühl stecken mögen, oder der Sorge um ihre sozialen Bindungen oder jener halb begrabenen Phantasien zu entwirren, nach denen sie im Begriff wären, sehr wichtige Personen ihrer Lebensgeschichte zu enttäuschen. Und diese Schwierigkeit gibt ein genaues Abbild dessen, was sie fühlen. Ihre Verstimmung stellt sich ihnen in den Weg wie ein unförmiges, nicht zu identifizierendes Hindernis oder gar wie ein vermummter Feind, dessen künftige Bewegungen sich unmöglich vorhersagen lassen. In der psychoanalytischen Sprache würden wir sagen, daß die Wahrheit der Schuld heute für die allermeisten von denen, die sie erfahren, unbewußt bleibt und nur in lästigen Mißstimmungen gegenüber sich selbst und ihrem sozialen Umfeld durchscheint.

Was mich betrifft, so meine ich dies am deutlichsten bei den jüngeren Generationen wahrzunehmen, bei denen ich — unter Männern wie Frauen — häufig ein Mißverhältnis zwischen Ich-Ideal und tatsächlichen Realisierungen im Alltag, zwischen tiefen emotionalen Loyalitäten und entsprechendem praktischen Verhalten und auf der anderen Seite auch eine dumpfe Enttäuschung darüber feststelle, trotz der vielen Rationalisierungen und Rechtfertigungen, die sich damit beschäftigen. Aber vielleicht sehe ich dies bei den jungen Menschen nur deutlicher, weil ich selbst nicht mehr jung bin.

Kurz, ich habe den Eindruck, daß Schuld heute anders erfahren wird als früher, beispielsweise zur Zeit Freuds. Dazu mögen die Auflösung des Zusammenhangs zwischen Schuldgefühl und Sündenbegriff, die Allgegenwart von moralisierenden Instanzen (mit dieser oder jener Moral) in den Medien und der Verlust konkreter Vorstellungen darüber, was jemand erlebt, wenn er sich schuldig fühlt, beitragen.

III. Konkrete Fallbeispiele

Bevor ich fortfahre, will ich meine Überlegungen spezifizieren, indem ich auf einige konkrete Fälle eingehe, weil man durch ihre Behandlung offensichtlich mehr Klarheit gewinnen kann, als wenn man bei Verallgemeinerungen stehenbleibt.

Natürlich wird hier die Rede von Fällen der Schuld sein, die man «schwer» nennen kann. In der Tat geht es uns um solche Beispiele, denn die Tatsache, daß man sich schuldig fühlt, ist etwas überaus Alltägliches; und doch wird Not, wird das, was so genannt wird, nicht so häufig aufgrund von Schuld erfahren — gleichgültig, ob jemand die Abwesenheit Gottes empfindet oder nicht.

Aus diesen Fällen, die durchaus zu «schweren» Schulderfahrungen Anlaß geben können, will ich vier herausgreifen: den eines Elternpaares, das meint, wegen des Lebensstils, den seine Kinder praktizieren, gescheitert zu sein, den Fall derjenigen, die sich in ihrer Jugend idealistischen politischen Gruppen angeschlossen haben und später erkennen mußten, daß sie von diesen Gruppen grausam betrogen worden sind, den Fall von Menschen, die der Drogensucht zum Opfer gefallen sind, und den von Emigranten, deren familiäre Erwartungen sich als Fehlschlag erwiesen.

Mir persönlich sind bei Menschen, die von Schicksalsschlägen wie den oben erwähnten getroffen wurden, starke Schuldgefühle und Empfindungen des wirklichen Unglücklich- und Elendseins begegnet.

Andererseits lagen bei ihnen die Charakteristika vor, die ich zuvor dem heutigen Schulderleben zugeschrieben habe: Zunächst verbanden sie die Scham und das innere Elend, die sie empfanden, keineswegs mit einem realen oder imaginären Sündenbewußtsein und hatten das Gefühl, ganz allein die Bürde eines schrecklichen Schicksals zu tragen, das sie ohne jeden Grund getroffen hatte.

Dann stellte sich in allen Fällen heraus, daß sie verschiedene im Fernsehen und in der Presse publizierte Meldungen und Überlegungen so aufnahmen, als seien sie an sie persönlich gerichtet. Dies geschah im ersten Fall mit Reportagen über den vermutlich häufigen Mangel an Kommunikation zwischen Eltern und Kindern und den negativen Wirkungen, die sich meist daraus ergaben, mit Berichten über Erziehungsfehler, die dann begangen würden, wenn Eltern die häuslichen Probleme damit lösen wollten, daß sie ihren Kindern übertriebene Geschenke oder Geld zukommen ließen, usw. . .

Bei den Personen, die mit ihren radikalen politischen Optionen eine Enttäuschung erlebt hatten, waren die Schuldgefühle eher ambivalent. Ihr Unbehagen verstärkte sich sogleich, wenn die Medien die ethische Demobilisierung der früheren Idealisten oder die Naivität und Wirklichkeitsferne früherer radikaler Jugendbewegungen kritisierten. Beide Interpretationsweisen jedoch empfanden sie als Anspielung auf ihren eigenen Fall, so, als seien sie auf sie persönlich gemünzt.

Der Fall von Drogenabhängigkeit, an den ich denke, betrifft einen Alkoholiker. Wie es nicht selten geschieht, litt er sehr unter seiner Sucht. Und jedesmal, wenn er in der Presse über irgendeine Art von Sucht las, verstärkte sich sein Gefühl der Würdelosigkeit.

So erging es schließlich auch einer lateinamerikanischen Emigrantin in den Vereinigten Staaten, die sich von ihren in ihrer Heimat zurückbleibenden Kindern getrennt hatte, in der Gewißheit, daß sie ihnen durch ihre Emigration eine bessere Zukunft würde verschaffen können. Eigenartigerweise akzeptierte sie jede Kritik an Emigranten, die in den Medien vorkam, als begründet, selbst ungerechte und rassistische Äußerungen.

Und das dritte besondere Merkmal, das ich zuvor der heutigen Form des Schulderlebens zugeschrieben habe — nämlich Schuld als ein gestaltloses, nicht benennbares Gefühl zu erfahren, das um so beunruhigender ist, je weniger es sich definieren läßt —, ist tatsächlich auch bei den vier Fällen, auf die ich hier eingehe, vorhanden. Natürlich wurde die Schuld immer als ein Gefühl erlebt, sich geirrt zu haben, aber dies nicht allein; man sah sie als einen Irrtum mit ungeheuren, noch nicht ganz zu Tage getretenen Folgen, der verquickt ist mit dem Eindruck, vom liebsten Menschen, den man hat, abgelehnt zu werden und sich mit sich selbst und dem Leben nicht auszukennen, und dem Eindruck, daß es allgemein unmöglich ist, in der heutigen Welt Sinn zu stiften, und dem Gefühl der Unfähigkeit, Wirkliches und Unwirkliches auseinanderzuhalten . . .

Wie oft mag es in der Welt von heute solche «schweren» Fälle von Schuld geben, und welchen Einfluß mag das Gefühl der Abwesenheit Gottes auf sie ausüben? Hinsichtlich der Häufigkeit dieser Fälle sind mir keine Daten bekannt, aber ich würde zu behaupten wagen, daß ihre Zahl nicht gering sein kann in Anbetracht der gegenwärtigen Zunahme von Fehlschlägen in der Erziehung, von Enttäuschungen jugendlichen Idealismus', von zerstörender Drogenabhängigkeit und von Erwartungen, die man mit der Emigration verknüpft und die dann bitter enttäuscht werden. Was die Frage anbelangt, welche Rolle die Abwesenheit Gottes bei denen spielt, die sich schuldig fühlen, so meine ich, daß wir uns eine gewisse Klarheit darüber verschaffen können, wenn wir die Vermittlungen prüfen, durch die eine einigermaßen gesunde Verarbeitung von Schuldgefühlen ermöglicht worden ist und möglich gemacht wird. Dies will ich im folgenden Abschnitt versuchen.

IV. Die Vermittlungen bei der Überwindung der Schuld

Es erübrigt sich zu sagen, daß ich in diesem Abschnitt nicht auf die Überwindung jener Ebenen von Schuld eingehen will, die in klinischer Sicht als wirklich pathologisch gelten. Die Vermittlung, die zur heilsamen Verarbeitung dieser pathologischen Schuld angezeigt ist, besteht in einer seriösen psychologischen oder psychiatrischen Behandlung. Und auch wenn häufig die Meinung vertreten wird, all das, was ich soeben als «schwere Schuld» bezeichnet habe, verdiene immer eine solche Einschätzung, denke ich nicht so. Vielmehr halte ich für vernünftig, wie nicht wenige Menschen, die ich kennengelernt habe, über sich selbst urteilen: Da sie schwere Schuld empfinden, halten sie ihre Erfahrung der Trostlosigkeit nicht für krankhaft, sondern für logisch; sie würden sagen, wenn etwas krankhaft sei, dann dies: zu erleben, was sie erlebt haben (einen schrecklichen Fehler gemacht zu haben),

und sich von alledem nicht aus der Ruhe bringen zu lassen.

Nach dieser Klarstellung wollen wir uns fragen: Durch welche Prozesse erreichte man in den traditionellen Gesellschaften, in denen es eine solche Erfahrung der Abwesenheit Gottes, wie sie heute gemacht wird, nicht gab, nach schweren Krisen der Selbstanklage wieder ein Gleichgewicht und eine Stabilisierung der seelischen Verfassung? Und welche vielleicht unerläßlichen Elemente psychologischer Art spielen wohl in diesen Formen der Verarbeitung der Selbstanklage eine Rolle?

Die schriftlich oder mündlich überlieferten narrativen Texte, die über große Verirrte und große reuige Sünder am weitesten verbreitet waren, sagen uns etwas darüber, was damals geschah, vor allem aber zeigen sie uns die Mittel, von denen die Gesellschaft voraussetzte, daß sie für solche Fälle geeignet wären. Diese drei Mittel oder Vermittlungen, die bis vor kurzem gesellschaftlich anerkannt waren, lassen sich wohl auf drei reduzieren: Man befreite sich durch Rituale (Beichte, Opfer, Bußübungen...); oder man befreite sich durch tiefe, gewissermaßen mystische Erfahrungen, auf die entscheidende Veränderungen in der Lebensweise folgten (zum Beispiel erkennt ein tyrannischer Dienstherr sein Fehlverhalten und beginnt die Welt mit neuen Augen zu sehen, nachdem ein Kind ihm eine Frage gestellt hat oder nachdem ein verletztes kleines Tier ihn angeschaut hat...); oder aber der Schuldige findet Erlösung, weil jemand ihm eine große Liebe entgegenbringt, die größer ist als seine Bosheit (Don Juan Tenorio in der in Spanien geläufigsten Version seiner Legende).

Wenn die Schuldgefühle mit diesen «Auswegen» oder Lösungsmöglichkeiten in Verbindung gebracht wurden, erschien das Elend dessen, der sich schuldig fühlte, natürlich gemildert. Und der psychologische Faktor, der dazu wesentlich beitrug, war sicherlich die Tatsache, daß die «Standardüberzeugungen» hinsichtlich der Art und Weise, wie man aus der Schuld herauskommen konnte, diese in einen Bezugsrahmen einordnete, in dem man sie im allgemeinen als Teil einer Geschichte erlebte, die einen Sinn hatte und auf jeden Fall für verschiedene Lösungen offen war. Daher ist es normal, daß Menschen, die sich mit einer solchen Kultur vertraut gemacht haben, sich persönlich und als Gruppe angegriffen fühlen, wenn es unmodern wird, bei Gott Hilfe zu suchen. Hemingway hat dies in seinem Werk «Wem die Stunde schlägt» in einer seiner Personen zum Ausdruck gebracht, einem Republikaner, der an der grausamen Tötung von Leuten der gegnerischen Partei beteiligt war: «Ich glaube, nach dem Krieg wird man für all das Morden irgendeine große Buße tun müssen. Wenn wir nach dem Krieg keine Religion mehr haben, dann, glaube ich, muß irgendeine zivile Buße organisiert werden, damit alle sich von dem Morden reinigen können, sonst werden wir nie eine anständige und menschliche Grundlage für unser Leben haben.» (Deutsche Ausgabe: Frankfurt a.M. 1961, 215)

In der Tat hat es hier und da so etwas wie diese zivile Buße gegeben, zum Beispiel bei den Säuberungsprozessen der kommunistischen Partei, die so viel Anstrengung darauf verwandten, die Selbstbezichtigung des Angeklagten zu erreichen. Aber schon allein der Gedanke an diese Prozesse erfüllt uns mit Beschämung: welch ein Elend! Und wenn nach Phasen der Schuld die Versuche, das persönliche und soziale Gleichgewicht wiederzufinden, so aussähen, dann wäre klar, wie schrecklich die Abwesenheit Gottes für jemanden sein muß, der schuldig geworden ist. Auf jeden Fall wäre es nötig zu erklären, warum all dies geschehen ist. Hat Hemingways Gestalt Recht, wenn sie sagt, ein Mensch, der die Erfahrung der Schuld gemacht habe, brauche irgendeine Buße, «sonst werden wir nie eine anständige und menschliche Grundlage für unser Leben haben»?

Um auf diese Frage eine Antwort finden zu können, müssen wir die Erfahrungen und die Symbolik der Schuld zu ergründen suchen.

V. Persönliche Identität, Zeit, persönliche Beziehungswelt, Schuld

Das Unbehagen, das man erlebt, wenn man sich schuldig fühlt, ist im Kern nicht eine Scham vor andern, wenngleich es sie im allgemeinen auch hervorruft. Es ist etwas, das man sich selbst gegenüber empfindet; es ist so, als ob man das beschädigt sähe, was man, auch ohne es sich ausdrücklich zu sagen, zu sein glaubte oder sein wollte. Schopenhauer hat diesen Wesenskern sehr gut zum Ausdruck gebracht, als er schrieb, wirklich schuldig fühle man sich nicht, wenn man sage «Wie habe ich das nur tun können?»,

sondern wenn man sich selbst frage: «Was für ein Mensch bin ich nur, daß ich dies getan habe?»

In dieser Formulierung sind die letzten fünf Wörter sogar überflüssig, denn es gibt Menschen, die sich schuldig fühlen, ohne recht zu wissen, wessen sie sich schuldig fühlen sollen. Wir denken meist, solche Gefühle seien absurd, aber sie sind nun einmal da, und sie lassen uns eine ganz wichtige Entdeckung machen: daß nämlich Schuldgefühle nicht allein aus rationalen und bewußten Bewertungen erwachsen. Sie entstehen, auch wenn wir sie nicht wollen, weil uns die Beschädigung von etwas Angst macht, das zu unserem Wesen gehört und uns selbstverständlich ist.

Natürlich kann eine solche Beschädigung uns im Hinblick auf unseren Arbeitsplatz oder die Erwartungen, die andere in unsere Arbeit und Freundschaft setzen, Nachteile bringen. Aber die Angst vor solchen Nachteilen können wir auch empfinden, ohne Schuldgefühle zu haben, jedenfalls kann diese Angst Scham vor sich selber über sich selber hervorrufen, aber sie ist nicht mit ihr identisch. Schuldbewußtsein wäre demnach schlicht und einfach eine schmerzliche Konfrontation mit der Tatsache, daß wir in unserem Verhalten nicht so sind, wie wir zu sein meinten oder gern sein würden. Es betrifft also die persönliche Identität. Was wir in unserem Zusammenhang klären müssen, sind die folgenden zwei Fragen: Warum ist es schmerzlich, sogar sehr schmerzlich, festzustellen, daß wir unserer eigenen Identität zuwidergehandelt haben; und warum ist es nicht nur schmerzlich, sondern bringt uns auch aus dem seelischen Gleichgewicht und warum bedarf es, um dem Abhilfe zu schaffen, einer so schwierigen Vorgehensweise?

Fangen wir mit dem Punkt an, der die Störung des Gleichgewichts durch das Schuldbewußtsein betrifft. Schuldgefühle werden empfunden, wie wir gerade sagten, wenn jemand glaubt, nicht im Einklang mit dem gehandelt zu haben, was er ist oder sein soll. Nun stellt aber das, was jemand stillschweigend für sein Wesen oder sein «Sein-Sollen» hält, eine Art von Grundkriterium dar, nach dem wir uns spontan in unserer Beziehungswelt selbst einen Platz geben und ständig, ebenfalls spontan, unser Verhalten organisieren: Man tut von sich aus das, was seinem Wesen entspricht, und diesem entsprechend schreibt man sich in seiner Alltagswelt einen Platz zu.

Angenommen, die Vorstellung von dem, was einer ist, bräche für jemanden völlig zusammen. Dann wüßte er nicht, was mit ihm los wäre, er fühlte sich vollkommen verwirrt, die ursprüngliche Handlungsorientierung seines Verhaltens wäre beeinträchtigt; eine Identitätskrise könnte eintreten.

Setzen wir jetzt den Fall von Schuldgefühlen voraus: Jemand hat etwas getan, das mit der Vorstellung, die er unausgesprochen von sich hat, absolut nicht übereinstimmt; er fragt sich: «Wie habe ich das tun können?» und findet nur unbefriedigende, irrationale Antworten. Einerseits glaubt er zu wissen, wer er ist, anderseits stellt er fest, daß er sich nicht dem entsprechend verhalten hat, was er zu sein glaubt. Mit welcher Gewißheit wird er künftig handeln können? Er hat getan und tun wollen, was — wie er jetzt meint — nicht zu ihm paßte, aber wenn er es gewollt hat, dann doch, weil es ihm paßte.

Auf der Ebene des spontanen Bewußtseins kann er sich seiner selbst nicht sicher sein. Im Hinblick auf die Zukunft und auf dieser spontanen Ebene wird ihm die Zeit fremd, denn er bewegt sich auf sie zu, ohne zu wissen, von wo aus er die Dinge betrachten soll. Doch sogar der Ort, den er unter den anderen Menschen einnimmt, wird ihm ungewiß, denn wenn jemand das Gefühl hat, daß die eigene Identität sich verändert hat oder in Frage gestellt wird, verwirrt sich ihm auch die implizite Vorstellung von dem Ort, der ihm unter den Menschen zukommt, und von den Beziehungen, in denen er mit Solidarität und Vertrautheit rechnen kann. Darum empfindet man Unbehagen, wenn man sich schuldig fühlt, selbst wenn man seine Verfehlungen rechtfertigt; je nach den Umständen werden Scham vor anderen, Beschämung und Selbstmitleid, Trauer... in ihm aufkommen.

Demzufolge kann man feststellen, daß mindestens zwei Elemente entscheidend dafür sind, daß das Unbehagen, das natürlicherweise mit Schuldgefühlen verbunden ist, sich nicht durch übermäßige Unsicherheiten und Ängste vergrößert: *erstens*, daß man diese Identität, deren spontane Funktion durch die Schuld in Verwirrung gerät, gleichsam wie in eine zeitliche Linie eingetragen erlebt, auf der sich Möglichkeiten bieten, Halt zu finden, eine Zeit-Linie, auf der es weder eine immerwährende Garantie für das gibt, was man ist, noch jemals der Weg nach vorn verschlossen ist, noch einige Bezugs-

systeme auszuschließen sind, die von der Schuld nicht berührt werden können. *Zweitens:* daß man das System der Beziehungen zu anderen, in das die eigene Identität für immer eingeschrieben ist, spontan auf offene Weise lebt. So bleiben einem immer noch andere Beziehungswelten, in denen man über sich selbst nachdenken kann, wenn man sich wegen seiner Schuldgefühle in seiner gewöhnlichen Beziehungswelt (z.B. in der Familie, in einer Umgebung, die im Denken und Verhalten an einer bestimmten Ideologie ausgerichtet ist...) fehl am Platz fühlt.

In den Kulturen jüdisch-christlicher Prägung wurde die durch die Schuld angegriffene Identität, gerade unter dem Einfluß der Schulderfahrungen, so erlebt, daß sie der Erlösung gegenübergestellt wurde und in dieser Konfrontation zugleich von Gott gestützt wurde. Dies verlieh dem Bewußtsein, das die Menschen von sich hatten, einen zeitlichen Bezug und füllte darüber hinaus die Linie der Zeit mit Personen, die möglicherweise Hilfe vermitteln und spenden konnten. So wohnte dem Bild, das jemand von sich hatte, der Verweis auf ein Danach und die Offenheit des eigenen Schicksals für Hilfen von anderen inne. Weder war das «Nach der Schuld» eine Vorstellung von ungewissen, fremden Situationen, noch dachte man sich die Bewohner der Zeitlinie, die der Schuldige zu beschreiten hatte, um sich selbst wiederzufinden, als Gestalten, die nicht mit einem zu tun hatten. Das erleichterte die Verarbeitung der Schuld.

VI. In einer Kultur, in der die Abwesenheit Gottes spürbar ist

In unserer westlichen Welt hat sich die Säkularisierung des Schemas Unschuld — Schuld — Erlösung nicht als einfach erwiesen. Selbstverständlich wird jemand, der es lächerlich findet, nach diesem Schema vorzugehen, und sich ausschließlich auf seine eigenen Kräfte und Mittel verwiesen sieht, deren Unzulänglichkeit ihm vielleicht bitter bewußt ist, schwer unter seinen Schuldgefühlen leiden. Daher ist es auch folgerichtig, daß unsere Zeit die Schuldgefühle nicht weniger zum Gegenstand der Verdrängung macht als sexuelle Empfindungen.

Wenn man jedoch die Schuld verdrängt, beseitigt man die Nöte, die daraus erwachsen, nicht, sondern verschiebt sie nur an einen anderen Ort. Ein Indiz für eine derartige Verdrängung und Verschiebung mag das Vergnügen sein, das die Öffentlichkeit daran findet, wenn in ihrem Umkreis Schuld und Schuldige entdeckt werden, ein Vergnügen, das den Journalisten wohlbekannt ist. Und mit dieser blinden Wut, in der Schuld auf andere projiziert wird, verbindet sich dann noch die unerbittliche Strenge, die das Selbstbewußtsein erfaßt, wenn der Mechanismus des Leugnens die Schuldgefühle bereits im Keim erstickt hat; ich meine, diese Art von Strenge in der Art und Weise zu erkennen, wie die politischen Gruppierungen sich gegenseitig die krassesten Irrtümer vorwerfen, und in der verbreiteten gesellschaftlichen Akzeptanz, die ein solches Vorgehen bei den jeweiligen Anhängern findet.

Ich möchte folgendes behaupten: Das Gefühl der Abwesenheit Gottes kann die geheime innere Not vieler Menschen, die Schuldgefühle haben, verschlimmern, und dies wird so lange geschehen, wie unsere Gesellschaft nicht für die Mehrheit gewisse säkularisierte Formen des Schemas Schuld/Erlösung zugänglich macht, wenn dies überhaupt möglich ist. Aber die geheimen inneren Nöte sind nicht die einzige Auswirkung der zunehmenden gesellschaftlichen Unfähigkeit, Schuld zu verarbeiten. Dieser Mangel hat soziale und öffentliche Folgen, die sich hoffentlich nicht darin äußern werden, daß die Schuld auf Minderheiten geschoben wird, von den starken auf die schwachen Länder und umgekehrt. Auch dies hat mit Schuld zu tun.

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

ANDRÉS TORNOS

Doktorat der Theologie an der Universität Innsbruck (1959) und der Philosophie an der Universität München (1960); Studium der Klinischen Psychologie mit Diplomabschluß in Madrid (1963). Zwölf Jahre lang Lehrtätigkeit in Philosophischer Anthropologie in Madrid, als Gastprofessor auch in Buenos Aires, Lima, Santiago de Chile und Kinshasa (Zaïre). Seit 1973 Professor für Eschatologie an der Universität Comillas (Madrid), gleichzeitig religionssoziologische Forschungen am Instituto Fe y Secularidad, das der Universität Comillas angegliedert ist. Neuere Veröffentlichungen: Escatología I (1989) und Escatología II (1991), beide vom Servicio de Publicaciones der Universität Comillas (Madrid) herausgegeben, sowie ein Beitrag über die Schuld in Psicología y Ejercicios Ignacianos, Bd I, (Bilbao/Santander 1991). Anschrift: Universidad Comillas, 28049 Madrid, Spanien.

Pierre de Locht

Der Tod: das letzte Schweigen Gottes

Als Mitglied der Sektion Spiritualität wurde ich über den Plan eines Heftes zum Thema «Wo ist Gott?» um Rat gefragt. In meiner Antwort hatte ich «einen Beitrag über ein gewisses Schweigen Gottes in der letzten Lebensphase, also in der Prüfung des Todes» vorgeschlagen. Der Beitrag hätte von jemandem geschrieben werden sollen, der im Begleiten Sterbender erfahren ist. Das ist bei mir nicht der Fall. Ich war daher erstaunt, als die Sektionsleiter mich baten, das Thema selbst zu behandeln. Ich empfand auch eine gewisse furchtsame Scheu, darüber zu schreiben. Denn wenn ich dieses Thema bearbeiten soll, bin ich gezwungen, ihm auf den Grund zu gehen, mich ihm stärker persönlich zu stellen, mich auf dieses geheimnisvollste Geschehen in der menschlichen Existenz einzulassen. Ich trage diesbezüglich seit langem eine persönliche Intuition mit mir herum und habe sie auch schon in einem Buch kurz dargelegt, dessen Veröffentlichung schon mehr als zwanzig Jahre zurückliegt (Et pourtant je crois!, Paris 1970); diese Intuition ist in mir langsam herangereift. Ich muß sie jetzt also in einer höchst persönlichen Fragestellung genauer umreißen und erklären.

Wenn ich vom «Schweigen Gottes» spreche, nehme ich die Antwort zum Teil schon vorweg. Es ist doch verwunderlich, daß Gott in diesem entscheidenden Augenblick des Todes schweigt; oder wenn er doch spricht, fragt man sich, warum wir sein Wort nicht erfassen, auch wenn Gottes Existenz und Gegenwart gar nicht bezweifelt wird. Indessen kann das Schweigen Gottes eine noch grundlegendere Möglichkeit verdecken: die Abwesenheit und letzten Endes Nichtexistenz Gottes. Was wir Schweigen Gottes nennen, führt also vor eine doppelte Frage. Die eine betrifft die Gründe, warum wir im Verlauf dieser Endphase das von Gott herkommende Wort nicht vernehmen; die andere fragt sich sogar, ob nicht diese Abwesenheit ganz einfach die Nichtexistenz Gottes anzeigt. Die Prüfung des Todes ist daher vielleicht dermaßen total und radikal, auch für den «Gläubigen», daß sie zu einer Konfrontation mit der wesentlichen Einsamkeit und möglicherweise sogar mit der Aussicht des Nichts führt. Darauf richtet sich vermutlich der letzte bewußte Blick des noch Lebenden.

Wir wissen nicht, was der Mensch in dieser letzten Stunde seiner Existenz erlebt. Niemand ist zurückgekommen, um uns davon Kunde zu bringen. Jesus selbst läßt im Gleichnis vom bösen Reichen erkennen, daß es zwecklos wäre, wenn einer zurückkäme, um uns vom Jenseits zu berichten; wir würden doch nicht auf ihn hören, während uns doch die Zeichen, die uns Licht geben können, in die Augen springen (Lk 16,31) Gewiß, die Zeugnisse jener, die dem Tod nahegestanden haben und oft in Lichtbegriffen von einer Erfahrung reden, sind nicht zu verachten. Aber diese Zeugnisse erlauben keine Schlußfolgerungen über das, was man erleben wird beim endgültigen Hinübergang, den diese Leute ja noch gar nicht hinter sich hatten. Die Todesnähe ist nicht der Tod selber.

Es ist nicht möglich, über den bewußten, existentiellen Inhalt dieser letzten Phase irgendeine Vorstellung zu haben; noch vergeblicher ist es, sich ein Bild machen zu wollen, wie man selbst diesen Augenblick erleben wird. Wollte man das doch versuchen, hieße das glauben, man könne das Unbekannte bekanntmachen. Es wäre eine Absage an das letzte große Abenteuer der menschlichen Existenz.

Unser Dasein ist Endlichkeit

Ich muß zunächst die gegenwärtige Realität ernst nehmen; es ist die einzige, die ich erfassen kann. Es geht darum, mit einer verborgenen, schwer faßbaren und oft ins Unterbewußte abgedrängten Furcht zu leben, anders gesagt, mich selbst in meiner Dimension als persönliche, grundlegend durch die Endlichkeit geprägte Existenz zu erkennen und anzunehmen. Ich bin, wie vermutlich jedermann, ständig versucht, dieser Endlichkeit auszuweichen. Ich versuche das in meinem Erleben und Unternehmen, aber auch in dem, was mich tief mit dem anderen ver-

bindet. Es handelt sich darum, die Grenzdimension, das heißt den in jeder menschlichen Wirklichkeit gegenwärtigen Anteil an Endlichkeit und Tod zu integrieren. Würde man das verneinen oder nicht wissen wollen, würde das die Wahrheit und Eigentlichkeit alles dessen, was erlebt und gelebt wird, verfälschen.

Ich hatte jahrelang die Aufgabe, eine Arbeitsgruppe über das Hauptthema Tod zu leiten. Ein Dutzend Erwachsene aus unterschiedlichen Denkhorizonten brachten in freiem Gespräch ihre Besorgnisse und Wünsche, ihre Ansichten über den Tod, den ihren oder den ihrer Angehörigen, zum Ausdruck. Jedesmal erzeugten die Gespräche in uns eine erneuerte Freude, einen erneuerten Sinn für das Leben. Das Leben wurde besser erfaßt und mit seinen Bedingtheiten und Grenzen freier angenommen, Bedingtheiten, die es eingrenzen, sein Gewicht, seinen Preis, seine Dichte und seine Freude schärfen und erhellen.

Geheimnisvolles Menschsein, das stets von Vollkommenheit, Fülle und Unendlichkeit träumt, und doch seiner Existenz nur dann Sinn verleihen und Glück erwerben kann (ein Glück, das stets mit dem der anderen verbunden ist), wenn es in der mit dem Siegel unausweichlicher Bedingtheiten gezeichneten Wirklichkeit bleibt.

Wir machen sehr früh schon die Erfahrung der Endlichkeit, wir werden uns ihrer nämlich schon bewußt, sobald wir entdecken, daß wir nicht alles können, daß schon die Wahl einer bestimmten Speise, einer bestimmten Theatervorstellung, eines bestimmten Berufs oder einer persönlichen Beziehung notwendig Verzichte in sich schließt. Und wem eine vorübergehende oder dauerhafte Behinderung so zahlreiche, als «normal» angesehene Möglichkeiten nimmt, der wird diese Begrenzungen noch härter erfahren. Jedem werden sie bewußt, wenn er erlebt, daß der Umfang seiner physischen, intellektuellen, affektiven und anderer Fähigkeiten nicht unbegrenzt ist. Was unternimmt man nicht alles, um sich selbst zu betrügen, sich selbst diese Grenzen zu verheimlichen, die doch unser Eigensein bestimmen!

Eine Moral des Unwirklichen

Das Nein zu dieser Endlichkeit, die wir doch eigentlich sind, führt oft zu einer gewissen «objektiven» Moral, die den je subjektiven Lebensweg gar nicht einrechnet und sich gar nicht mit der je persönlichen Entscheidung, die in der Realität des hier und jetzt Möglichen gefällt wurde, abgibt. Der «Perfektionismus» lehnt das wirkliche und nicht erträumte Menschsein ab; nicht nur regt er den Gang in die Zukunft nicht an, er lähmt ihn vielmehr und entmutigt ihn. Die Vervollkommnung eines endlichen Wesens ist eine Aufgabe, die nach dem Rhythmus eines jeden einzelnen zu erfüllen ist, wie Benjamin Franklin sagte: «An meinem Todestag werde ich endlich mit meinem Geborenwerden zu Ende sein». Es geht darum, unablässig eine Persönlichkeit zu gestalten (per-ficere), deren Hauptelemente uns zwar gegeben sind, die sich aber nur dann zu einem einmaligen, personalen Wesen ausgestalten können, wenn wir tagtäglich an ihnen schmieden. Das Leben findet auf diesem ständigen Gang in die Zukunft seine Gestalt. Die Lebensfreude liegt nicht im erreichten Ziel, sondern im Wirken steter Schöpfertätigkeit. An der Stirnseite des Palais Chaillot in Paris kann man lesen: «Jeder Mensch schafft, ohne es zu wissen, genauso wie er atmet, ohne daran zu denken. Der Künstler aber weiß zutiefst, daß er schafft. Sein Tun nimmt sein ganzes Sein in Anspruch. Seine Mühe gibt ihm Kraft». In gewissen Augenblicken ist jedermann Handwerker und Künstler; er erkennt sich als schöpferisch Schaffender, und sei es auch in anscheinend unbedeutenden Dingen. Dies ist eine mögliche, ja häufige Freude, falls man sich in seiner begrenzten Wirklichkeit erkennt und annimmt.

Die Illusionen des Unendlichen

Wir müssen auch allmählich entdecken, daß der Wert eines persönlichen Einsatzes nicht notwendig in dessen Endgültigkeit liegt. Wie schwer ist es auch hier, das Endlichsein anzunehmen, wie schwierig zuzugeben, daß gewisse Engagements jeden Sinn verlieren können, wenn man an ihnen um jeden Preis selbst über ihre Seinsberechtigung hinaus festhalten will. Eine Grenze ziehen mutet jedesmal wie ein Werk des Todes an. Und doch, gehört das nicht zum wirklichen Menschsein? Fliehen wir nicht vor den Forderungen der realen Welt, in der wir engagiert sind, wenn wir unablässig vom Unendlichen träumen? Legen uns Umstände, die von unserem Willen unabhängig sind, Grenzen

auf, geht das noch hin. Wir müssen sie wohl oder übel auf uns nehmen. Viel schwieriger ist es, die Verantwortung für gewisse Begrenzungen selbst zu tragen. Wieviele Situationen gibt es doch, in denen man sich für eine bestimmte Lösung entscheiden muß — nicht aus Selbstsucht oder Mangel an Großmut, wie man oft glaubt, sondern einfach, um nicht verschiedene auf dem Spiele stehende Werte zu verletzen — für eine Lösung also, die unvermeidlich in ein Dunkel getaucht ist, eine Lösung des kleineren Übels, die in einem bestimmten Fall konkret doch eine gute Lösung ist. Das ist keine Situationsmoral. Das ist eine Moral mit Sitz im Leben, eine Moral, die auf die konkrete Wirklichkeit eingeht, die einzige, existentiell gelebte Moral.

Es ist eine Forderung moralischer Reife, einen Anteil an Grenzen und damit an Tod anzunehmen und in gewissen Fällen im Dienst eines volleren Umgangs mit diesen unausweichlichen Wirklichkeiten unsere Endlichkeit sogar bewußt zu wählen. Kein Gesetz, keine der Person äußerliche Instanz kann an ihrer Stelle dieses oft intensive innere moralische Ringen entscheiden. Sind wir hier nicht im Brennpunkt der Spannung zwischen einer sozusagen objektiven, theoretischen Moral, die unter Absehen der existentiellen Umstände und Elemente dekretiert, und den inmitten immer einmaliger Situationen im Gewissen gefaßten Lösungen? Wir meinen die heißen Debatten über die Geburtenregelung (zuerst als unberechtigte Einschränkung und Lebensverweigerung aufgefaßt), über die Empfängnisverhütung, die künstliche Zeugung, die Abtreibung, die Euthanasie usw., ganz zu schweigen von noch kommenden schwierigen Fragen.

Eine Ethik jenseits der Ethik

Jede von einer Person gefällte ethische Entscheidung hat ein Schweigendes bei sich, ein Offenes, Geheimnisvolles — jenes Jenseits des Gesetzes, wenn die Normen nicht bis in die letzte Entscheidung für eine bestimmte Wahl mitgehen, hierher, wo jede noch so gültige Autorität verstummt, wo im letzten Grunde nur noch die freie und fordernde Verantwortung gilt. Geheimnisvolle Offenheit, die einem ganz persönlichen Engagement den Raum öffnet, einem Engagement, das sich gewiß nach den Normen richtet, aber darüber hinaus im Namen innerlicher, eigentlich am stärksten fordernder Anrufe jenes über die Norm Hinausreichende auf sich nimmt.

Eine Ethik sogenannter christlicher Inspiration, die unter dem Anspruch, auf jede existentielle Frage die Antwort parat zu haben, diesen letzten und entscheidenden Anteil personaler Autonomie unterdrücken würde, würde eben damit der eigentlichen Dimension der menschlichen Verantwortung entgegenwirken. Das ist die ständige Versuchung einer Institution, die meint, sich an die Stelle des Schweigens Gottes zu setzen und für alles fertige Antworten liefern zu können. Man will die Möglichkeit ungenügender oder gar «schlechter» Lösungen ausschalten und schafft also die Last der persönlichen Autonomie beiseite, die doch unverzichtbar ist, damit ein Verhalten wirklich moralisch sein kann, das heißt, in freier Verantwortung übernommen. Es genügt nicht, in bloß äußerlicher Unterwerfung korrekt zu handeln, um sich im Bereich der Moral zu bewegen, um sittlich zu entscheiden.

Dieses für eine Existenz als persönliches Wesen und nicht als bloßes Individuum unverzichtbare Schweigen ist also wesentlich für jede echte menschliche Ethik, sei sie christlich oder nicht. Es läßt Raum für die konkreten Orientierungen und Entscheidungen, die letzten Endes der Person zukommen und die jedem erlauben oder erlauben sollten, sich auf das Niveau menschlicher Würde zu erheben.

Gleichzeitig waltet inmitten dieser Einsamkeit ein Wort, eine Gegenwart. Es ist Wort und Gegenwart Jesu, der Vertrauen schenkt. Er weist die Person in ihre Autonomie ein, verleiht ihr die Kühnheit, sie selber zu sein und es zu wagen, in ihrem Selbstsein bis zum Äußersten zu gehen. «Was meinst du, Simon?» (Mt 17,25); «Warum findet ihr nicht schon von selbst das rechte Urteil? (Lk 12,57); «Habt Vertrauen!» (Mt 14,27); «Ihr aber, für wen haltet ihr mich?» (Mt, 16,15); «Steh auf, nimm deine Bahre und geh!» (Joh 5,8). Und schon zu Abraham: «Zieh weg aus deinem Land» (Gen 12,1).

Nur das Schweigen der moralischen Autoritäten, wer immer sie auch sein mögen, öffnet den Zugang zu diesem eigentlich Menschlichen auf dem persönlichen Lebensweg, dorthin, wo der Mensch im tiefsten Grunde in verantwortlicher und freier Autonomie wählen muß, seine Gren-

zen, seinen Todesanteil auf sich nehmen muß, ohne die nichts wirklich gestaltet werden kann. Und dieses Schweigen wird weder Jesus noch der Geist Jesu mit einem normativen Wort und zwingenden Appellen füllen. Falls dieses Schweigen nicht doch wieder eingedämmt wird durch verunsichernde, weil unversicherte Worte!

Niedergang und Aufbruch

In dem Maße, in dem der Mensch — wie es von den Patriarchen heißt — reich wird an Jahren, wächst das Bewußtsein seiner eigenen Endlichkeit. Der Eindruck der Geschehnisse verliert an Kraft, teure Angehörige und Freunde gehen. Alles, was mir etwas bedeutet, alles, für das ich mich einsetze, alles, was mich interessiert — alles das wird nach mir ohne mich weiterbestehen. Wie werden sich Kirche und christlicher Glaube, die mir heute so am Herzen liegen und für die ich meine besten Kräfte einsetze, ohne mich weiterentwickeln? Was wird aus all dem werden, für das ich gearbeitet, für das ich mich begeistert habe? Was wird aus meinen Angehörigen werden, die mich doch zu dem gemacht haben, der ich bin? Alles das entgleitet meinem Zugriff, auf alles das werde ich nicht mehr einwirken.

Und doch wünsche ich jetzt schon, am Leben zu bleiben, obwohl ich mich von dieser Art und Weise, mich auf die Engagements und Beziehungen einzulassen, als müßten sie nicht aufhören, nach und nach freimache. Immer stärker prägt die Erkenntnis der Endlichkeit mein Dasein. Ist es eine Verkürzung, ein Schnitt, der abtrennt, oder ein Zugang zu mehr Wahrheit? Haben die Engagements, die Ereignisse und die Menschen weniger Gültigkeit, weil sie nicht unvergänglich, unverderblich sind und weil sie auch ohne mich weiterhin existieren werden? Ist es ein Schrumpfen oder ein Wachsen in der Wahrheit, wenn ich mich in dieser Welt, der einzigen, die ich kenne, in der ich gelernt habe und immer noch lerne, als Person zu existieren, im Tiefsten als nicht ewig erkenne und nach Möglichkeit auch annehme?

Endlichkeit und Auferstehung

Seit ich zu Agnostikern persönliche Beziehungen habe und die Rechtschaffenheit und den tiefen menschlichen Sinn etlicher, die nicht an ein Jenseits des Menschseins glauben, kenne, stellt sich mir die brennende Frage: Wie soll man den Glauben an die Auferstehung leben, integrieren und pflegen, ohne sich der jeder menschlichen Person innewohnenden Endlichkeit zu entziehen? Laufen wir nicht Gefahr, durch einen allzu schnellen Rückgriff auf die Ewigkeit der Endlichkeit ihren Stachel zu nehmen? Zaubert man da nicht alles so bitter Andrängende einfach weg: die Grenzen, alles Todesgeschehen des alltäglichen Menschendaseins und schließlich den unausweichlichen Tod?

Jesus selbst hat diese Spannung durchlebt, wie uns das die Zusammenschau der beiden folgenden Worte fühlen läßt: «Mein Gott, mein Gott, warum hast du mich verlassen?» (Mt 27,46) und «Vater, in deine Hände lege ich meinen Geist» (Lk 23,46). Die christliche Urgemeinde ist dieser Spannung teilweise entronnen, da sie an die unmittelbar bevorstehende Parusie glaubte und folglich ganz auf das Jenseits dieser Welt ausgespannt war. Die zwanzig Jahrhunderte Christentum sind geprägt von diesem ständigen Hin- und Hergezerre zwischen der gegenwärtigen Wirklichkeit, die ganz ernst zu nehmen ist, und dem Abstand von der «Welt», einer Welt, deren einziger Sinn darin bestehen soll, den Himmel vorzubereiten. Die Rechtfertigung der geweihten Ehelosigkeit zum Beispiel oder gar der geschlechtlichen Enthaltsamkeit der Eheleute als Vorwegnahme der künftigen Wirklichkeiten macht die Schwierigkeit deutlich — die man vermutlich nie vollständig überwinden wird —, im Glauben an die Auferstehung zugleich auch in der ungeschmälerten Verantwortung für die gegenwärtige Wirklichkeit zu leben.

Endlichkeit macht aufnahmebereit

Wohl ist jeder Mensch ein schöpferisches Wesen, wohl erlangt er schrittweise seine Selbständigkeit, wohl ist er mit Recht leidenschaftlich um eine verantwortliche Freiheit besorgt; doch ist es entscheidend, daß er zugleich entdeckt, nur in Beziehung zum anderen, in der Aufnahme des von ihm Verschiedenen wirklich zu existieren und sich wahrhaft verwirklichen zu können. Die Theologie hat uns immer gezeigt, daß die Beziehung zum Wesen der Dreifaltigkeit selbst gehört; sie ist auch wesentlich für die menschliche Person. Wir existieren nur in Be-

ziehung. Nur innerhalb dieses Beziehungsgefüges verwirklicht ein jeder seine Identität. Folglich gehört die Aufnahmebereitschaft für den anderen zum Wesen der Person. In einer Welt, die sich zunehmend auf den Wettbewerb gründet, wo der andere so oft als Bedrohung empfunden wird und daher die Angst vor dem anderen verborgen an uns frißt, ist es höchst wichtig, vertrauen zu können, in den anderen — realistisch und hellsichtig — ein unerschütterliches Vertrauen zu setzen. Das belebt ihn und ist für mich selbst belebend, ja lebensnotwendig. Nur dort, wo man Vertrauen wagt, wirkt man sich selbst, entfaltet man sich selbst in Wahrheit, nur dann, wenn man entdeckt, daß die Aufmerksamkeit auf den anderen, die Aufnahme des Verschiedenen nicht allein eine Tat der Hochherzigkeit ist, sondern die einer unverzichtbaren Wahrheit, um selbst als ein Beziehungswesen zu existieren.

Das ist eine langwierige und mühsame Lehre im vertrauenden Dialog. Die Beziehung ist weit davon entfernt, mich mir selbst zu rauben; sie schmiedet vielmehr mein Eigensein. Ich erbaue mich selbst in der Aufnahme des anderen. Der religiösen Glaube gehört in diese Sicht hinein. Unter der Bedingung freilich, daß man von dem Gespenst eines rachsüchtigen, zornmütigen und strafdrohenden Gottes weggekommen ist und im Licht des Evangeliums den Glauben über die Pflichten hinaus in den Bereich der Liebe emporgehoben hat.

Wenn nun auch das ganze Leben hindurch die vertrauensvolle Aufnahme einen wesentlichen Wert sowohl im Blick auf den anderen wie auch auf den Ganz-Anderen, auf Gott also, bedeutet, so bleibt doch wahr, daß ich mich selbst aufbauen muß, daß ich auf meine eigenen Kräfte zählen, meine eigene Verantwortung übernehmen muß. Zwischen der Bereitschaft und der so persönlich wie möglich gestalteten eigenen Bejahung ist fortwährend ein rechtes Gleichgewicht zu finden. Was hinsichtlich der anderen richtig ist, ist es umso mehr im Blick auf Gott, den Gott Jesu Christi, der uns frei haben will, fähig zu selbständigen Entscheidungen, aufrecht.

Damit nichts als Vertrauen übrigbleibe

Der Gedanke, daß der Tod die Folge der Sünde sei, gefällt mir immer weniger. Ich verstehe ihn als dem in Endlichkeit Geschaffenen wesentlich innewohnende Wirklichkeit. Sollte die Schlußphase des Lebens mit ihrer wachsenden Begrenztheit, ihrer verstärkten Abhängigkeit von den anderen bis hin zum Tod, dem unter gewissen Gesichtspunkten anscheinend skandalösen Fall für ein mit Bewußtsein ausgestattetes Lebewesen, für den «Gläubigen» nicht eine erstrangige Bedeutung haben? Ich frage mich wirklich, ob diese Endphase der Existenz, in welcher man nichts mehr aus sich selbst vermag, in welcher man nichts mehr ist als totale Abhängigkeit, nicht absolut notwendig ist, um sich der Fülle Gottes ganz öffnen zu können.

In dieser Phase macht alles dem Schweigen Platz. Unser persönliches Selbstseinwollen, unsere Verdienste und Tugenden, unsere sogenannten «Rechte» auf Belohnung und sogar unsere Ideen über das Jenseits, über eine ewige Seligkeit — alles das hat kein Gewicht mehr. Das Schweigen herrscht, und vielleicht sogar ein gewisses Schweigen Gottes. Es ist notwendig, damit in dieser Stunde nur noch das Vertrauen bleibt. Keine Wegzehrung mehr, kein Viatikum. Es geht darum, zu vertrauen. Es geht um ein Vertrauen, das von nichts mehr verdunkelt, verstellt, geschwächt oder begrenzt wird. Um ein ins Äußerste gesteigertes Vertrauen. Denn letzten Endes hat angesichts Gottes nur eine vorbehaltlose Annahme Sinn. Alle Beschränkung dieser Annahme durch Festhalten an Verdiensten oder sonst etwas würde dem absoluten Vertrauen im Wege stehen.

Abbild des dreieinigen Gottes

In dieser letzten Phase des Daseins bin ich gerufen, mich in ganz besonderer Weise der kindlichen Hingabe Christi anzuschließen. Vermutlich kann ein gewisses, gut in der theologischen Tradition verankertes Verständnis der Dreifaltigkeit diese letzte Etappe der Existenz aufhellen: Das «Wort» kann nur dann ganz genauso Gott sein wie der «Vater», dieser Urquell allen Seins, auch des göttlichen, wenn es bei aller Unterschiedenheit in keiner Weise sich selbst genügen will, sondern die erste, sagen wir die Urgabe, vollständig in sich aufnimmt. Wollte der Sohn in irgendetwas durch sich selber sein, wäre irgendetwas in ihm nicht Empfangenes, Aufgenommenes, dann wäre er nicht so total Gott wie die «Quelle». Und dies nach dem Maße des «Vaters», der auch nicht so vollständig Vater wäre,

würde er etwas für sich behalten. Vollkommene Kommunikation der Fülle des Seins, in je anderem Besitz, sei es als Gegebenes, sei es als Empfangenes, aber auch Existierendes in dem Maße, wie in dieser vollkommenen Kommunikation nichts zurückbehalten wird, weder auf seiten der Gabe noch auf seiten des Empfangs.

Diese Formulierungen sind sicher gänzlich unbeholfen. Aber sie sagen uns doch vielleicht etwas Wesentliches über unser nach dem Bild Gottes geschaffenes Sein und über den Sinn des Todes. Unser ganzes Leben hindurch gestalten wir uns als personale Wesen, als Träger einer einmaligen Identität. Hätte dann am Ende dieses Abenteuers, an der Schwelle des «von Angesicht zu Angesicht» mit dem Ewigen nur allein die kindliche Aufnahmebereitschaft Sinn? Die Zeit ist ja dann vorbei, daß wir uns selbst auch nur ein wenig genügen könnten. In diese kindliche Haltung hat uns Jesus von Nazaret durch sein Leben und seine Lehre eingeführt. Es bleibt in dieser letzten Phase unseres Lebens in dieser Welt nur noch eines: Sohn oder Tochter sein, restlos unser Kindsein bejahen, fortan nicht mehr in schaffender Tat, nur noch in grenzenloser Offenheit für das Vertrauen, für den Glauben. Nicht für den Glauben an «die Wahrheiten, die man glauben muß», nicht für den Glauben an unsere Verdienste oder die der Kirche, sondern für den ganz auf Gott gesammelten Glauben. Weil er Gott ist, Gott mit uns und für uns. Wenn es Gott gibt, dann kann ich das «von Angesicht zu Angesicht» nur in der Hingabe erreichen.

In dieser Hinsicht fällt es mir schwer, in bezug auf den Tod und auf das Jenseits Gewißheiten zu behaupten. Gewiß sein heißt ja doch, in sich und im Menschsein Gründe, Rechtfertigungen, Garantien, Beweise usw. zu finden. Es handelt sich immer weniger um Gewißheiten, sondern immer mehr um eine Hoffnung, die sich abklärt und in ihre letzte Wahrheit vordringt. Es wirkt in der Hoffnung eine Selbsthingabe, eine ganz aus Vertrauen bestehende Haltung. Ein durch jene Ewigkeitskeime vorangetriebenes Vertrauen, die bereits unseren irdischen Lebensweg beleben.

Es ist, wie mir scheint, von größter Wichtigkeit, daß in dieser letzten Phase, dieser Fermate unserer irdischen Existenz, die einzige, wahrhaft lebensnotwendige Triebfeder unserer Existenz im Vertrauen in Gott besteht. Gleichermaßen wichtig ist es aber, daß der zu möglichst offenem Vertrauen aufgeforderte und eingeladene Sterbende gleichzeitig von allen jenen herzlichen menschlichen Beziehungen umgeben bleibt, die ihn im Lauf seines Daseins geweckt, gerufen und an das Vertrauen auf den anderen gewöhnt haben.

Das Schweigen, das in dieser letzten Phase wesentlich wird, ist zu allererst unser Schweigen uns selbst gegenüber, die Stille alles dessen, was uns erfinderisch, kämpferisch und schöpferisch gemacht hat; das Schweigen auch unserer Ideen von Gott, unserer Bilder vom Jenseits, der Aufrechnung unserer Tugenden, unserer Fehler, unserer Schuld und unserer Verdienste, alles dessen, durch das wir — und allzu oft auch die kirchliche Institution — uns zu versichern oder zu beunruhigen neigten. Nichts bleibe mehr als das vertrauende Erwarten.

Ist es auch Schweigen Gottes? Wer kann das sagen? Jedenfalls ist unser einzig aus Hingabe bestehendes Schweigen unentbehrlich. Nur so geben wir der Zärtlichkeit Gottes Raum, die allein diesen Übergang, dieses Pascha mit Sinn, Leben und Freude erfüllen kann.

Aus dem Französischen übers. von Arthur Himmelsbach

PIERRE DE LOCHT

1916 in Brüssel geboren. 1940 zum Priester geweiht. Doktor theol. (Universität Löwen). Seit 1946 in der Familienpastoral (Ehevorbereitung, Familiengruppen, Eheberatungszentren) tätig. 1957-1958 Professor für Moraltheologie an der theologischen Fakultät Lovanium (Zaïre). Gründer des C.E.F.A. (Centre d'éducation à la famille et à l'amour). Ab 1967 (heute emeritierter) Dozent an der Universität Löwen im Institut für Familienwissenschaften und Sexologie. Verschiedene moralwissenschaftliche Beiträge, vor allem in Sexualethik. Hauptsächliche Veröffentlichungen: A la mesure de son amour, Paris 1961; Harmonie des vocations, Tournai 1965; La morale conjugale en recherche, Tournai 1968; Et pourtant je crois, Tournai 1970; Les risques de la fidélité, Paris 1972; Les couples et l'Eglise: chronique d'un témoin, Paris 1979; J'espère être croyant, itinéraire d'un croyant, Paris 1981; Pour une approche plus sereine... à propos de l'avortement, Brüssel 1982; L'avortement, les enjeux d'un débat passionné, Brüssel 1985. Anschrift: Rue de la Prévoyance, 58, B-1000 Brüssel (Belgien).

Yves Cattin

Die Metapher Gott

Die Rede über Gott läuft ständig Gefahr, Illusion oder Anrufung zu werden. Ich halte es daher zu Beginn dieser Studie für nützlich, die Grenzen meiner Überlegungen genau anzugeben.

Ich will nicht wieder die alte Streitfrage über das Sein Gottes wachrufen. Ich will auch nicht von den Namen reden, die man ihm geben kann. Ebensowenig werde ich die Erfahrungen untersuchen, die der Mensch von Gott zu machen vermag. Noch vor diesen doch wirklich wichtigen Fragen möchte ich bescheiden versuchen, über das nachzudenken, was in diesen Fragen stets vorausgesetzt wird und oft unbemerkt bleibt. Ich meine den «Ort» einer möglichen Begegnung mit Gott. Damit nämlich der Mensch beginnen kann, von Gott zu sprechen und mit ihm ein Verhältnis einzugehen, muß er ihn ja doch «irgendwo» angetroffen haben. Dieser Treffpunkt, dieser Ort der Begegnung ist so wesentlich, daß er über die Gültigkeit eines jeden rationalen Diskurses über Gott wie auch über alle Worte einer Anrufung entscheidet. Er wird von allen Religionen als Bedingung ihrer Möglichkeit vorausgesetzt. Und vermutlich wird er von allen Fragestellungen über Gott postuliert, wie Pascal meint.

Doch wenn ich hier über den Ort einer möglichen Begegnung mit Gott nachdenke, versuche ich keineswegs, den mühsamen Weg eines fragwürdigen Gottesbeweises noch einmal zurückzulegen. Bei diesem Beweis stellt die Vernunft den Zusammenhang ihrer eigenen Funktionsweise auf die Probe und erprobt zugleich in einem weiteren Sinn die Kohärenz der menschlichen Erfahrung. Aber dieser Beweis ist keine Begegnung mit Gott. Er postuliert ihn nur als Horizont dieser Erfahrung. Die aus diesem Beweis geborene Rede über Gott spricht immer von einer Abwesenheit und nicht von einer Anwesenheit, die mir begegnet; sie spricht von einem Absoluten, das uns ständig fehlt.

Der Ort, wo die Transzendenz dem Endlichen begegnet, kann nur ein metaphorischer Ort sein. Ich verstehe hier das Wort Metapher im etymologischen, ursprünglichen Sinn als «Trans-port», als «Über-Tragung», als eine Wirklichkeit also, in welcher sich die Transzendenz dem Menschen begegnend anbietet, ihm, der sie frei annimmt. Die Transzendenz bleibt transzendent. Der Gott, dem der Mensch begegnet, ist der wahre Gott. Und der Mensch ist nicht gezwungen, bei dieser Begegnung sein Menschsein aufzugeben. Der metaphorische Ort ist also niemals ein eingebildeter Ort; es ist ein geschichtlicher «Ort», an dem der wahre Gott dem Menschen so begegnet, daß er ihm sein wahres Menschsein beläßt.

I. Der Götze als Gemein-Platz

Noch außerhalb und vor jeder Reflexion, vor jeder Metapher hat sich der Mensch einen Gemein-Platz mit Gott geschaffen und schafft ihn noch. Er macht sich einen Götzen.

Wir sind mit unserer Kritik der Götzen aufgrund einer seit langem gewohnten jüdisch-christlichen Tradition allzu schnell bei der Hand. In Wirklichkeit offenbart der Götze den Ernst und die tragische Tiefe der menschlichen Existenz, noch bevor er zu einem tatsächlich falschen, naiven oder archaischen Gottwesen wird. Und auch wenn es sich beim Götzen um die etwas lächerliche Erfindung von einem ohnmächtigen Gott handeln sollte, so schafft sich der Mensch in ihm eben doch einen Raum für die Begegnung mit dem wahren Gott. Bei der ungeheuren Distanz, die den Menschen von Gott trennt und die ihm unerträglich ist, weicht er der Versuchung zur Nähe. Er schafft sich einen Götzen von Gott.

Die Erfindung des Götzen verläuft in vielfältigen Bahnen. Wir können sie hier nicht alle verfolgen. Das Wesentliche sei gesagt. In seinem Verlangen nach Dasein erfährt der Mensch Sinn und Endlichkeit zugleich. Und in diesem Widerspruch eines endlichen Sinns, einer Daseinsbejahung, die dem im Tod deutlich werdenden Un-Sinn abgerungen ist, verschließt sich das Verlangen im ausweglosen Kreisen um das eigene Ich. Das Verlangen nach Leben wird zum

verzweifelten Verharren im Sein. Hier liegt die Quelle für eine ursprüngliche Gewalttätigkeit, die das Daseinsverlangen in ein Mord- und Todesverlangen verdirbt. Hier liegt der Ursprungsort für den Götzen. Der Mensch erfindet den Raum des Heiligen, um den Teufelskreis aufzubrechen, einen heiligen Raum, der die Gewalt begrenzend beschwört. Das Heilige ist der «Ort» der dem Lebensverlangen auferlegten Norm und zugleich damit der Raum einer symbolischen Verwirklichung dieses selben Verlangens. Der Mensch erfindet sich eine nützliche und nutzbare Transzendenz; sie wird ihm erlauben, die Verwirklichung des Verlangens auszuhandeln und gleichzeitig den gesellschaftlichen Zusammenhalt zu garantieren.

Aber wenn der Mensch das Heilige des Götzen solchermaßen erfindet, bleibt das nicht ohne Folgen für die menschliche Existenz. Das Verbot des Götzen bringt sie in einen unüberwindbaren Widerspruch. Das Daseinsverlangen kann sich nur verwirklichen, wenn es im voraus damit einverstanden ist, durch einen anderen als es selber bemessen zu werden; der Götze aber versetzt den Menschen in einen Zustand der Knechtschaft. Das Verlangen schafft Sinn, ist aber niemals Herr über den Sinn. Der faszinierende und furchterregende Götze ist nur ein alter ego; er verschlingt das Ich, aus dem er entstanden ist. In dieser durch den Götzen im Raum des Heiligen verwirklichten symbolischen Projektion geht die konkrete menschliche Existenz zugrunde. Dieser «Gott» wird als Nähe, als Gleiches erlebt. Dieser der Stimme und dem Munde faßlich nahe «Gott» nimmt den Menschen als Geisel und entleert die menschliche Geschichte ihres Ernstes und ihrer Würde. Man braucht nur die Ilias von Homer aufzuschlagen, um sich davon zu überzeugen. Die wirkliche Geschichte dieser antiken Tragödie spielt sich nämlich zwischen den Göttern des Olymp, z.B. zwischen Apollo und Athene ab, und nicht zwischen den Troianern und den Griechen, die verzweifelt versuchen, der Manipulation durch die Götter zu entrinnen. Zeit und Geschichte verdämmern im Mythologischen. Die menschliche Freiheit verliert jede Bedeutung.

Die Hoffnung, die der Mensch auf den Götzen setzt, ist also gescheitert. Und doch lernt man daraus ein Doppeltes. Zunächst zeigt sich, daß in der menschlichen Daseinserfahrung eine gewisse Natürlichkeit Gottes existiert. Ich meine damit, daß der Mensch in seinem Daseinsverlangen das Bedürfnis nach Gott als Möglichkeitsbedingung einer Verwirklichung seines Menschseins fühlt. Und in diesem Sinne kann man sagen, der Mensch erfinde «Gott», um menschlich zu werden. Andererseits aber scheitert der Mensch immer wieder in diesem Bedürfnis nach Gott, aus dem heraus er sich einen Götzen macht. Der Götze ist ein abwesender Gott, ein «Gott», dem Gott fehlt. Und wenn der Götze diesem Eingeständnis nicht zustimmt, wenn er weiterhin darauf besteht, sich in zu großer Nähe als wahrer Gott aufzuführen, dann zerstört er den Menschen und seine verantwortliche Freiheit.

Diese Lehre aus den Götzenbildern muß man gut bedenken. Wenn der Mensch danach verlangt, Gott so nahe zu sein, daß diese Nähe Gott jeglicher Transzendenz beraubt, dann verfehlt er den wahren Gott und begegnet nur seinem eigenen Spiegelbild. Zugleich verzichtet er auf seine Freiheit und seine Verantwortung in der Geschichte. Es ist, als bedeute das Ja zur Transzendenz Gottes die höchste Garantie für das wahre Menschsein des Menschen und seine Freiheit. Das ist die tiefste Lehre, die man aus der Geschichte der Götzen und ihres Scheiterns schöpfen kann.

II. Die Götter auf dem Prüfstand

Als die Philosophie in Griechenland ihren Weg begann, verkündete sie das Scheitern der Götter. Sie unternahm eine radikale Kritik der Götter der Religion. Nicht als habe die Philosophie die Religion und die Götter bekämpfen und aufheben wollen. «Ich glaube so stark daran wie keiner meiner Ankläger», sagte Sokrates zu seinen Richtern (Apologie des Sokrates, 35 d). Der Philosoph wollte die Religion in ihrer Wahrheit denken und darstellen. Und seine Kritik gab vor allem Zeugnis für sein bekümmertes Bemühen um die Transzendenz Gottes. So wollte Plato die Dichter aus der Stadt vertreiben, um das Gottsein der Götter zu wahren.

Aber diese Sorge, die höchste Transzendenz Gottes recht zu bedenken, zerstört gerade diese Transzendenz. Falls der Philosoph nicht behaupten will, der Begriff Gott habe überhaupt keinen Sinn, muß er wohl oder übel versuchen, diesen Begriff zu denken und auch die durch ihn

bezeichnete Wirklichkeit. Und das tut er auch. Er geht von dem aus, was für ihn einen Sinn hat, also von der Einsehbarkeit der Welt. Die Philosophie gerät aber dadurch in ein unlösbares Dilemma. Entweder bedenkt sie die Transzendenz Gottes im System, dessen zentrales und grundlegendes Element sie wird. Aber indem dieser Gott so mit der Welt zusammen ein einziges System bildet, verliert er jede Transzendenz; der Gottesbegriff hat überhaupt keine kritische Kraft mehr, weil Gott gar kein Anderssein mehr besitzt und nicht mehr in einer wirklichen Gegenwärtigkeit anwesend zu sein vermag. So ging es dem «Gott» des Aristoteles, der Stoiker, Spinozas und Hegels. Oder die Philosophie versucht verzweifelt, an der höchsten und reinsten Transzendenz festzuhalten. Dann aber ist sie nicht mehr in der Lage, davon und darüber zu sprechen; sie muß auf sich selbst verzichten und im Schweigen verstummen.

Ich kann hier keine Kritik des philosophischen Diskurses über Gott vorlegen; ich möchte aber doch kurz zeigen, daß diesem Diskurs gewisse Grenzen gezogen sind.

1. In seiner Kritik des Götzen einer allzu nahen Gottheit wird der Philosoph in Sorge um die Transzendenz Gottes das Verlangen nach dem Absoluten mit der Wurzel herausreißen: er wird es reinigen, indem er es auf das Unendliche ausrichtet; er wird es aller Vermittlungen entblößen, die es sich erfindet. Auf diese Weise kommt dem Philosophen klar vor Augen, was dem Götzen mangelt, um wahrer Gott zu sein. Es mangelt ihm die transzendente Andersheit. Dabei vergißt der Philosoph aber genau das, was der Götze trotz seiner Unvollkommenheit zu geben vermag: die Gegenwart einer Gottheit, der man begegnen kann. Das Verlangen hat in der konkreten Existenz, aus der heraus es lebt, keine Wurzeln mehr; es ist zu einem Verlangen ohne Verlangen geworden und hat keinen menschlichen Daseinsraum mehr, um sich verwirklichen zu können. Es hört auf, zu verlangen. Oder aber es führt zum Verzicht auf die Welt, auf die Geschichte und auf die Philosophie, um sich für ein unsägliches Abenteuer in einen Abgrund zu stürzen, der den Menschen in einer Art Begeisterung für das Nichts verschlingt.

2. Wenn die Philosophie diesen Abgrund verneint und auf sich selbst und ihren Anspruch auf Vernünftigkeit nicht verzichtet, dann ist der Philosoph, der die Götzen des Volkes ablehnt, versucht, einen anderen Götzen zu erfinden, nämlich das System. Und dieser Götze ist noch viel ärmer und ohnmächtiger als die anderen, denn er kann nie zu einem Raum für eine Begegnung mit Gott werden. Dieser Gott der Philosophen kann unmöglich zum Menschen hinuntersteigen, der seinerseits wohl kaum sein tiefes Lebensverlangen auf einen solchen Gott zu richten vermag. Der Gott Platons ist die unpersönliche Idee des Guten, und der Gott des Aristoteles ein sich selbst denkendes Denken. Hegels System schließlich findet seinen Abschluß in einer Gottheit, die der Menschenwelt gegenüber völlig gleichgültig bleibt. Es ist die Gottheit als Vollendung der Philosophie.

3. Wenn aber der Philosoph trotz alledem nicht auf die Begegnung mit dem transzendenten Gott verzichten will, muß er wohl oder übel auf die Philosophie selbst verzichten. Das zeigt die Geschichte der heidnischen und christlichen Neuplatonismen. Das von jedem menschlich nahen Begegnungsort abgeschnittene Verlangen bricht auf zu einer unmöglichen Wallfahrt jenseits der Welt. Die Endlichkeit wird als Abfall, als Illusion oder als Schuld betrachtet, und die Philosophie wird zur Beschreibung einer heimweherfüllten Rückkehr zu Gott. Der Mensch ist ein Mangelwesen; nur die Wiederversöhnung mit der Einheit Gottes als der Ganzheit jenseits der Welt kann sein Wesen erfüllen. Welt und Geschichte bleiben der Gewalt und der Sinnlosigkeit ausgeliefert zugunsten einer anderen Welt, der allein wahren, die der Mensch verzweifelt zu erreichen sucht.

4. Die Philosophie ist also unfähig, eine Metapher Gottes zu denken, die eine wirkliche Begegnung zwischen dem wahren Gott und dem lebendigen Menschen erlauben würde. Ihre Aufgabe ist bescheidener und doch notwendig: Sie darf nicht aufhören, die Gemein-Plätze Gottes aufzudecken. Sie versagt aber jedesmal, wenn sie die Gegenwart Gottes verwirklichen will oder versucht, die Zeichen solcher Gegenwart zu entziffern. Wenn die Philosophie nun darauf verzichtet, Gott in den Erklärungsbereich der Wirklichkeiten einzuordnen, aber dann doch versucht, seine Gegenwart zu verwirklichen, wird dieses Gegenwärtigsein für Welt und Geschichte völlig unbedeutend. Es ist eine Gegenwart in einem Jenseits, zu dem kein menschlicher Ruf hinaufdringt. Wohl kann sich der Philosophie das Absolute *im* Endlichen offenbaren,

nie jedoch offenbart es sich *dem* Endlichen. Für den Philosophen steht der Mensch niemals vor Gott in einem echten Gegenüber; er ist in Gott oder rettungslos von ihm getrennt. Ich glaube, daß die Philosopie Gott immer so oder so in das System oder in die Totalität hineinzwängt, genauso wie sie auch den Menschen einordnet. In dieser Ordnung verflüchtigt sich aber alles wirkliche Leben: unser Lieben und Leiden, unser Elend, unser Verzweifeln und unsere Freude. Sie bekommen hier Sinn, aber nie den Sinn, den sie in unserem Leben haben. Ebenso verliert sich das Verlangen des lebendigen Menschen, dem lebendigen Gott zu begegnen. Und im Pathos der Endlichkeit kommt die Berufung des Menschen zum Bund und zur Gemeinschaft mit dem lebendigen Gott überhaupt nicht mehr zu Gesicht.

Nach einem Ausspruch von Maurice Merleau-Ponty ist daher die Philosophie in der Strenge ihres Denkens radikalster Atheismus, entschiedenste Feststellung der Abwesenheit Gottes, im besten Falle klaffende Wunde dieser Abwesenheit. Aber dieses Scheitern ist gerade ihr Gelingen. Indem nämlich die Philosophie alle zweifelhafte, eine allzu mühlose Nähe Gottes beanspruchende Subjektivität bloßlegt, führt sie den Menschen ein in die schmerzhafte Läuterung des Verlangens und des Denkens. So wird Gott in den Bereich des Gnadenhaften eingewiesen. Darin liegt zweifellos die tiefste Lehre der Philosophie.

III. Die Tora mehr lieben als Gott

Das Judentum verkündet eine Offenbarung Gottes, die dem Menschen einen Bund anbietet. Es weitet dadurch einen geschichtlichen Raum zur Begegnung mit Gott. Der Bund ermöglicht ein freundschaftliches Zusammenleben mit Gott. Bedingung hierfür ist der Glaube. Bund und Gottesbegegnung sind nämlich nicht als die Vollendung menschlicher Erfahrung gegeben. Gott ist für die menschliche Erfahrung unerreichbar. In diesem Sinne bestätigt das Judentum das Scheitern der Philosophie. Der Bund führt den Menschen in die Erfahrung des Geschenkten, Gnadenhaften. Die Begegnung mit Gott gehört zunächst gar nicht in die ontologische Ordnung, sondern in eine Geschichte der Liebe und des Erbarmens. Sie richtet sich an die Freiheit des Menschen. Sie wirbt. Sie untersagt der menschlichen Subjektivität den Traum einer ekstatischen Erfahrung. Vielmehr ruft sie ihn auf zu einem geschichtlichen Einsatz in Treue.

Hierin liegt sicher die tiefste Originalität des Judentums. Die Gottesbegegnung gehört nicht in den Bereich des Diskurses oder der Erfahrung, und sei sie auch mystischer Art. Sie verwirklicht sich in der Praxis des Gesetzes. Sie ist ethische Verpflichtung zur Gerechtigkeit. Die Tora ist Gottes Wort, schöpferische Kraft, die den Menschen wahrhaft menschlich macht; ihre Praxis verwirklicht die Erwählung des Glaubenden für die Begegnung mit Gott. Die verpflichtende Bestimmung zur Heiligkeit und zum Gotteslob ist Verpflichtung zur Gerechtigkeit gegenüber dem anderen Menschen. Indem das Judentum die sozialen Verhältnisse in einen Ort der Offenbarung Gottes verwandelt, trägt es eine Spannung hinein, die den Messianismus als Zusammenfassung der menschlichen Zeit und Geschichte erzeugt, interpretiert als heilige Geschichte und Zeit Gottes. Jeder Glaubende muß sich in dieser eschatologischen Hoffnung den Zeitraum der Gerechtigkeit zu eigen machen und also zum Messias werden.

Man versteht daher, warum das Judentum alles Götzenhafte mit solcher Entschiedenheit ablehnt. Dem Heiligen, den man nicht nennen und den kein Menschen sehen kann, ohne zu sterben, kann man nur in der Praxis der Tora, in der Erkenntnis und Anerkenntnis des anderen begegnen. Und man muß wirklich «die Tora mehr lieben als Gott», wie sich ein ungenannter Weiser ausgedrückt hat, denn sie ist der Ort der Offenbarung der Transzendenz Gottes. Indem der Glaubende das Du des anderen im Nahesein des Nächsten erkennt, indem er auf die Gewalt und den Mord verzichtet, betritt er den Raum des Gnadenhaften, eben den Raum Gottes. Der Ort der Gottesbegegnung ist also ein wahrer Ort, ein menschlicher Ort, das Angesicht des anderen. Und ich werde hier zur ethischen Verantwortung aufgerufen. Zugleich ist dieser Ort ein Un-Ort, ein Ort, wo sich die Transzendenz Gottes zwar nicht zu sehen, aber doch zu hören gibt. In dieser so georteten Berufung werden dem Menschen Geschichte und Freiheit überantwortet. Er soll Schöpfer werden, wie Gott Schöpfer ist.

Die Begegnung mit Gott ist demnach nichts Gedachtes oder Gefühltes, sondern sie ist Verwirklichtes und in der Tat der verantworteten

Freiheit selbst Getanes. Die höchste Gabe, die Begegnung mit dem heiligen Gott, ist auch das zu Tuende, die Praxis der Gerechtigkeit. Und umgekehrt: Diese ethische Praxis bedeutet Begegnung mit dem heiligen Gott in den Zeichen der Zugehörigkeit zum auserwählten Volk, in einer rituellen Praxis. Das Du ist mir angesichts des anderen und im Angesicht des anderen zum Offenbarungsort der göttlichen Transzendenz geworden.

Geschichtlich gesehen hat sich das Judentum in der fruchtbaren Spannung zwischen der Praxis der Gerechtigkeit in universaler Verantwortung und der Verpflichtung gehalten, diese Praxis im Tempelritus als Nähe des transzendenten Gottes zu deuten. Und die Erwählung selbst wird auf zweifache Weise gelebt und erlebt: als Ruf zu einer universalen Verantwortung und als Ja zu einer sozialen und religiösen Sonderart. Ein Midrasch erzählt, daß die Mumie des streng Gehorchenden dicht neben der Bundeslade des ewig Lebenden einhergeht.

Was die Größe des Judentums ausmacht, ist zugleich auch dessen Grenze. Und meiner Ansicht nach besteht diese darin, die Begegnung Gottes nach Art einer Erwählung zu denken, die durch die Beschneidung in den Leib und durch das Kultritual in das Gesellschaftsgefüge eingeschrieben ist. Trotz ihrer universalistischen Intention umgrenzt diese physische und soziale Einschrift den Ort der Offenbarung Gottes, indem sie eine mehr oder weniger große Nähe des Nächsten gesetzlich fixiert. Das war es, was Jesus den Gesetzeslehrern ständig vorwarf. Denn das bedeutet ja, man nimmt das Gnadenhafte des Kommens Gottes nicht völlig ernst und will ihn noch in menschliche Gehege schließen, seien sie auch solche religiöser Art.

Aber etwas bewegt sich im Judentum, das dieses soziologische Gepräge einer besonderen Zugehörigkeit zu Gott zu überschreiten drängt. Diese Bewegung kommt in der Messiaserwartung zum Ausdruck, in der Erwartung der Stunde, da alle Nationen in das Israel Gottes eintreten werden. Jesus hat diese Stunde als gekommen verkündet.

IV. «Bild des unsichtbaren Gottes»

Das Christentum übernimmt das Judentum und erfüllt es bis in die Wurzeln hinein. Es radikalisiert das Judentum.

Das Judentum sah und bestimmte die Begegnung mit Gott im Du, das mir im Gesicht des anderen aufleuchtet, dem gegenüber ich Gerechtigkeit üben soll. Das Christentum erfüllt diese Metapher in der Aussage, daß Gott sich in Jesus von Nazaret, diesem individuellen und geschichtlichen Menschen, inkarniert. Der Bund ist damit vollendet und vollkommen. Gott geht auf die undenkbarste Weise in die Geschichte ein. Das Wort der Offenbarung wird lebendiges geschichtliches Wort in diesem Christus, den der Glaube als Sohn Gottes bekennt. Gott ist in der Geschichte der Welt, in der Menschheit dieses Menschen, der Gott ist, endgültig geortet.

Das hat zur Folge, daß in diesem Menschen Jesus ein jeder Mensch in seinem Menschsein berufen ist, Sohn zu werden, heiliger Ort der Offenbarung Gottes in dieser Welt. Nicht als wäre jeder Mensch Gott. Aber das Menschsein des Menschen ist der Ort der Offenbarung Gottes in dieser Welt, der Ort, wo der Mensch zur Gemeinschaft mit Gott kommt. Die jüdische Botschaft ist daher erfüllt, und die Kritik der Götzen abgeschlossen. Das Heilige ist nicht mehr in der Welt draußen, nicht mehr in den Dingen und noch weniger jenseits der Welt. Es ist im Menschsein eines jeden Menschen da, vollendet in der Menschheit Jesu. Die Erwählung Israels wird nun wirklich universal: Fortan gelten weder Juden noch Griechen, weder Sklaven noch Freie, sondern nur Menschen, in ihrem Menschsein zur Begegnung mit Gott berufen.

Indem Jesus aber allen eine solch neue Weise der Zugehörigkeit zu Gott ermöglicht, bricht er radikal mit dem Judentum. Denn diese Zugehörigkeit wird nicht mehr durch die Praxis der Tora vermittelt, sondern durch die Beziehung zu Jesus selbst, zur Menschheit Gottes in ihm. Daher gibt Jesus das Textkorpus der Tora auf, das den Zusammenhalt Israels begründet hatte. Nun ist jeder Mensch dazu berufen, sich durch die Beziehung zu Jesus bestimmen zu lassen. Doch wird diese neue Zugehörigkeit nur verwirklicht, wenn wir Jesus im Glauben als den Christus bekennen. Wäre Jesus nichts als nur Mensch, so wäre sein Anspruch gotteslästerlich. Das haben seine Zeitgenossen sehr wohl erkannt. Die neue Zugehörigkeit macht die vom Judentum in der Praxis der Tora gelebte Positivität, in welcher es sich eine gewisse Gottesnähe «erarbeitet» hatte, zunichte. Jesus zerstört diese

positivistische Haltung auf zweierlei Weise, was übrigens die unter den ersten Jüngern entstandene Verwirrung erklärt. Einerseits ist der Bezug auf die Tora nicht mehr erstrangig; was jetzt zählt, ist die Anerkennung Jesu als Christus, als Herrn der Tora. Andererseits verläßt Jesus seine Jünger; diese müssen seine Abwesenheit im Gedenken an ihn leben.

Die nun einsetzende Erinnerung an Jesus führt zu einer zweiten Radikalisierung, zu einer wesentlichen Erneuerung der in die Tora eingeschriebenen ethischen Verpflichtungen. Sie werden nicht aufgelöst, sondern radikal erfüllt. Im Gedächtnis Christi wird die Zugehörigkeit zu Gott nicht mehr nur durch die Gesetzespraxis gelebt, die innerhalb des sozialen Gefüges für ausgeglichene Verhältnisse sorgt. Sie ist im Absoluten des Gesetzes ausgedrückt, in der absoluten Hingabe an das Menschsein jedes Menschen, angenommen in der Menschheit Christi als Ort der Offenbarung Gottes. Diese absolute Hingabe an den anderen verwandelt die Verpflichtung zur Gerechtigkeit in eine Verpflichtung zur Liebe. Der Glaubende gedenkt der Abwesenheit Jesu; das verpflichtet ihn, die Anwesenheit Christi und Gottes in seiner Beziehung zum Du zu verwirklichen. Das ist der Sinn der Bergpredigt. Sie gründet die ethische Verpflichtung zur Liebe als Erfüllung des Gesetzes auf die Verpflichtung des Glaubenden, vollkommen und heilig zu sein, wie der Vater im Himmel vollkommen und heilig ist.

So wird die verpflichtende Hinwendung zum Du zum Ort der Zugehörigkeit zu Gott. Das ist im 25. Kapitel des Matthäusevangeliums klar ausgesagt. Der Mensch begegnet Gott nur, wenn er sich dienend ganz dem anderen widmet. Dieser Schritt über das bloße Gesetz hinaus ist keine «utopische Ungeduld», die die ethische Verpflichtung auflösen und die Welt der Ungerechtigkeit und Gewalttätigkeit überlassen würde. Im Gegenteil, diese Verpflichtung zur Liebe unterstreicht, daß der Bezug zum anderen nur dann Ort der Begegnung mit Gott sein kann, wenn er in einer überströmenden und anscheinend nutzlosen Freigiebigkeit über das Geschuldete hinausgeht. Der Glaubende muß nicht nur das Gesetz beobachten; er ist darüber hinaus zur Freigiebigkeit der Liebe berufen, die Gott offenbart. Das Bemühen um Gerechtigkeit ist ein Bemühen um Liebe. Man muß nicht nur zurückgeben, man muß auch geben, ohne daß zurückgegeben wird. Dann handelt der Mensch, «wie Gott handelt».

Jeder Mensch ist in diesem Sinn zu einer schöpferischen und verantwortlichen Freiheit berufen, zu einer Freiheit, die dem unmittelbar Nützlichen, der gebieterischen Notwendigkeit des Überlebens und dem gesellschaftlich Schicklichen kritisch gegenübertritt. Und die Geschichte Jesu, die die Geschichte des Handelns Gottes ist, lehrt die Handlungsweise des Menschen, der Gott offenbart. Es ist das Verhalten des leidenden Dieners, der den Tod für den anderen frei auf sich nimmt. Hier offenbart sich die höchste Transzendenz Gottes.

V. Im Angesicht des Anderen

Die Frage ist nun: Kann der Theologe, kann der Philosoph diese Offenbarung Gottes im Angesicht des Anderen denken? Können sie das Undenkbare denken? Das Denken steht hier, wie es scheint, vor einem unlösbaren Dilemma. Entweder bejahe ich die Positivität des anderen, bleibe bei ihm stehen, indem ich ihn als den nehme, der er ist, und nur als den, der er ist. Dann aber sehe ich Gott nicht. Gott ist dann nur ein leerer, nichtiger Gedanke. Oder ich will Gott sehen, und dieses Verlangen drängt mich zum Anderen als Vermittlung; sein Angesicht wird durchscheinend. Ich erkenne den Anderen nicht mehr als solchen, sein Anderssein verschwimmt vor meinen Augen.

Judentum wie Christentum zeigen uns den Weg, auf dem wir über dieses scheinbare Dilemma hinauskommen können. Ich kann das Du im Angesicht des Anderen nur dann wirklich ernst nehmen und zugleich in ihm den Ort erkennen, wo ich Gott begegne, wenn ich mit diesem Du, dem Anderen also, ein besonderes Verhältnis der Gerechtigkeit und des Erbarmens unterhalte. Nicht jede beliebige Beziehung zum anderen macht mir Gott kund. Doch gilt ebenso, daß mir nicht jede beliebige Beziehung den Anderen als Anderen offenbart. Nur in der ethischen Beziehung ist das wahre Verhältnis zum Anderen die wahre Offenbarung Gottes. Das bedeutet nicht, der Andere sei Gott, und es ist auch nicht eine bloße Redensart. Das bedeutet vielmehr, daß die ethische Beziehung zum Anderen eine Metapher Gottes ist. Denn in dieser Beziehung zum Anderen «erfahre» ich die Gegenwart Gottes — «erfahren» in einem

Sinn, den ich weiter unten erklären werde. Das setzt voraus, daß ich zum Du ein wahres Verhältnis habe. Und es folgt, daß ich außerhalb dieser Beziehung kein wahres Verhältnis zu Gott haben kann. Der Glaube weiß, das Umgekehrte ist auch wahr: Ich kann eine wahre Beziehung zum Anderen nur durch die Gabe Gottes haben, die mir im Angesicht des Anderen geschenkt wird.

Das Gesagte führt das Denken vor zwei Probleme. Man muß sich zuerst klar werden, was eine wahre Beziehung zum Anderen eigentlich ist, anders ausgedrückt, wer dieser Andere ist, dem ich in Wahrheit begegne. Das zweite Problem liegt in der Frage, wie diese Beziehung Gott kundmacht, wer dieser Gott ist, dem ich im Du des Anderen begegne.

Der Andere wird mir wirklich zum Anderen, wenn er für mich aufhört, eine Sache zu sein. Solange er eine Sache bleibt, bin ich nur ein Ich in einer Welt von Dingen, die ich nach Gutdünken manipuliere oder wider Willen ertrage. Dann aber bricht sich das Existenzverlangen gewaltsam Bahn: Es macht jedes Anderssein zunichte. Das ist die Welt der reduzierenden Gewalt. Der Andere wird als solcher erst anerkannt, wenn ich auf diese gewalttätige Art verzichte und der ethischen Verpflichtung zustimme. Dann wird die Idee, die ich mir vom Anderen mache, in alle Richtungen auseinandergesprengt; sein Du enthüllt sich meinem Denken oder Manipulieren als unerreichbar. Er geht stets über mich hinaus, weil ich mich von ihm eingefordert fühle. Er ist unvorhersehbar, unvorausplanbar. So hindert er mich, die Welt als die meine zu totalisieren. Indem ich mich als von ihm eingefordert erkenne und anerkenne, empfange ich von ihm die ungeschuldete Gabe, mehr zu sein, als ich bin.

Tatsächlich führt mich diese Anerkennung des Anderen zu einer neuen Existenzweise. Anstatt *mit* oder *bei* zu existieren, beginne ich, *angesichts,* oder besser gesagt, *von Angesicht zu Angesicht* zu existieren. Und darum ist der Andere, dem ich begegne, immer ein Gesicht, ein Du.

Dieses Gegenüber von Angesicht zu Angesicht verhindert das Verschmelzen, das Verwechseln, und erhält das Anderssein im Getrenntsein. Das Anderssein entgeht dem gewalttätigen Zugriff in der ethischen Beziehung, in welcher ich mich als der Gerechtigkeit verpflichtet erkenne. Wenn mir der Andere von Angesicht zu Angesicht entgegentritt, weiß ich mich machtlos. Der Andere entzieht sich dem System meiner Welt. Er tritt in diese Welt wie ein Fremder, er wird mein Gast, für den ich verantwortlich bin. Ich bin aufgerufen, mit den Mitteln meiner Welt dem Anderen die ihm geschuldete Gastfreundschaft zu leisten. Das ist die einzige Macht, über die ich angesichts des Anderen verfüge. Außer ich würde der Versuchung nachgeben, in irgendeiner Form den Anderen zu töten. Der Andere, der ja keine Sache ist, wäre dann überhaupt nicht mehr da.

Angesichts des Anderen kann ich mich nicht in irgendeine Innerlichkeit flüchten oder eine solche vorschützen. Ich habe kein «Was mich betrifft» mehr. Ich existiere als verpflichtete Existenz. Meine Existenz ist gleichsam aufgebrochen durch die anerkannte Anwesenheit des Anderen. Meine Freiheit ist durch den Anderen in Frage gestellt. Es ist die einzige Frage, die mir wirklich gilt, da bei diesem Aufruf zur Verantwortung und zur Gerechtigkeit mein Sein auf dem Spiele steht. Ja, wir müssen noch weiter gehen. Wir müssen noch sagen, in der Anerkennung des Anderen, in seinem sichtbar vor mir stehenden Du und meiner Verpflichtung ihm gegenüber wird mir mein eigenes Menschsein zugesagt, und die gesamte Menschheit wird mir in dieser Zusage zu einer Gesellschaftlichkeit und Geschwisterlichkeit, für die ich eingefordert bin. Auf diese Weise ist das Du des Anderen bereits prophetisch; es spricht mir von der Menschheit insgesamt.

Das Du des Anderen ist also nicht bloß das Du dessen, den ich liebe. Der Andere ist der andere Mensch, wer immer er auch sein mag, und sei er auch mein Feind. Er muß mir zum Du werden, zum Angesicht, zum auserwählten Ort meines mir aufgetragenen Menschseins.

VI. Dein Angesicht wird heimgesucht

Die jüdischen und christlichen Heiligen Schriften sagen, daß die Begegnung mit Gott sich in diesem Ereignis des Anderen, das immer auch irgendwie auf mich zukommt, verwirklicht. Die Frage ist nun, was im Angesicht des Anderen eigentlich sichtbar wird.

Wenn wir sagen, der Andere wird in der ethischen Beziehung erkannt, so heißt das, die Begegnung mit ihm geschieht konkret und ge-

schichtlich. Ich begegne dem Anderen in seiner Situation, seiner Geschichte, seiner Freude und seinem Elend. Und ich werde ihm in einer die gesamte Menschheit einbeziehenden Verpflichtung verbunden. Die Begegnung ist also eine wahre Begegnung mit einem wirklich existierenden Anderen, und das ethische Bemühen ist in jedem Fall einmalig und unvorhersehbar. Ich stehe dem Anderen wirklich von Angesicht zu Angesicht gegenüber in einer Art vertikaler Horizontalität. Sie ist durch die ethische Verpflichtung definiert.

Wenn ich nun behaupte, daß ich so Gott begegne, so will ich damit sagen, daß ich in diesem unmittelbaren Gegenüber von Angesicht zu Angesicht Gott gleichsam nebenbei begegne, nicht unmittelbar. Ich kann Gott nicht von Angesicht zu Angesicht begegnen, außer ich würde sagen, der Andere ist mir Gott. Der Andere macht Gott nicht sichtbar. Ich sehe immer nur den Anderen. Aber in diesem sichtbaren Du, das ich erkenne und anerkenne, beginnt Gott zu mir zu sprechen. Er wird mir hörbar. Im Raum des Gesprächs, wo der Andere für mich zum Angesicht wird, wird Gott mein Gesprächspartner.

Man muß sich hier an das erinnern, was ich über die Abwesenheit Christi und sein Gedächtnis gesagt habe, in welchem der Glaubende existiert und das die Aussage Mt 25,35f ermöglicht: «Ich war hungrig, und ihr habt mir zu essen gegeben; ich war durstig, und ihr habt mir zu trinken gegeben; ich war fremd und obdachlos, und ihr habt mich aufgenommen; ich war nackt, und ihr habt mir Kleidung gegeben; ich war krank, und ihr habt mich besucht; ich war im Gefängnis, und ihr seid zu mir gekommen.» In meiner Erfahrung des Anderen, einer ganz menschlichen und begrenzten Erfahrung, dechiffriert mir der Glaube eine «Erfahrung Gottes», von der ich nur schwer in rationalen Begriffen sprechen kann.

Der Andere erscheint als Anderer in seinem Angesicht. Aber dieses Angesicht verschleiert eine unsichtbare Anwesenheit, die zu sprechen beginnt. Auf diese Weise ist das Angesicht des Anderen das seine und zugleich mehr als das seine. Es ist ein heimgesuchtes, ein besuchtes Angesicht.

Wie soll man diesen geheimnisvollen Besuch denken? Der Andere wird für mich Gesicht in der ethischen Beziehung, die ich mit ihm flechte. Und in eben dieser ethischen Verpflichtung rühre ich an die Transzendenz, die das Angesicht des Anderen besucht. Tatsächlich sehe ich in diesem mich verpflichtenden Du das sichtbare, das heißt diesen Menschen hier, der mir ein Nächster wird. Das Du, das mich anblickt, verpflichtet mich aber deshalb, weil es ein Wort zu sprechen beginnt, das nicht von ihm kommt, sondern von jenseits von ihm, von einer Transzendenz, die es erfüllt und zum Angesicht macht. So bin also nicht ich es, der dem Anderen ein Angesicht verleiht, wie auch er selbst sich nicht ein Antlitz gibt, sondern es wird ihm gegeben, wie mir die Verpflichtung zur ethischen Anerkennung gegeben wird. Wir existieren beide in dieser ursprünglichen Gabe, die uns gemeinsam erfahren läßt, daß wir das Menschsein als Geschenk empfangen haben. Und wenn ich meine Verpflichtung dem Anderen gegenüber erkenne, dann horche *(audire)* ich auf ein im Du des Anderen gesprochenes Wort und ge-horche *(ob-audire)* diesem gehörten Wort. Gott, den niemand sehen kann, ohne zu sterben, setzt sich so im sichtbaren Du des Anderen aus, im Augenblick selbst, da ihn dieses Du verbirgt, indem es im Du den Anderen offenbart.

Auf diese Weise offenbart das den Anderen offenbarende Angesicht den transzendenten Gott. Es ruft mich auf und ruft mir zu. Es schreit mir sein Fremdsein in der Welt entgegen, sein Elend und seinen Tod. Es verpflichtet mich zur Gerechtigkeit in der Vollkommenheit der Liebe. Das ist keineswegs bloß ein unbestimmtes frommes Gefühl, sondern eine meiner Freiheit aufgetragene Verpflichtung. Es waltet daher im Angesicht des Anderen eine seltsame Autorität, herrscherlich und wehrlos zugleich. Sie kommt nicht vom Anderen. Denn wie ich, so hat auch er keinerlei Anrecht auf eine solche Autorität. Sie kommt von Gott, der in diesem Angesicht für mich da sein will.

Die Gegenwart Gottes wird also nicht eigentlich erfahren. Und deshalb kann ich nie sagen, der Andere sei für mich Gott. Aber Seine Gegenwart wird wirklich in dem Geschehen, da ich mich dem Anderen gegenüber zur Gerechtigkeit verpflichtet erkenne. Doch kann ich in diese Erkenntnis nur deshalb eintreten, weil sich die Transzendenz Gottes im Anderen offenbart und ihn für mich zum Du verwandelt, ihm sein Angesicht verleiht. Die Offenbarung der Transzendenz Gottes ist also das, was mich angesichts des Anderen zur Gerechtigkeit verpflich-

tet; und ich habe diese Offenbarung im Bemühen um Gerechtigkeit konkret zu verwirklichen. Das Paradox des Glaubens, der reines Geschenk, aber auch Verpflichtung zu Werken ist, scheint wesentlich zum Menschsein eines jeden Menschen zu gehören, der frei menschlich werden soll in der ständig erneuerten Gabe, die ihm von seinem Menschsein her in seiner Beziehung zum Anderen zu eigen wird. Aber dieses Paradox, das erscheint, wenn die schöpferische Transzendenz Gottes der verantwortlichen Freiheit des Menschen begegnet, ist für uns vielleicht deswegen unüberwindbar, weil uns der eine Terminus der beiden, nämlich die Transzendenz Gottes, immer entgeht.

Ich gehorche also der Autorität eines Wortes, das sich im Angesicht des Anderen vernehmbar macht. Aber wenn dieses Wort befiehlt, weil es Zeichen der Transzendenz ist, so bleibt doch die sich darin offenbarende Gegenwart für mich verschleiert. Das sagt die rabbinische Weisheit: «Wo immer sich Gottes Erhöhung kundtut, tut sich auch schon seine Erniedrigung kund». Ich sehe Gott nicht von Angesicht zu Angesicht, ich sehe nichts, aber dieses Nichts spricht zu mir und verpflichtet mich dem Anderen. Die jüdischen und christlichen Traditionen sind von dieser «Erfahrung» eines Nichts, das die Fülle einer Anwesenheit besitzt, geradezu besessen. Und wie wenn man eine Erfahrung aussagen könnte, die keine Erfahrung ist, haben sie mit allen ihnen zur Verfügung stehenden Mitteln versucht, davon Rechenschaft zu geben.

Genauso wie mir die Kenntnis des Anderen den Anderen nicht als Anderen offenbart, sondern als bloße Gegebenheit, und der Andere nur in der Beziehung der ethischen Verantwortung in seinem Du, also in seinem Angesicht nicht gekannt, sondern erkannt wird, genauso ist auch Gott im Angesicht des Anderen nicht gekannt und erfahren. Aber er wird erkannt und angetroffen im Akt selbst, in dem ich den Anderen als transzendente Verpflichtung für mich erkenne. Wirklich erfahren wird die Begegnung mit dem Anderen im Verzicht auf die Gewalttätigkeit und in der Praxis der Gerechtigkeit. Wenn ich aber so dem anderen wahrhaft begegne, dann kann meine Beziehung zu ihm nicht bei ihm stehen bleiben. Sie wird zu einer erfüllten Leere oder einer leeren Fülle, die mich das Geheimnisvolle im Angesicht des Anderen erahnen läßt. Und dieses Geheimnis ist, wie Kierkegaard sagt, umso geheimnisvoller, als es in aller Öffentlichkeit west. Wenn ich auf dieses Geheimnis achte, dann vernehme ich den Widerhall eines Wortes, das mich zur Gerechtigkeit verpflichtet. So bedeutet also diese Erfahrung, daß ich der Transzendenz Gottes begegne, die ich nie erfahre. Nie wird diese Begegnung erfahrend erlebt, und ich kann sie auch nie aussprechen, außer dadurch, daß ich ihre Spur in den Zuständen meiner handelnden Subjektivität beschreibe. Denn diese nicht-erfahrene Begegnung muß doch ständig wahr-gemacht werden in der Praxis der Gerechtigkeit. Die Erfahrung dieses Nichts, das sich in das Antlitz des Anderen schenkend prägt, bleibt also ein Nichts der Erfahrung, in der sich eine transzendente Fülle offenbart, die mich dem anderen und der gesamten Menschheit verpflichtet. So verhält es sich mit dem Paradox der Offenbarung des transzendenten Gottes, der das Wort ergreift, indem er mir das Wort der Verantwortung gibt. Aber dieses Wort wird unablässig überholt durch das Wort, das zur Gerechtigkeit aufruft. Ich komme mit der Ethik nie zu Ende.

Eine solche Begegnung läßt sich nicht in Worte fassen. Sie erzeugt aber im flehenden Gebet und im Lob einen zusätzlichen Schatz an Worten. Sie bringt die Dichtung hervor als ständig wiederholten Versuch, eine unaussagbare Gegenwart und Nähe auszusagen, Dichtung, die ein unmögliches Wort spricht. Dann aber wird das Werk der Gerechtigkeit zu reiner Beschauung, zur Feier der Gegenwart, die das Antlitz des Anderen heimsucht, zum beharrlichen und unerschütterlichen Nein, zur stets gegenwärtigen Versuchung, mit dem Du in eins zu verschmelzen.

Trotzdem kann der Diskurs, der an der Unmöglichkeit, die angetroffene Transzendenz auszusprechen, scheitert und somit die Unmöglichkeit einer wahren «Theo-logie» zugibt, die Bedingungen und Folgen dieser Offenbarung Gottes im Leben des Menschen beschreiben. Das geschieht in einer Art «Anthropologie Gottes». Ihr normatives Modell bleibt im Christentum die Christologie.

VII. Die Anthropologie Gottes

Abschließend möchte ich mit ein paar Worten einige Themen zum Nachdenken über diese Anthropologie Gottes vorlegen.

1. Das Kennzeichen, das mich der höchsten Transzendenz Gottes versichert, besteht darin, daß für mich der Andere immer die einzige Metapher Gottes bedeutet und Gott in seiner Ankunft immer durch die Mühsal der Gerechtigkeit vermittelt bleibt. Gott entzieht sich allezeit dem Zugriff meines Denkens und meines Tuns. Ich kann ihm nie als meinem Besitz begegnen, sondern immer nur als seiner Gabe und Gnade. Die Kundgabe der höchsten Transzendenz Gottes geschieht in der Liebe der Gabe. Somit ist das Mühen der Gerechtigkeit stets gerufen, sich in Liebe und Lob zu vollenden.

Auf diesem Weg kommt die Bekehrung des götzenschaffenden Verlangens zu ihrem Ziel. In der Anerkennung seiner Verpflichtung gegenüber dem Anderen muß es sich abkehren von einem Streben, das den Anderen aufsaugen möchte und ihn so zum Besitzobjekt erniedrigt. Das Verlangen wird aufgefordert, sich freizumachen von dem Bedürfnis des Ich, seine innere Leere auszufüllen, damit es dann fähig wird, den Anderen zu achten und pflichtbewußt anzuerkennen. Alsdann hört das Verlangen auf, nach eigenem Maß zu messen. Nun stimmt es der Maßlosigkeit des Anderen zu, der Maßlosigkeit der Transzendenz, die in dessen Angesicht aufleuchtet. Das auf den Anderen gerichtete Verlangen hält dann beim Anderen nicht mehr an; es wird angezogen von dem Begehrenswerten ohne Begier, von dem Wünschenswerten ohne Wunsch. Es vergißt seinen ursprünglichen Mangel in der Begegnung dessen, dem nichts mangelt. Der unüberbrückbare Abstand, der mich vom Ganz-Anderen trennt, ist so gewissermaßen überbrückt: Das Verlangen wird Verlangen ohne Verlangen, es verzichtet zu sein, um zu sein, indem es zustimmt, für den Anderen zu sein. Dann aber tritt es ein in die Erkenntnis Gottes.

2. Der Gott, dem ich dann begegne, bekundet eine unendliche Ehrfurcht vor der menschlichen Freiheit. Er verzichtet auf die überwältigende Gewalt des Heiligen. Er kommt mir nahe, läßt mich aber frei, seiner Begegnung zuzustimmen. Ich bin durch die Berührung mit ihm weder willenlos hingerissen noch zunichte gemacht, so wie auch das Du im Angesicht des Anderen durch seinen geheimnisvollen Besuch nicht getilgt wird. Ich werde auch nicht über mich oder mein Leben hinausgehoben. Ich bin ich und bleibe es. Ich komme nicht zur Teilhabe an seinem Sein auf irgendeine Weise, sondern ich trete in ein Verhältnis zu ihm. Ich verzichte auf den mythischen Kosmos einer Teilhabe am Göttlichen und werde aller Götter gott-los. Ich beginne meine Geschichte mit Gott. Ich werde ein Glaubender in dem Sinne, daß ich auf die illusorische Nähe des Von-Angesicht-zu-Angesicht verzichte und in unendlicher Hermeneutik das Angesicht des Anderen durchforsche, das mir die Zeichen einer Anwesenheit des immer abwesenden Gottes enthüllt. Dann vernehme ich ein Wort, das mich dieser Anwesenheit verantwortlich macht, indem es mich zu Lob und gerechtem Tun befreit.

3. Immer also ist mir das Angesicht des Anderen Metapher Gottes. Und der in diesem Antlitz erkannte Gott sendet mich immer in meine Verantwortung für die Menschen und die Dinge. Meine Beziehung zu Gott ist immer soziale Beziehung. Der heilige und transzendente Gott kann nur erkannt und angetroffen werden, wenn der andere Mensch als der Nächste nahe kommt und aufgenommen wird. Dann setzt sich mir Gott aus, indem er mich im Du des Fremden, des Armen, der Witwe und des Waisen zur Verantwortung ruft. Gott ist immer noch dieses Nichts, von dem ich rede, aber er ist dieser andere Mensch, dessen Diener ich bin und der mir den Ort zeigt, wo Gott sich offenbart.

4. Wird die Begegnung mit Gott so gedacht, kommt ein anderer Diskurs über ihn zustande, anders als es der philosophische Diskurs über die Transzendenz je sein kann. Wenn Gott sich mir selbst im Gruß, den ich an den Anderen richte, und in der Hochachtung, die ich ihm entgegenbringe, offenbart, dann müssen Wort und Diskurs, die das Unsagbare dieser Begegnung zu sagen versuchen, hier ihren Sitz im Leben haben. Die Transzendenz, die da zum Ausdruck kommen soll, ist eine Transzendenz der Gerechtigkeit und der Liebe, der Heiligkeit und der Barmherzigkeit. Jedes andere Verständnis von Transzendenz, das die Überzeugung einschlösse, der Mensch könne zum wahren Leben nur gelangen, indem er in privilegierten Augenblicken liturgischer oder mystischer Erhobenheit oder im Sterben dem Hier und Jetzt entkommt, wäre nur eine primitive und abgöttische Form von Transzendenz. Daher kann die theologische Reflexion nur in der Betrachtung des Angesichts des leidenden Gottesknechts ihre Grundlage ha-

ben, in der Betrachtung des Angesichts Christi, Paradigma des Antlitzes des Anderen, einziger Ort, wo Gott uns aufsucht.

5. Eine solche Anthropologie Gottes, die man in Wahrheit eine Theologie der Befreiung nennen kann, würde zeigen, daß die geschichtliche Offenbarung des transzendenten Gottes im Angesicht des Anderen die menschliche Lebens- und Denkordnung stört. Sie stört so sehr, daß wir ständig versucht sind, in unserem Leben wie in unserem Denken diese Ordnung wieder herzustellen, indem wir «angemessenere» Theodizeen und Theologien ausarbeiten. Wir bemühen uns auf alle nur mögliche Weise, die Heimsuchung des uns begegnenden Gottes von unseren Gewohnheiten und unseren Einsichten her zu interpretieren. Unter dem lobenswerten Vorwand, das Offenbarungswort an die Zeiten und Kulturen anzupassen, flachen wir diese Offenbarung ab; wir integrieren sie in eine weitere und komplexere Ordnung, in eine menschliche Ordnung, die wir als einsehbares Bezugsgefüge zusammenstellen. Das Ärgernis des Unvorhersehbaren und Undenkbaren, des Unvergeßlichen und Unerhofften wird damit in jene Kategorien und Terminologien eingezwängt, mit denen wir das im Angesicht aufleuchtende Du des Anderen bedenken und bestimmen.

Alle Diskurse über Gott, die analogischen, die die Zeichen seiner Anwesenheit interpretieren, und die apophatischen, die seine Abwesenheit deuten, alle diese Diskurse sind berechtigt und zugleich disqualifiziert. Berechtigt sind sie, weil es notwendig und nützlich ist, Gottes «Spuren» auf den Straßen unseres Lebens und unserer Erfahrungen nachzugehen, immer im Gefühl der schmerzlichen Wunde, die uns seine Abwesenheit zufügt. Disqualifiziert sind diese Diskurse indessen, weil sie genauso wie unsere Taten an der Schwelle jenes diskreten und stillen Wortes scheitern, das im Angesicht des Anderen zu uns spricht. So lernen wir, daß die einzige Daseinsweise der Transzendenz die Erniedrigung ist, die des entstellten Angesichts Christi, im Angesicht der verlassenen, ausgeschlossenen, verfolgten, sterblichen Menschen. Kraft dieser Erniedrigung vermag sich die Transzendenz jederzeit allen unseren Versuchen, die Ordnung wiederherzustellen, zu entziehen. Die einzige Weise, Gott zu begegnen und ihn zu denken, besteht infolgedessen darin, einen Bund mit dem zu schließen, der erniedrigt und besiegt worden ist, der arm ist und gehetzt. Man begegnet Gott nicht in hochfliegenden Gedanken oder besonderen Seelenzuständen, sondern indem man es ablehnt, sich in die Ordnung zu fügen. Man begegnet Gott in der tatkräftigen Solidarität mit jenem, der als Bettler oder Heimatloser nicht hat, wohin er sein Haupt legen könnte. In diesem Bund mit der Niedrigkeit des gedemütigten, alle beruhigte und beruhigende Ordnung störenden Menschen ist Gott. Die Transzendenz Gottes gibt sich uns also nicht in einem Absoluten, sei es des Lebens oder des Denkens, sie läßt sich finden im geschichtlichen Gestus, der mich für den anderen existieren läßt. Alles andere ist immer noch und immer wieder nur ungenügende Transzendenz.

Der Mensch, der diese Geste der Ehrfurcht vor dem Anderen vollbringt, ist nicht mehr in dieser Welt verwurzelt. Er gehört nicht mehr dieser Welt an. Er hat ihre gewohnten Gefilde verlassen. Er hat der heimischen Wärme der Sekten und pseudoreligiösen Gruppen, der Häretiker aller Welt, den Rücken gekehrt und ist ein Wanderer Gottes geworden. Er gibt mitten in der Üppigkeit der Menschenwelt und ihrer zahlreichen und ungezügelten Metamorphosen Zeugnis für ein vielfältiges und geschwisterliches Menschsein.

So geht der Mensch in jene Erkenntnis ein, von der im Brief an die Kolosser die Rede ist. Im Gruß, den er an den anderen Menschen richtet, und in der Gastfreundschaft, die er ihm anbietet, tritt er heraus aus dem beruhigenden Gehege der allgemein herrschenden Moral. Er hält sich abseits von den mehrheitlich angenommenen Interpretationen des Gesetzes und bestreitet alle sozialen Übereinkünfte, die den Menschen gerade nur zu überleben erlauben. Er hält immer zum Anderen, zum Ausgeschlossenen, Verfolgten, Sterblichen. Und so beginnt er in einer Geschichte der Gewalt und des Blutes durch alle Zerrissenheit und Schuld hindurch vor Gott zu existieren.

Aus dem Französischen übers. von Arthur Himmelsbach

YVES CATTIN

Philosophieprofessor, lehrt Philosophie an der Universität Blaise Pascal in Clermont-Ferrand. Außer zahlreichen Arbeiten über Religionsphilosophie veröffentlichte er: La preuve de Dieu, Paris 1987; Court traité de l'existence chrétienne, Paris 1992. Anschrift: Seignes, F-63710, Saint-Nectaire.

Isabelle Chareire

Kein Tempel mehr, kein Ort für Gottes Geist

Prüfsteine für die Institution Kirche

Das Evangelium ist eine paradoxe Botschaft Gottes: Gott nimmt unsere Menschlichkeit an, ohne seine absolute Transzendenz in sie hinein zu entäußern. Nachdem er unserer Geschichte gegenwärtig geworden ist, hinterläßt er eine für immer unfaßbare Spur in Gestalt des Ereignisses des leeren Grabes. «Gott ist Geist, und alle, die ihn anbeten, müssen im Geist und in der Wahrheit anbeten» (Joh 4,24): Weder der Berg Garizim noch Jerusalem sind kraft einer ihnen innewohnenden Qualität angemessene Orte für die Darbringung von Dankgebeten; nicht ein bestimmter Ort, sondern die Aufrichtigkeit des Herzens ist das Kriterium für wahre Anbetung. Gott läßt sich nicht lokalisieren, er hat keinen festen Wohnsitz. Der wahre Tempel ist der Leib des Gekreuzigten und Auferstandenen (Joh 2,21), der der Gemeinschaft der Glaubenden die Gegenwart des Geistes Gottes zum Geschenk macht: des Geistes, der sich zwar vernehmen, aber niemals fassen läßt, wie das Gespräch Jesu mit Nikodemus zu verstehen gibt (Joh 3,8).

Die Kirche als ein Leib, dessen Haupt Christus ist (Kol 1,18), wird geboren aus der Dynamik des Pfingstgeistes. Sie hat den Auftrag, Zeugnis zu geben von jenem Gott, der durch den auferstandenen Nazarener sichtbar geworden ist. Die christliche Gemeinde befindet sich damit von allem Anfang an in einem unüberwindlichen Widerspruch: daß sie nämlich ein Gotteswort verkünden und Taten zur Bezeugung einer Wahrheit vollbringen soll, die größer ist als sie selbst. Sie soll Zeugnis ablegen von einem Gott, der sich nicht völlig in das Menschliche hinein veräußern läßt, der sich aber frei dafür entschieden hat, sich durch menschliche Vermittlungen zu offenbaren. Das ist der Grund dafür, daß die Kirche eine in gleicher Weise mystische wie auch institutionelle Wirklichkeit ist[1] und daß ihre Wahrheit in der Einheit angesiedelt ist, die in der Spannung zwischen diesen beiden Polen besteht. Als in der Öffentlichkeit wirkende und als Gemeinschaft verfaßte Zeugin ist die Kirche eine Institution, und von eben dieser institutionellen Wirklichkeit her, die aber in Beziehung zum Unsichtbaren steht, legt sie Zeugnis ab für das, wovon hier die Rede ist. Kann sie aber als sichtbare, in der Geschichte lebende Zeugin, als notwendige Vermittlungsinstanz für die Rechenschaft über das Wirken des Gottes Jesu Christi den Gott bezeugen, der sich selbst nicht völlig entäußern und entfremden kann, ohne ihm einen festen Wohnsitz zuzuweisen?

Wir wollen diese Frage behandeln, indem wir die Bedeutung jener doppelten Wahrheit der Kirche untersuchen: der Kirche als einer von Gott gestifteten und als einer sich selbst institutionelle Organisationsformen gebenden. Sodann wollen wir die Artikulation dieser beiden Pole in der Autorität des Wortes Gottes einerseits und in der sakramentalen Dimension andererseits untersuchen.

I. Die Kirche als gestiftete Institution und als eine sich selbst institutionelle Organisationsformen gebende

Eine Institution ist eine gesellschaftliche Wirklichkeit, die sich entsprechend einer bestimmten Gesetzgebung, einer bestimmten Regelsetzung, und nicht willkürlich verhält. Sie ist eine stabile Struktur, die einen Zusammenhalt im Raum der Gesellschaft und auf Dauer sichert. Sie ist ein zwingendes Bezugssystem, da es «den einzelnen Menschen, die in ihm das Modell für ihr Verhalten und die Zuweisung ihrer Rolle in der Gruppe finden, vorgegeben» ist[2]. P.-A. Liégé unterscheidet drei institutionelle Sphären in der christlichen Gemeinschaft[3]. Die christusgeschenkt-apostolische vor allem, d.h. die Kirche, insofern sie von Christus gestiftet ist; sodann die kirchliche Institution als Wirklichkeit, die sich selbst ihre institutionellen Organisationsformen schafft; und endlich die weltlich-

zeitliche Institution, die institutionelle Formen abdeckt, die den Aufgaben entsprechen, welche die Kirche übernommen hat, welche aber nicht zu ihrer wesentlichen Berufung gehören (wie Lehrtätigkeit, Aktionen für das Gemeinwohl, Dienste im Gesundheitswesen). Diesen dritten Aspekt lassen wir beiseite, weil er nicht zu unserem Thema gehört.

Ist es legitim, wenn man, wie P.-A. Liégé es tut, das Stiftungsgemäße («l'institué») voll und ganz nur in das hineinverlegt, das von seiten der christusgeschenkt-apostolischen Kirche kommt, und das institutionelle Organisationsformen Schaffende («l'instituant») ausschließlich der kirchlichen Institution als solcher zuschreibt? Oder, um die Frage anders zu formulieren, was bedeutet es für die Kirche, gestiftet («instituée») oder Institutionsformen schaffend («instituante») zu sein? Wenn man die christusgeschenkt-apostolische Stiftung oder Institution definiert als «jenen auf immer und ewig privilegierten Anteil der Institution in der Kirche, der die Jünger im Namen des Glaubensbekenntnisses selbst zum Glauben verpflichtet»[4], dann gehören der Kanon der Heiligen Schriften, der Dienst an der ununterbrochenen apostolischen Sendung, die Sakramente und die Bildung von Teilkirchen zu diesem stiftungsgemäßen Bestand. Die christusgeschenkt-apostolische Institution ist zwar «Gabe des österlichen Christus im Pfingstgeist»[5], aber diese Gabe wird sogleich von der Jüngergemeinschaft in ihre Verantwortung übernommen. Der Kanon der Heiligen Schriften ist das frappierendste Beispiel für diese Wechselwirkung: Unter der Führung durch den Geist handelt die Kirche als Institution schaffende. Und das, was der oben zitierte Aufsatz zur Sphäre des Institution Schaffenden zählt, z.B. das kirchliche Lehramt als Verlängerung der Kanonbildung, ist ebenfalls von jener Doppelsinnigkeit durchwirkt: charismatische Inspiration, die menschlich verwaltet wird.

Es geht uns hier nicht darum, den absolut[6] grundlegenden Charakter der christusgeschenkt-apostolischen Sphäre zu leugnen, sondern zu unterstreichen, daß der Fleisch gewordene Gott sogleich das Wagnis eingeht, sich der Gebrechlichkeit und der Gewalttätigkeit des menschlichen Zeugnisses auszuliefern. Die mächtige Kraft des Wehens des Geistes und die Gebrechlichkeit des Menschen, der diesen Geist empfängt und in sich trägt, sind untrennbar miteinander verbunden. Als von Christus eingesetzte Zeugin ist die Kirche eine solche, für die zugleich Zeugnis abgelegt wird und die selbst Zeugnis gibt. Von Christus, dem großen Zeugen, bestätigt, tritt sie zugleich für den Gott ein, dessen Zeugin sie sein soll. Als Bürgin ist die Kirche Gesetzgeberin, hat sie den Schlüssel, um «abzuschließen». Sie markiert den Innenraum und den Außenraum, erarbeitet Kriterien, um identifizieren und unterscheiden zu können. Die Heiligen Schriften sind offenbartes Gotteswort, aber der Kanon ist von der Kirche festgesetzt worden. Die Sakramente sind sichtbare Zeichen der Gnade, einer Gnade, die selbst Quelle ihrer Einsetzung ist.

Die kirchliche Institution hat den Auftrag, deutlich erkennbar zu machen, was wirklich authentisch von dem Gott zeugt, der sich nie ganz in das Andere hinein entäußern kann. Wie kann sie mit diesem Widerspruch fertig werden?

II. Die Kirche als Zeugin des Wortes Gottes

Der erste Ort dieser Bewährungsprobe ist die Offenbarung: Wie kann die Kirche Zeugin eines offenbarten — und daher endgültigen — Wortes über einen Gott sein, der sich ihr letztlich als der Unfaßbare entzieht?

Die Kirche ist Zeugin des menschgewordenen Wortes Gottes als eines Heilsereignisses und einer Offenbarung. Offenbarung, Bibel und Predigt — das sind nach Karl Barth[7] die drei Erscheinungsweisen, unter denen sich das Wort Gottes als gegenwärtig darstellt. Ich möchte diese drei Erscheinungsweisen übernehmen, wobei ich aber die Instanz der Predigt durch die Kirche ersetzen möchte. Das Wort Gottes ist Offenbarung im Ereignis des Immanuel, des Gott-mit-uns: Es ist das Ostereignis, das die beiden anderen Erscheinungsweisen des Wortes Gottes begründet. Die Bibel — empfangen im Glauben — ist nach Karl Barth «nicht selbst und an sich Gottes geschehene Offenbarung, sondern indem sie Gottes Wort wird, bezeugt sie Gottes geschehene Offenbarung und ist sie Gottes geschehene Offenbarung in der Gestalt der Bezeugung»[8]. Das Wort Gottes ist letztlich Verkündigung oder das Zeugnis der glaubenden Gemeinde, das geweckt wird von dem Wort Gottes, das sie verkündigt. Das Wort Gottes ist zugleich Gegenstand und Richter der Verkündigung der Kirche.

Die Autorität des Wortes Gottes ist nicht denkbar außer in dieser dynamischen Spannung zwischen diesen drei Polen. Im Christentum «kann man die Autorität der Heiligen Schriften niemals trennen von der Autorität Christi und der Kirche», schreibt Claude Geffré[9], der noch unterstreicht, daß diese Autorität im Vergleich mit anderen Formen des Monotheismus auf ganz eigentümliche Weise funktioniert. Die Autorität der christlichen Heiligen Schriften hat ihren Sitz in dem, was sie bezeugen, was zurückzuführen ist auf dessen letzte Bezugsgröße, den Christus. So ist diese Autorität nicht statisch, sondern dynamisch. Die Dynamik dieser Autorität entfaltet ihre Wirkung im Spannungsfeld zwischen dem Lehramt und dem «sensus fidei» der Gläubigen einerseits und zwischen dem Gemeinschaftsbewußtsein und dem Bewußtsein der einzelnen andererseits[10].

Die Konzilskonstitution «Lumen gentium» erklärt, daß «das heilige Gottesvolk auch teilnimmt an dem prophetischen Amt Christi»; inspiriert vom Heiligen Geist «kann die Gesamtheit der Gläubigen... im Glauben nicht irren..., von den Bischöfen bis zu den letzten gläubigen Laien»[11]. Wenn diese Aussage als theoretische leicht möglich ist, so ist die konkrete Verwirklichung weniger einfach. Wie Claude Geffré betont, ist die dialektische Beziehung zwischen dem Lehramt und der Basis nicht einfach eine Beziehung der nachträglich mit einer Theorie versehenen Praxis oder der praktisch angewandten Theorie. Worum es hier geht, das ist die regelnde Funktion, die jede Christin und jeder Christ ausüben, wenn sie ihren Taufglauben verwirklichen. Die je besondere Aktualisierung des Glaubens der Kirche durch die Gesamtheit der Getauften ist ein konstitutives Element eben dieses Glaubens, den sie als Gabe empfangen. Das Lehramt als «institutionelle Erinnerung» ist nicht der einzige Bürge für die Wahrheit des Glaubens: Dieser verwirklicht sich im Zusammenspiel zwischen dem institutionellen Ausdruck des Glaubens und dem aktualisierten Ausdruck desselben Glaubens. Wenn andererseits die Institution den einzelnen vorausgeht und ihr Verhalten bestimmt, hat der institutionelle Zwang in der Kirche nur dann Sinn, wenn er in die eigene geistliche Erfahrung hinein verinnerlicht wird. Aber diese hat doch wieder eine objektive Bezugsperson als Norm (das ist der Sinn von Röm 10,9-10). Daß christliches Zeugnis echt ist, das erweist sich in der Konfrontation zwischen dem gemeinsamen Ausdruck des Glaubens und seinem persönlichen Ausdruck.

Was kann in dieser Konfrontation zwischen Lehramt und sensus fidei ermöglichen, daß sich diese Wahrheit verwirklicht? Pascal schreibt: «Alles, was nicht von der Liebe zu Gott handelt, ist Sinnbild. Der einzige Gegenstand der Schrift ist die Liebe zu Gott. Alles, was nicht auf diesen Zweck zielt, ist Sinnbild dieses Zweckes.»[12] Die Früchte der Wahrheit sind Glaube, Hoffnung und Liebe, mit anderen Worten: Die beständige Treue zum Herrn, die unverbrüchliche Hoffnung, die alle Prüfungen besteht, und das Erfüllen des neuen Gebotes. Der Baum braucht Zeit, um seine Frucht zu bringen, die Kirche braucht Zeit, um zu erkennen, ob die frühlinghaften «Verheißungen der Blüte» in Erfüllung gehen. Die wahre Rezeption des Gotteswortes liegt in der Treue zu dem, was uns überkommen ist, in einer Treue, die kein papageienhaftes Nachplappern meint. Das Zeugnis, das für die letzte Bezugsperson abgelegt wird, muß, um wirksam zu sein, aktualisiert werden, d.h. es muß in die Tat umgesetzt werden, und zwar in dieser gegenwärtigen geschichtlichen Situation.

Diese gegenwärtige Aktualisierung muß sich mit der Tradition konfrontieren lassen, mit dem Kanon der heiligen Schriften, deren lebensbezogene Lektüre unablässig neue Deutungen hervorsprudeln läßt. An diesem Punkt erweist der Text seine Widerstandskraft: Eine neue Interpretation darf nicht dazu führen, daß der Kanon in Frage gestellt wird. Die Stabilität des Kanons zu behaupten, bedeutet nicht, diesem einen Status zuzusprechen, der das Zusammenspiel mit den beiden anderen Erscheinungsweisen des Wortes Gottes ausschlösse, sondern zu behaupten, daß «das Prinzip nichts von dem ist, dessen Prinzip es ist»[13]. Die Aufstellung dieses Verbotes, an den Ursprung zu rühren, die das Suchen nach einem Kanon im Kanon ausschließt, führt dennoch nicht zu einem erstarrten Lesen des Textes. Es gehört zum heiligen Reichtum der Schrift, daß dieses Textcorpus, das einen bestimmten historischen Kontext hat, unaufhörlich neu aktualisiert werden kann. Die tief begründete Kraft der Heiligen Schrift besteht darin, daß sie vom Geist Gottes bewohnter Buchstabe ist, der den Geist in sich trägt. Der Geist ohne den Buchstaben bleibt stumm, aber

der Buchstabe ohne den Geist ist überhaupt nichts. Der Buchstabe ist für den Geist da, und nicht der Geist für den Buchstaben.

III. Die Kirche als «Sakrament der Begegnung mit Gott»

«Die Kirche ist in Christus gleichsam das Sakrament, das heißt Zeichen und Werkzeug für die innigste Vereinigung mit Gott wie für die Einheit der ganzen Menschheit»[14]. Dieses Zitat aus der Konzilskonstitution «Lumen gentium» führt uns zu unserer Betrachtung der zweiten Art von Bewährungsproben, denen die christliche Gemeinschaft sich stellen muß. Wie kann sie Zeugnis ablegen von der Wahrheit der Begegnung der Menschheit mit Gott und zugleich die absolute Freiheit ihres göttlichen Partners behaupten?

In den Sakramenten ist die Kirche gegenwärtig, und auch hier ist sie auf besondere Weise als gestiftete Institution und als selbst institutionelle Organisationsformen schaffende anwesend. Um diese doppelte Wirklichkeit der sakramentalen Kirche zu analysieren, lasse ich mich von einer Arbeit von L.-M. Chauvet anregen[15]. Die Sakramente sind die institutionellste kirchliche Vermittlungsweise, weil die Kirche in ihnen ganz und gar als solche, als sie selbst, engagiert ist. Die Kirche hat also bei der Verwaltung der Sakramente ganz und gar das erste Wort — «sofern nur deren Substanz gewahrt ist». Diese Formulierung des Konzils von Trient ermöglicht es uns, den paradoxen Charakter der Sakramente pointiert darzustellen. Wenn die Kirche behauptet, daß sie die Sakramente von Jesus Christus empfängt, erkennt sie damit an, daß sie nicht Herrin über sie ist: «Im ganzen genommen ist nichts ausführlicher von ihr geregelt als gerade das, von dem sie bekennt, daß es sich ihrer Herrschaft entzieht:»[16] Wenn die Kirche sagt, daß die Sakramente, die sie verwaltet, von Christus eingesetzt sind, erkennt sie sich damit im sakramentalen Handeln selbst als von Christus abhängig an, und sie sagt damit, daß sie nicht die Vollmacht hat, in dieses Geschehen einzugreifen, das ihr als eine Gnade geschenkt wird, als eine Stiftung, die ihr selbst vorausgeht.

Indem sie anerkennt, daß die Einsetzung der Sakramente nicht ihr selbst zukommt, bringt die Kirche konkret den Charakter Gottes als des ganz Anderen zum Ausdruck: Die christliche Ausrichtung auf eine jenseitige Wirklichkeit ist nicht eine imaginäre Projektion des vergöttlichten Menschen, sondern kommt aus dem Verlangen eines Wesens, das sich selbst aus der Hand gibt, um sich auf den radikal Anderen hin zu bewegen. Das Verbot, an den Ursprung zu rühren, d.h. das Geltenlassen dessen, daß wir uns absolut von einem Anderen empfangen, ist ebenso konstitutiv für die christliche Identität wie für die Identität des menschlichen Subjektes. Die radikale Andersheit Gottes nimmt in gewisser Weise Fleisch an in der sakramentalen Wirklichkeit. Gottes Unfaßlichkeit wird Fleisch, um damit ein Zeichen aufzurichten dafür, daß diese Unfaßlichkeit zurückweist auf eine Objektivität Gottes.

Wir haben hier gesehen, wie die Analyse von L.-M. Chauvet den paradoxen Charakter der von der Kirche als Gabe empfangenen Sakramente zu einer Denkmöglichkeit werden läßt. Dennoch sind die Sakramente nicht bloß Stiftungen, sondern auch etwas, das selbst Wirklichkeit stiftet («instituants»): Sie verleihen eine Identität[17]. Wie aber kann man behaupten, daß die Sakramente Gnadenereignisse sind? Um zu verhindern, daß man in eine objektivistische Sackgasse gerät oder daß man einem übermäßigen Subjektivismus verfällt, eröffnet das Zweite Vatikanum einen Mittelweg[18] und betont zwei Aspekte gleichrangig:

— Das von Gott gegebene Heil hängt nicht von den Sakramenten ab; diese machen die im Leben der Menschen als solchem schon gegenwärtige Gnade sichtbar; sie sind Akte der Anerkennung des Menschen gegenüber Gott.

— Gott ist das handelnde Subjekt bei den Sakramenten; in diesem Sinn ist das Sakrament konstitutiv für das christliche Leben, welches seinerseits «lieblicher Wohlgeruch» und Danksagung an Gott ist.

Es geht hier darum, zwei Wahrheiten gleichzeitig zu denken: Daß die Sakramente etwas sichtbar machen und daß sie etwas bewirken. Die Sprache der liturgischen Riten und deren Symbolwirkung ermöglichen es L.-M. Chauvet, die Sakramente als «wirkende symbolhafte Ausdruckshandlungen» zu verstehen. Die Sakramente wirken als Handlungen, die etwas sichtbar machen, d.h. auf symbolische und nicht auf magische Weise. Die Sakramente machen etwas sichtbar, indem sie wirken: Eine rituelle Handlung vollziehen, ein Wort aussprechen («Ich ver-

spreche dir», «ich vergebe dir») bedeutet, eine Wahrheit ankommen zu lassen.

All dies ist — wohlverstanden — keine erschöpfende Aussage über das Wirken der Gnade, sondern sagt nur, was sie «für uns» ist, nicht, was sie «an sich» ist oder für Gott, denn dies entzieht sich radikal unserem Verstehen. So ist das Sakrament, um ein Bild von L.-M. Chauvet aufzugreifen, Gnadenereignis nicht so wie ein in einem Acker vergrabener Schatz, sondern wie etwas, das den Getauften oder die Getaufte «gewendet», bekehrt hat, um sie für das Verlangen nach dem absolut Anderen zu öffnen. Die objektive Wirklichkeit des sakramentalen Geschehens hat den Sinn, die Unfaßlichkeit der Gnade sichtbar zu machen, nicht aber, sie der Subjektivität zu entfremden. Dies ist ein Sichtbarmachen, das keinen bloß instrumentalen Charakter hat, sondern in sich selbst ein Ereignis ist, und zugleich ein Sichtbarmachen, das keine Macht hat über das, was es zum Ausdruck bringt.

Schlußüberlegungen

Der sensus fidei und das Lehramt wirken in einem spannungsvollen Zusammenspiel darauf hin, daß die Wahrheit des Zeugnisses «ankommen» kann. Das Sakrament oszilliert zwischen der Unentfremdbarkeit der empfangenen Gabe und ihrer institutionellen Verwaltung einerseits und der Objektivität der Gabe, von der es Zeugnis gibt, und der Subjektivität des Menschen, der sich hier engagiert, andererseits.

In seiner Arbeit «Des Églises provisoires: Essai d'ecclésiologie oecuménique» schreibt Christian Duquoc[19], daß die Kirchen gerade in der dialektischen Spannung zwischen dem Provisorischen und dem Symbolischen Zeugnis «von dem Letzten» ablegen. Mir scheint, daß die Untersuchung, die wir hier durchgeführt haben, sich in diese Dynamik einordnen läßt. Die Wahrheit der institutionellen Wirklichkeit der Kirche liegt in ihrer geschichtlichen Dimension: Als geschichtliche Wirklichkeit ist sie eben das, was sich vollzieht, und zwar in Erwartung der eschatologischen Vollendung. Als geschichtliche Wirklichkeit aber ist sie auch der symbolische Ort, an dem diese Erwartung angesiedelt ist. Um ein Zeichen aufzurichten für den, für den sie Zeugnis ablegt, muß sich die Kirche in gleicher Weise das Schließen und das Öffnen angelegen sein lassen; das Schließen, um ganz konkret ein Zeichen zu setzen für das Anderssein dessen, von dem sie selbst sich empfängt; das Öffnen, um jeder Art von Versuchung zu entgehen, sich des Absoluten zu bemächtigen. In der Bewahrung der Spannung zwischen eben diesen beiden Polen kommt die Wahrheit ihres Zeugnisses zum Vorschein — «bis der Tag anbricht und der Morgenstern aufgeht in unseren Herzen» (vgl. 2 Petr 1,19).

[1] Vgl. Lumen gentium Nr. 8.

[2] Yves Congar, zitiert bei P.-A. Liégé. Place à l'institution dans l'Eglise. Légitimations doctrinales, in: L'Eglise: Institution et foi (Publ. des Facult. Universit. Saint-Louis, Brüssel 1979) 175f.

[3] Ebd.

[4] AaO. 178.

[5] Ebd.

[6] «Absolut» meint hier: Auf vollkommene, vollendete Weise, weil es sich um das Werk des Absoluten schlechthin handelt.

[7] Vgl. Karl Barth, Kirchliche Dogmatik I, 1, Lehre vom Wort Gottes (Evangelischer Verlag, Zollikon-Zürich 1952).

[8] AaO. 114.

[9] Claude Geffré, Autorité des Ecritures et autonomie de la conscience, in: Le Supplément Nr. 155, Dez. 1985, 67.

[10] Unsere Erwägungen beziehen sich hier auf den inneren Aspekt dieser Bewährungsprobe, aber sie hat auch einen äußeren Aspekt: In ihrem Glauben setzt die Kirche ein Zeichen für den Gott, der sich in dem besonderen Ereignis des Todes des Gekreuzigten offenbart, dessen Auferstehung dann seine Herrscherstellung bezeugt. Jesus wird so als der universale Erlöser und Offenbarer des wahren Antlitzes Gottes bestätigt. Gleichwohl legt der Geist Zeugnis ab von der Unfaßbarkeit Gottes. Was kann es von daher mit einer positiven Anerkennung der anderen Religionen auf sich haben?

[11] Lumen gentium Nr. 12 zitiert hier Augustinus von Hippo!

[12] Blaise Pascal, Über die Religion und über einige andere Gegenstände (Pensées). Übertragen und herausgegeben von Ewald Wasmuth (Tübinger Verlagshaus [4]1948) 307 (Fragment Nr. 670 nach der französ. Ausgabe von L. Brunschvicg, Paris 1925). Zu dieser Frage siehe auch den erhellenden Artikel von A. Delzant, Révélation, canon, interprétations, in: Lumière et Vie, Nr. 171, Jan.-März 1985.

[13] A. Delzant, aaO. (s. Anm. 12).

[14] Lumen gentium Nr. 1.

[15] L.-M. Chauvet, Symbole et sacrement: Une relecture sacramentelle de l'existence chrétienne (Ed. du Cerf, Paris 1980).

[18] AaO. 389.

[17] Wir möchten betonen, daß das Wort «instituant» (von uns bisher wiedergegeben mit «institutionelle Organisationsformen schaffend», Anm. der Übersetzerin) an dieser Stelle in einem anderen Sinn verwendet wird als bei P.-A.

Liégé, nämlich nicht als das, was eine Institution stiftet, sondern als das, was das Subjekt in seine Identität einsetzt.

[18] L.-M. Chavet, aaO. 423.

[19] Christian Duquoc, Des Eglises provisoires: Essai d'ecclésiologie oecuménique (Ed. du Cerf, Paris 1985). Die Vielfalt der Kirchen wird hier verstanden als eine Chance, das, von dem sie Zeugnis ablegen, besser in ein Zeichen zu setzen: «Je mehr sie den provisorischen Charakter ihrer Erscheinungsformen, ihrer Strukturen und ihrer Strategien erkennen lassen, umso mehr nähern sie sich dem Reich Gottes und umso besser legen sie Zeugnis für dieses ab.» (AaO., 97) Indem das Symbolische dem vorläufigen Charakter dieser Welt Gewicht verleiht, wird es zum Ausdruck ihrer Unvollendetheit und der angespannten Ausrichtung auf das hin, das jetzt eine erst zukünftige Wirklichkeit bleibt.

Aus dem Französischen übersetzt von Astrid Dehé

ISABELLE CHAREIRE

1957 in Annonay, Frankreich, geboren. Nach Erwerb eines «Diplôme d'Etudes Approfondies de Théologie et de Philosophie» arbeitet sie derzeit an ihrer Doktordissertation. Veröffentlichungen: Einige Aufsätze in Zeitschriften, namentlich in CONCILIUM und «Lumière et Vie». Anschrift: 164, rue Paul-Bert, F-69003 Lyon, Frankreich.

José Ignacio González Faus

«Wir verkündigen einen gekreuzigten Messias»

«Wo ist Gott? Ich weiß es nicht. Ich habe diesen Herrn nicht gesehen. Er muß gerade am Tisch des Patron frühstücken.» (Atahualpa Yupanqi)
«Wo ist Gott? Ich werde es euch sagen. Ihr und ich, wir haben ihn getötet. Wir alle sind seine Mörder.» (Nietzsche)
«Wo hast du dich versteckt, und mich ließest Du wimmernd zurück, Geliebter?» (Hl. Johannes vom Kreuz)
«Wie ein Stechen in meinen Gliedern ist für mich der Hohn der Bedränger; denn sie rufen mir ständig zu: Wo ist nun dein Gott?» (Ps 42,11)
«Ja, Großes hat der Herr an uns getan. Da waren wir fröhlich.» (Ps 126,3)

Man könnte ein beeindruckendes Verzeichnis menschlicher Erfahrungen — persönlicher, kollektiver und historischer Erfahrungen — zusammenstellen, die sich alle in der ängstlichen Frage «Wo ist Gott?» oder in der überraschenden (fast immer in der Vergangenheit formulierten) Feststellung «Gott war hier» verdichten:

Wir können hinzufügen, daß in der christlichen Tradition aufgrund der Häufigkeit dieser Erfahrungen ein fester Antwortrahmen auf die Frage nach der Verborgenheit Gottes existiert, der mindestens die folgenden drei Elemente enthält: a) die eigene Realität Gottes (er ist «ein versteckter Gott»), b) die eigene Schwierigkeit der Geschichte (Gott ist wie die Spitze eines Berges, die verschwindet, wenn man beginnt, auf sie zuzugehen) und c) die menschliche Sünde (Gott ist abwesend, weil — wie Nietzsche sagt — «wir selbst» ihn hinausgeworfen haben).

Wenn die Fragen konkreter werden, ist dieser Rahmen aber zu allgemein, eben weil er für alle Fragen gültig ist. Und mir hat man eine sehr konkrete Frage gestellt: Wo ist Gott in der Zeit, in der alle Messianismen (politische, soziale, kirchliche u.a.m.), in denen viele Menschen der Moderne Gott treffen zu können glaubten, zerbrechen? Die Antwort auf diese Frage ist noch nicht gegeben. Sie muß von neuem gesucht werden, in einer «dunklen Nacht», wie derjenigen, durch die der heilige Johannes vom Kreuz ging: «Ohne Licht und ohne Führer, außer dem, der im Herzen brennt».

1. Die dunkle Nacht der Geschichte

Für diese Suche rufen wir eine Reihe historischer Erfahrungen in Erinnerung. Die beiden ersten sind für einen Christen normativ. Die anderen Erfahrungen sind unsere, gegenwärtige — vielleicht können sie im Licht der vorhergehenden gelesen werden.

1.1 Normative Erfahrungen

1.1.1 Die Geschichte Israels

Die Geschichte des jüdischen Volkes ist ein unumgängliches Paradigma. Jeder Gläubige stimmt zu, daß der Auszug aus Ägypten eine authentische «Offenbarung» und eine authentische Erfahrung Gottes war. Ägypten war «das Haus der Sklaverei». (Es ist wichtig darauf hinzuweisen, daß dies nur das Urteil *von Gläubigen* ist. Demgegenüber war Ägypten nach dem Urteil der Geschichte eine «fortschrittliche Zivilisation» und ein Beispiel für die Wirksamkeit der Gewalt: Es funktionierte wie eine «Diktatur». Heute bleibt nur die Erinnerung an die erstaunlichen Bau- und Kunstwerke; die Erinnerung an das Blut, mit dem sie errichtet wurden, hat sich in den Wassern des Nils aufgelöst. Wir treffen sie weder in Geschichtsbüchern noch im Britischen Museum oder im Museum in Kairo).

Uns interessiert jetzt aber viel mehr die andere Seite: Das Volk, das glaubt, Gott begegnet zu sein, weil es aus Ägypten zieht, scheint Ihn nicht in einer wirklichen Ankunft im verheißenen Land zu finden: Als sie die Ergebnisse analysieren, sind sie vom Auszug aus Ägypten beinahe enttäuscht; die Bibel nennt einige Gründe für diese Enttäuschung über das verheißene Land:

a) *Die Härte der Wirklichkeit.* Das verheißene Land war kein Schlaraffenland; es flossen nicht «Milch und Honig», wie man einfältig erwartet hatte.

b) *Das Neue der Geschichte.* Das in Kanaan seßhaft gewordene Volk wurde mit neuen Problemen konfrontiert, die es während der Sklaverei in Ägypten nicht kannte. Und es hatte keine Garantie, auf diese Probleme jeweils die Antwort zu haben, die zu Gott führt.

c) *Die Versuchungen der Umwelt.* Die Freiheit Gottes hat viel mit Dankbarkeit und darum mit Nicht-eingebildet-Sein zu tun. Das menschliche Streben nach Vormacht führt Israel zu dem Wunsch, «einen König zu haben wie die anderen Völker», um wie diese einen vergänglichen Glanz zu bekommen.

d) Von daher kann *die Sünde des Auserwählten* hergeleitet werden. Israel errichtete in seinem neuen Land viele ähnliche Unterdrückungsmechanismen wie diejenigen, unter denen es selbst in Ägypten gelitten hatte. Trotz so vieler inspirierter Stimmen («Denk daran, daß Du selbst ein Fremder in Ägypten warst») verwarf Israel die eigene «memoria passionis». Und es ist beeindruckend zu sehen, wie dieses Muster heute in der ungerechten und anmaßenden Gewalt des Staates Israel wiederkehrt.

Und das Schlimmste: Dieses alttestamentliche Muster, weit davon entfernt aufgehoben zu sein, radikalisiert sich mit der Ankunft des Messias.

1.1.2 Die Geschichte Jesu

Im Falle Jesu gab es nicht, was in Israel «Sünde des Auserwählten» genannt wird. Gegenüber seinen messianischen Versuchungen verhält sich Jesus anders als das Volk des Alten Testaments. Aber wie wir sehen werden, zerbricht das Muster nicht daran, sondern wird vielmehr bekräftigt.

Auch Jesus kennt zu Anfang das Gefühl, daß «das Reich Gottes zu Euch kommt» (vgl. Mk 1,15; Mt 12,28; Lk 10,9) und daß die Sonne, die aus der Höhe kommt, ihr Volk besucht und erlöst, um denjenigen Licht zu bringen, die im Schatten des Todes leben und um unsere Schritte zu lenken auf den Weg des Friedens (Lk 1,78-79). Aber am Ende seines Lebens erkennt Jesus, daß das Reich Gottes «nicht von dieser Welt ist» — da Gott nicht dazu bereit ist, es gewaltsam zu verteidigen (vgl. Joh 18,36) — und schreit dieselbe Frage nach der Verlassenheit von Gott hinaus (Mk 15,34). Und ich wiederhole: Jesus verfiel keinen messianischen Versuchungen und tolerierte auch nicht, daß der Messianismus nur für «Sabbattage» übrig blieb, die den Menschen in ihren Dienst nehmen. Das verhinderte nicht, sondern trug sogar eher dazu bei, daß die eng vernetzten, in der Geschichte verwurzelten und jedem wahren Messiansimus entgegenstehenden Interessen ihn als authentische Bedrohung betrachteten (vgl. Joh 11,47ff). Darum wurde Jesus verteufelt und zum Gotteslästerer, Freund der Sünder und Volksbetrüger erklärt.

Trotz gewisser Veränderung bleibt das alttestamentliche Muster bestehen: Gott, der in der Stunde des «Auszugs aus Ägypten» anwesend ist, scheint in der Stunde «der Ankunft des Reiches Gottes» zu verschwinden. Der christliche Glaube entsteht aus dieser doppelten, der alttestamentlichen und der jesuanischen Erfahrung. Er existiert nicht einfach schon vorher. Daher wird er in so entmutigender Weise formuliert:

«Wir verkündigen einen gekreuzigten Messias» (1 Kor 1,23).

1.2 Aktuelle Erfahrungen

1.2.1 Das Muster «Nicaragua»

Selten in der Geschichte hat eine Gruppe von Menschen stärker die Vermutung gehegt, einen «Schritt Gottes» mitzugehen, als die nicaraguanischen Christen und Christinnen 1979. Ich vermute, daß es sich um mehr als nur den einfachen Fall einer geglückten Revolution handelte. All die für das Leben geopferten Leben, die dahingegebenen Leiber und das vergossene Blut wurden in keinem Archiv der zivilisierten Welt aufgehoben. Aber für einen Moment ergriffen sie unsere Erinnerung, als im Nicaragua von 1979 gesungen wurde: «Auf allen Wegen, Pfaden und Pässen sehe ich Jesus Christus, das Licht Deiner Wahrheit» (Sanctus aus der Nicaraguanischen Messe).

Nur zwei Jahre später blieb nicht mehr als die Frage: «Wo ist jener Gott, der die Geschichte Nicaraguas gestreift zu haben schien?» Bis hierher bleiben sich die Muster gleich.

In der Antwort auf diese Frage ergeben sich wiederum Unterschiede und Eigenheiten in den Analysen. Mir erscheint es im Fall Nicaragua genauso notwendig wie im Fall Israel, von einer Reihe schwerer Sünden der sandinistischen Leiter zu sprechen. Dies darf uns allerdings nicht daran hindern, gleichzeitig auf das durch das Imperium ausgesprochene Todesurteil hinzuweisen, das — durch die Verminung von Häfen, die Verhängung von Embargos, die Verachtung der Urteile internationaler Gerichte, wie das von Den Haag und durch die Finanzierung eines ganzen Söldnerheeres — in vollständiger Straflosigkeit ausgeführt wurde. Und es darf ebenfalls nicht daran hindern, die Verteufelung des sandinistischen Projekts durch diejenigen zuzugeben, die jede Information auf dem Planeten absolut kontrollieren können.

Nachdem der Sandinismus erledigt war, war Nicaragua keine Nachricht mehr wert, obwohl sich die Situation überhaupt nicht verbessert hat und es dieselben Schmerzen wie vorher ertragen muß. Aber dem Imperium ging es weder darum, Nicaragua zu helfen, noch um die Sache der Demokratie, sondern nur darum, die Bedrohung der eigenen Macht durch dieses gute Beispiel eines selbständigen Landes um jeden Preis zu verhindern. Und darum sollte es nicht zerstört, sondern vielmehr gezwungen werden, sich zu pervertieren. Im Einklang mit dieser Strategie überzeugten die Hohenpriester des Systems die öffentliche Meinung, das «Kreuziget sie!» zu schreien (vgl. Mt 27,20ff). Nachdem dieses Ziel einmal erreicht ist, genügt nun das bloße Ausbleiben von Informationen, uns im Sinne des Sprichworts «no news, good news» zu beeinflussen — obwohl alles gleich schlecht weitergeht.

1.2.2 Andere Beispiele

Es wäre einfach, andere gescheiterte Revolutionen in Erinnerung zu rufen — selbst ohne den Zusammenbruch im Osten (angenommen, daß es sich dort eher um einen «Messianismus *gegen* Gott» gehandelt hat). Guatemala, Mexiko und Kuba erlebten ebenfalls Situationen des «Exodus». Der Aufbruch in Guatemala (der der gemäßigste war und dessen Gesetz zur Agrarreform verkündete, daß es beabsichtigt sei, «die kapitalistische Ökonomie der Landwirtschaft zu entwickeln») wurde 1954 durch die grundlose Invasion der Vereinigten Staaten zerstört;[1] seitdem ist das Land gekreuzigt geblieben, und weist weltweit eine der höchsten Raten an Ungerechtigkeit und Gewalt auf (über die eigenartigerweise sehr wenig gesprochen wird). Die mexikanische Revolution scheint durch sich selbst gestürzt worden zu sein, durch die innere Degeneration der Partido Revolucionario Institucional (PRI), die, wie die Monarchie in Israel, nötig schien, um die Macht zu behalten. Der Fall des heute in Agonie liegenden Kuba ruft weit leidenschaftlichere Urteile hervor, weil die «aufgeklärte» Welt trotz unserer Berufung auf die kritische Vernunft dort fortfährt «fundamentalistisch» zu denken, wo sie eine Bedrohung ihrer Sicherheiten ahnte. Nach meiner bescheidenen Auffassung gewann Kuba sich (gegenüber den Vereinigten Staaten) einen guten Teil der eigenen Würde und (durch den Versuch, sich von der Abhängigkeit des Zuckers zu befreien) einen Teil seiner Unabhängigkeit zurück. Aber erstens wurde es gezwungen, sich bedingungslos in die Arme der UdSSR zu werfen, und zweitens korrumpierte es sich nach der ersten Stufe der materiellen Befreiung (bezüglich der Ernährung, Gesundheit und Bildung, in denen Kuba eine Zeit lang das verheißene Land Lateinameri-

kas war) und wußte das Wort und die Freiheit nicht genauso zu verteilen wie vorher das Brot.

Wie dem auch sei, die Analyse dieser Prozesse wird hier nicht erwähnt, um vollständige Erklärungen zu geben, sondern um die Situation der Sklaverei in Erinnerung zu rufen, als Kuba unter Batista ein Bordell der Nordamerikaner war, in dem es mehr Prostituierte als Menschen mit Arbeit gab, und als die Pferde der Großgrundbesitzer in Mexiko viel besser gegessen haben als ihre Arbeiter. Diese Tatsachen zu vergessen, trägt dazu bei, die Finsternis Gottes, die wir zu studieren trachten, zu vergrößern. Und das würde die alten Worte des Psalmisten für uns gültig machen: «Möge mir die Zunge am Gaumen kleben, wenn ich mich Deiner nicht erinnere». (Ps 137,6)

1.2.3 Das imperiale Muster

Interessanter als diese immer wiederkehrenden Erinnerungen kann die Beobachtung des letzten historischen Musters sein. In diesem Fall das triumphalistische Muster der Imperien. Die wechselnden Regierungen der Vereinigten Staaten nahmen an dem grausamen und maßlosen Rüstungswettlauf teil (nur Gott weiß, ob aufgrund von Angst oder wegen des Strebens nach Hegemonie). Das Dilemma zwischen der kriegerischen Bedrohung und der Korruption durch Geld war das große Argument in allen ihren historischen Aktionen. Vor kurzem glaubte der Tyrann des Irak in seiner Verrücktheit, daß er sich — weil vom Imperium eingesetzt — in imperialer Manier gegenüber seinen Nachbarn als Tyrann aufführen könne. Man betrog ihn durch ein scheinbar komplizenhaftes Schweigen über die Konsequenzen einer Invasion in Kuwait. Man erschreckte ein Europa, das Lust darauf hatte, sich über die Dimension der irakischen Gefahr erschrecken zu lassen: Ein Heer, bei dem — dieses Mal — die despektierliche Qualifizierung «aus der Dritten Welt» angebracht gewesen wäre, wurde vor der Weltöffentlichkeit als das viertgrößte des Planeten vorgestellt. In diesem Kontext war es leicht, die Argumente von der eigenen «moralischen Größe» und der Notwendigkeit einer «beispielhaften Bestrafung» anzuführen — mit der theoretischen Entschuldigung, einen Frieden zu verteidigen, den nicht einmal die «beispielhafte» Bestrafung von Hiroshima und Nagasaki hatte garantieren können..., aber mit dem praktischen Ziel, das zu beschützen, was Noam Chomsky «die fünfte Freiheit» nennt. Und wenn jemand diese Analysen nicht teilt, lese er ganz einfach die Worte des Präsidenten William Howard Taft von 1912: «Es wird zur Tatsache werden, daß die ganze Hemisphäre uns gehört, wie sie uns auch, dank unserer rassischen Überlegenheit, moralisch schon jetzt gehört». Daher schließe die Außenpolitik der Vereinigten Staaten «keineswegs eine aktive Intervention aus [...], um für unsere Waren und unsere Kapitalisten günstige Investitionsmöglichkeiten zu gewährleisten».[2]

Ich rufe das alles nicht in Erinnerung, um jemanden zu belästigen: Aber ich glaube, daß diese Erinnerungen notwendig sind, denn seltsamerweise kam die Frage danach, wo Gott ist, niemals aus den Imperien. Diese machen Gott ständig für sich geltend, und Präsident Bush benutzt Seinen Heiligen Namen mit derselben Argumentationsstruktur, mit der die Juden am Fuße dés Kreuzes Jesu Gott anriefen. Im triumphalistischen Muster wird die Frage nach der Abwesenheit Gottes — egal welches die Mittel waren, mit denen der Sieg erreicht wurde — nicht gestellt: Der Endsieg rechtfertigt sie.

All diese Tatsachen lassen (jetzt ausgereifter) die Frage wiederkehren: «Wo ist Gott?»

2. «Ohne Leitstern und ohne Licht, außer dem, das im Herzen brennt.»

2.1 Noch etwas über biblische Paradigmen

Die feierliche Vision im siebten Kapitel des Buches Daniel, die eine der ältesten Theologien der Geschichte ist, kann die ersten Elemente einer Antwort liefern. Erinnern wir uns an die Vision und ihre Gegenüberstellungen.

Aus dem Sturm über dem Meer steigen «vier große Tiere». Mit den Wolken des Himmels kommt «eine Gestalt wie ein Menschensohn» (Dan 7,13). Die Tiere haben «Füße wie Menschen» (Dan 7,4), Flügel (Dan 7,6) und vor allem Zähne (Dan 7,5.7): «Es hatte große Zähne aus Eisen. Es fraß und zermalmte alles»). Die menschliche Gestalt wird mit einer Gruppe gleichgesetzt: «die Heiligen des Höchsten» (Dan 7,18). Schließlich bedeuten die Tiere die in der Geschichte bekannten «vier Könige, die sich erheben» (Dan 7,17), und sind Hinweise auf das babylonische, das medische, das persische und

das alexandrinische Reich. Während der Menschensohn der wahre Herr der Macht ist, haben die Tiere sie derweil an sich gerissen (Dan 7,14), und die Heiligen wurden den Tieren für eine unbestimmte Zeit ausgeliefert («für eine Zeit und zwei Zeiten und eine halbe Zeit», Dan 7,25).

Diese knappe Zusammenfassung reicht schon aus, um eine Übersetzung der Allegorie für uns zu versuchen:

Aus den Stürmen der Geschichte steigen die Imperien auf. (In der Übertragung der Allegorie auf die okzidentale Geschichte könnten die vier Imperien das römische, das spanische, das englische und das nordamerikanische Imperium sein.) Die Imperien sind zugleich grausam und wirksam und stehen dem Willen Gottes für die Geschichte entgegen; sie sind unbesiegbar, aus entstellten menschlichen Wesenszügen geschaffen, so daß sie den Tieren ähnlich werden. Aber die Imperien bleiben dem Urteil des «Hochbetagten» (Dan 7,9) unterworfen, und ihre Macht ist niemals ewig, obwohl sie gegenüber den geringen Mitteln jedes Einzelnen so erscheint. Die Macht Gottes steht auf der Seite der Opfer. Und das weiß der Prophet, nicht weil ihm gesagt wurde, *wann* sich der Machtwechsel vollziehen würde, sondern weil er gesehen hat, daß die Opfer menschlicher Gestalt waren (das drückt er mit der Zweideutigkeit des Begriffs «Menschensohn» aus, der sowohl die gewöhnliche Erscheinung als auch die transzendente Würde bezeichnen kann) und als solche vor den Hochbetagten geführt wurden (Dan 7,13).

Zusammenfassend betrachtet: Die Geschichte bleibt dieser schmerzhaften Zweideutigkeit unterworfen, die einerseits den Triumph der Ungerechtigkeit feststellt, andererseits aber die Vernunft der Gerechten und der Zerstörten sichtbar macht. Und Gott erscheint und interveniert nicht in der Geschichte, um diese Zweideutigkeit aufzuheben, sondern damit sie erhalten bleibt: Denn nur Gott kann die Vernunft derjenigen «ohne Vernunft» verteidigen.

Nach den Worten des vierten Evangeliums wird diese Zweideutigkeit erst verschwinden, wenn der Anwalt der Schwachen kommt und darüber richtet, «was Sünde, was Gerechtigkeit und was Gericht ist» (Joh 16,8). Die Sünde besteht darin, nicht an Jesus zu glauben (Joh 16,9); dies wird dort deutlich, wo Sicherheit, Effizienz und der unmittelbare Sieg über die Würde der Kinder Gottes gestellt werden. Die Gerechtigkeit besteht darin, daß er «bis zum Vater geht», obwohl man dies hier noch nicht sieht — dies ist die Axiologie Jesu, nicht die der Welt (Joh 16,10). Und das Gericht besteht darin, daß «der Herrscher (d.h. das strukturierende Prinzip) dieser Welt gerichtet ist» (Joh 16,11) durch die Vielzahl der unschuldigen Opfer, die Gerechtigkeit einfordern und die sich jetzt alle drängen und ihren Körper wiedererlangen in Jesus, dem göttlichen Opfer.

2.2 «Ihr könnt nicht beiden dienen, Gott und dem Mammon.» (Mt 6,24)

Wenn diese biblische Vision zutrifft, bleibt der Verdacht, daß nur derjenige die Frage, wo Gott ist, stellen kann, der im voraus bereit ist, sich von Gott richten zu lassen. Ich weiß gut, daß dieses «gerichtet werden durch Gott» dem modernen Menschen unannehmbar erscheint, und daß er sich — aus seiner radikalen Hoffnungslosigkeit heraus — vielmehr selbst befähigt glaubt, Gott vor das Gericht zu rufen. Daher ist es ratsam, darüber aufzuklären, daß dieses «gerichtet werden durch Gott» nicht mehr bedeutet, als die eigentliche Wahrheit zu akzeptieren und außerdem die Opfer als Kriterium dieser unserer Wahrheit gelten zu lassen.

Um fortfahren zu können, ist es wohl unvermeidlich, unseren historischen Fortschritt von seiten der Opfer einer Kritik zu unterziehen; mit anderen Worten: den «Geist des Fortschritts» dem Heiligen Geist gegenüberzustellen[3].

Diese Aufgabe beinhaltet überhaupt keinen konservativen Angriff auf die eigentliche Kategorie des Fortschritts selbst, wohl aber eine Korrektur *dieser bestimmten Fom des Fortschritts* in dieser bestimmten Welt. Und darüber hinaus eine Revision des Messianismus unseres technischen Fortschritts.

Ich hebe den Messianismus hervor, weil der Ausgangspunkt unserer Reflexion das Versagen der historischen Messianismen war, denen genau genommen nichts anderes mehr übrig bleibt, als entweder ihrerseits Opfer zu produzieren, wenn sie im stürmischen Meer der Geschichte wirksam sein wollen (wodurch sie sich dann in neue «Tiere» aus der Vision Daniels verwandeln) oder aber — wenn sie nicht unmenschlich werden wollen — notwendigerweise selbst,

wie Jesus, vernichtet zu werden. Nun denn: In diesem Kontext könnte heute die Überraschung über das Scheitern der historischen Messianismen zu einer neuen Messianisierung des technischen Fortschritts verhelfen, dessen Ergebnisse gleichzeitig spürbar, aufsehenerregend und sehr bequem sind. Aber wenn wir Gott in diesem einzigen Messianismus, der triumphiert, suchen würden, vergäßen wir die unumgängliche christliche Voraussetzung jeder Offenbarung Gottes: die *memoria passionis*. Genauso wie die Pharisäer am Fuß des Kreuzes aus der Befriedigung über ihren Sieg Gott anriefen, gibt der Messianismus des Fortschritts vor, Gott in seiner bloßen praktischen Effizienz zu begegnen, ohne Beachtung des für diese Effizienz vergossenen menschlichen Blutes. Aber dieser Gott ist nicht derjenige, der sich in Jesus offenbarte.

2.3 Und darum: menschlicher Fortschritt oder «Blut für Öl»?

Wenn dem so ist, verstehen wir, warum wir in der Ersten Welt nicht ausschließlich von heute, sondern von gestern ausgehen müssen, um Gott zu begegnen: Das veranlaßt uns zur Beichte der Sünde des historischen Fortschritts, dessen reale Nutznießer wir sind, und zur theologischen Lektüre der «Dialektik der Aufklärung»; dies ist kein Ausdruck, der einen Angriff auf die Kategorie der — (auch theologisch) absolut unabdingbaren — «Aufklärung» beinhaltet, wohl aber eine Überprüfung unserer eigenen Aufklärung verursachte.

Nun denn: Die Dialektik oder die Sünde unseres Fortschritts wurzelt darin, daß seine trügerische Effizienz auf Ungerechtigkeit, eindimensionaler Reduktion, Ausplünderung und Betrug aufbaut:

Die *Ungerechtigkeit* der ursprünglichen Akkumulation: Durch das aus Lateinamerika nach Europa gebrachte Gold und Silber (selbstverständlich in Zentralamerika fleißig erarbeitet und in Spanien durch Müßiggang vergeudet, ohne daß dies die Ungerechtigkeit seines Besitzes verändern würde); durch den Sklavenhandel in Afrika (der zugleich Handarbeiter für die Kolonien und Kapital für die Metropolen lieferte); und durch die brutale Abpressung der Rohstoffe durch einen Austausch, der niemals frei oder ausgeglichen war. Wie wäre der historische Fortschritt ohne diese dreifache Ungerechtigkeit verlaufen?

Die *Reduktion der menschlichen Mehrdimensionalität* (einer schwierigen Harmonie) auf eine rein «instrumentelle Vernunft», die eine Unzahl menschlicher Fähigkeiten und Werte auf einem «Scheiterhaufen der Eitelkeiten» verbrannt hat, auf dem nur die Produktion um ihrer selbst willen zählt, und nicht die Produktion für die menschlichen Bedürfnisse (die auch in unserer Zeit der großen Produktivität größtenteils unbefriedigt bleiben), sondern «der Mensch für die Produktion» (vgl. Mk 2,27)[4].

Die *Ausplünderung* des Planeten hat die notwendige Gemeinschaft des Menschen mit der Natur in eine Unterwerfung derselben verwandelt; heute sind wir dafür zwar sensibilisierter, aber ich weiß nicht, ob es dabei um die Wiedergewinnung der Geschwisterlichkeit mit der Natur geht, oder nur um die Angst vor ihrer unerwarteten Rache — obwohl es gar nicht sicher ist, ob wir noch zu dieser Geschwisterlichkeit zurückkehren können.

Und der *Betrug*, der diesen ganzen verzerrten und ungeheueren Fortschritt als den wahren und einzig möglichen Fortschritt behauptet; der seine Ungerechtigkeiten mit seinen blendenden Erfolgen rechtfertigt und all unser Mißtrauen durch die Vergiftung mit seinen Drogen einschläfert[5].

Geht in unserem Gefühl vom Niedergang Gottes das Gericht über «die Gottlosigkeit und Ungerechtigkeit der Menschen, die die Wahrheit durch Ungerechtigkeit niederhalten» (Röm 1,18), in Erfüllung? Diese Frage könnte radikalere und nuanciertere Antworten finden. Aber die Erste Welt kann ihr nicht aus dem Weg gehen, bloß weil diese Frage — eigenartigerweise — nur unsere ist. In Lateinamerika oder in Indien stellen sich nicht diese, sondern andere, vielleicht beängstigendere Fragen. Gott wird dort nicht als abwesend empfunden.

Und trotzdem fällt es uns aus zwei Gründen sehr schwer, die Frage zu akzeptieren: Nicht nur, weil uns die Reise sehr teuer zu stehen kommen kann, sondern weil wir gerade heute ein größeres Bewußtsein von der Würde der Person, den Menschenrechten und der Ungerechtigkeit jedes Opferdienstes haben können. Und dieses Bewußtsein dient uns außerdem noch dazu, alle jene zu verurteilen, die — vielleicht aufgrund der Bedingungen, in denen wir sie zu leben zwingen

— kaum dasselbe Bewußtsein erreichen können.

Auf jeden Fall können die folgenden Verse von Bischof Casaldáliga eine erste Hilfe für eine Antwort sein. Auch in ihnen taucht die Frage dieses Artikels auf, allerdings verändert:

«Diese Armen der Erde / die Leben spendend sterben / in einer Welt, die sie tötet! / Dieses unbewohnbare Haus / das das Haus Deines Sohnes war! / Vater unser, wo sind wir, Du und wir?»

Die Frage «wo ist Gott?» kann vor dieser blutigen Geschichte nur Ansätze einer Antwort finden, wenn sie in eine andere Frage verändert wird, die auch den Fragenden beinhaltet: Wo sind wir, «Du und wir?» Es sei nicht vergessen, daß wir hier weniger von bestimmten Fällen als von historischen, globalen, kulturellen Urteilen sprechen, denn unsere konkrete Erfahrung angesichts vieler bestimmter Situationen ist die, uns in absoluter Hilflosigkeit wiederzufinden.

3. «Ich habe den Herrn gesehen». (Joh 20,18)

Nur wenn die Frage so modifiziert ist, können wir einige Antwortversuche vorschlagen. Die christliche Vorstellung von Gott beinhaltet mindestens drei bedeutende Varianten bezüglich der «allgemeinen Vorstellung von Gott». Zuerst die unentbehrlichen Vermittlungen des *Reiches* und des *Kreuzes* (auf die in den vorherigen Absätzen schon in der einen oder anderen Weise hingewiesen wurde). Außerdem gibt es die Vorstellung der *Trinität* (die uns zur Orientierung dienen wird für das, was bleibt). Sowohl Jürgen Moltmann als auch Kitamori besprachen schon vor einigen Jahren, inwieweit die Vorstellung der Trinität uns zu einer dialektischen (und scheinbar widersprüchlichen) Sprache über Gott zwingt. Er ist nicht nur der Eine und die Mehrzahl, sondern auch der zum Leiden fähige Leidenslose und der zur Begegnung fähige Unnahbare.[6]

Es ist bemerkenswert, daß die Trinität, die im Glauben der Mehrheit der Christen eine untergeordnete Rolle spielt, in der theologalen Erfahrung fast aller Mystiker ein entscheidendes Element war. Mit ihren gleichlautenden Berufungen auf «das Nichts», auf das «Nicht-Wissen», «die Verschmelzung», «die Umarmung» etc. lassen sie ahnen, daß Gott vor allem von unnahbarem Ursprung ist; da er aber ebenfalls das Prinzip der Selbstmitteilung und Selbstbegegnung ist, kann er unverhoffterweise von uns wiedererkannt werden und eine in uns wiedererkennbare Macht sein. In unserer Geschichte, auf die wir vorhin hingewiesen haben, kann Gott in den Gekreuzigten durch das Engagement für sie entdeckt werden; und er kann auch dank des unbestechlichen «Strebens» dieser Geschichte entdeckt werden, die sich weiterhin danach sehnt, von Enttäuschungen befreit zu sein (vgl. Röm 8,19); und niemand kann ein Opfer dieser Geschichte «Kind Gottes» nennen, wenn nicht aus dem Heiligen Geist (vgl. 1 Kor 12,3). Aber durch diese beiden Vermittlungen, und nur durch diese beiden — die engagierte Liebe und die sehnsüchtige Liebe — scheint der unnahbare Ursprung der Begegnung mit dem Menschen zu weichen und kann gläubig *Abba*, Vater, genannt werden. Damit erfüllt sich, was Johannes von Salisbury schon im zwölften Jahrhundert im Zusammenhang mit den Auseinandersetzungen um die Trinitätstheologie von Gilbert von Poitiers geschrieben hat: Da die Sprache nur für das Unsere gemacht ist, können wir in der Theologie nur adäquat über den Glauben, die Hoffnung und die Liebe (die «unsere» Werke Gottes sind) sprechen; alles darüber Hinausgehende übersteigt jedes Wissen[7].

Durch diesen Rahmen erfährt die Frage «Wo ist Gott?» auch eine wichtige Modifizierung. In gewissem Sinn können wir niemals sagen, wo Gott ist. Wir können aber trotz der Blindheit unserer Herzen viele Male sagen, wo die Opfer sind, mit denen Er sich im Gekreuzigten identifiziert. Aber die vielleicht wichtigste Frage ist die, wo der Geist Gottes ist; vor allem für die Erste Welt, die in großen Teilen Nachfahrin der westlichen theologischen Tradition ist, in der der Heilige Geist der Große Abwesende ist. Und diese Abwesenheit gibt zu denken, denn für die Menschen gibt es keine andere Weise, Gott wiederzufinden, als Seinen Geist wiederzufinden.

Ich schließe darum mit den Worten eines kastilischen liturgischen Gesangs, den ich schon einige Male kommentiert habe. Sein Titel («Kleine Erläuterungen») enthält eine kleine ironische Spitze; mit großer Diskretion bleibt der Gesang im Zentrum unserer Frage und liefert uns dabei vielleicht ein entscheidendes Element für die Antwort. Das Lied hat ein Schema, das sich in allen Strophen wiederholt, und die

darum nicht alle zitiert werden müssen. Es werden eine Reihe «weltlicher» Situationen aufgezählt: «wenn ein Mensch nichts hat und noch immer verteilt — wenn ein Armer dürstet und uns Wasser gibt — wenn ein Mensch Frieden stiftet, wo Krieg herrscht — wenn wir das Fühlen der Einfachen lieben»... Die Schlußfolgerung jeder Strophe sagt dann aber niemals, daß sich unter diesen Bedingungen die Welt verändert und der Messianismus erfüllt, sondern kommentiert viel diskreter: «dann geht Gott selbst auf unseren eigenen Wegen». Es handelt sich also um «unsere Wege» und nicht um eine ausweichende Bemerkung Seinerseits; und es handelt sich um Gott selbst, nicht um irgendeine Information über Ihn. Darin befindet sich nach meiner Ansicht eine der authentischsten Erfahrungen des Geistes. Auch Bischof Casaldáliga hat dieses Lied kommentiert, und einen mit uns gemeinsamen Ausgangspunkt: die Überzeugung unserer Unfähigkeit für diese *metanoia*, die wir im vorhergehenden Absatz eingefordert haben:

«Ich weiß nicht, ob ich mit den Armen
zusammenleben könnte,
wenn ich nicht Gott in seinen Lumpen treffen
würde,
und wenn Gott nicht wäre wie glühende
Kohlen,
die meinen Egoismus langsam verbrennen».

Ich muß schließen. Auch ich will dies mit einer — doppelten und wichtigen — «kleinen Erläuterung» tun:

a) Karl Rahner sagte, der Christ des 21. Jahrhunderts werde ein Mystiker sein, oder er werde kein Christ mehr sein; er hatte sicherlich recht. Trotzdem ist das mystische Wort voller Gefahren, denn es öffnet die Türen für Spiritualismus, für Zerstreuungen und für andere geisteskranke Formen der Religiosität, die aus der Distanz ihrer vermeintlichen Gipfel damit enden, daß sie mit der Ungerechtigkeit in der Geschichte paktieren. Die Tradition der westlichen Aufklärung hat (schon vor Karl Marx) solche Mystizismen zu Recht verdächtigt. Aber heute, angesichts des Kreuzwegs aller Messianismen, scheint diese ablenkende Versuchung auch die geringe Religiosität zurückerobern zu wollen, die in der Zukunft im Westen bleiben wird. Wir wollten auf diesen Seiten durch Hinweise auf einen Weg wahrhaftig mystischer evangelischer Erfahrung vor dieser Pseudomystik warnen. Abschließend ist ein anderer Hinweis notwendig.

b) Die Wahrheit (sagte Hans Urs von Balthasar) ist eine Symphonie. Das hier Gesagte ist nur die Melodie eines bestimmten Instrumentes, das man mich hier zu spielen gebeten hat. Nicht jede Abwesenheit Gottes in der ersten Welt hat mit unserer übermäßig sündigen Geschichte zu tun. Es gibt sehr unterschiedliche Lebenswege *innerhalb* dieses Rahmens, aber *autonom* im Verhältnis zu ihm: Geschichten persönlicher dunkler Nächte, kultureller Umbrüche, sehr schwerer Prüfungen verschiedener Art. Solche Geschichten verlangen andere hermeneutische Schlüssel, aber diese zu behandeln bin ich nicht gebeten worden.

Aus dem Spanischen übersetzt von Damian van Melis

[1] Neun Jahre später griff Dwight D. Eisenhower zur unerläßlichen Rechtfertigung: «Wir mußten uns einer kommunistischen Regierung entledigen, die die Macht ergriffen hatte»; siehe Eduardo Galeano, Die offenen Adern Lateinamerikas (Wuppertal [3]1983) 131.

[2] Galeano, 124. Siehe auch Noam Chomsky, Die fünfte Freiheit (Berlin 1989). Ich möchte ausdrücklich erwähnen, daß Noam Chomsky ebenso nordamerikanisch ist wie George Bush (so wie Las Casas ebenso spanisch war wie Pizarro). Daher liegt in meinen Worten überhaupt nicht die Absicht, irgendein Volk anzugreifen. Die Unterdrückung kennt kein Vaterland, und daher ist es nicht richtig, die Liebe zum Vaterland zu gebrauchen, um irgendeine Anklage gegen Ungerechtigkeit abzuwerten.

[3] Ein ähnlicher Versuch mit besonderer Beachtung der ökonomischen Werte bei: M.D. Meek: Gott und die Ökonomie des Heiligen Geistes, in: Evangelische Theologie 40 (1980) 40-58.

[4] Erinnern wir uns, daß beinahe eine Milliarde Menschen auf diesem Planeten in totaler Armut und in Hunger leben, und zwei Drittel in der Situation des Mangels; daß Zehntausende Menschen täglich durch den Hunger sterben und «die Militärausgaben aller Länder der Erde zusammen *in jeder Minute* fast zwei Millionen US-Dollar erreichen». R. Habito, Liberación total (Madrid 1990) 76f.

[5] Komplizin dieses Betruges war häufig die Theologie (die von einer Kirche gemacht wurde, die die Vorteile der Welt der Reichen teilte), indem sie Rechtfertigungen lieferte für viele Ungerechtigkeiten, einschließlich des Sklavenhandels. Daher darf die Kirche heute nicht ausschließlich die Welt anklagen und — in der Annahme, daß das Böse allein im Atheismus wurzelt — sich selbst als Modell der Treue zu

Gott darstellen. In diesem Kontext ist es besser, die elementaren Verse des Bischofs Casaldáliga zu hören: «Das Kamel, das nicht durchs Nadelöhr hindurchgeht — tritt in jede Kathedrale». Für eine Theologie der Befreiung ist daher auch eine «Befreiung der Theologie» (Juan Luis Segundo) nötig.

[6] Irenäus von Lyon formuliert diesen «Widerspruch», wenn er von Gott «secundum magnitudinem» und «secundum dilectionem» spricht (vgl. Adv. Haer IV, 20,1). Von Augustinus ist folgender Absatz bekannt: «nunquam novus, nunquam vetus, innovans omnia ... semper agens, semper quietus; colligens et non egens ... quaerens cum nihil desit tibi. Amas nec aestuas, zelas et securus es, penitet Te et non doles ... Quid dicit aliquis cum de Te dicit? Et vae tacentibus de Te, quoniam loquaces muti sunt» (Conf. I,4,4) Dt.: «... nie bist Du neu, nie bist Du alt und erneust doch alles ... immer bist Du der Wirkende, immer der Ruhende, bist der Sammelnde und nichts Bedürfende ... bist Suchender, obgleich doch nichts Dir mangelt. Du liebest, doch ohne Wallung; Du eiferst und bist stillsicher in Dir, Du hast Gereuen und es härmt Dich nicht ... was sagt denn irgendein Mensch, wenn er von Dir etwas sagt? Aber wehe denen, die das Schweigen wollten über Dich, wo auch die Redseligen noch Stumme sind» (Übers. aus: Augustinus, Confessiones/Bekenntnisse. Lateinisch und deutsch, eingeleitet, übersetzt und erläutert von Joseph Bernhart, München 1966, 17f).

[7] Historia Pontificalis (Oxford 1986) 36.

JOSÉ IGNACIO GONZÁLEZ FAUS

1933 in Valencia geboren. 1963 zum Priester geweiht. Professor für Systematische Theologie an der Fakultät von Katalonien. Von 1969 bis 1977 Herausgeber der Zeitschrift «Selecciones de Teología». Direktor der theologischen Sektion des Studienzentrums «Cristianismo y Justicia». Regelmäßige Kurse an der Katholischen Universität (UCA) in San Salvador und im CRT (Mexiko). Die wichtigsten Veröffentlichungen: La humanidad nueva. Ensayo de Cristología (Santander 1975, [7]1987); Acceso a Jesús (Salamanca [7]1991) La libertad de palabra en la Iglesia y en la teología. Antología comentada (Santander 1985); Proyecto de hermano. Visión creyente del hombre (Santander 1987); Hombres de la comunidad. Apuntes sobre el ministerio eclesial (Santander 1989); Vicarios de Cristo. Los pobres en la teología y espiritualidad cristianas (Madrid 1991). Anschrift: Centre Borja, Llaseres 30, 08190 Sant Cugat del Vallès, Barcelona, Spanien.

Richard G. Cote

Gott singt in der Nacht

Ambiguität als Einladung zum Glauben

Ambiguität ist ein uns allen vertrautes Phänomen. Falls wir überhaupt dazu kommen, über sie nachzudenken, kommt sie uns als etwas Beunruhigendes und Unangenehmes, ja gar als etwas Bedrohliches vor. Sie gehört nicht zu den Dingen, die wir begrüßen, vor allem dann nicht, wenn sie wesentliche Bereiche unseres christlichen Lebens und unserer christlichen Identität berührt. Und wir sind auch wenig geneigt, sie als ein positives Element unserer Glaubenserfahrung zu betrachten.

Nun ist zwar unsere heutige profane Welt voller Ambiguität. Im vorliegenden Aufsatz will ich mich aber auf jene Ambiguität konzentrieren, die eng mit dem christlichen Glauben zusammenhängt. Meine These dabei ist, daß die Ambiguität nicht im Gegensatz zum Glauben steht. Vielmehr ist sie eine wesentliche Dimension dieses Glaubens selbst. Sie ist eine bleibende, für uns unabdingbare Aufforderung zum Glauben. Geht die Fähigkeit verloren, Gott in der Nacht singen zu hören, wird auch die Chance vertan, tiefer und lebendiger zu glauben.

Die Aussage, daß die Ambiguität sehr wohl zur christlichen Existenz gehört, ist eine theologische und pastorale Untertreibung. Wir erfahren ja die Ambiguität nicht nur bei bestimmten schwierigen Anlässen, wenn wir zum Beispiel heikle, ethische Entscheidungen treffen müssen oder wenn in ganz besonderen Situationen von uns christliche Klarsicht und Unterscheidungsgabe gefordert werden. Ambiguität ist noch viel mehr als das: Sie gehört zum Kern unseres Glaubens und ist wesentlicher Bestandteil unseres Glaubenslebens. Der Glaube erlaubt keine Sicherheit, die den Glaubenden von jeder Ambiguität und jedem Zweifel befreien würde. Diese werden sowohl in seiner konkreten Erfahrung als auch in seinem christlichen Selbstbewußtsein immer einen Platz haben.

Das Tridentinum hat sich hier sehr deutlich geäußert: «Niemand kann mit der Sicherheit des Glaubens wissen, ob er Gottes Gnade be-

kommen hat» (Denziger 802). Auch können wir nicht ganz sicher wissen, daß unsere Sünden von Gott tatsächlich vergeben worden sind oder daß wir bis zum Ende durchhalten und gerettet werden (Denziger 823, 806). In jüngerer Zeit hat Karl Rahner dargelegt, daß eine richtig verstandene reformatorische Formel *Simul justus et peccator* (der Christ ist «zugleich ein Gerechtfertigter und ein Sünder») durchaus mit der katholischen Lehre und Theologie vereinbart werden kann[1].

Vor Jahren hat Johann Baptist Metz in dieser Zeitschrift in einem bemerkenswerten, wegweisenden Aufsatz gezeigt, daß Glaube und Unglaube sich im Leben eines Christen nicht klar voneinander trennen lassen, daß beide als gegensätzliche Elemente inmitten des Glaubens selbst gegeben sind[2].

Man hat diese theologische Wahrheit nicht richtig zu bewerten gewußt und ihr nicht den richtigen Stellenwert beigemessen. Dies hat, so meine ich, zu einem gewissen, fehlgeleiteten Fundamentalismus in der Kirche sowie auch zu einer unnötigen Entfremdung vieler Gläubiger von dieser Kirche geführt, die sich nur noch am Rande dieser Kirche zugehörig fühlen. Meine These hier ist, daß die Intoleranz der Kirche jeder Ambiguität gegenüber dieses Problem mitverursacht hat und daß die Ambiguität aus Gottes geheimnisvollem Tun, mit dem er uns «verführt» und liebevoll an sich zieht, nicht weggedacht werden kann.

Die Intoleranz gegenüber der Ambiguität in der westlichen Kultur

In unserer westlichen Kultur war «Ambiguität» lange Zeit etwas Schlechtes, das mit allen möglichen Mitteln bekämpft werden mußte. Hier stoßen wir auf ein unserer Kultur zugrundeliegendes, allgemeines Vorurteil. Schon in der griechischen Antike war das Vertrauen in die Fähigkeiten der menschlichen Vernunft fast total, und man war stolz auf das unaufhörliche Streben nach Klarheit, Präzision und Sicherheit. In einem solchen kulturellen Kontext konnte jede Ambiguität nur wie ein *enfant terrible* erfahren werden, als ein vorläufiges, störendes Element, das beseitigt werden müßte, sobald die Regeln einer gesunden Logik dies erlaubten. Es handelte sich bei ihr um ein vorläufiges Versagen, um einen Mangel des Prozesses der Argumentation, der daher rührte, daß man nicht genügend Zeit bzw. Raum hatte, den Dingen auf den Grund zu gehen bzw. sie ausreichend klarzustellen, oder daß man geradezu ein Interesse daran hatte, die Wahrheit zu verfälschen oder einfach, daß die Regeln einer gesunden Logik nicht befolgt worden waren.

Sicherlich hat es auch in unserer kulturellen Geschichte immer eine beträchtliche Minderheit gegeben, die eine positivere Meinung von der Ambiguität hatte und geradezu mit ihr und aus ihr lebte. Ich meine natürlich die Künstler, die Dichter und die Mystiker. Bei ihnen stand oft eine gewisse Ambiguität in der Mitte ihrer schöpferischen Fähigkeiten und Einsichten. Man braucht hier nur an die Vielschichtigkeit und daher auch an die Mehrdeutigkeit solcher Werke wie Dantes *Göttlicher Kömodie* zu denken oder an Shakespeares Hamlet, ein Stück und eine Hauptperson, die beide faktisch synonym für Ambiguität sind. Ähnliches läßt sich von der Ambiguität in der Kunst sagen, man denke nur an Leonardo da Vincis *Mona Lisa* oder an Vermeers *Ein Künstler in seinem Studio.*

Auch die großen Mystiker unserer westlichen Kultur, die eine sehr intensive, «enge Begegnung» mit Gott als dem Heiligen hatten, sprechen immer von dieser Erfahrung als von etwas höchst Mehrdeutigem und Vielschichtigem, als von etwas zur gleichen Zeit höchst «Erschreckendem» und dennoch «Faszinierendem». Sollten wir zum Beispiel aus den Werken des Johannes vom Kreuz, Teresas von Avila, Eckharts oder Johannes Ruysbroeks alles streichen wollen, was uns von Ambiguität gezeichnet, also unklar und vieldeutig vorkommt, würde von ihren mystischen Erfahrungen kaum etwas übrigbleiben.

Die Philosophie dagegen hat es erst in unserem zwanzigsten Jahrhundert gelernt, die Ambiguität wirklich zu akzeptieren. Dabei suchten noch am Anfang des Jahrhunderts solche Philosophen wie Russell, der Wittgenstein des *Tractatus* und Husserl jede Ambiguität zu überwinden und hinter sich zu lassen. Erst der spätere Wittgenstein, Merleau-Ponty und Existentialisten wie Sartre und Simone de Beauvoir haben die Ambiguität akzeptiert und sie sogar zur Grundlage ihrer Philosophie gemacht.

Es waren aber die moderne Psychologie und vor allem die Anhänger und Betreiber der Psychoanalyse, die uns wirklich bewußt gemacht

haben, daß die Ambiguität eine unausweichliche Dimension der menschlichen Existenz ist. Die Ambiguität gehörte für jemanden wie C. G. Jung nicht nur zum Kern der menschlichen Psyche, zu dem, was er *animus* und *anima* nannte, sondern — und dies ist hier für uns noch wichtiger — er sah in ihr eine unabdingbare Voraussetzung für das Wachstum und die Entwicklung des Menschen. Dies geht ganz eindeutig aus solchen Passagen hervor, wie der, wo er schreibt, daß das Leben aus Quellen hervorspringe, die zugleich klar und trüb seien. So komme es, daß jeder exzessiven «Reinlichkeit» die notwendige Vitalität fehle. Und daher bedeute ein konstantes Streben nach Klarheit und Differenzierung auch einen entsprechenden Verlust an vitaler Intensität, und dies deshalb, weil das «Trübe» dabei ausgeschlossen bleibe, denn die Erneuerung allen Lebens brauche sowohl das Trübe wie das Klare[3].

Die Psychologie der Intoleranz

Es ist erst vierzig Jahre her, daß die Psychologen sich direkt der Frage der Ambiguität zugewandt sowie sich gefragt haben, wie es kommt, daß einige Menschen besser als andere mit unklaren Situationen fertig werden. Psychologisch gesehen könnte man jene Intoleranz der Ambiguität gegenüber als die Neigung deuten, unklare, mehrdeutige Situationen als Quelle der Bedrohung zu betrachten bzw. zu interpretieren. Die entsprechenden Situationen würden dabei als unklar empfunden, weil es den Betreffenden an Hinweisen auf eine doch eventuell in ihnen für sie vorhandene Bedeutung mangele.

Seit Anfang der fünfziger Jahre sind manche Untersuchungen über die Intoleranz der Ambiguität gegenüber in der Form von Fragebögen, Meinungsumfragen, Tests, systematischen Beobachtungen und Experimenten durchgeführt worden. Dabei ging es bei diesen Untersuchungen vor allem darum, wie eine solche Intoleranz mit anderen Persönlichkeitsmerkmalen korreliert. Die Untersuchungen haben auf recht überzeugende Weise dargelegt, daß Menschen, die mit mehrdeutigen Situationen schlecht fertig werden, auch leicht eins oder mehrere der folgenden Merkmale aufweisen: geringe Selbstachtung, starres Denken, Engstirnigkeit, Dogmatismus, Angst, starker Ethnozentrismus (Nationalismus), religiöser Fundamentalismus, große Bereitschaft zur Anpassung, vorurteilbefrachtetes Denken, geringe Kreativität.

Ich vertrete hier die These, daß die Intoleranz der Ambiguität gegenüber Folgen hat, sowohl für die Kirche selbst als auch für die Art und Weise, wie jemand seine Zugehörigkeit zur Kirche einschätzt und versteht. Im Laufe der Geschichte ist der ewige Streit darüber, wer zur Kirche gehöre und wer nicht, und welche Kriterien zur Bestimmung der christlichen Identität anzuwenden seien, auch immer von der jeweiligen Intoleranz bzw. Toleranz gegenüber der Ambiguität mitgeprägt worden. So verwundert es zum Beispiel nicht, wenn Augustinus schon im vierten Jahrhundert eingestand, daß es nicht so eindeutig und klar sei, wer zur Kirche gehöre und wer nicht, denn: «Einige scheinen in [der Kirche] zu sein, und sind in Wirklichkeit außerhalb von ihr, während andere außerhalb zu sein scheinen, und in Wirklichkeit innerhalb sind.»[4]

Die Ambiguität ist also nichts Neues in der Geschichte der Kirche, und auch unsere Erfahrung mit ihr enthält nichts, was vorher gar nicht dagewesen wäre. So stößt man heute im Leben der Kirche genauso wie früher auf unklare Situationen. So gibt es auch bei manchen Stellen der Schrift verschiedene Interpretationsmöglichkeiten. Auch heute gibt es verschiedene theologische Standpunkte, und es existieren verschiedene widersprüchliche Auffassungen darüber, wie ein Christ leben sollte. Auch gibt es in unserer Zeit viele Gläubige, die in einer Art *Limbus* [Vorhölle] kirchlicher Ambiguität leben: geschiedene und wiederverheiratete bzw. homosexuelle Christen und Christinnen, Gemeindemitglieder, die sich durch ihr Gewissen verpflichtet fühlen, auf Verhütungsmittel zurückzugreifen, Anhänger der PRO-CHOICE-Bewegung (eine Bewegung, die für das Selbstbestimmungsrecht der Frau eintritt, der Übers.) oder auch die Feministinnen in einer Kirche, die noch immer von Männern dominiert wird. Wir brauchen daher eine Theologie der Ambiguität, wie ich sie hier zu skizzieren versuche.

Der Gott der biblischen Offenbarung

Der Gott Abrahams, Isaaks und Jakobs offenbart sich selbst. Er tut dies aber auch immer mit einem wichtigen Vorbehalt, der ein Vorbehalt der Ambiguität ist: Er ist derjenige, der fern ist,

und dennoch nah, der unerreichbar ist und der und dennoch einlädt, näher zu kommen, der unberührbar ist und dem dennoch Gewalt angetan wird. Er offenbart sich inmitten der Geschichte der Menschheit und scheint sich dennoch immer wieder aus ihr zurückzuziehen.

Nach der biblischen Darstellung der Heilsgeschichte entziehen sich die Schritte, die Gott frei und ungebeten auf uns zu macht, unserem Verstehen: Sie bleiben uns in tiefster Ambiguität verborgen. So erscheint er uns manchmal als der Herrliche und Mächtige, als derjenige, der Wunder wirkt, die unser Staunen hervorrufen. Dann wieder flößt er uns Ehrfurcht ein oder er erscheint uns als der Schreckliche, derjenige, der uns Angst einjagt. Zu anderen Zeiten ist er der Erhabene und Überwältigende, derjenige, der sich unserer Kontrolle und unserer Manipulation entzieht. Er kann sich aber auch sehr freundlich zeigen, uns einladen und stärken, uns befähigen und erfüllen. Kurzum: Er ist der Heilige, er ist das *mysterium tremendum et fascinans*: Er ist derjenige, vor dem wir absolute Scheu empfinden und der uns doch maßlos anzieht.

Es ist dann auch nicht verwunderlich, daß für jemanden, der auf den Willen eines solchen Gottes vertraut, auch sein Stehen vor diesem Gott von Ambiguität gekennzeichnet ist. Denn einerseits wollen wir den Abstand zu Gott wahren, wie Simon Petrus, der sagte: «Herr, geh weg von mir; ich bin ein Sünder» (Lk 5,8). Aber im Augenblick selbst, in dem wir solches sagen, kennen wir andererseits auch jenes geheime Verlangen der Jünger von Emmaus, als ihnen das Herz in der Brust brannte und sie ihm sagten: «Bleib doch bei uns, denn es wird bald Abend. Der Tag hat sich schon geneigt» (Lk 24,29). Unsere Identität als Gläubige ist also auch immer von Ambiguität geprägt: Wir fühlen uns sicher, und dennoch ohne Zuhause. Wir sind auf der Suche und kennen keine Ruhe, und dennoch wie der verlorene Sohn, der sich bereits auf den Heimweg gemacht hat, «*in* dieser Welt, und dennoch nicht *von* dieser Welt».

Man könnte meinen, daß mit der Inkarnation Gottes in unserer Welt die Dinge klarer, weniger vieldeutig geworden wären. Wir vergessen aber oft, daß durch die Inkarnation mehr statt weniger Ambiguität in die Welt gekommen ist. Denn unter allen *magnalia Dei*, unter allen herrlichen Wundertaten Gottes, ruft die Inkarnation mit Abstand die größte Ambiguität hervor. Die menschliche Natur selbst ist mehrschichtig und vieldeutig. Dies wußte auch Thomas von Aquin, als er schrieb: «Wir kennen nicht nur den Genuß, den wir mit den Tieren teilen; wir kennen auch den Genuß, den wir mit den Engeln teilen.»[5] Wenn sich nun die menschliche und die göttliche Natur darüber hinaus in einer hypostatischen Union vereinen, ist damit die Grundlage für eine nie gekannte Ambiguität gelegt.

Gehen wir etwas näher ein auf einige der grundlegenden Aspekte jener Ambiguität, die die historische Gestalt Jesu umgab. Fragen wir uns, wie er nicht nur selbst gezielt Ambiguität hervorrief, sondern auch Ambiguität selbst erfahren hat. Dies wird uns helfen einzusehen, daß Ambiguität nicht unbedingt etwas ist, was, koste es, was es wolle, vermieden und beseitigt werden muß, sondern daß sie auch eine von Gott geschenkte Gnade, ein «verborgener Segen» sein kann, eine positive Einladung, dem Herrn zu vertrauen.

Jesus ruft Ambiguität hervor

Wenn wir uns nun dem Leben Jesu zuwenden, stellen wir fest, daß er bei jedem Schritt von Ambiguität umgeben zu sein schien. Zudem war er sich dieser Tatsache sehr bewußt. Auf seine Frage: «Für wen halten die Leute den Menschensohn?», bekam er recht verschiedene Antworten (Mt 16,13-16). Wer Jesus begegnete, spürte, wie sehr er sich denen, die mit ihm zu tun hatten, entzog und ihnen grundsätzlich fremd war. Man wußte nie ganz eindeutig, woran man bei ihm war. Immer wieder hat man versucht, ihn in die vertrauten Schemata einzuordnen, und nie ist dies gelungen. Immer wieder stieß man auf eine Ambiguität, mit der man nicht fertig wurde, weil sie immer zu viele, oft widersprüchliche Interpretationen zuließ.

Diese grundlegende Ambiguität, die der Gestalt Jesu zu eigen war, sehen wir zum Beispiel in der Art und Weise, wie er sich seinen Jüngern gleichzeitig als ihr Herr und ihr Diener darstellte. Jesus ist der Herr und Meister, er weiß darum, und spricht dies auch so aus (Mt 10,25). Gleichzeitig ist er aber der, der «nicht gekommen ist, um sich bedienen zu lassen, sondern um zu dienen» (Mt 20,28). Und auch wenn er den Abstand zwischen ihm und seinen Jüngern überbrücken will, hebt er diesen auch gleichzei-

tig stark hervor, so zum Beispiel, wenn er sagt: «Der Sklave ist nicht größer als sein Herr. Wenn sie mich verfolgt haben, werden sie auch euch verfolgen» (Joh 15,10). Die Ambiguität an dieser Stelle geht aus der Tatsache hervor, daß Jesus sich sowohl als den absoluten Meister als auch als den vollkommenen Diener darstellte. Er ist ein Diener, der Meister bleibt, und er ist ein Meister, der nie aufhört, Diener zu sein. So wissen wir, wie gerade Simon Petrus schlecht mit dieser Ambiguität fertig wurde, denn er fühlte sich verpflichtet, dagegen zu protestieren, als Jesus ihm die Füße waschen wollte (Joh 13,4-11).

So hat Jesus auch bewußt mit der Ambiguität der Begriffe gespielt, als er den Hohenpriestern und Ältesten sagte, daß die Zöllner und Dirnen eher in das Reich Gottes gelangen würden als sie selbst (Mt 21,31-32). Bei ihrer Schilderung der Untreue Israels hatten die Propheten des Alten Testaments sich oft des Bildes der Prostitution bedient. Wie konnte nun Jesus in gewisser Weise zu einem Lob von Prostituierten übergehen? Wären seine Worte wahr bzw. gäbe es auch nur ein Körnchen Wahrheit in diesen Worten, warum mußte er sie dann in eine solch krasse Ambiguität kleiden? Warum lief er so Sturm gegen die damaligen Auffassungen und Kriterien dafür, wer Gott wohlgefällig war? Jesus warf nicht nur durch sein Reden über die Prostituierten die damaligen Kategorien über den Haufen (die Gerechten wurden zu Sündern und die Sünder zu Gerechten). Er stellte auch die Art und Weise radikal in Frage, wie man bisher die Menschen, mit denen man zu tun hatte, wahrgenommen und beurteilt hatte.

Oder wie können wir die Ambiguität übersehen, die Jesus durch seinen unbeschwerten Umgang mit gewissen Leuten, vor allem mit Frauen von schlechtem Ruf, hervorrief: mit einer Frau, deren sündiger Lebenswandel in der gesamten Stadt bekannt war (Lk 7,36-50), mit einer Ehebrecherin (Joh 8,2-11), mit der Samariterin, die, wie jeder wußte, schon sechs Männer gehabt hatte (Joh 4,5-27), oder mit jener Frau, die schon zwölf Jahre an Blutungen litt (Mk 5,25-34)? Wer sich in der Öffentlichkeit so verhielt, sandte, gelinde gesagt, «gemischte Signale» aus, und wen wundert es dann, daß er einen verwirrenden, verunsichernden Eindruck hervorrief und sein Verhalten umstritten war.

Wie Jesus selber Ambiguität toleriert hat, sieht man am Beispiel seiner bemerkenswerten Geduld denjenigen gegenüber, die ihm nur zögernd folgten und zweifelten, wie sie auf seine Botschaft antworten sollten. Als die Zwölf sich versucht fühlten, Klarheit darüber zu schaffen, wer wohl und wer nicht als Jünger Jesu betrachtet werden konnte, erzählte Jesus die Parabel vom Unkraut (Mt 13,24-30): Bis zur Zeit der Ernte, bis zum letzten Urteil, sollte man es zulassen, daß Gute und Schlechte zusammenleben. Jesus schätzte damit auch seine eigenen Jünger als recht unsicher, unzuverlässig, unbeständig, als von Ambiguität geprägt ein.

Wenn Jesus nun Gottes liebende Geduld offenbart hat, so geschah dies nicht *trotz* dieser Ambiguität, sondern gerade *durch* sie. Was gestern unnützes Unkraut war, kann morgen durch die Gnade eine fruchttragende, nützliche Pflanze werden. Die Außenseiter der Gesellschaft können sich in ihre Propheten verwandeln, die Sünder von heute die Heiligen von morgen sein. Jesus war nicht gekommen, um das geknickte Rohr zu zerbrechen und den glimmenden Docht auszulöschen (Mt 12,30). Statt dessen übte er Geduld, und diese ruft, wie wir wissen, ihre eigene Ambiguität hervor.

In die gleiche Richtung gehen das Schweigen und die Zurückhaltung Jesu, die in den vier Evangelien ausreichend bezeugt sind. So ist es aufschlußreich und bemerkenswert, daß er nie von sich aus gesagt hat, wer er war. In den synoptischen Evangelien stammen die formellen Aussagen über seine Person immer von anderen. Zudem ließ Jesus viele Fragen unbeantwortet, und wenn er seine Position nicht klarer und weniger vieldeutig dargestellt hat, dann gewiß nicht deshalb, weil ihm dazu die Möglichkeit gefehlt hätte. Dieses Schweigen und diese Zurückhaltung Jesu waren sicherlich ein wichtiger Grund dafür, daß er seinen Zeitgenossen so widersprüchlich und unfaßbar vorkam.

Die Evangelien bezeugen freilich nicht nur, wie Jesus bei anderen Ambiguität hervorrief, sondern auch, wie er diese selbst erfahren hat. Es ist eine der großen göttlichen Ironien der Geschichte, daß die von Jesus selbst hervorgerufene Ambiguität über ihn hereinbrach, als das Drama seines Lebens seinen Höhepunkt erreichte.

In Getsemani und am Kreuz mußte Jesus eine wahre Todesangst der Ambiguität erfahren, denn gerade derjenige, den er immer «Abba», «Papa, lieber Vater», genannt hatte, verhüllte

sich ihm in einem absoluten Schweigen. Der Gott, den er bisher als den Allmächtigen, den Inbegriff alles Guten gekannt hatte und der für ihn auch einen anderen Weg hätte wählen können, der zum gleichen Ziel geführt hätte, dieser Gott erwies sich nun als ein unerbittlicher Gott der Gerechtigkeit. Angesichts dieser Ambiguität muß Jesus aufschreien: «Mein Gott, mein Gott, warum hast du mich verlassen?» (Mt 27,46)

Dieses große Geheimnis macht aber zugleich deutlich, daß, so bedrohlich die Ambiguität auch erfahren wird, sie doch eine besondere Gnade beinhaltet. Auch wenn sie die heftigsten Gefühle der Angst und tiefsten Verlassenheit hervorrufen kann, kann sie zur gleichen Zeit den betreffenden Menschen dazu befähigen, über sich selbst hinauszuwachsen und sich zu einem vollkommenen, absoluten Vertrauen auf Gott durchzuringen. Wie bei Jesus oder bei Maria, die mehr als einmal gesagt hat: «Wie kann dies geschehen?», wie bei Abraham, unserem Vater im Glauben, ist die Ambiguität auch für uns die Einladung, tiefer ins eigene Ich hinabzusteigen, damit wir uns dort, in der «dunklen Nacht der Seele», dem Gott des Geheimnisses totaler hingeben. Kurzum: Die Ambiguität ist die Einladung, und der Geist ist derjenige, der uns die Gnade schenkt, sie zu akzeptieren.

Wir kommen hier einer göttlichen Pädagogik der Ambiguität mit der ihr eigenen Dynamik und ihrer «inneren Logik» auf die Spur. Die von Jesus hervorgerufene Ambiguität hat ihre Wurzel in der Dynamik der Enthüllung und der Verschleierung, die sein Menschsein so stark charakterisiert hat. In Jesus, dem fleischgewordenen Wort Gottes, offenbart und verhüllt Gott sich gleichzeitig. Er zeigt sich, und dennoch bleibt er verborgen. Er redet von sind und macht deutlich, wer er ist, aber er zwingt sich uns nicht auf und er verzichtet auf eine solche Eindeutigkeit und Klarheit, die jeden Zweifel und jede Ambiguität, aber auch alle Freiheit unsererseits beseitigt hätten. Das Geheimnis und die tiefere Wirklichkeit der Person Jesu sind für uns nie eine klare, über jeden Streit erhabene Gegebenheit. So wie damals offenbart er sich auch heute in dem von Schatten gedämpften Licht unserer menschlichen Verfassung, in jenem eigentümlichen Gemisch von Licht und Dunkelheit, das jeder menschlichen Vermittlung eigen ist. Er offenbart sich also auf eine recht vielschichtige, höchst mehrdeutige Art und Weise: Er offenbart sich in der Ambiguität.

Damit Jesus sich selbst offenbaren konnte, reichte es nicht, daß er deutlich sagte, wer er war, und entsprechend auftrat: Was er sagte, mußte auch verstanden und geglaubt werden. Er konnte sich nicht darauf beschränken zu sagen, wer er war, und dann erwarten, daß die Menschen dies auch verstanden. Das Geheimnis seiner Person mußte sich einfach jedem Versuch entziehen, es in irgendwelchen, bis dahin gebräuchlichen menschlichen Worten oder Bildern und Vergleichen zu fassen. Wäre Jesus solches gelungen, dann wäre das auch alles, was uns geblieben wäre: *menschliche* Worte und Beschreibungsversuche, und nicht mehr als das. Sicherlich mußte Jesus sich menschlicher Worte und Begriffe bedienen, um sich zu offenbaren, und seine Worte mußten auch tatsächlich den Menschen etwas sagen. Zugleich aber mußte er uns über das, was menschliche Gleichnisse und Bilder, endliche, menschliche Ausdrucksformen zu vermitteln vermögen, hinausführen. Er mußte uns dazu bringen, daß wir uns der höheren Weisheit einer *göttlichen* Offenbarung hingeben, daß wir uns also auf etwas einlassen, was unser natürliches Verstehen und Verstehenkönnen übersteigt.

Ein solches Ziel konnte Jesus nur über eine Pädagogik der Ambiguität erreichen, d.h. dadurch, daß er uns nur so viel erzählte, als wir wissen mußten, und er uns alles andere vorenthielt: So vermied er, daß wir meinten, er teile uns nur menschliche Weisheit mit, damit wir zu ahnen anfingen, daß er uns in Wirklichkeit Gottes Offenbarung brachte. Die Ambiguität, die Jesus hervorrief, war also zu einem großen Teil als eine *Einladung* an uns gedacht, zu erkunden und tiefer zu ergründen und ihm näher zu kommen, damit er uns dann die eine, einzig entscheidende, höchst persönliche Frage stellen konnte: «Du aber, für wen hältst *du* mich?» Die Ambiguität, von der sowohl die Worte als auch die Taten Jesu umgeben waren, führte für die davon Betroffenen immer zu einer Situation, in der sich diese Frage nicht mehr umgehen ließ. Sie schuf die Bedingung dafür, daß das Geheimnis der göttlichen Offenbarung tatsächlich als Einladung erfahren wurde, als eine persönliche Aufforderung, auf die man eingehen konnte, der gegenüber man sich aber für immer durch ihre Ablehnung schuldig machen konnte. Kurzum:

Die Ambiguität schafft jenen Raum, der unabdingbar ist, damit der Glaube möglich ist.

Die vielschichtige, mehrdeutige Wahrheit über den Glauben

Aus allem, was wir bisher dargelegt haben, läßt sich die Ambiguität als ein *Klima* des Glaubens, als eine *Bedingung der Möglichkeit* des Glaubens beschreiben. Ambiguität ist so weder die Basis noch das Ziel oder die Vervollkommnung des Glaubens, sie ist aber wohl ein vorletztes Mittel der Gnade in einer Welt, deren endgültige Erlösung Gegenstand der Hoffnung bleibt. Paulus schrieb: «Wir sind gerettet, doch in der Hoffnung. Hoffnung aber, die man schon erfüllt sieht, ist keine Hoffnung. Wie kann man auf etwas hoffen, das man sieht? Hoffen wir aber auf das, was wir nicht sehen, dann harren wir aus in Geduld.» (Röm 8,24-25)

Die Autoren des Neuen Testaments bestätigen auf vielfache Weise: «Als Glaubende gehen wir unseren Weg, nicht als Schauende» (2 Kor 5,7). Durch den Glauben schauen wir «wie in einen Spiegel» und sehen nur «rätselhafte Umrisse» (1 Kor 13,12). Thomas Merton, der Trappistenmönch, hat es wie folgt formuliert:

> «Gerade die Finsternis des Glaubens ist ein Argument für seine Vollkommenheit. Er kommt unserem Geist düster vor, weil er seine Schwäche weit übersteigt. Je vollkommener der Glaube wird, desto dunkler ist er. Je mehr wir uns Gott nähern, desto weniger löst er sich im Halbdunkel geschaffener Bilder und Begriffe auf.»[6]

Die Verantwortlichen in der Kirche täten gut daran einzugestehen, daß dies ziemlich genau die tatsächliche Erfahrung vieler Gläubiger heute gut umschreibt — einschließlich derer, die sich von den äußerlichen Aspekten der Religion und von der Kirche als Institution entfremdet haben. In einem seiner letzten Beiträge schrieb der große Karl Rahner, daß der Christ der Zukunft entweder ein Mystiker sein wird oder es wird ihn gar nicht geben[7].

Dies ist eine andere Umschreibung dafür, daß, wenn die Kirche in der Vergangenheit eine gute *Pädagogin* gewesen ist, sie es nun lernen muß, eine noch bessere *Mystagogin* zu sein. Es ist hier gewiß sehr wichtig, zwischen beiden Aufgaben zu unterscheiden. Ich glaube, daß es Jean Guitton war, der schrieb: «Dans le domaine des problèmes, il faut être enseigné; mais dans le domaine du mystère, il faut être initié.»: Was den Bereich der Probleme angeht, muß man unterrichtet werden. Was aber den des Mysteriums angeht, muß man in ihn eingeführt werden. Ein Lehrer benützt größtenteils eine begriffliche Sprache und geht bei seiner Argumentation rational und logisch vor. Er wird sich auf das konzentrieren, was tatsächlich erkannt, überprüft und nachvollzogen sowie einigermaßen logisch dargestellt werden kann. Die Sprache eines Mystagogen ist dagegen im Wesentlichen eine Sprache des Geheimnisses, eine Sprache der religiösen Vorstellungskraft, die uns einlädt, über das hinauszugehen, was sich unseren Augen darbietet. Sie will uns also zu dem führen, was das von uns unmittelbar Gesehene und Erkannte weit übersteigt. Kurzum: Die Sprache eines Mystagogen ist die Sprache, die uns in das Geheimnis einführt, «in dem wir leben, uns bewegen und sind».

Die Entscheidung zum Glauben und die Überzeugung, die dem Glauben eigen ist, gehen letztendlich nicht auf etwas zurück, was uns, wie pädagogisch gekonnt auch immer, gelehrt worden ist, auch nicht, wenn das Gelernte mit dem vom offiziellen Lehramt der Kirche Gelehrten übereinstimmt. Ihr Ursprung ist die Erfahrung von Gott, von seinem Geist und von seiner Freiheit, die sie aus der Mitte der menschlichen Existenz hervorquellen läßt.

Ambiguität in der Urkirche

Auch die, «die uns vorangegangen sind, gezeichnet mit dem Zeichen des Glaubens», haben die Ambiguität als etwas Verunsicherndes und Verwirrendes erfahren. Dabei hat es auch Zeiten gegeben, in denen sie allumfassend zu sein schien. So mag es uns trösten, uns daran zu erinnern, wie die Urchristen infolge des Ausbleibens der von ihnen erwarteten *parousía*, des zweiten Kommens Christi, in die Erfahrung tiefer Ambiguität gestürzt wurden.

Wichtig für uns hier ist, daß diese Urchristen es trotz ihrer brennenden Erwartung der von ihnen so nahe geglaubten Wiederkehr Christi in Macht und Herrlichkeit nie zugelassen haben, daß das Ausbleiben der Parousie sich für sie in eine Glaubenskrise verwandelte. Dies verhinderte aber nicht, daß ihre Erfahrung der Ambiguität höchst real und tiefsitzend war. Während

sie sich auf der einen Seite immer mehr auf die Normalität eines christlichen Lebens in der alltäglichen Wirklichkeit einer feindlichen Umwelt und die Organisation einer sichtbaren Kirche einrichteten, konnten sie auf der anderen Seite nie sicher sein, daß dies dem entsprach, was sie als Christen zu tun hatten. War dies nicht vielleicht ein Verrat an der Verheißung Jesu, daß er bald wiederkehren würde? Unterlag die Kirche nicht der Versuchung, Bäume zu pflanzen, in deren Schatten sie nie sitzen würde?

In dieser Zeit der Unsicherheit und der Ambiguität hat man sich nie einer falschen Eindeutigkeit und Scheinsicherheit hingegeben. Die Christen haben es damals nicht nur gelernt, mit jener Ambiguität zu leben. Wichtiger noch war, daß diese Ambiguität selbst ihren Glauben vorantrieb und sie lehrte, inmitten der alltäglichen Wirklichkeit, mit der sie auf die Dauer unweigerlich wieder konfrontiert wurden, zu einem erneuten, beharrlichen Vertrauen und zu einer nunmehr gereiften Hoffnung auf den auferstandenen Herrn zu finden.

Das Ausbleiben der Parousie hat sicherlich viele Probleme aufgeworfen. Weil diese aber nie verdrängt oder vorzeitig beantwortet oder auch autoritativ entschieden wurden, konnte in der Kirche ausreichend Raum dafür entstehen, daß die christliche Hoffnung zu einer so ansteckenden Kraft wurde. So wie das geheimnisvolle *manna* die Israeliten in der Wüste einmal am Tag ernährte, so lernten es die Urchristen für jeden neuen Tag, im Hier und Jetzt dieses Tages auf Gott zu bauen. Und gerade deshalb wurde der Glaube zu einer solchen von Gott inspirierten und inspirierenden, zu einer solch kühnen und kreativen Kraft.

Zum Schluß ist es angebracht daran zu erinnern, daß Gott einige seiner besten Lieder in der Nacht singt, oder wie es Léon Bloy sagte: *DEUS DEDIT CARMINA IN NOCTE*. Die Größe und die Wahrheit dieses Geheimnisses ist jedem Christ wohl von Kindesbeinen an bewußt. Gerade deshalb hält die Kirche so gerne in der Nacht ihre Nachtwachen ab, und wir singen weiterhin die altehrwürdigen Worte: *O vere beata nox*, O wirklich selige Nacht! Ob es nun im Stalle Betlehems oder am leeren Grabe in Jerusalem war, Jesus scheint immer auf das Eintreten der Nacht über die Welt gewartet zu haben, um seinen Vater singen zu hören.

[1] Karl Rahner, Gerecht und Sünder zugleich, in: ders., Schriften zur Theologie, Bd. 6 (Zürich 1965), 262-276.

[2] Johannes Baptist Metz, Der Unglaube als theologisches Problem in: Concilium 6 (1965), 484-492.

[3] C.J. Jung, Collected Works, Bd. 6 (Routledge & Kegan Paul, London 1971) 244-245.

[4] Augustinus, *De bapt.* V:27,28. Siehe auch *De civitate Dei* I:35 und *In Johann. Ev.* Tr. XXVII:11 und Tr. XLV:12.

[5] Thomas von Aquin, Summa theologica I-II q31 a4 ad 3.

[6] Thomas Merton, New Seeds of Contemplation (New Directions, New York 1961) 134.

[7] Karl Rahner, Elemente der Spiritualität in der Kirche der Zukunft, in: ders., Schriften zur Theologie, Bd. 14 (Zürich 1980), 375f.

Aus dem Englischen übersetzt von Dr. Karel Hermans

RICHARD G. COTE

Geboren 1934 in Lewiston (USA). Studien in Angers und Straßburg; Promotion in Theologie im Jahr 1967; fünfzehn Jahre lang Arbeit als Dozent für Theologie in Südafrika; z.Zt. Professor an der Loyola-Universität in New Orleans; von seinen Veröffentlichungen ist vor allem zu erwähnen: Could it be?, und Universal Grace: Myth or Reality? Anschrift: St. Paul University, 223 Main Street, Ottawa, Ontario, KIS iC 4, Kanada.

CONCILIUM aktuell

Seán Freyne

Erfahrungen mit der Ökumene in Nordirland

Täglich wird uns das Versagen von politischen und kirchlichen Institutionen vor Augen geführt, wenn es darum geht, mit schwierigen menschlichen Problemen umzugehen. Als Beispiele, die der Verfasser selbst aus eigener Anschauung kennt oder vor kurzem kennenlernen konnte, mögen die drei Krisenherde Nordirland, der Mittlere Osten oder Südosteuropa dienen. Manchmal ist die Situation, für die man eine Lösung sucht, selbst von diesen Institutionen geschaffen; das ist etwa in Nordirland der Fall. Welch tragische Ironie unserer Geschichte!

Christen sind Menschen, die eine Hoffnung haben. Aber wo bleibt die Hoffnung, wenn sich gerade die Institutionen, die unser Wertesystem tradieren, als unfähig erweisen, uns die Probleme bewältigen zu helfen, die uns wirklich bedrängen? Die Antwort ist sicherlich dort zu suchen, wo Menschen in der Kraft des Geistes zusammenarbeiten, der die Grenzen von Institutionen übersteigt. Theologisch ist ein solches Verständnis des Geistes, der sich nicht dingfest machen und definieren läßt, in den grundlegenden Texten unserer Glaubenstradition verankert: Der Geist weht, wo er will (Joh 3,8). Das wird für uns alle zu einer Herausforderung, wenn die Grenzen, die wir berechtigterund sogar notwendigerweise ziehen, um unsere Identität zu bewahren, zu einem Hindernis für weiteres Wachstum und einer Barriere werden, die es unmöglich macht, die Widersprüche zu überwinden, die mit jeder Selbstdefinition gegeben sind, im persönlichen Bereich wie in Gemeinschaften.

Im heutigen Nordirland gibt es mehrere solcher Bewegungen des Geistes — Bewegungen, die die Kirchen als Institution und deren legitime Anliegen keineswegs mißachten, die sich aber dennoch nicht völlig deren Disziplin unterwerfen: Engagierte Christen aus allen Kirchen versuchen, einen neuen Weg der Versöhnung und des Friedens zu finden, der ihrer Vision entspricht. Im Gegensatz zur langen Liste von Gewalttaten, die wir täglich von den Medien präsentiert bekommen, schenkt man diesen gesellschaftlichen Alternativbewegungen kaum öffentliche Beachtung. Ihre Arbeit mag wie ein Tropfen in einem Ozean von Verzweiflung erscheinen. Doch viele, die mit den ganz alltäglichen Problemen der einfachen Leute vertraut sind, sind fest davon überzeugt, daß es sich hier um eine gute Entwicklung in die richtige Richtung handelt. Das kann man nur aufrichtig hoffen. Es gibt diese Alternativbewegungen nun schon lange genug, um überzeugend zu demonstrieren, daß es sich nicht um ein Strohfeuer handelt, sondern daß sie ein solides Fundament haben und wohldurchdachte Strategien, um sich mit den religiösen Faktoren zu befassen, die ein wesentlicher Teil des Konfliktes sind.

Die «Corrymeela Community» wurde im Jahr 1965 von engagierten Christen der wichtigsten Kirchen gegründet — vier Jahre vor dem Ausbruch der bis heute anhaltenden Welle von Gewalt. Heute zählt sie 150 offizielle Mitglieder und über 1000 Sympathisanten in ganz Nordirland, aber auch in anderen Ländern, die im Sinne der Vision von Corrymeela in ihren jeweiligen Gemeinden für Frieden und Versöhnung arbeiten. Diese Vision orientiert sich entschieden am Evangelium und trägt die Erinnerung an Jesus weiter, der nicht nur ein Evangelium des Friedens verkündet hat, sondern auch jene Aspekte seiner eigenen Religion offengelegt hat, die dem universalen Heilswillen Gottes entgegenstehen oder ihn torpedieren. Diese radikale Vision kommt u.a. konkret darin zum Ausdruck, daß Gästen von Corrymeela angeboten wird, ihr Leben dieser radikalen Kritik auszusetzen im Kontext einer Gemeinschaft, die diese verändernde Vision weitergeben will und die sich um eine kleine Kerngruppe von ständig dort lebenden Freiwilligen bildet. Durch diese Art von Zusammenleben werden Menschen, die unterschiedlichen Kirchen oder auch keiner Kirche angehören und die aus allen gesellschaftlichen Klassen kommen, füreinander zu einer Bereicherung, indem sie ihre unterschiedlichen Lebenserfahrungen mitbringen und sie in einer Atmosphäre der Liebe und des Miteinander-Teilens wei-

tergeben können. In diesem Klima können sogar möglicherweise entgegengesetzte Erfahrungen der «Unruhen» (wie der Konflikt oftmals euphemistisch genannt wird) diskutiert und ihre Auswirkungen auf das Leben der TeilnehmerInnen untersucht werden.

In bester biblischer Tradition können diese Gruppen als «Samenkörner» bezeichnet werden. Darin schwingt sowohl das mögliche Wachstum als auch das mit jeder Aussaat verbundene Risiko mit, besonders das Risiko des Scheiterns. Jede Gruppe besteht aus 20 Leuten, die sich an vier Wochenenden treffen, um sich mit Hilfe von Rollenspielen, Diskussion und Reflexion innerhalb einer tragenden Atmosphäre der Gemeinschaft ihren Lebenserfahrungen zu stellen und darüber zu sprechen. Während des letzten Wochenendes wenden sich die TeilnehmerInnen ihrem weiteren Weg in die — persönliche und gemeinsame — Zukunft zu und versuchen, die Richtung zu bestimmen, die sie im Lichte der Begegnung mit den anderen und mit sich selbst in einer Atmosphäre christlichen Friedens und Heilwerdens einschlagen wollen.

Corrymeela ist nur eines von mehreren Modellen, die in Nordirland als direkte Konsequenz der sozialen Unruhen und der Gewalt entstanden sind, die die Gesellschaft nun schon seit Jahrzehnten spaltet. Ein weiteres Beispiel mit anderer Schwerpunktsetzung ist die «Columbanus Community» für Frieden und Versöhnung. Sie wurde im Jahr 1983 vom Jesuitenpater Michael Hurley gegründet, der zuvor die überaus erfolgreiche Irish School of Ecumenics in Dublin gegründet hatte. Das Experiment der Columbanus Community ist der Versuch, inmitten des Unruheherdes des Zentrums von Belfast die ökumenische Vision von Pater Hurley zu verwirklichen. Sie will ein praktisches Beispiel dafür sein, wie eine stärker geeinte Kirche, eine gerechtere Gesellschaft und eine friedlichere Welt aussehen könnten. Ihre Grundlage ist ein Zusammenleben in Gebet und Miteinander-Teilen entsprechend einer Regel für die Gemeinschaft. Man feiert zusammen die Eucharistie, doch die einzelnen Mitglieder ertragen zum gegenwärtigen Zeitpunkt den Schmerz, daß sie entsprechend den Bestimmungen ihrer jeweiligen Kirche die Kommunion nicht gemeinsam empfangen können. Der Schwerpunkt liegt deutlich auf dem Gemeinschaftsleben, doch die Vision ist nach außen orientiert und will verschiedene ökumenische Initiativen unterstützen, besonders den Kontakt und die Zusammenarbeit von nach Konfessionen getrennten Schulen fördern. Während viele ein integriertes Schulsystem (d.h. die Erziehung von Kindern verschiedener Konfession an gemeinsamen Schulen) für die Lösung des Nordirland-Problems halten, sieht die Columbanus Community durchaus die praktischen Probleme, wenn dies in großem Stil verwirklicht würde. Sie versucht deshalb stattdessen, gute Beziehungen und gegenseitiges Verstehen zwischen den bestehenden Schulen zu fördern, die bis dahin in verschiedenen Welten gelebt haben.

Es gibt heute eine Reihe anderer Beispiele für neue Gemeinde-Experimente in Nordirland. Ich habe die beiden — Corrymeela und Columbanus — deshalb ausgewählt, weil sie Initiativen darstellen, die protestantisch und katholisch genannt werden können, weil sie ihren Ursprung jeweils auf der anderen Seite der Trennungslinie zwischen den Kirchen haben und bis zu einem gewissen Grad auch unterschiedliche Akzente setzen. Die eine stellt das Wort in den Mittelpunkt, die andere das sakramentale Leben, das von der Inspiration her sogar monastisch genannt werden kann. Keine von beiden ist jedoch auf die Vergangenheit fixiert, sondern beide versuchen, die genuinen Elemente unserer gemeinsamen Tradition zu neuem Leben zu wecken, mitten in einem Kontext, der oftmals in Verzweiflung unterzugehen droht. Aus solchem Holz ist christliche Hoffnung geschnitzt. Beide Experimente sind für alle Dimensionen der gemeinsamen Tradition offen. Beide versuchen, in Kontakt zu bleiben mit und Hochachtung zu zeigen gegenüber jenen konfessionellen Ausdrucksformen dieser Tradition, die in den Augen vieler ein Teil des Problems sind. Sie sind zusammen mit anderen ähnlichen Bewegungen der Aufruf zur Bekehrung an die Adresse der Kirchen. Ob sie letztlich ein Schrei sind, der ungehört verhallt, oder Keime der Hoffnung, die aus dem ausgetrockneten Boden hervorzusprießen beginnen, hängt davon ab, wie sehr sich diese Gruppen dem Geist öffnen. Der Geist weht, wo er will.

Aus dem Englischen übersetzt von Dr. Bruno Kern

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

Vorwort

James Provost/Knut Walf

Demokratisierung der Kirche — ein Tabu?

Wird dieses Thema nicht seit Jahrzehnten immer wieder genannt, diskutiert, mehr oder weniger abschließend beurteilt und dann wieder zu den Akten gelegt, von den einen resignierend, von anderen erleichtert? Wenn wir nicht gänzlich fehl gehen, lautet das Fazit der meisten oder sogar aller übereinstimmend: Demokratisierung ist mit dem Wesen der (katholischen) Kirche unvereinbar. Damit will man dann sagen: Kirche und Gesellschaft sind unterschiedliche, verschiedene Größen, für deren innere Gestaltung jeweils unterschiedliche Parameter und Strukturformen gelten.

Zwei Fragen terminologischer Art stehen hier natürlich am Anfang. Zunächst: Was versteht man unter «Demokratie»? Der Begriff ist soziologisch, politologisch und durch den jeweiligen kulturellen Kontext determiniert.

Die zweite Frage ist: Über welche katholische Kirche spricht man? Über jene im Westen oder jene im Osten (die sog. unierten Kirchen)? Über die Kirche des nordatlantischen Raums oder etwa die in den Ländern Schwarzafrikas oder Lateinamerikas? Über die Kirche früher oder heute? Über die hierarchisch gegliederte Kirche oder über die Orden?

Es gab und gibt «Demokratie» oder doch zumindest «demokratische» Elemente in der katholischen Kirche, auch im CIC von 1983 (etwa cc. 127ss., 135ss., cc.208—223); weitere Einzelheiten finden sich im Beitrag von J. Provost. Wenn sich unter dem Einfuß weltlicher feudalistischer Herrschaftsformen auch in der katholischen Kirche hierarchische Strukturen verfestigt haben — ist daran im Sinne eines tödlichen Traditionspositivismus (P.L. Berger) festzuhalten?

Es handelt sich also um einen vielfältigen Fragenkomplex mit zahlreichen Aspekten. Da es sich zudem um Bemühungen sehr unterschiedlicher Wissenschaftsdisziplinen mit divergierenden Theorieansätzen und Methoden handelt, waren und sind die Resultate der Untersuchungen schwerlich zu vergleichen oder zu kombinieren. Die Frage nach der Demokratisierung der katholischen Kirche wurde gerade in den letzten dreißig Jahren inner- wie außerhalb der Kirche immer wieder erörtert. Auch wurden hier und da Versuche unternommen, Zusammenfassungen der unterschiedlichen Denkansätze und Erörterungen zu erstellen. Deshalb haben wir auch zunächst gezögert, diesen facettenreichen Fragenkomplex im Rahmen einer relativ schmalen Ausgabe der Sektion Kirchenordnung von CONCILIUM erneut zu erörtern.

Es ist jedoch nicht zu verkennen, daß zwei wichtige Gründe für eine neuerliche Behandlung des Themas sprechen: Zum einen zeichnet sich in Ländern bzw. Staaten mit längerer demokratischer Tradition eine gewisse Unsicherheit, teilweise sogar Resignation im Hinblick auf die Frage ab, ob die (parlamentarische) Demokratie des überlieferten und auch bewährten Typus jene Regierungsform ist, mit der sich die gigantischen Probleme der Gegenwart wie der Zukunft angemessen bewältigen lassen. Inkompetenz der Parlamentarier und Demokraten in Sachfragen, eine nicht mehr zu übersehende Korruption der Parteien sowie vielfältige andere Faktoren tragen dazu bei, die Demokratie bei zahlreichen Bürgern in Mißkredit zu bringen. Daß demokratisch legitimierte Institutionen oft kaum noch in der Lage sind, wichtige politische Entscheidungen zu fällen, verdeutlicht z.B. die Verlagerung von Beschlußfassungen von den

Parlamenten weg in den Bereich der Rechtsprechung — ein Phänomen, das sich inzwischen in vielen Demokratien zeigt. Zum anderen entwickelt sich in den monotheistischen Religionen heutzutage ein neuer Fundamentalisums, der demokratische Elemente innerhalb der Religion bzw. Kirche als völlig wesensfremd ansieht. Auch angesichts derartiger Konstellationen lohnt es sich zweifelsohne, das Thema erneut zu reflektieren.

Bereits bei den ersten Vorbereitungen für dieses Heft zeigte sich, daß die in diesem Zusammenhang anstehenden Fragen kaum von den Kanonisten fachgerecht zu behandeln sind. Die Vorschläge unserer Kollegen zu den Sachthemen und kompetenten Autoren überschritten in aller Regel den Bereich der kanonistischen Disziplin.

Deshalb kommen außer einigen Kirchenrechtlern (B. Franck, P. Huizing, G. King, J. Provost) Vertreter anderer Disziplinen zu Wort: zwei Theologinnen (B. Klein Goldewijk, P. Walter) und drei Theologen (M. Legrain, G. Nedungatt, M. Volf) sowie ein Politologe (K. Tudyka), ein Historiker (G. Alberigo), ein Mediziner und Psychologe, der auch andere Disziplinen studiert hat (W. Obrist), ein Theologe, der zugleich Soziologe ist (G. Baum).

Kurt Tudyka

Die Bedeutung von Demokratie heute

Die Grenzen und Möglichkeiten von Demokratie sind wieder zu einem aktuellen Thema geworden. Einerseits begleitete der Ruf nach Demokratie den Zusammenbruch des realen Sozialismus, den Fall von Diktaturen in der Dritten Welt und die Konstitution neuer Staaten. Andererseits ist die Demokratie konfrontiert mit dem Aufleben vormoderner fundamentalistischer Strömungen und der steten bürokratisch-technokratischen Transformation der hochmodernen Gesellschaft. Demokratie hat sich in Theorie und Wirklichkeit seit ihren hellenistischen Ursprüngen bis zum 20. Jahrhundert gewandelt, verschiedenartig entfaltet und vielfältig verbreitet. So hat der Begriff heute mehrere Bedeutungen und bezieht sich auf unterschiedliche Phänomene. Daraufhin stellen sich viele Fragen erneut oder ganz neu.

Sechs besonders wichtige will der folgende Beitrag behandeln. Am Anfang steht die theoretische Frage nach der Definition von Demokratie. Danach erhebt sich die normative Frage nach ihrer Begründung. Drittens ist zu fragen, wo es Demokratie gibt. Eine Antwort darauf bietet nicht nur eine politisch-geographische Bestandsaufnahme des globalen Staatensystems, sondern auch eine politisch-soziologische Analyse der modernen Gesellschaft. Hier finden sich drei Bereiche, in denen Demokratie funktioniert; dabei stellt sich jeweils die Frage, wie sie darin funktioniert, welche die institutionellen und strukturellen Bedingungen für Demokratie sind, wie sie mit ihren inneren Widersprüchen und äußeren Dilemmata, Einschränkungen und Bedrohungen fertig wird, was jeweils ihre Möglichkeiten und Grenzen sind.

1. Was heißt Demokratie?

Demokratie heißt im Kern Herrschaft des Volkes, mit anderen Worten Volkssouveränität: «Regierung des Volkes durch das Volk für das Volk» (Abraham Lincoln). Nach J.J. Rousseau sind Regierende und Regierte identisch. Alle Herrschaft leitet sich vom Prinzip der Volkssouveränität ab. Der Wille des Volkes ist für alle Bürger gleichermaßen bindend. Umgekehrt können politische Entscheidungen nur dann als rechtmäßig gelten, wenn sie auf der Willensäußerung aller Bürger beruhen. Diese Bürger bilden idealiter eine homogene Gesellschaft. Die einzelnen politischen Akte haben keine eigene Qualität, sie sind nur Ausfluß der einen, unveräußerlichen souveränen Gewalt. Dadurch werden die Subjekt-Objekt-Beziehungen traditioneller Herrschaft zu einer unteilbaren, permanenten Beziehung zwischen gleichen und gleichberechtigten Subjekten im Agieren und Interagieren bei der Regelung ihres Gemeinwesens. Demokratie ist nach einer Formulierung Rousseaus die Gesellschaftsform, «die mit der ganzen gemeinsamen Kraft die Personen und das Vermögen jedes Gesellschaftsmitglieds verteidigt und schützt, und kraft derer jeder einzelne, obgleich er sich mit allen vereint, gleichwohl nur sich selbst gehorcht und so frei bleibt wie vorher».[1] Mit seiner politischen Teilhabe ist der mündige Bürger in der Lage, zusammen mit allen anderen die Angelegenheiten des Gemeinwesens zu regeln. In den Beschlüssen und den Gesetzen drückt sich der allgemeine Wille aus, weil die Mitglieder der Gesellschaft — dank ihrer von Partikularinteressen unabhängigen Verfassung — ihn erkennen und öffentlich aussprechen können. Im Falle einer Abstimmung haben die Unterlegenen die Entscheidung der Mehrheit auch für sich anzuerkennen; umge-

kehrt hat die Mehrheit den Auftrag, für die Gesamtheit zu handeln.

Selbst Rousseau hat eingeräumt, daß es in der Wirklichkeit die von ihm formulierte Vorstellung von Demokratie in Reinform nie gegeben hat und wahrscheinlich nicht geben werde. Tatsächlich ist Demokratie in der Wirklichkeit das sich stets verändernde, vorläufige Ergebnis historischer Prozesse, die aus Konflikten und Kompromissen bestehen und die von sozialen, wirtschaftlichen und kulturellen Entwicklungen abhängen. Demokratie meint in Wirklichkeit darum nicht nur *eine* bestimmte Gestalt, in der sich der Wille des Volkes äußert. Demokratie ist bisher in verschiedenen Formen aufgetreten, und das wird auch künftig so sein. Die folgenden Formen werden unterschieden: direkte repräsentative, Räte-, Wettbewerbs- und Elitedemokratie.

Die Form der direkten Demokratie entspricht der klassischen Vorstellung von Demokratie, derzufolge sie nicht nur als Mittel z.B. der Führungsrekrutierung unter den Mitgliedern oder für Richtungsentscheidungen dient, sondern selbst Zweck der individuellen Selbstentfaltung der Mitglieder ist.

Repräsentative Demokratie stellt die Lösung von zweierlei Konflikten zwischen Anspruch und Begrenzung von Demokratie dar. Einmal ist sie ein Hilfsmittel für direkte demokratische Willensbildung einer großen Zahl von Mitgliedern einer komplexen Gesellschaft, z.B. großer Territorialstaaten oder Großorganisationen. Unterstellt wird dabei die Objektivierbarkeit der individuellen Interessen der Subjekte, sodaß sie durch eine Führungsgruppe festgestellt werden können. Andererseits entfernt sich repräsentative Demokratie von ihrer Rechtfertigung, direkte Demokratie unter erschwerten Bedingungen zu ermöglichen, wenn die Repräsentanten als ein Filter gegenüber den vermeintlichen Gefahren einer irrationalen Willensbildung des Volkes betrachtet werden. Wenn ein gestuftes System der Vertretung so viel Kontakt zu der Bevölkerung wie nötig gewährt und der Führungsgruppe so wenig Einschränkung ihrer Freiheit wie möglich schafft, dann ist die demokratische Legitimation ausgehöhlt.

Rätedemokratie ist der Versuch einer Alternative zu einer repräsentativdemokratisch verschleierten Oligarchie. Herrschaft wird nicht regional, sondern funktional von einer sozial homogenen Gruppe ausgeübt, die eine Identität zwischen sich und ihren Vertretern anstrebt: Möglichst weitgehende Kompetenzen für die Urwählerschaft, Wahl der Inhaber aller leitenden Positionen, imperatives Mandat der Vertreter, Rechenschaftspflicht und die Möglichkeit der Abwahl, Ehrenamtlichkeit oder nur geringe Aufwandsentschädigung für Amtsinhaber. Wenn eine Realisierung dieses Modells nicht zu einer Alternative des Repräsentationsmodells reicht, dann stellt es als Ergänzung zumindest eine gesteigerte Demokratisierung der Gesellschaft dar.

Wettbewerbsdemokratie oder auch Elitedemokratie ist eine Ablösung von Vorstellungen direkter Demokratie. Die Konkurrenz zwischen den Führungsgruppen, Parteien oder Verbänden soll nur noch Führungsauslese ermöglichen. Dieses Modell ist eine Deformation der klassischen Vorstellung von Demokratie. Ihre Befürworter betrachten sie angesichts der Spezialisierung und Ausdifferenzierung moderner Gesellschaften als die einzig mögliche Form von Demokratie, als die «realistische Demokratie». Nach J. Schumpeter müßten die Bürger und Bürgerinnen auch die Arbeitsteilung zwischen ihnen selbst und den von ihnen gewählten Politikern respektieren: «Sie dürfen diesen zwischen den Wahlen nicht allzu leicht das Vertrauen entziehen und müssen einsehen, daß, wenn sie einmal jemand gewählt haben, die politische Tätigkeit seine Sache ist und nicht die ihre».[2] Die Wähler werden als Konsumenten auf einem Markt von Angeboten betrachtet, die von der politischen Elite zur Behauptung ihrer Stellung gemacht werden.

2. *Warum Demokratie?*

Demokratie ist auf verschiedenartige Weise begründbar: anthropologisch, legitimatorisch, pragmatisch, leistungs- und systemtheoretisch.

Im Zentrum der anthropologischen Begründung steht Würde als ein allem Menschsein eignendes Gut. Sie komme durch die Möglichkeit freier Entfaltung des mündigen Menschen zur Geltung, und die Bedingungen dafür biete nur ein demokratisches Gemeinwesen. Demokratie ist eine Form der menschlichen Selbstverwirklichung.

Legitimatorisch ist Demokratie begründbar durch die Vorstellung von vorgegebenen Menschenrechten, von denen sich Demokratie erst

ableitet und — an die sie auch gebunden bleibt. Ein solcher wechselseitiger Zusammenhang rechtfertigt Demokratie also auch im Namen der Menschenrechte: Erst durch Demokratie kommen Menschenrechte zur Geltung. Endlich werden Elemente von Demokratie selbst als ein Teil der Menschenrechte betrachtet, sowie etwa Gedanken-, Meinungs-, Vereinigungs- und Versammlungsfreiheit.

Pragmatische Gründe für Demokratie sind ihre Eignung zur Begrenzung, Schlichtung oder auch Lösung von Konflikten und die damit gegebene Stiftung von Frieden und Erziehung zu Friedensbereitschaft. Auch ist empirisch belegbar, daß demokratisch verfaßte Staaten im Falle von unterschiedlichen Interessen immer einen Ausgleich dem Krieg vorziehen.

Die leistungsbezogene Begründung von Demokratie verweist auf die motivierenden, stimulierenden und schöpferischen Kräfte, die sowohl durch aktive Teilnahme an Entscheidungen als auch durch Wettbewerbsverhalten freigesetzt werden. Demokratische Prozesse führten zu besseren Lösungen als hierarchische Entscheidungen. Demokratie sei anderen Herrschaftsformen vorzuziehen, weil ihr System auf Dauer die geringsten Reibungen oder Kosten verursache.

Systemtheoretisch wird Demokratie als Mittel der inneren Stabilisierung von Systemen angesehen. Sie bildet kommunikative Beziehungen aus, die tendenziell zu einem Gleichgewicht des Systems führen. Konkret äußert sich das in sozialer Gerechtigkeit und damit sozialem Ausgleich.

3. Wo gibt es Demokratie?

Die Frage nach dem Ort und der Verbreitung von Demokratie ist zunächst politisch-geographisch und dann politisch-soziologisch zu beantworten.

Nach dem Zweiten Weltkrieg hat sich Demokratie weltweit als Norm in allen Staaten — freilich mit erheblichen Auslegungsunterschieden und darum auf verschiedene Art und Weise — durchgesetzt. Anders als in der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts identifizieren sich heute weder ein politisches System noch eine nennenswerte politische Bewegung explizit mit antidemokratischen Wertvorstellungen. Zumindest als Etikett wird Demokratie allgemein beansprucht. Sie ist zu einer evolutionären Universalie geworden.

Notwendig mit Demokratie verbundene wichtige Prinzipien, Institutionen und Verfahren sind als Bestandteile von Menschenrechten völkerrechtlich kodifiziert worden, so auf Beschluß der Generalversammlung durch die Allgemeine Erklärung der Menschenrechte von 1948 und durch den Internationalen Pakt über bürgerliche und politische Rechte von 1966, den seither über 90 Staaten ratifiziert haben. Darin werden vor allem die Rechte auf Freiheit der Meinungsäußerung sowie auf Vereinigungs- und Versammlungsfreiheit festgeschrieben. Artikel 21 der Allgemeinen Erklärung der Menschenrechte gesteht darüber hinaus allen das Recht zu, an der Gestaltung der öffentlichen Angelegenheiten ihres Landes unmittelbar oder durch frei gewählte Vertreter teilzunehmen und unter gleichen Bedingungen Zugang zu öffentlichen Ämtern zu haben. Der letzte Abschnitt dieses Artikels erklärt sogar, daß der Wille des Volkes die Grundlage für die Autorität der öffenlichen Gewalt bilde. Ferner heißt es, daß dieser Wille durch wiederkehrende, echte, allgemeine und gleiche Wahlen zum Ausdruck kommen müsse, die mittels geheimer Stimmabgabe oder eines gleichwertigen freien Wahlverfahrens durchzuführen seien.

Zu ähnlichen, teilweise weitergehenden demokratischen Grundsätzen bekennen sich Staaten in regionalen Übereinkommen, so in der europäischen Konvention zum Schutze der Menschenrechte und Grundfreiheiten von 1950, in der panamerikanischen Konvention über Menschenrechte von 1969 und der panafrikanischen «Banjul Charta» der Menschenrechte und Rechte der Völker von 1982. Mit der Charta der Konferenz für Sicherheit und Zusammenarbeit in Europa (KSZE) von Paris 1990 haben sich alle europäischen und die nordamerikanischen Staaten auch international zu demokratischen Prinzipien bekannt.

Freilich sind das Verständnis und die Praxis von Demokratie weltweit gesehen extrem unterschiedlich. In vielen Ländern mangelt es nicht nur an den institutionellen, sondern auch an den kognitiven, sozialen und ökonomischen Voraussetzungen für eine ausreichende Akzeptanz, Fähigkeit und Bereitschaft für die demokratische Willensbildung, Beschlußfassung und die Durchsetzung von Entscheidungen.

Es ergeben sich hier Probleme, die Demokratie nicht lösen kann. Interne Widersprüche und äußere Dilemmata treten auf. Demokratie dient einerseits als Norm der Legitimation von Herrschaft und Ausübung von Macht. Andererseits wird sie von denen, die dieser Machtausübung oder dieser Form von Herrschaft selbst widersprechen, als Legitimation für ihr Wirken in Anspruch genommen. Im Extremfall kann dieses Wirken, das sich auf Demokratie beruft, auf ihre Beschränkung oder — wie in den zwanziger Jahren in Europa — sogar auf ihre Abschaffung zielen. Demokratie bedarf in ihrer Konkretisierung darum eines von allen Beteiligten anerkannten Mindestmaßes an unverletzbaren Grundregeln. Die Frage bleibt, wie mit denen umgegangen werden soll, die diese Regeln bewußt verletzen wollen, also etwaigen un- oder antidemokratischen Gruppen, die sich gleichwohl, solange sie nicht die Macht errungen haben, für ihre Tätigkeit auf demokratische Rechte berufen.

Ein anderes Problem stellt die Fragmentierung einer Gesellschaft in verschiedenartige in sich geschlossene, kulturell homogene Gruppen, sei es aufgrund von Rasse, Religion oder Sprache, dar. Die Berücksichtigung und Anerkennung ihrer Stellung durch Gewährung von Sonderrechten wie a-priori-Anteilen an Sitzen in Gremien und Vorständen, Parlament und Regierung schränken die demokratischen Rechte der emanzipierten Individuen ein. Minderheitenrechte verletzen unter solchen Umständen Demokratie. Denn statt im Prozeß der demokratischen Meinungsbildung Stimmenmehrheit zu ermitteln, werden die einzelnen auf die Zugehörigkeit zu ihrer Gruppe verwiesen oder sogar verpflichtet. Wenn andererseits das quantitative Übergewicht einer homogenen Gruppe, z.B. einer Ethnie, ständig zur Überstimmung einer anderen führt, dann wird die überstimmte Gruppe einem solchen Gemeinwesen einmal ihre Loyalität kündigen. Die Forderung nach Selbstbestimmung der Völker erwächst so aus Gegnerschaft zur praktizierten Demokratie.

Die rechtliche Anerkennung und Existenz von Prinzipien, Institutionen und Verfahren als notwendige Bestandteile von Demokratie reichen also noch nicht aus. Demokratie muß auch gelebt werden, und dazu bedarf es einer entsprechenden politischen Kultur. Davon ist die politische Realität vieler Länder weit entfernt. Diese ist voller Verformungen, die sich schon begrifflich in der Namensgebung verraten, wie «Volksdemokratie» oder «gelenkte Demokratie».

Demokratie hat in der modernen Gesellschaft keinen eindeutigen und unverrückbaren Ort. Grob sind drei Bereiche zu trennen, auf die sich Demokratie in der Gegenwart begrifflich und praktisch erstreckt. Das sind Demokratie als politisches System, Demokratie als innere Organisation, Demokratie als lebende Kultur.

Die herkömmlichen Vorstellungen von Demokratie bezogen sich ausschließlich oder jedenfalls primär auf die Gestaltung des Staates. Den Formen, Akteuren, Prozessen und Regeln sowie der Legitimation des Regierungssystems galt — bei aller Unterschiedlichkeit — die Aufmerksamkeit der Denker über das gute Gemeinwesen in der antiken Polis (Platon, Aristoteles), der politischen Philosophen der Aufklärung (Rousseau, Montesquieu), und der Verfassungstheoretiker seit dem 18. Jahrhundert (Hamilton, Jefferson, J.St. Mill, Tocqueville).

Trotz einer lang geübten innerdemokratischen Praxis in traditionellen Gemeinschaften wie Orden, Zünften und Domkapiteln kam es zu systematischen Betrachtungen und Überlegungen über eine Demokratie auch für nichtstaatliche Organisationen erst mit dem Entstehen hochkomplexer und differenzierter Gesellschaften seit Beginn des 20. Jahrhunderts bei Soziologen und Politologen (Michels).

Demokratie als Ausdruck einer bestimmten politischen Kultur und ihrer Wertvorstellungen, als in einem historischen Prozeß erlernbares Verhalten fand erst im 20. Jahrhundert die gebührende Aufmerksamkeit über sporadische Äußerungen hinaus (Almond, Verba).

Demokratie hat sich seit dem 18. Jahrhundert nicht nur als Regierungssystem durchgesetzt, sie ist zum vorherrschenden Legitimations-, Ordnungs- und Verhaltensprinzip geworden. Demokratie ist die Gestaltungsform der Moderne.

4. Demokratie als Regierungssystem

Gemeint war mit Demokratie ursprünglich nur die staatliche Form der Herrschaft, im engeren Sinn sogar nur die Gesetzgebung für eine einfache Materie. Auch der Begriff Volk war eng gefaßt. Nach der Idee von der Gleichheit der einzelnen als Voraussetzung für demokratische

Rechte sollten diese nur dem Besitzbürgertum zustehen.

Im 20. Jahrhundert hat sich die Auffassung über Subjekte und Objekte demokratischer Ausübung von Herrschaft verändert. Zum einen sind die Teilnehmer an demokratischen Prozessen rechtlich gleichgestellt und kategorial erweitert worden (z.B. durch die Abschaffung von Stände- oder Klassenprivilegien und Mehrstimmenrecht, Eine-Person-eine-Stimme-Recht, Einführung des allgemeinen Wahlrechts, und zwar auch für Frauen und jüngere Altersgruppen). Zum anderen sind allmählich alle öffentlichen Angelegenheiten, wenn auch oft in indirekter Weise und mit Restriktionen («checks and balances»), demokratischer Legitimation unterworfen worden.

Inzwischen wird das Konzept Demokratie auch im Sinne eines Wettbewerbs überindividueller, kollektiver Organisationen als Wettbewerbsdemokratie verstanden. Hier spricht man im Falle der Parteien von Parteiendemokratie und im Falle von Gruppen von pluralistischer Demokratie. Daneben hat sich der Anspruch auf direkte Entscheidung der Bürger und Bürgerinnen erhalten, und zwar in der Form plebiszitärer Demokratie durch Referenden, Volksbegehren und Volksentscheide. Eine Mischung direkter und indirekter Komponenten von Demokratie bildet das Konzept der Wirtschaftsdemokratie, das auf allen Ebenen Vertreter der Arbeitnehmer an wirtschaftlichen und wirtschaftspolitischen Entscheidungen beteiligen will.

Demokratie ist in Theorie und praktischer Ausübung mit einer Reihe von notwendigen und zusätzlichen Prinzipien, Institutionen und Verfahren verbünden worden. Sie entstammen vornehmlich einer liberalen Tradition des Denkens und der Praxis. Demokratische und liberale Komponenten haben sich in einem dialektischen Sinne verbunden: Einerseits setzt Freiheit Gleichheit voraus, andererseits darf das Streben nach Gleichheit Freiheit nicht bedrohen.

Zunächst gehört zur Demokratie die Möglichkeit, den politischen Willen zu artikulieren. Dabei wird die Erreichbarkeit eines Konsensus grundsätzlich unterstellt. Mangelt es an der Möglichkeit zu einem vollständigen Konsensus, dann wird das Wahl- und Stimmrecht zur Voraussetzung für demokratische Willensbildung. Das Mehrheitsprinzip wird hierbei als Kriterium für die Entscheidung anerkannt. Endlich schließt die der Entscheidung entsprechende Ausführung den demokratischen Prozeß in seinem Kern ab.

Doch reichen nach vorherrschender Auffassung und Praxis die genannten Voraussetzungen nicht aus, um einem Willensbildungs- und Entscheidungsprozeß schon vorbehaltslos das Prädikat demokratisch zu geben. Zusätzliche Bedingungen sind deswegen die Freiheit, den Willen auch öffentlich wirksam und gleichberechtigt zu artikulieren (Meinungs-, Rede-, Presse-, Versammlungs-, Demonstrations- und Vereinigungsfreiheit), aktives und passives Wahlrecht, geheime Wahl und Stimmabgabe und die öffentliche Information über deren Ergebnis und seine Implementation, Rechtsschutz der unterlegenen Minderheit.

Den jeweiligen Umständen entsprechend kommen noch eine Anzahl formaler und materialer Bedingungen hinzu, die die Beachtung der genannten Voraussetzungen gewährleisten können, z.B. ausreichende Bekanntgabe und Zugänglichkeit der Wahl- und Abstimmungsorte bzw. -zeiten, periodisch befristete Ämter und Entscheidungen, Regierung auf Zeit, mehr Kandidaten als Ämter, alternative Vorschläge vor Wahlen und Abstimmungen, Ämterrotation, Amtsabberufbarkeit. Zur Vermeidung von Fehlentwicklung und Mißbrauch sowie zur Optimierung des demokratischen Prozesses gehören endlich einige in ihrem Wesen unaufhebbare Institutionen als notwendige Rahmenbedingungen, wie Menschenrechte, Rechtsstaat und unabhängige Gerichtsbarkeit auch über Angelegenheiten der politischen Verfassung des Gemeinwesens.

Erst durch eine weitere Teilung und Gliederung der staatlichen Gewalt in Form der Trennung von Gesetzgebung und Gesetzesausführung sowie durch Föderalismus mit dem Subsidiaritätsprinzip hat sich Demokratie voll entfaltet. Im Zuge der Konkretisierung von Demokratie treten noch Fragen auf, die eher den Zweck- oder eher den Mittel-Charakter von Demokratie akzentuieren, wie Basis- oder Repräsentativ-Demokratie, Verhältniswahl- oder Mehrheitswahlrecht, Urwahlen, Urabstimmungen, Referenden oder Vertreterwahl.

Gegenüber der gewachsenen Macht der Exekutive und der Verwaltung im modernen Staat bei der Durchsetzung der Politik haben sich neue Formen demokratischer Einflußnahme

der Bürger entwickelt. Dazu gehören Anhörung, Einspruch und Beschwerde gegen Verwaltungsvorhaben und -entscheidungen sowie die Anrufung des Ombudsmannes bei mangelhaften administrativen Verfahren. Ein Ausfluß des Verlangens nach umweltverträglichen Lebensbedingungen ist die Beteiligung der Öffentlichkeit und vor allem der betroffenen Bürger und Bürgerinnen in Planfeststellungsverfahren für umweltrelevante Großprojekte wie Talsperren, Flughäfen, Autobahnen und Kernkraftwerken vor der Genehmigung zum Bau.

Derartige Rechte sind nicht zuletzt erst durch den Protest der direkt Betroffenen entstanden, der sich vielfältig äußerte, wie durch Bürgerversammlungen, Straßenblockaden, demonstrative Medien-Aktionen (im Stil von Greenpeace), Häuserbesetzungen («go-ins», «sit-ins»), Steuerboykott. Solcher Protest wurde organisiert durch Bürgerinitiativen und Aktionskomitees. Ihr gemeinsames Kennzeichen und damit das, was sie von Parteien unterscheidet, ist ihre befristete Dauer und ihre Orientierung auf jeweils ein einzelnes Problem.

Am Ende des 20. Jahrhunderts erscheint Demokratie auf dreifache Weise beeinträchtigt. Zum einen behauptet sich eine teils noch vormodern begründete hierarchische Herrschaft von Eliten durch Selbstrekrutierung. Andererseits hat sich eine spätmoderne, an funktionale Effektivität gebundene spezialisierte büro- und technokratische Herrschaft entwickelt. Parallel dazu entfernt sich das politische System von seiner demokratischen Grundlage, indem Demokratie immer weniger als Transmission von Äußerungen des Volkswillens funktioniert. Stattdessen wirkt sie wie reduziert auf die Selektion und Legitimation einer politischen Klasse («politische Elite»), die als Vertreter des Volkes nur noch dessen Interessen mediatisiert («Elite-Demokratie»). Endlich, drittens, droht Demokratie der Verlust an Massenloyalität unter Bedingungen sozialen und wirtschaftlichen Niedergangs, weil sie in einem verhängnisvollen Dreieck widerstreitender Kräfte verstrickt zu sein scheint: Steigende Erwartungen an Wohlfahrt, Handlungsfähigkeit des Staates, Autonomie der Wirtschaft. In dem Zusammenhang ist eine als notwendig erachtete materielle Unterstützung von Gesellschaften, die zur Demokratie «transformieren», ambivalent. Denn während früher Demokratie Ausdruck des Begehrens Unterprivilegierter war, erscheint sie jetzt als politische Steuerungsmechanik, die gegen Störungen oder gar Angriffe bei Versagen des Wirtschaftssystems abgeschirmt und geschützt werden muß. Je mehr Demokratie als Regierungssystem durch nicht einlösbare wohlfahrtsstaatliche Erwartungen überfordert ist, desto weniger darf sie sich auf die institutionelle Ordnung des Staates und seiner Leitung beschränken, wenn ihre Werte erhalten bleiben sollen.

5. Demokratie als innere Organisation

Demokratie ist auf außerstaatliche Bereiche übertragen worden. Dabei hat die Praxis staatlicher Demokratie Anschauungsmaterial geliefert sowohl für die Möglichkeiten als auch für die Grenzen von Beteiligung der Mitglieder nichtstaatlicher Organisationen, von Verbänden und Gruppen. Das Prinzip Demokratie wird für verschiedene gesellschaftliche, kulturelle und vor allem wirtschaftliche Bereiche («industrielle Demokratie») beansprucht, und zwar durch die Forderung nach innerer Demokratisierung («participatory democracy») sowohl öffentlicher Körperschaften und Anstalten wie auch privater Organisationen (z. B. im Sozial-, Erziehungs- und Bildungswesen, in Universitäten, der Verwaltung, in Unternehmen, Betrieben, in Parteien, Verbänden und Vereinen).

Für die Demokratisierung der Organisation sprechen außerorganisatorische und organisationsinterne Gründe. Wenn Demokratie nicht zu einer in großen Zeitabständen praktizierten Freizeit- oder Feiertagsangelegenheit verkümmern solle, müsse sie permanent als Partizipation oder Mitbestimmung im Arbeits-, Lebens- und Freizeitbereich geübt werden können. Es könnten nicht autoritäre Bereiche einerseits und demokratische Inseln andererseits in einer Gesellschaft nebeneinander bestehen.

Da besonders unter den Bedingungen pluralistischer Demokratie die Führung der Gruppen, Verbände und Organisationen im Verhältnis zu der organisierten Mitgliedschaft eine oligarchische Stellung einnehmen kann, folgt hieraus die Forderung nach einer inneren Demokratisierung dieser Gruppen selbst.

Endlich ist durch empirische Studien auch belegt, daß unter den Angehörigen einer Organisation die Motivation für die Tätigkeit und die Identifikation mit der Organisation mit innerer

Demokratisierung wachsen. Damit steige nicht nur ihre Effizienz und Produktivität, sondern auch die Kreativität und Flexibilität der Organisationsstrategie in der Konkurrenz mit anderen.

Für die Demokratisierung von Organisationen kommen analog zum staatlichen Bereich verschiedene Formen in Frage, wie Direkt-, Repräsentativ- oder Rätedemokratie. Vor allem die letzte hat sich im Rahmen der Lebens-, Berufs- und Arbeitswelt verbreitet, z.B. als Elternbeiräte, Sozialversicherungsräte, Universitätsräte, Rundfunk- und Fernsehräte, Betriebsräte, Unternehmensräte.

Aufgrund solcher Entwicklungen und vor allem ihrer eigenen Ansprüche haben die Beschäftigten in Wirtschaftsunternehmen, in Betrieben und in Behörden Mitsprache- und Mitbestimmungsrechte in verschiedener Form und verschiedenem Umfang erworben. Selbst die Armee erfordert nicht nur den Staatsbürger in Uniform, d.h. Wahlrecht und Beteiligung der Soldaten am politischen System, sondern auch die berufliche Vertretung ihrer Interessen, z.B. durch gewerkschaftliche Organisation oder die Vertretung ihrer Interessen in ihrem Tätigkeitsbereich als innere Demokratisierung durch Personalräte.

Freilich erfordern die zunehmend komplexer werdenden Organisationen die angemessenen Formen der Beteiligung, wenn sich Demokratie und Demokratisierung nicht im Leerlauf pseudodemokratischer Rituale erschöpfen soll.

6. Demokratie als politische Kultur

Die Konsequenz ist, daß Demokratie nicht statuarisch und instrumentell beschränkt als ein Mittel zur Gewinnung von Macht gedacht und praktiziert werden kann, soll sie Bestand haben. Vielmehr gewinnt Demokratie erst Bestand als ein sich weiter entfaltender Prozeß, der die Beteiligung der Menschen im Wandel der modernen Lebenswelt berücksichtigt.

Demokratie muß in den Wahrnehmungen, Gefühlen und Wertvorstellungen der Mitglieder der Gesellschaft so verankert sein, daß sie auch bereit sind, am öffentlichen Leben teilzunehmen, und nicht apathisch reagieren und sich in private Nischen zurückziehen. Demokratie kann sich nur schwer dort entfalten, wo Persönlichkeitsstrukturen gesellschaftlich dominieren oder imponieren wie Untertanenmentalität, Opportunismus oder die «autoritäre Persönlichkeit». Eine demokratische politische Kultur besteht auf Meinungen («beliefs»), Einstellungen («attitudes») und Grundwerten («values»), die die Mitglieder der Gesellschaft auf Partizipation an den demokratischen Institutionen und Verfahren verweisen.

Demokratie kann sich erst dann entfalten, wenn die Einführung der institutionellen und prozeduralen Formen einhergeht mit einem Bruch oder zumindest Wandel der Werte in einer Gesellschaft, die sich zu einer Demokratie transformiert.

Literatur:

R. Dahl, Democracy and its Critics (New Haven and London 1989).

A. Downs, Ökonomische Theorie der Demokratie (Tübingen 1968).

M. Etzioni-Halevy, Bureaucracy and Democracy: a Political Dilemma (London 1983).

F. Gloede (Hg.), Öffentlichkeitsbeteiligung — politisches Forum oder notwendiges Übel? (Frankfurt/M. 1992).

J. Habermas, Reflexionen über den Begriff der politischen Beteiligung, in: Habermas, u.a., Student und Politik (Neuwied 1961).

H.S. Kariel (Hg.), Frontiers of Democratic Theory (New York 1970).

G. Leibolz, Strukturproblem der modernen Demokratie (Karlsruhe ^{2}1968)

R. Michels, Zur Soziologie des Parteiwesens in der modernen Demokratie (Stuttgart 1957).

J.S. Mill, Representative government (Oxford 1975).

F. Naschold, Organisation und Demokratie (Stuttgart 1969).

C. Pateman, Participation and Democratic Theory (Cambridge 1970)

G. Satori, The Theory of Democracy Revisited (Chatham 1987).

J.A. Schumpeter, Kapitalismus, Sozialismus, Demokratie (München ^{6}1987).

[1] J.J. Rousseau, Der Gesellschaftsvertrag (Stuttgart 1971) 17.

[2] J.A. Schumpeter, Kapitalismus, Sozialismus, Demokratie, München ^{6}1987) 468.

KURT TUDYKA

Studium der Staats- und Politikwissenschaft an Universitäten in Deutschland und den USA; seit 1972 ordentl. Professor für Politische Wissenschaft, an der Katholieke Universiteit Nijmegen, Niederlande. Zahlreiche Veröffentlichungen zu soziologischen, politischen und ökonomischen Fragen. Anschrift: P.O. Box 9108 NL-6500 HK Nijmegen.

Giuseppe Alberigo

Ekklesiologie und Demokratie

Konvergenzen und Divergenzen

Christentum, Kirche und Demokratie haben alle eine über Jahrhunderte, ja sogar über Jahrtausende reichende Geschichte, wenn sie auch erst in jüngster Zeit einander begegnet sind. Die Kirche hat sich ohne Schwierigkeiten als eine Monarchie dargestellt (ohne jedoch als Konkurrentin der Monarchien aufzutreten), sie hat die hierarchische Struktur der Feudalgesellschaft kopiert, hat sich mit den ständisch strukturierten Gemeinden und den Tyrannenherrschaften in den italienischen Stadtstaaten sowie mit dem Absolutismus verbündet. Hingegen ist die Beziehung zur Demokratie immer mit Schwierigkeiten belastet gewesen: Lange war sie konfliktgeladen, und erst seit wenigen Jahrzehnten hat sich eine vorsichtige Annäherung ergeben. Wenn die Monarchie und der Feudalismus, die formal den göttlichen Ursprung der Macht gelten ließen, mit einem sakralen Nimbus ausstaffiert wurden, so kam der Demokratie, die auf einem menschlichen Ursprung der Autorität besteht, eine solche Bestätigung nicht zu. In den Augen des Katholizismus wurde der «laikale» und «weltliche» Charakter der Demokratie überdies dadurch verschärft, daß sie sich ursprünglich in Gebieten mit protestantischer Mehrheit oder mit gallikanischer Tradition ausbreitete. Schließlich hat die fortschreitende Vorherrschaft der «universalistischen» Auffassung von der Kirche die Bezugnahme auf die Monarchie angemessener erscheinen lassen, während die demokratische Ordnung der Sicht der Kirche als einer Gemeinschaft von Ortskirchen verwandt war. Dies sind die tief verwurzelten Gründe für das Mißtrauen der Kirche in ihrer Begegnung mit diesem politischen System, für eine Feindschaft, die erst seit kaum einem Jahrhundert überwunden ist, und dies auch nur im Hinblick auf die gesellschaftliche Ordnung, nicht aber im Hinblick auf die innerkirchlichen Herrschaftsverhältnisse[1].

Dennoch kann man die vielfältigen verbindenden Elemente nicht ignorieren, die es zwischen zentralen Aspekten des Christentums und konstitutiven Dimensionen der Demokratie gibt — sei es auf der Ebene der Lehre oder auf der Ebene der Praxis. Die Praxis der Wahl hat im Leben der christlichen Gemeinschaft immer einen Platz gehabt, wenn auch mit wechselndem Geschick[2]. Das Prinzip «Quod omnes tangit, ab omnibus tractari et approbari debet» («Was alle betrifft, das muß auch von allen verhandelt und gebilligt werden»), verbunden mit dem Kriterium der Mehrheitsfähigkeit, war einer der Angelpunkte der mittelalterlichen Ekklesiologie[3]. Ein großes Konzil hat in feierlichen Erklärungen die dynamische Beziehung zwischen dem *göttlichen Ursprung* der Autorität in der Kirche und der *Souveränität der universitas fidelium* herausgearbeitet[4].

Hinzu kommt noch dies: Die Wählbarkeit des Papstes und die Indefektibilität des *sensus fidei*[5] der Gemeinschaft der Glaubenden sind geradezu wesensprägende Merkmale der katholischen institutionellen Struktur und der katholischen Dogmatik. In den letzten Jahren hat Papst Johannes Paul II. das Programm seines Pontifikates aufs engste mit der Förderung der Menschenrechte verknüpft und so eine neue Konvergenz zwischen Katholizismus und Demokratie ermöglicht.

Ist daher also eine *Demokratisierung* der Kirche möglich? Ist wenigstens die Hypothese einer Einführung der demokratischen Verfahrensweise in der Kirche denkbar[6]? *Demokratie in der Kirche*?

Eine Antwort auf diese Frage kann auf weite Strecken nur empirischer Art sein. Tatsächlich hat einerseits «Demokratie» in den heutigen Kulturen schillernde Bedeutungen. Sie erscheint immer weniger als *ein* eindeutig umschriebenes System und noch viel weniger als eine Weltanschauung, sondern eher als ein Ensemble von Methoden, das politische Zusammenleben zu regeln, das vor allem in den Gesell-

schaften der nördlichen Hemisphäre unseres Planeten Zustimmung findet. Andererseits wird in aller Eindeutigkeit anerkannt, daß die christliche Kirche von ihrem Ursprung her eine «Konvokation», eine von Gott einberufene Versammlung ist, die ihre Regeln von dem zwischen Gott und dem Menschen geschlossenen Bund her empfängt, «von Abel bis zum Letzten der Gerechten». Es gibt hier also eine metahistorische Komponente, eine Berufung, auf welche der Glaube antwortet — was die Kirche zu einer einzigartigen Wirklichkeit macht, auch auf der Ebene des Institutionellen. Jedesmal, wenn allzu mechanisch ein politisches Modell auf die Kirche übertragen wurde, lief man Gefahr, dieses Innerste ihres Wesens zu beflecken, zu verfälschen oder abzutöten.

In den verschiedenen Phasen der Geschichte ist bisweilen die kirchliche Erfahrung als «Modell» für die politischen Gesellschaften verwendet worden; ein andermal wieder ist das Umgekehrte geschehen (und heute fragen sich nicht wenige, ob sich nicht die Kirche eben gerade an das demokratische Modell anpassen sollte). Jedenfalls waren die fruchtbarsten Phasen dieser Beziehung immer von indirekten und analogen Modellübertragungen gekennzeichnet, sei es nun von der Kirche auf die Gesellschaft oder umgekehrt.

Bis zum Anfang unseres Jahrhunderts hat sich die strukturelle Ordnung der katholischen Kirche nach Art einer Pyramide dargestellt. Dies war das Ergebnis eines mehrhundertjährigen Schichtungsprozesses, der in den letzten Jahrzehnten einer immer schneller werdenden Radikalisierung unterlag. Die kirchliche Pyramide setzte sich einerseits zusammen aus dem Papst, der ihren Gipfel und die Quelle ihrer Legitimation bildete; dann gab es da die Bischöfe — die häufig als Vertreter des Papstes in den verschiedenen Provinzen (den Diözesen) angesehen wurden —, welche zusammen mit dem Papst die «kirchliche Hierarchie» bildeten; weiter unten in der Pyramide befanden sich der Klerus, sowohl der Weltklerus als auch der Ordensklerus, und die Masse der Gläubigen. Diese bildeten das Grundmaterial der Pyramide und waren die — im wesentlichen passiven — Hauptadressaten der Aktivitäten, der Entscheidungen und der Lehrtätigkeit der Autoritäten (ihres Wirkens mittels Sakramenten, Predigt, innerer Disziplin und Weisungen für das ethische Verhalten)[7].

Der kirchlichen Pyramide wurde eine lehrhafte Dimension gegeben, die den Akzent vor allem auf den Papst und die Gläubigen setzte[8]. Der Papst wurde für gewöhnlich als «Stellvertreter Christi» dargestellt, der mit Vollmachten und Vorrechten ausgestattet war, die in jeder Beziehung einzigartig waren und die er mit niemandem sonst teilte (*«plenitudo potestatis»*). Jede andere Autorität in der Kirche wurde von ihm abgeleitet, und er war deren einzige Quelle. Selbst die Bischöfe hatten — sogar wenn sie zur Feier eines Konzils versammelt waren — keine andere Autorität als diejenige, die ihnen vom Papst verliehen worden war.

Neben dem klerikalen Pol bildeten die Gläubigen den zweiten starken Pol der kirchlichen Wirklichkeit, aber sie hatten eine wesentlich passive Rolle (als «die lernende Kirche»); bloß kleine qualifizierte Gruppen (der «Katholischen Aktion») wurden zugelassen, um mit dem Klerikerstand — in untergeordneter Stellung — zusammenzuarbeiten. Die gewöhnlichen Gläubigen befanden sich, insofern sie Laien (d.h. nicht Mitglieder des Klerus) waren, in einer Position der Unterordnung, ohne eine Rolle von positiver Bedeutung und ohne eine bedeutsame ständische Gliederung. Deswegen konnte man sagen, daß die katholische Kirche eine einzige große Pfarrgemeinde von weltweiter Erstreckung sei, deren Pfarrer der Papst sei. In diesem Zusammenhang mußte die Hypothese einer Beziehung zwischen Kirche und Demokratie als umstürzlerisch erscheinen[9].

Heute wird eine Klärung des Problems dieser Beziehung dadurch erleichtert, daß das Zweite Vatikanische Konzil den Entwurf einer Physiognomie der Kirche als Gemeinschaft (*koinonía)* ausgearbeitet hat, einer Gemeinschaft, die vom Heiligen Geist gewirkt und von den Sakramenten, vor allem der Taufe, strukturiert ist. Nach dieser Ekklesiologie[10] ist die Kirche das durch die Geschichte in der Zeit zwischen der Menschwerdung und der Wiederkehr Christi wandernde Volk Gottes. Diese seine konstitutiven und unveränderlichen Grundgegebenheiten, die nach und nach als *«status ecclesiae»*[11], «göttliches Recht»[12], «Wesen des Christentums» bezeichnet wurden, sind relativ eng umgrenzt und haben nicht verhindert, daß die Kirche und ihre Teile im Lauf der historischen Erfahrung sehr unterschiedliche institutionelle Physiognomien (*«status ecclesiae»*) angenommen haben, die

abhängig waren vom Impuls des Geistes Gottes oder von den kulturellen Umständen.

Das Volk Gottes — als «auserwähltes Geschlecht, königliches Priestertum, heiliger Stamm» (1 Petr 2,9) — und jedes seiner Glieder sind teilhaftig der prophetischen, königlichen und priesterlichen Qualitäten Christi selbst[13]. Das macht alle Gläubigen zu Gleichen, unbeschadet des unterschiedlichen Maßes der Gläubigkeit und Treue eines jeden, und es befähigt sie alle zu den vielen Diensten, die für das Leben der kirchlichen Gemeinschaft vonnöten sind. Weitere sakramentale Bestätigungen (Ordination, Bischofskonsekration, Ehebund) bekräftigen und spezifizieren die Bestimmung zu unterschiedlichen Verantwortlichkeiten[14].

Gerade die ursprüngliche wesenhafte Gleichheit ist der Grund, warum die Aussonderung zur Ausübung von kirchlichen Verantwortlichkeiten (wie z.B. von Diakonen, Presbytern, Bischöfen usw.) in Form von Wahlakten geschehen sollte. So ist es lange gewesen, und so kann es auch wieder sein, und zwar mittels Einführung von Wahlmodalitäten im demokratischen Sinn dieses Wortes. Gemeint ist hier: in einem demokratischen Sinn von «Wahl», der übrigens sehr wohl zu vereinbaren ist mit deren «theologischer» Bedeutung, welche die Berufung durch Gott, wie sie durch das Sakrament garantiert und zum Ausdruck gebracht wird, einschließt[15]. Sogar die demokratische Verfahrensweise könnte angewandt werden, auch wenn es um Wahlakte geht, welche Dienste und Verantwortlichkeiten betreffen, die ganzen kirchlichen Gemeinschaften und nicht bloß einzelnen Personen zugewiesen werden sollen.

Die Verwendbarkeit der demokratischen Verfahrensweise in der Kirche nicht bloß als Möglichkeit, eine Mehrheit bestimmen zu lassen und sie zu respektieren, sondern als durchgehende Aufwertung der *universitas fidelium* kann auf unterschiedliche Weise viele Aspekte der kirchlichen Wirklichkeit betreffen.

Kirchliche Dienste und demokratische Verfahrensweisen

Das Sakrament der Taufe macht alle, die es empfangen, zu Gliedern der Kirche, indem es sie vollgültig in eine Wirklichkeit eingliedert, die wesentlich sozial, wenn auch von ganz besonderer Art ist. Dies ist eine Wirklichkeit, die seit der Zeit des Neuen Testamentes als «Leib Christi» oder als Volk Gottes bezeichnet wird, wodurch das Wesen des Christseins als etwas von der Gemeinschaft Bestimmtes verdeutlicht wird, als etwas, das niemals bloß Akt eines Individuums ist, sondern Teilhabe, Gemeinschaft. Eine solche Charakteristik rückt die Kirche in eine historische Perspektive der Konvergenz mit vielen Aspekten der Demokratie, in dem Maße jedenfalls, wie diese ein Gesamtgefüge von Regeln ist, die dazu bestimmt sind, die Lebensgemeinschaft einer Vielzahl von untereinander gleichen Subjekten zu einer Übereinstimmung zu führen.

Wenn man aus diesem Blickwinkel die grundlegenden Dimensionen des kirchlichen Lebens untersucht, läßt sich leicht eine Bestätigung für diese Konvergenz finden.

Die Liturgie als kennzeichnendes Handeln des Volkes Gottes ist ein Handeln vieler Menschen, das kraft seines innersten Wesens fordert, als ein Handeln unter Beteiligung aller (*actuosa participatio*, wie das Zweite Vatikanum formuliert) strukturiert zu werden, wenn auch als ein Handeln auf unterschiedliche und einander ergänzende Weisen. Immer dann, wenn dieser konstitutiven Forderung nicht die gebührende Aufmerksamkeit geschenkt wird, ist es die Kirche selbst, die dadurch entstellt wird, und dann kommt es zu einer Erstarrung des liturgischen Handelns, das damit seine Fähigkeit verliert, deutlich sichtbares Zeugnis für die Gemeinschaft der kirchlichen Gemeinde mit dem Vater und der Gläubigen untereinander und so möglicherweise auch mit der ganzen Menschheit zu sein.

Der Ausschluß des gläubigen Volkes aus der Möglichkeit schöpferischer Gestaltung der liturgischen Feier, wie er bisweilen im Namen der «Reinheit» und der «Regeltreue» der Riten geschehen ist, wobei man von oben her einen uniformierten Kult auferlegte, hat dazu geführt, daß die Volksfrömmigkeit in Randgebiete abgedrängt wurde, aber auch dazu, daß die Liturgie selbst entleert wurde, indem man eine Zweiteilung zwischen offiziellem «Ritus» und volkstümlichen «Andachten» zuließ[16]. Wenn in verschiedenen Epochen der Kirchengeschichte Bruderschaften und Bewegungen entstanden, war dies oft die Reaktion auf jene Enteignung des gläubigen Volkes.

In diesem Umkreis sind auch die Probleme einzuordnen, die sich auf die Anerkennung der

exemplarischen Bedeutung des Lebens einiger Christen, der sogenannten «Heiligen», beziehen. Die Sorge, die Korrektheit einer solchen Anerkennung gewährleisten zu können, hat dazu geführt, daß komplizierte Prozeduren einer «Kanonisierung» entwickelt wurden, welche die christliche Gemeinde ihrer Verantwortung beraubt haben, indem sie sie in eine passive und ausschließlich «konsumierende» Rolle versetzten. Bekannt sind die Verzerrungen — auch auf der Ebene der kirchlichen Lehre —, die daraus resultierten, daß Jahrhunderte lang Heiligkeit fast ausschließlich entweder Personen höherer sozialer Ränge (Herrschern, «Standespersonen») oder allenfalls solchen Christen zuerkannt wurde, die sich außerhalb der Lebensbedingungen der gewöhnlichen Christen befanden (also Päpsten, Bischöfen, Priestern, Mönchen und Nonnen usw.)[17].

Paradoxerweise besteht eine der am häufigsten vorgebrachten Begründungen für die Berechtigung dieser Enteignung des Volkes in der Behauptung, daß das gläubige Volk auf diese Weise vor den Mißbräuchen von Sondergruppen beschützt worden sei, während es andernfalls irregeleitet und zu deren Werkzeug gemacht worden wäre. Dies ist ein Argument, das jedesmal dann verwendet wird, wenn man dem Volk eine Disziplin von oben her und ohne seine Beteiligung und Zustimmung auferlegen will. Alle Ränke, die man gegen demokratische Regierungsformen geschmiedet hat, haben oft etwas von dieser Art des Denkens und Handelns an sich — bis hin zur Verbrennung «gefährlicher» Bücher (und sogar Personen). Dahinter steht ein Denken, das nicht nur politisch unannehmbar ist, weil es die Unterscheidungsfähigkeit des gewöhnlichen Bürgers und der Bürgerin leugnet, sondern das aus ekklesiologischem Blickwinkel irrig ist, weil es — wenigstens implizit — verbunden ist mit der Leugnung des *sensus fidei* der christlichen Gemeinde.

Gerade der *sensus fidei* des Volkes Gottes in seiner ganzen komplexen Wirklichkeit bildet aber einen entscheidenden Punkt, der immer noch nur unbefriedigend analysiert ist, vor allem wenn man bedenkt, welcher Nachdruck auf das «kirchliche Lehramt» gelegt wird[18].

Im Erscheinungsbild der Kirche spielt vor allem der *sensus fidei* eine entscheidende Rolle, während dem Lehramt nur eine Verantwortung dafür vorbehalten bleiben kann, daß etwas als echt und den Glauben stärkend anzuerkennen ist. Es sind der gelebte Glaube der Gläubigen und ihre Orthopraxis, die den «konkreten Katechismus», die unablässige und unersetzbare Bezeugung und Vergegenwärtigung der Menschenfreundlichkeit des Evangeliums darstellen. In den letzten Jahrhunderten ist der Spielraum des *sensus fidelium* immer enger eingegrenzt worden, so sehr, daß er schließlich zu einer bloßen Abstraktion wurde. Allzu viele erkennen ihm nur noch für den Vollzug der «Rezeption»[19] eine Bedeutung zu, das heißt im Sinn einer bloß nachträglichen (und oft nur passiven und geschuldeten) Zustimmung zu den von der kirchlichen Autorität vorgetragenen Beschlüssen. Das Schulmodell der bürgerlichen Gesellschaft, das beherrscht ist vom Muster einer von oben nach unten verlaufenden Einbahnstraße, hat diese tendenziöse Umkehrung des Rollenverhältnisses zwischen *sensus fidelium* und kirchlichem Lehramt tiefgreifend beeinflußt. Es ist bezeichnend, daß diese Denk- und Verhaltensweisen vor allem den weniger «verschulten» Kulturen fremd erscheinen.

Auf dieser Ebene läßt sich einer der hartnäckigsten Widerstände gegen die innerkirchliche Anwendung gewisser Elemente der demokratischen Verfahrensweise einordnen. Man wendet nämlich ein, daß die Bestimmung der Konformität mit der Offenbarung nicht der Dialektik zwischen Mehrheit und Minderheit überlassen werden könne. Wenn man aber recht zusieht, ist dies einerseits ein ebenso klassisches wie verschlissenes Argument für den Widerstand gegen die Demokratie; andererseits aber würde man so die ununterdrückbare qualitative Verschiedenheit zwischen der Kirche und der bürgerlichen Gesellschaft ignorieren, die darin besteht, daß der *sensus fidelium* im Glauben wurzelt und von der Inspiration durch Gottes Geist bestärkt und bestätigt wird[20]. Wenn dies nicht so wäre, wie hätte dann die große christliche Tradition die Approbation durch die Mehrheitsentscheidungen der Konzilien erhalten können — angefangen mit der Entscheidung von Jerusalem (Apg 15,1-29)?

Es ist berechtigt, aber doch allzu leicht, die Schwierigkeiten zu unterstreichen, die den Kriterien zur Vergewisserung über eine mehrheitliche Übereinstimmung innewohnen. Es bleibt wahr, daß in den historischen Fällen, in denen dies notwendig gewesen ist, die Unterschei-

dungskraft der Kirche wirksam gewesen ist. Dies bedeutet aber nicht, daß man sich damit einem Providentialismus auslieferte, sondern daß man die Überzeugung ausspricht, daß dieses Problem nicht unlösbar ist, wie eben gerade die Vergangenheit beweist.

Neben den *munera* der Heiligung, des Zeugnisses (*munus sacerdotale*), der Lehre und des Bekenntnisses des Glaubens (*munus propheticum*) kennt die christliche Ekklesiologie traditionellerweise auch ein *munus regale*, das im Dienst und in der Verantwortung für die Leitung der Gemeinschaft zum Ausdruck kommt. Im Hinblick darauf treten Bezugnahmen auf eine demokratische Verfahrensweise häufiger auf, gleichzeitig aber sind sie auch weniger mechanisch. Tatsächlich sind in jeder demokratischen Gesellschaftsordnung die Bildung der politischen Leitlinien und die Kontrolle der praktischen Umsetzung dieser Leitlinien einer der schwierigsten und umstrittensten Aspekte. Auch das Zweite Vatikanische Konzil ist, als es sich zu diesem Thema zu äußern versucht hat, über einige grundsätzliche Aussagen nicht hinausgekommen, ohne daß es ihm aber gelungen wäre, konkrete Hinweise zu geben.

Das Kernproblem der Synodalität

Das grundlegende Kriterium ist das der Synodalität, eines Prinzips, das bezeichnenderweise von allen großen christlichen Traditionen geteilt wird, wenn auch mit unterschiedlichen Akzentuierungen und Phasenverschiebungen[21]. Ein derartiges Kriterium ist auch vom Zweiten Vatikanum wiederaufgenommen worden, sei es nun durch den bloßen Tatbestand, daß dieses Konzil abgehalten wurde, oder sei es in Form der ekklesiologischen Aussagen, die dort vorherrschend waren. Der Ökumenische Rat der Kirchen hat sich dieses Kriterium seinerseits mit großer Verbindlichkeit zu eigen gemacht[22]. Auch in dieser Beziehung ist die Analogie zu einer konstitutiven Dimension der Demokratie deutlich sichtbar, wenn dies auch nicht dazu verleiten darf, die Grenzen und Widersprüche zu ignorieren, welche die Verfahrensweisen repräsentativer Versammlungen in fast allen Erfahrungen mit der Demokratie offenbart haben.

Es wird von höchster Wichtigkeit sein, daß ganz allgemein, wie es ja auch anfanghaft schon geschieht — wenn auch nur sehr ängstlich mit der Bischofssynode und einigen anderen mit besonderen Themen befaßten Beratungskörperschaften —, praktische Erfahrungen gemacht werden mit einer wirklichen Mitverantwortung bei der Bildung der großen und umfassenden Orientierungslinien, wobei man aber der Versuchung widerstehen muß, sich mit bloß formalen und schließlich und endlich triumphalistischen Zustimmungsbekundungen zufrieden zu geben. Ebenso bedeutsam sind die örtlichen Erfahrungen mit synodalen Unternehmungen — auf kontinentaler, nationaler, regionaler und diözesaner Ebene —, die eine immer weiter ausgreifende Mitverantwortung vieler verwirklichen sollten, die es möglich macht, den Reichtum der unterschiedlichen Charismen der gesamten Gemeinschaft zugute kommen zu lassen[23].

Das wachsende Ungleichgewicht zwischen der Zahl der Priester und der Zahl der Territorialgemeinden scheint ein Signal zu sein, das dazu antreiben könnte, eine größere Offenheit zu gewinnen für elastischere und weniger formalistische Verfahrensweisen, als sie in den letzten Jahrhunderten im Blick auf den Vorsitz in den christlichen Gemeinden praktiziert wurden (die wesentlich am «monarchischen» und/oder «herrscherlichen» Modell ausgerichtet waren). Langfristig wird sich gerade auf dieser Ebene eine Wiederaneignung wirklicher Mitverantwortung verwirklichen lassen. Hier ist der Ort, an dem die christliche Gemeinde auch Stilformen der Transparenz erwerben und festigen kann, angefangen vom Bereich des Ökonomischen bis hin zu der Aufgabe, die Zeichen der Zeit zu deuten. «Rechenschaft zu geben über die Hoffnung, die in uns lebt» (1 Petr 3,15), ist nicht eine rein geistige Aufgabe, sondern eine Verpflichtung zu ganz konkretem und handgreiflichem Tun, von der niemand ausgenommen ist und die besonders zwingend ist für alle, die mit einer Verantwortung betraut sind. Vor allem im modernen Katholizismus haben wir uns daran gewöhnt (als Ausübende oder als dagegen Protestierende), daß Kontrolle immer von oben nach unten ausgeübt wurde, während in einer gesunden Ekklesiologie der Communio die Kontrolle immer nur «zirkulär» sein kann, wie es auch die alte Praxis der *correctio fraterna*, die nach ihrer Wesensstruktur auf Gegenseitigkeit beruht, in sich einschließt.

Die in so vielen christlichen Kreisen verbreitete Vorstellung, daß es zwischen Christentum

und Demokratie Parallelen und Konvergenzen gibt, entspringt also nicht bloßem Wunschdenken, wenn auch die zentralen römischen Instanzen unter dem Gesichtspunkt der Lehre dem mit Mißtrauen begegnen und praktisch dagegen angehen. Diese Beziehungen bedürfen jedoch, gerade wenn man sie in Mentalitäts- und Strukturänderungen umsetzen will, der genaueren Bestimmung sowohl hinsichtlich ihrer Tragfähigkeit als auch hinsichtlich ihrer Grenzen.

Der Punkt, in dem es die größte Berührung, aber auch die markantesten Divergenzen gibt, betrifft die Gleichheit sowohl aller Christen in der Kirche als auch aller Mitglieder einer demokratischen Gesellschaft[24]. Wenn auch unleugbar wahr ist, daß die Taufe zum Glied in der kichlichen Gemeinschaft macht, und zwar auf eine solch radikale und endgültige Weise, daß sie die Wirkungen der Zuerkennung des Bürgerrechtes in einem demokratischen Staat noch übertrifft, so ist gleichfalls gewiß, daß, während in der Demokratie das Volk erster und letzter Inhaber der Macht ist, in der Kirche die Quelle jeder Verantwortung und jedes Auftrags zum Dienst in Christus liegt, und so ist es auch wahr, daß man daran nur mittels eines sakramentalen Aktes Anteil erlangt.

Aufgrund dessen hätte es keinen Sinn, zu behaupten, die Kirche sei eine Demokratie, wie es andererseits auch niemals Sinn gehabt hat, zu behaupten, die Kirche sei eine Monarchie oder eine Aristokratie.

Etwas anderes ist die Forderung, in der Kirche gewisse Elemente demokratischer Verfahrensweisen einzuführen. Tatsächlich sehen die Christen sich heute in dieser Beziehung mit einem charakteristischen «Zeichen der Zeit» konfrontiert, nämlich der Forderung nach Teilhabe und Mitverantwortung, die kennzeichnend ist für die meisten der heutigen Kulturen[25]. Tatsächlich trägt diese Forderung, die vielfach von wirtschaftlich und kulturell an den Rand gedrängten Gruppen vorgetragen wird, deutlich das «Wasserzeichen des Evangeliums», insofern sie nämlich dazu aufruft, wichtige Gegebenheiten der ursprünglichen christlichen Botschaft wiederzuentdecken, welche die wechselnden Ereignisse der Jahrhunderte verdunkelt oder geradewegs in das Reich der Utopien verbannt haben. Die Geschwisterlichkeit, die alle — einzelne Christinnen und Christen und einzelne Kirchen — in Würde und Verantwortung zu Gleichen macht, die einander ergänzenden Charismen, welche den kostbaren und unveräußerlichen Schatz jeder Gemeinschaft bilden, der harmonische Zusammenklang der wichtigen Wirkweisen jeder einzelnen Kirche — all dies sind Kennzeichen, wie sie im Urchristentum verbreitet und beständig vertreten waren, ungeachtet seiner verwirrenden vielfältigen Verschiedenheit.

Dies ist wichtig — nicht um einen gebildeten oder nostalgischen «Archäologismus» zu nähren, sondern weil hier ein unbezweifelbares Zeugnis eines Ursprungs vorliegt, der unter der Oberfläche einer Praxis, die sich so vielen Umgebungen (einer jüdischen, hellenistischen, römischen, persischen usw. Umgebung) spontan angepaßt hat, Einblicke gewährt in eine Inspiration, die zurückgehen dürfte auf die Gemeinschaft der apostolischen Zeit und auf die Verkündigung Jesu selbst.

Im Lichte dessen handelt es sich tatsächlich nicht darum, den Schluß zu ziehen, daß eine vollständige Identität (oder auch eine vollständige Fremdheit) zwischen Demokratie und Christentum bestehe, sondern zu begreifen, in welchem Sinne die demokratischen Forderungen die Christen zu einem vertiefenden und vollkommeneren Eindringen in Gegebenheiten des Evangeliums herausfordern, die allzu lange vernachlässigt worden sind. Zwischen dem Christentum und der Demokratie bestehen gewichtige und bedeutsame *Analogien*, die nicht immer in ihrer ganzen Tragweite begriffen worden sind und die eine weitere vertiefende Untersuchung verdient haben.

Beziehungen der Analogie

Die Analogie zwischen dem Christentum und der Demokratie ist keine ontologische und statische Gegebenheit, sondern ist abhängig von geschichtlich-kulturellen Zusammenhängen, die per definitionem veränderlich sind. Es handelt sich daher um Analogien, die in gesellschaftlich unterschiedlichen Situationen von Mal zu Mal neu überdacht werden müssen, in Situationen, wie sie zum Beispiel derzeit jeweils die nördliche oder die südliche Hemisphäre unseres Planeten betreffen. In jeder besonderen Situation sind diese Analogien partieller und notwendigerweise nur approximativer Art. Es ist z.B. genügend deutlich, daß die Demokratie eine gesellschaftliche Dynamik der einzelnen und der

Gruppen in sich schließt und fördert. Das Christentum seinerseits erzeugt durch die zentrale Rolle seines Bezugs auf den dreifaltigen Gott eine kirchliche Dynamik, die sich nicht nur in der Innenwelt des Glaubenden oder im metahistorischen Mysterium der Gemeinschaft der Heiligen Ausdruck verschafft, sondern die sich auch in der geschichtlichen Gestalt der Kirche manifestieren kann und muß[26].

Daraus leitet sich die Berechtigung zur Schaffung von Situationen, Verhältnissen und Institutionen ab, die mit dem Ausdruck einer solchen Dynamik übereinstimmen und ihn fördern oder ihn zumindest nicht behindern. Von lebenswichtiger Bedeutung ist daher eine dynamische Beziehung zwischen Laien und Klerikern, zwischen Frauen und Männern, zwischen Gebildeten und Ungebildeten und ebenso zwischen verschiedenen Gemeinschaften, die sich für einen der «Pole» des Evangeliums engagieren (Wortverkündigung, Liebestätigkeit, Mission, Gebet, Eucharistie), und schließlich zwischen den kleinen Gemeinschaften und historischen Traditionen (römisch-katholische, orthodoxe, anglikanische, protestantische Tradition) und der großen Gesamtkirche. Nur in dieser Dynamik ist es möglich, die christliche Kirche als Gemeinschaft oder gar als das Volk Gottes zu verstehen, wenn das kein bloßer Nominalismus sein soll.

Mir scheint, daß in dieser Beziehung eine *Analogie* zwischen der kirchlichen Dynamik und der demokratischen Dynamik zu erkennen ist — unter der Bedingung, daß man sich dessen bewußt ist, daß die Dynamik trinitarischen Ursprungs viel radikaler ist als diejenige des demokratischen Modells. Warum sollte man unter den heutigen Lebensbedingungen der Kirche nicht anerkennen, daß die demokratische Dynamik Anregungen und Bezugspunkte bieten kann, die geeignet sind, die kirchliche Dynamik auszuweiten und wirkkräftiger zu machen (statt zuzulassen, daß sie etwas Verschwommenes und Abstraktes bleibt)?

Ein ganz anderer Fall ist die Analogie zwischen der Demokratie und dem Christentum hinsichtlich ihrer Sicherung. Die demokratischen Ordnungen vertrauen die Sicherung des Respektes vor den Regeln für das soziale Leben einer auf Übereinkommen gründenden Verfassung, und unterhalb dieser Ebene der Gewaltenteilung an. In der katholischen Kirche hat man neuerdings versucht, den gleichen Weg einzuschlagen, als man in den siebziger Jahren den Plan zur Formulierung eines «Kirchlichen Grundgesetzes» («Lex Ecclesiae fundamentalis») verfolgte. Die Auseinandersetzungen, zu denen es daraufhin kam, haben die Undurchführbarkeit eines solchen Unternehmens deutlich werden lassen, und zwar aufgrund des tiefsten Wesens der Kirche, die ja ihr Fundament nicht in sich selbst hat — im Unterschied zu demokratischen Gemeinwesen (innerhalb derer übrigens das Ansehen der Verfassungen mehr und mehr abnimmt). Man hat gesehen, daß die Sicherung der kirchlichen Gemeinschaft, die im übrigen nicht weniger wichtig ist als die, welche auch in demokratischen Systemen notwendig ist, doch wesentlich im Bewußtsein der *universitas fidelium* ihre Wurzeln hat (verbunden mit bescheidenen und partiellen Projektionen im institutionellen Bereich)[27].

Eine analoge Überlegung betrifft die Bedeutung des Subsidiaritätsprinzips, wonach die komplexeren Instanzen den elementaren gesellschaftlichen Körperschaften nicht ihre Verantwortungsbereiche wegnehmen dürfen, außer im Notfall, und dann nur vertretungsweise. Tatsächlich hat dieses Prinzip im gesellschaftlich-politischen Bereich eine zwingende Notwendigkeit funktionaler Art, da in demokratischen Ordnungen der Staat die Bezugsgröße ist. In der Kirche dagegen ist die Bezugswirklichkeit die Eucharistiegemeinde, also die Ortskirche, und nicht bloß die Universalkirche. Überdies ist die Eucharistiegemeinde eine Wirklichkeit, die wesensbestimmend ist für die christliche Ekklesiologie, und daher stellt eine mißbräuchliche Anwendung des Subsidiaritätsprinzips durch die umfassenderen Instanzen nicht bloß eine Verletzung von Funktionsregeln dar, sondern betrifft die Grundstruktur der Kirche selbst[28].

Die Beziehungen zwischen Christentum und Demokratie sind also wirkkräftig und bedeutsam zu nennen, vorausgesetzt, daß man anerkennt, daß sie *analoger* und *unvollkommener* Art sind. Wenn man eine naive und mechanische Einebnung der kirchlichen Strukturen nach dem demokratischen Modell ablehnt, so verhindert man damit auch, daß die Kirche Gefahr läuft, heute von neuem die Erfahrung eines «corpus christianum», einer alle gesellschaftlichen Dimensionen integrierenden «Christenheit» zu machen, wie sie sie durch lange Zeit-

räume des Mittelalters geprägt und belastet hat. Wenn «Christenheit» so viel bedeutet wie eine Beziehung tendenzieller Identifizierung und wechselseitiger Anlehnung zwischen Gesellschaft und Kirche, so könnte heute eine Parallelschaltung zwischen demokratischem System und kirchlicher Ordnung die gleiche Wirkung hervorbringen. Dies würde die Kirche in ein geschichtlich bedingtes und vorläufiges System einsperren und sie daran hindern, eine Funktion der Kritik und des Ansporns inmitten der gesellschaftlichen Systeme wahrzunehmen. Der echteste Beitrag, den die Kirche zu einer demokratischen Ordnung der Gesellschaft leisten kann, bleibt jedenfalls eine wirkungsvolle und ständig vertiefte Praxis der Communio in ihrem eigenen Binnenraum.

Die ehrwürdigste christliche Tradition identifiziert, charakterisiert und beschreibt die Kirche mit Hilfe der «*notae*» der Einheit, der Heiligkeit, der Katholizität und der Apostolizität. Dies ist auch im Hinblick auf eine «Demokratisierung» von erheblicher Bedeutung. Die Kirche ist nämlich keine noch ungeformte Wirklichkeit, die unbegrenzt modellierbar wäre. Ihre wesentliche Physiognomie ist vorgegeben. Die «*notae*» geben dieser in angemessener Weise Ausdruck, vor allem auch hinsichtlich der in ihr angelegten «Zirkularität» und Komplementarität. Die Analogie zur Demokratie kann diese vorgegebene Physiognomie nicht ignorieren und darf sie noch viel weniger verletzen.

Könnte wohl aus dem dynamischen Zusammenklang von *lex orandi* und *lex credendi* in einem schöpferischen Prozeß und auf konsequente Weise eine *lex communionis* in Form von Regeln und Institutionen — und vor allem in Form eines Stils des Handelns und einer Mentalität — erwachsen, die geeignet sind, den grundlegenden Werten des christlichen Lebens zu dienen?

[1] Zur Beziehung zwischen Christentum und Demokratie in der Gesellschaft vgl. J. Maritain, Christianisme et démocratie (1942); J. Morienval, Démocratie Chrétienne, in: Catholicisme 3 (1952) 585-593; L. Bedeschi, Art. Democrazia Cristiana, in: Dizionario storico del movimento cattolico in Italia 1860-1980 (Turin 1981) I / 2, 246-257. Interessant ist, daß ein neues Handbuch wie das von A. Anton, El misterio de la Iglesia (Madrid 1986/1987) auf das Thema «Demokratisierung der Kirche» nur im Hinblick auf das Mittelalter im Zusammenhang mit Marsilius von Padua und Wilhelm von Ockham anspricht (ungeachtet der Tatsache, daß B. Tierney gezeigt hat, daß letzterer von monarchistischen Ideen geleitet war!). Für die Sicht aus protestantischem Blickwinkel vgl. Th. Strom/H.D. Wendland (Hgg.), Kirche und moderne Demokratie (Darmstadt 1973).

[2] Vgl. J. Gaudemet, Les élections dans l'Eglise latine des origines au XVIe siècle (Paris 1979), der zwischen «choix», einem Vorgang mit symbolischer Bedeutung, und «élection» unterscheidet; «élection» im modernen Sinn dieses Wortes schließt nicht nur die Bestimmung einer Person, sondern auch die Verleihung einer Amtsvollmacht in sich ein.

[3] Vgl. den klassischen Aufsatz von Yves Congar: Quod omnes tangit, ab omnibus tractari et approbari debet: Rev. hist. de droit français et étranger 36 (1958) 210-269.

[4] Zum Konzil von Konstanz und seinem Dekret «Haec sancta» verweise ich auf mein Buch «Chiesa conciliare. Identità e significato del conciliarismo» (Brescia 1981), vor allem 187-240.

[5] Vgl. Foi populaire et foi savante (Paris 1976); ferner: J. Sancho Bielsa, Infalibilidad del pueblo de Dios (Pamplona 1979).

[6] In den Jahren um 1970 hat es hierzu eine — leider vor allem ideologische — Debatte gegeben: K. Rahner, Demokratie in der Kirche? In: Stimmen der Zeit 182 (1968) 1ff; J. Ratzinger/H. Maier, Demokratie in der Kirche. Möglichkeiten, Grenzen, Gefahren (Limburg 1970); ein Heft von CONCILIUM zum Thema «Demokratisierung der Kirche»: CONCILIUM 7 (1971); darin vor allem zu beachten: Karl Lehmann, Zur dogmatischen Legitimation einer Demokratisierung der Kirche, aaO. 171-181; G. May, Demokratisierung der Kirche. Möglichkeiten und Grenzen (Wien/München 1971); vom «Bensberger Kreis»: Demokratie der Kirche in der Bundesrepublik Deutschland. Ein Memorandum deutscher Katholiken (Mainz 1970); M. Krämer, Kirche contra Demokratie? Gesellschaftliche Probleme im gegenwärtigen Katholizismus (München 1973). Eine synthetische und aktualisierte Darstellung findet sich bei K.-F. Daiber, Art. «Demokratie. II. Praktisch-theologisch» in: Theologische Realenzyklopädie 8 (1981) 452-459.

[7] Vgl. G. Alberigo, Dal bastone alla misericordia. Il magistero nel cattolicesimo contemporaneo (1830-1980), in: La chiesa nella storia (Brescia 1988) 240-273.

[8] Vgl. H.J. Pottmeyer, Lo sviluppo della teologia dell'uficio papale nel contesto ecclesiologico, sociale e ecumenico nel XX secolo, in: G. Alberigo/A. Riccardi (Hgg.), Chiesa e Papato nel mondo contemporaneo (Rom/Bari 1990) 3-63; außerdem: G. Alberigo, Le concezioni della Chiesa e i mutamenti istituzionali, aaO. 65-121.

[9] Die monarchische Natur der Kirche und ihre charakteristische Eigenschaft als Gesellschaft von Ungleichen, d.h. als einer Gesellschaft, «die aus zwei Kategorien von Personen, den Hirten und den Mitgliedern der Herde, gebildet wird», waren die beiden tragenden Pfeiler der offiziellen Ekklesiologie; man vergleiche dazu nur die Enzyklika «Vehementer nos» vom 1. Februar 1906, in: Acta Pii X, 3, 34.

[10] Die beste Synthese ist die von J.M.R. Tillard, Eglise d'Eglises (Paris 1987).

[11] Vgl. Y. Congar, Status Ecclesiae, in: Studia Gratiana 15 (1972) 1-31.

[12] Y. Congar, Jus divinum, in: Revue de droit canonique 28 (1978) 108-122; P.F. Fransen, Criticism of some basic theological notions in matters of church authority, in: P.F. Fransen (Hg.), Authority in the Church (Löwen 1983) 48-74. Fransen kritisiert hier vor allem die ideologische Verwendung des Begriffs «jus divinum».

[13] Nach der Konzilsdiskussion auf dem Zweiten Vatikanum über die Mitglieder der Kirche und das allgemeine Priestertum hat die theologische Reflexion die Aussagen des Konzils nicht vertieft und weiterentwickelt.

[14] Auch im Hinblick auf die Theologie des Volkes Gottes sind nach dem Zweiten Vatikanischen Konzil nur noch unzureichende Fortschritte gemacht worden. Vgl. dazu das CONCILIUM-Heft zum Thema «Volk Gottes inmitten der Armen»: CONCILIUM 20 (1984/6).

[15] Vgl. zur ursprünglichen engen Verbindung zwischen Wahl und Konsekration: L. Mortari, Consacrazione episopale e collegialità (Florenz 1969).

[16] Ein embryonaler Hinweis in dieser Richtung findet sich in der liturgischen Konstitution des Zweiten Vatikanums, «Sacrosanctum Concilium».

[17] Vgl. A. Vauchez, La sainteté en Occident aux derniers siècles du Moyen Age (Rom 1981); neuerdings auch: K.L. Woodward, Die Helfer Gottes. Wie die katholische Kirche ihre Heiligen macht (Gütersloh 1991).

[18] Vgl. zu Newman: J. Walgrave, Newmans Essay «Über die Befragung der Gläubigen in Dingen der christlichen Lehre», in: CONCILIUM 21 (1985/4) 249-254; außerdem: R. Bergson, Les abus de l'Eglise d'après Newman (Tournai/Montréal 1971). Siehe auch: J.M.R. Tillard, A propos du sensus fidelium, in: Proche Orient Chrétien 25 (1975) 113-134; T.E. Gregory, Vox populi. Popular Opinion and Violence in the religious Controversies of V. century A.D. (Columbus 1979); P. Granfield, Der «sensus fidelium» und die Ernennung eines Bischofs, in: CONCILIUM 16 (1980/8-9) 483-488.

[19] Vgl. J.A. Coriden, The canonical Doctrine of receptio, in: The Jurist 50 (1990) 58-82; und — mehr allgemein — G. Alberigo, Wahl — Konsens — Rezeption im christlichen Leben, in: CONCILIUM 8 (1972/8-9) 477-483.

[20] Vgl. W. Beinert, Bedeutung und Begründung des Glaubenssinnes (sensus fidei) als eines dogmatischen Erkenntniskriteriums, in: Catholica 25 (1971) 271-303; L. Sartori, Was ist das Kriterium für den «sensus fidelium»?, in: CONCILIUM 17 (1981/10) 658-662; L. Swidler, Demokratia, the rule of the people of God or Consensus fidelium, in: P.F. Fransen, Authority in the Church (Löwen 1983) 226-243; außerdem das Heft zum Thema «Die Lehrautorität der Gläubigen»: CONCILIUM 21 (1985/4).

[21] Vgl. J. Neumann, Synodales Prinzip. Der größere Spielraum im Kirchenrecht (Freiburg i.B. 1973).

[22] Vgl. L. Vischer, Drawn and held together by reconciling power of Christ, in: Ecumenical Review 26 (1974) 166-190; R. Mehl, L'unité conciliaire de l'Eglise, in: L. Hein (Hg.), Die Einheit der Kirche. Dimensionen ihrer Heiligkeit, Katholizität und Apostolizität (Festgabe P. Meinhold, Wiesbaden 1977) 69-79; H.M. Biedermann, Die Synodalität. Prinzip der Verfassung und Leitung der orthodoxen Kirchen und Kirche, aaO. 296-314; W. Beinert, Konziliarität der Kirche. Ein Beitrag zur ökumenischen Epistemologie, in: Catholica 33 (1979) 81—108.

[23] Aus institutionellem Blickwinkel erweist sich als das interessanteste Faktum seit dem Abschluß des Konzils die Entwicklung der Bischofskonferenzen. Diese Organismen haben nicht nur eine bedeutsame Vervielfachung erlebt, sondern sie haben vor allem ein wirkkräftiges Prestige erworben, da sie bei vielen Gelegenheiten zu Bezugspunkten geworden sind, sei es für das Leben der Ortskirchen oder für die Beziehungen zu den nichtkatholischen Christen und zur Gesellschaft. Ein weiteres Symptom für die Wichtigkeit dieser Institution war die lebhafte Diskussion über ihre Natur, ihre Vollmachten und die für sie geltenden Verfahrensregeln. Vgl. dazu: H. Legrand/J. Manzanares/A. García y García (Hgg.), Naturaleza y futuro de las conferencias episcopales (Salamanca 1988); H. Müller/H.-J. Pottmeyer, Die Bischofskonferenzen. Theologischer und juridischer Status (Düsseldorf 1989).

[24] Die nachkonziliaren Reformen der kirchlichen Institutionen haben auch die Ortskirchen betroffen, vor allem durch die Schaffung kollegialer Vertretungsorgane wie der Priesterräte und Pastoralräte. Zumeist handelt es sich dabei um Organe bescheidener Wirksamkeit und schwachen Einflusses, die vor allem keine angemessenen Mittel zur Verwirklichung der vom zweiten Vatikanum angesprochenen ekklesiologischen Erneuerung sind. Ein bemerkenswertes Phänomen eigener Art sind die in Lateinamerika verbreiteten «Basisgemeinden», welche die einzige wirksame Formel für die Erneuerung der Pfarrgemeinde zu sein scheinen; vgl. dazu: L. Boff, Neuentdeckung der Kirche. Basisgemeinden in Lateinamerika (Mainz [4]1985; Originalausgabe 1978).

[25] In den Dokumenten des Zweiten Vatikanums kommt der Begriff «participatio» ununterbrochen in der Konstitution über die Liturgie, «Sacrosanctum Concilium», vor, und in der Pastoralkonstitution «Gaudium et spes» in den Paragraphen 31 («De responsibilitate et participatione») und 75 («De omnium in vita publica cooperatione»). Vgl. P. Delooz, Comment évaluer les tentatives de participation dans l'Eglise catholique?, in: Pro mundi vita Nr. 84 (Januar 1981) 1-37; G. Schwan, Partizipation, in: Christlicher Glaube in moderner Gesellschaft 11 (1981) 41-78.

[26] Vgl. Y. Congar, Der Heilige Geist (Freiburg i.B./Basel/Wien 1982). Außerdem verschiedene Aufsätze von De La Potterie, Schnackenburg, Faricy, Tillard, Moltmann und Citrini.

[27] Wenn man es richtig sieht, so ist die Beteiligung aller in den heutigen demokratisch verfaßten Gesellschaften und auch in der Kirche immer massiver bedroht durch die machtvolle Entwicklung der Bürokratie und die entsprechende Bürokratisierung aller Aspekte des gesellschaftlichen Lebens.

[28] Vgl. J.A. Komonchak, El principio de subsidiariedad y su pertinencia eclesiológica, in: H. Legrand/J. Manzanares/A. García y García (Hgg.), Naturaleza y futuro de las conferencias episcopales (Salamanca 1988) 367-424.

Aus dem Italienischen übersetzt von Dr. Ansgar Ahlbrecht

GIUSEPPE ALBERIGO

1926 in Varese, Italien, geboren. Seit 1967 ordentlicher Professor für Kirchengeschichte an der Fakultät für Politische Wissenschaften der Universität Bologna. Sekretär des «Istituto per le scienze religiose» in Bologna. Zahlreiche Veröffentlichungen zu Fragen der Ekklesiologie, des Kirchenrechts und der Kirchengeschichte, insbesondere zum Zweiten Vatikanum. Mitglied des Direktionskomitees von CONCILIUM, Internationale Zeitschrift für Theologie. Anschrift: Via G. Mazzini, 82, I-40.138 Bologna, Italien.

Willy Obrist

Weihehierarchie — Hindernis für eine Demokratisierung der katholischen Kirche

Daß die heutige Verfassung der katholischen Kirche in ihrer Struktur den Staatsverfassungen des *ancien régime* analog ist, ist wohl unter Theologen bekannt. So hat denn auch das Tauziehen zwischen Episkopalismus und Papalismus bzw. zwischen Synodalismus und römischem Zentralismus, das die Kirchengeschichte wie ein roter Faden durchzieht, seine Analogie im staatlichen Bereich: in der Tendenz zu Regionalfürstentum bzw. Adelsrepublik auf der einen Seite, der Tendenz zur absoluten Monarchie auf der andern.

Der Weihe-Adel

Ob nun aber die eine oder andere Tendenz gerade obsiegte: immer lag die *Gewalt* — die legislative, exekutive und judikative — *in der Hand des Adels*. War dieser im alten Staat ein Blut- oder Dienstadel, war (und ist) er in der katholischen Kirche ein *Weihe*-Adel. Dabei bilden Bischöfe und Papst zusammen den *Hoch*adel, der hier, ebenso wie einst im staatlichen Bereich, das Sagen hat und die Schlüsselpositionen besetzt.

Unterschiedlich und doch analog ist die Erhaltung bzw. *Reproduktion* des Adels in Staat und Kirche. Während der Blutadel sich über die leibliche Nachkommenschaft reproduzierte, reproduziert sich die Weihe-Adel in einer *geistlichen Erbfolge* durch Erteilung der Weihe. Dabei ist entscheidend, daß der *Hoch*adel über deren Erteilung verfügt und daß die *volle* potestas sacra nur in der Bischofsweihe weitergereicht wird. Auf diese Weise hält der geistliche Hochadel seine Verfügungsgewalt über die Macht fest in der Hand. Indem die Bischöfe dann in Form der Priester- und Diakonatsweihe die «Heilige Gewalt» nach unten weitergeben, kreieren bzw. reproduzieren sie einen geistlichen Kleinadel; indem sie aber dabei die «Heilige Gewalt» nur *stark gemindert* nach unten weitergeben, ist dafür gesorgt, daß sie diesen unter Kontrolle halten können. Anderseits bildet der geistliche Kleinadel das Reservoir, aus dem dann die Kandidaten für die Bischofsweihe — für die Ergänzung des Hochadels — ausgelesen werden. Darin, daß letztlich der nach Kirchenrecht niemandem verantwortliche Papst darüber entscheidet, *wer* Bischof wird, zeigt sich übrigens die absolutistische Struktur der heutigen Kirche: die Tatsache, daß beim Tauziehen innerhalb der kirchlichen Adelsgesellschaft der Papalismus im Verlauf der Neuzeit gesiegt hat. *Legitimiert* wurde der Besitz von Macht in den Staaten des ancien régime wie in der Kirche durch die *Theorie des Herrschertums von Gottes Gnaden*. In der Kirche wurde diese noch durch die (historisch nicht haltbare) Subtheorie der apostolischen Sukzession ergänzt: durch eine Theorie, welche impliziert, der kirchliche Hochadel habe seine Macht direkt aus der Hand des inkarnierten Sohnes Gottes empfangen.

Voraussetzung für Demokratisierung

Nun ist aber die potestas sacra etwas kategorial anderes, als die Gewalt des Adels in den alten Staaten gewesen ist, da sie außer der Hirtengewalt (Legislative, Exekutive und Judikative) auch die *Weihegewalt* umfaßt. In dieser Eigenart der potestas sacra liegt der Grund, weshalb bis heute keine Demokratisierung der katholischen Kirche stattgefunden hat. Um zu überlegen, ob eine solche überhaupt möglich ist, und wenn ja, unter welchen Umständen, seien zuerst die Voraussetzungen für die Demokratisierung *der Staaten* ins Auge gefaßt. Eine erste Voraussetzung war mental: die Ablösung der Theorie des Herrschertums von Gottes Gnaden durch die der Souveränität des Volkes. Auf den ersten Blick schiene dies für die Kirche Säkularisierung zu bedeuten, und das wäre natürlich inakzeptabel. Meines Erachtens könnte jedoch die Theorie der Volkssouveränität angenommen und

gleichzeitig die des Gottesgnadentums beibehalten werden. Nachdem nämlich das Vaticanum II das gesamte Kirchenvolk als Volk Gottes umschrieben und zudem den Begriff des *allgemeinen* Priestertums eingeführt hat, könnte man ja von einer Volkssouveränität von Gottes Gnaden reden. Entscheidend für den *Vollzug* der Demokratisierung der Staaten war jedoch nicht der Wandel der Souveränitätstheorie. Entscheidend war die *Entmachtung des Adels* auf allen Stufen bzw. vom Adel her gesehen, dessen Verzicht auf seine Machtprivilegien. Könnte nun in der katholischen Kirche auf den Weihe-Adel verzichtet werden? Das ist die entscheidende Frage.

Das eine Element der «Heiligen Gewalt» — die Hirtengewalt — könnte wohl ohne weiteres von Laien ausgeübt werden. Würde sie den Amtsträgern auf demokratische Art vom Volk verliehen, brächte dies nebst allem andern noch den Vorteil, daß nun endlich auch in der katholischen Kirche Legislative, Exekutive und Judikative getrennt werden könnten, was einem Grundzug heutigen Rechtsempfindens entspräche.

Nun erwähnte das Vaticanum II außer den beiden in der kanonistischen Tradition unterschiedenen (nunmehr euphemistisch als munus bezeichneten) Gewalten noch das Lehr-«Amt». Auch dieses könnte wohl problemlos von Laien(-theologen) ausgeübt werden. Allerdings ist es sehr unwahrscheinlich, daß in einer demokratisch verfaßten Kirche die geistige Bevormundung durch ein Lehramt noch toleriert würde.

Völlig anders als mit Hirten- und Lehrgewalt verhält es sich indessen mit dem charakteristischen Element der *sacra* potestas: mit der Weihegewalt. Sie bildet das eigentliche Hindernis für eine Demokratisierung. Das Festhalten an diesem Begriff bzw. dessen Tabuisierung ist denn auch der Grund dafür, daß die «sichtbare» katholische Kirche heute wie ein Fossil aus längst vergangener Zeit in unsere demokratische Landschaft hereinragt. Es perpetuiert nämlich, allem Reden vom allgemeinen Priestertum zum Trotz, die kirchliche Adelskaste samt ihren Machtprivilegien.

Dabei *läßt sich der Begriff «Weihegewalt» bei näherem Zusehen heute gar nicht mehr begründen*. Im Klartext bedeutet Weihegewalt die Befähigung, Riten *wirksam* zu vollziehen. So wird durch den Ritus der Priesterweihe (nach katholischer Vorstellung) *bewirkt*, daß der Kandidat nunmehr die sakramentalen Riten mit Ausnahme des Ordo *wirksam* vollziehen kann. Durch den Ritus der Bischofsweihe «wird» dann noch bewirkt, daß der dazu Auserkorene nunmehr auch fähig ist, an anderen sowohl den Ritus der Diakons- und Priester- als auch der Bischofsweihe wirksam zu vollziehen.

Nun *liegt* aber *der Vorstellung von der Wirksamkeit rituellen Tuns ein Denkmuster zugrunde, das in der archaischen Weltsicht wurzelt*: in einem Selbst- und Weltverständnis, das *als Ganzes* beim evolutionären Wandel des abendländischen Bewußtseins *überwunden* worden ist.

Das archaische Selbst- und Weltverständnis

Der Begriff «archaische Weltsicht» im hier gemeinten Sinn ist ein junger Begriff. Er ergab sich in den siebziger Jahren beim Bemühen, einen griffigen methodischen Ansatz zur Erforschung der Bewußtseins-Evolution zu erarbeiten. Das Neue an diesem Ansatz war, daß dabei nach einem Kriterium gesucht wurde, mit dem sich die Evolutions*höhe* einer Kultur bestimmen läßt. Als dann ein solches in der für den Menschen spezifischen Fähigkeit, zwischen Ich und Nicht-Ich zu unterscheiden, gefunden war und man damit an das kulturhistorische Material herantrat, erwies sich vorerst als große Schwierigkeit die Tatsache, daß der Mensch früherer Zeiten die Welt und seine Befindlichkeit in ihr völlig anders verstanden hat als wir, und daß er Handlungsmuster vollzog, die für uns kaum mehr einfühlbar sind. Wollte man herausfinden, welcher Grad von Unterscheidungsfähigkeit in einer früheren Kultur zum Ausdruck kommt, mußte man erst einmal jene Art des Weltverstehens in ihrer Struktur erfassen und in ihrer inneren Logik verstehen.

Zunächst stand man vor einer Vielfalt unterschiedlicher Kulturen. Eingedenk der Tatsache, daß die Bio-Evolution erst hatte rekonstruiert werden können, nachdem vergleichende Anatomie, Physiologie, Embryologie usw. gezeigt hatten, daß der ungeheuren Vielfalt von Lebewesen *ein gemeinsames Muster* (Spontaneität, Informationsverarbeitung, Stoffwechsel, Reproduktion usw.) zugrunde liegt, stellte sich die Frage, ob ein solches Grundmuster nicht auch für die früheren *Kulturen* erarbeitet werden könne. Aus dem interdisziplinären transkulturellen Ver-

gleich ergab sich dann, daß tatsächlich *allen* bisherigen Kulturen *einschließlich der unseres Mittelalters*(!) ein charakteristisches Muster des Selbst- und Weltverstehens zugrunde lag: ein Muster, das zwar in der geographischen Breite und im Verlauf der Zeit stark variierte, das jedoch *in seiner Grundstruktur* bis zu Beginn der Neuzeit *unverändert* blieb. Dieses Muster wurde dann, um es von dem kategorial anderen heutigen zu unterscheiden, als archaisches bezeichnet. Charakteristisch für die archaische Weltsicht ist der *Dualismus* von Diesseits und Jenseits bzw. von Natur und Übernatur, Immanenz und Transzendenz. Vom Jenseits nahm man an, es sei von unsichtbaren Wesen bewohnt. Von diesen unterschied man zwei Kategorien: die autochthonen (Götter und Zwischenwesen) sowie die «weiterlebenden Toten». Den Jenseitigen schrieb man drei Fähigkeiten zu: die Fähigkeit, *durch bloßes Wollen* (ohne Zuhilfenahme natürlicher Ursache-Wirkungsketten) auf das Diesseits einzuwirken, die Fähigkeit, sich zu inkarnieren, und schließlich die Fähigkeit, sich dem Menschen mitzuteilen.

Diese Art der Mitteilung wurde als (übernatürliche) *Offenbarung* bezeichnet. Geschehen konnte Offenbarung nach archaischer Vorstellung entweder vom Jenseits her (anläßlich einer «Erscheinung» oder «Entraffung» sowie durch «Inspiration») oder durch Sprechen «von Mensch zu Mensch» eines inkarnierten Geistwesens. Aus der Vorstellung, jenseitige Wesen könnten auf das Diesseits einwirken, ergab sich auch die Vorstellung einer Kundgabe göttlichen Willens durch Naturereignisse (Omina) sowie durch das Geschick, das sie einem Menschen oder ganzen Völkern beschieden (Geschichtsoffenbarung).

Alles Wissen über die jenseitige Welt und den Willen der Jenseitigen schrieb der archaische Mensch einem solchen Offenbarungsvorgang zu. Für ihn war es *physisch* wahres Glaubensgut, heute sprechen wir von *psychisch* wahren religiösen Mythen, wobei Mythen als Gestaltungen des Unbewußten, d.h. als *bildsprachliche* Veranschaulichungen *realer* psychischer Mächte bzw. Sachverhalte verstanden werden. Auch das Wissen über das Geschehen in «dieser» Welt war — in heutiger Ausdrucksweise — zu einem großen Teil mythisch. Wenn nämlich der frühe Mensch Fragen stellte, zu deren Beantwortung ihm die kognitiven Mittel fehlten, ergossen (projizierten) sich ihm über seinen Kopf hinweg Gestaltungen des Unbewußten in das Wissensvakuum hinein. So gab es in archaischen Kulturen historische Mythen bzw. mythische Geschichtsschreibung sowie naturerklärende Mythen bzw. mythische Theorien über das Naturgeschehen: mythische Kosmogonien und Kosmologien, mythische Abstammungslehren (Beispiel: der atl. Schöpfungs«bericht»), mythische Anatomien, Physiologien usw.

Anders als unsere heutigen waren auch die archaischen Vorstellungen von Raum, Zeit und Kausalität. Die Vorstellung des Raumes war qualitativ und dynamistisch. Da der unbewußte psychische Prozeß noch weitgehend in der Projektion wahrgenommen wurde, galten bestimmte Orte als Einbruchstellen für das Jenseits: als Orte der Theophanie (qualitatives Raumerleben). Aus dem gleichen Grund glaubte man, die Dinge, die das «Diesseits» ausmachen, können sich jederzeit auf unvorhersehbare Weise verändern (dynamistisches Raumerleben). Die Vorstellung der Zeit war präsentisch, wie dies dem unmittelbaren Erleben entspricht, eventuell auch kreisend, entsprechend dem Erlebnis der Jahreszeiten und des (scheinbaren) Kreisens der Gestirne. Den Grund für die Veränderung der Dinge schließlich sah man im (nach heutiger Diktion *a*kausalen) Einwirken denkender und wollender Mächte: einem Einwirken, das entweder von Menschen ausging oder von Jenseitigen.

Der Ritus: ein typisch archaisches Verhaltensmuster

Aus dieser Vorstellung der Wirkmächtigkeit ergaben sich zwei typische Verhaltensmuster: Magie und Ritus. Während Magie als rein menschliches Bewirken durch Vormachen und Vorsagen umschrieben werden kann, kann das rituelle Tun als Bewirken mit Hilfe metaphysischer Wesen bezeichnet werden. In den Zeremonien — den kleinen wie den großen — finden wir allerdings über weite Strecken der Bewußtseins-Evolution hinweg Ritus und Magie miteinander vermischt, wobei ein Überwiegen magischer Elemente Ausdruck niedrigerer phylogenetischer Bewußtheit ist.

Das rituelle Handlungsmuster bestand darin, daß Heilstaten jenseitiger Wesen, von denen man durch Offenbarung Kenntnis zu haben

glaubte, auf vorgeschriebene Weise, abgekürzt und zeichenhaft dargestellt bzw. *dramatisiert* wurden. Hinter diesem Tun stand die (im Rahmen archaischer Weltsicht durchaus logische) Vorstellung, durch das Hersagen der vorgeschriebenen Texte und die Ausführung der vorgeschriebenen Hantierungen *werde bewirkt*, daß das, was jenseitige Wesen «einst» im Jenseits oder während einer Erdenwanderung vollbrachten, «jetzt» geschehe (Ausdruck präsentischer Vorstellung der Zeit).

Obwohl das rituelle Verhaltensmuster im Prinzip unverändert blieb, machte doch die Ausformung und Anwendung der Riten jenen Prozeß mit, den man als Evolution des Bewußtseins während der archaischen Phase bezeichnet. In frühen Stadien wurde nämlich nur unvollkommen zwischen innen und außen sowie zwischen belebt und unbelebt unterschieden. Da der unbewußte psychische Prozeß noch fast ausschließlich in der Projektion auf die Dinge erlebt wurde, hatten markante Dinge und Naturerscheinungen für den Menschen jener Zeit auch eine «jenseitige Dimension»: eine «Seite», die auch als jenseitige Person (Naturgeist) erlebt wurde. Von dieser oft als magisch oder animistisch bezeichneten Evolutionsstufe des Bewußtseins aus können wir — über eine lange und vielfältige, oft auch Rearchaisierungen in sich schließende Folge von Kulturen — *eine* große Bewegung beobachten: das *Hochschieben des Himmels*. Indem der Himmel (heaven) mehr und mehr von den Dingen «dieser» Welt abgehoben wurde und in die Ferne rückte, prägte sich der Dualismus von Diesseits und Jenseits immer deutlicher aus. Mehr und mehr entstanden dabei fest umrissene, vorwiegend religiöse Mythen, die von den Taten der Himmelsbewohner erzählten. Die in «Naturreligionen» noch sehr umfangreichen metaphysischen Populationen wurden reduziert, und Hand in Hand mit dieser Tendenz zum Monotheismus hin wurden die religiösen Mythen immer weniger phantastisch und weniger plump.

Die Herausbildung des Dualismus wurde noch unterstützt durch eine *qualitative* Veränderung des Jenseits: hatte man sich dieses ursprünglich sozusagen von gleicher Konsistenz vorgestellt wie das (dynamistisch erlebte) Diesseits, stellte man es sich immer weniger stofflich vor. Durch diese *Entmaterialisierung des Jenseits* und der Jenseitigen sowie auch der menschlichen Seele kam die Vorstellung des Geistigen bzw. die Unterscheidung von Materie und Geist zustande. Parallel zu diesem Prozeß nahm die Fähigkeit zur Unterscheidung dessen, was *unter* dem Himmel (= im «Diesseits») geschah, zu. Dabei wurde die vorwiegend qualitative Raumvorstellung durch die dreidimensionale abgelöst, und die Dinge wurden mehr und mehr als beständig erlebt. Das präsentische und kreisende Zeiterleben wurde durch das lineare, in Vergangenheit und Zukunft ausgedehnte überlagert.

Am längsten hielt sich die Vorstellung vom akausalen Bewirktwerden der Veränderungen durch personale Mächte. Überwunden wurde sie erst in der Neuzeit durch die Entfaltung der Naturwissenschaft. Beim Bemühen, hinter die Fassade des bloßen Augenscheins vorzudringen, entwickelte sie den Kausalitätsbegriff. Die Auffassung der Kausalität wandelte sich zwar im Lauf der Zeit: von der starr linearen über die statistische (im Mikrobereich) zu der des rückgekoppelten Vernetztseins. Immer aber beinhaltete der Kausalitätsbegriff etwas kategorial anderes als die Vorstellung vom Einwirken jenseitiger Mächte auf das Diesseits sowie von jenem Einwirken, das den magischen Praktiken und dem Ritus zugrunde liegt. Da sich aber die Überwindung des Mächtedenkens *außerhalb* des kirchlichen Raumes vollzog, vermochte das rituelle Tun in diesem unangefochten bis in unsere Zeit zu überleben.

Allerdings wandelte sich im Zug der Bewußtseins-Evolution die Vorstellung, *wofür* rituelles Bewirken notwendig sei. «Mußte» man auf niedriger Stufe alljährlich den Schöpfungsmythos dramatisieren, um den Weiterbestand der «zum Rückfall ins Chaos neigenden» Welt zu bewirken, «mußte» man ferner Heil bewirken für Ernte, für Herde, für den Fischfang, für die Schlacht usw. (meist durch Aufführung der Taten eines inkarnierten Kulturheros), nahmen nach und nach jene Riten überhand, durch die *Seelen*heil bewirkt werden sollte. Die reifste Frucht dieser Entwicklung waren die sakramentalen Riten der katholischen Kirche.

Auch die Vorstellung, welcher *Anteil* am rituellen Bewirken dem Zelebranten zukomme, hat sich im Lauf der Zeit verändert. Der Glaube, der Zelebrant sei während der sakralen Handlung das metaphysische Wesen, dessen Taten er dramatisiere (z.B. noch bei den Maya nachweis-

bar), war gewiß Ausdruck niedriger phylogenetischer Bewußtheit. *Immer aber galt der Zelebrant als ein Wesen besonderer Art im Sinne eines ontologischen Andersseins.* Wie man sich dieses Anderssein vorstellte, ist für uns — ebenso wie das gesamte archaische Welterleben — schwer nachvollziehbar. Jedenfalls implizierte es die Vorstellung der Fähigkeit zu akausalem Bewirken, einer Fähigkeit, die der «gewöhnliche Mensch» nicht besaß. Aus diesem Grund kann nach katholischer Lehre nur der Priester z.B. durch Aussprechen der Wandlungsworte bewirken, daß Christus «real präsent» wird, der Laie hingegen nicht.

In vielen Kulturen galt dieses Anderssein nur für die Zeit, während der jemand einen Ritus zelebrierte. Zum wirkmächtigen Wesen «gewandelt» wurde der Zelebrant auf primitiver Stufe durch Bemalung, durch Überstülpen einer Maske oder Aufsetzen eines Kopfputzes, später durch Anlegen von (ebenfalls im Mythos begründeten) Insignien. In der katholischen Kirche wird dieses Anderssein *durch einen Ritus* — den Weihe-Ritus — «bewirkt» und «besteht» dann für die ganze Dauer des priesterlichen Lebens. Sprachlichen Ausdruck fand die Vorstellung dessen, was nach katholischer Lehre durch den Weiheritus bewirkt wird, im Terminus character indelebilis. In dieser durch und durch archaischen Vorstellung gründet die kirchenrechtliche, auch im neuen Kodex festgeschriebene Unterscheidung von Klerikern und Laien. In ihr gründet überhaupt der Begriff potestas sacra mit all seinen Auswirkungen auf die Verfassung der «sichtbaren» Kirche. Gegenwärtig besteht zwar die Tendenz, den archaischen Charakter des Klerikerstandes bzw. Weihe-Adels zu verwischen, indem man den Ausdruck Amt (Priesteramt, Bischofsamt) verwendet. Es sei jedoch ausdrücklich darauf hingewiesen, daß es sich bei der Übertragung der potestas sacra um etwas grundsätzlich anderes handelt als bei der Übertragung eines Amtes im profanen Bereich oder in der evangelisch-reformierten Kirche. Halten wir fest, daß das Weihe-Priestertum im interkulturellen Vergleich die Ausnahme bildet. Nachdem in den meisten Kulturen die heilsvermittelnden Riten von *Un*geweihten ausgeführt wurden und nachdem nun das Vaticanum II das *allgemeine* Priestertum deklariert hat, wäre es somit *sogar unter Beibehaltung der archaischen Weltsicht denkbar, jetzt das Weihe-Priestertum — und damit das Machtprivileg des Weihe-Adels — abzuschaffen.* Daß dadurch der Weg für eine echte Demokratisierung eröffnet würde, haben die evangelischen Kirchen (zumindest die evangelisch reformierten) gezeigt. Wenn diese heute demokratische Verfassungen haben, dann deshalb, weil bei der Reformation das Weihe-Priestertum über Bord geworfen wurde. Damit waren die evangelischen Kirchen zwar von einem früharchaischen Verhaltensmuster befreit, vermochten aber trotzdem bis heute *innerhalb* der archaischen Weltsicht zu verbleiben, indem sie die archaische Offenbarungsvorstellung beibehielten. Zu jener Zeit war dies gewiß richtig. Obwohl die Reformation im Rückblick als Absetzbewegung vom archaischen Weltbild gesehen werden kann, war doch damals die Evolution des Bewußtseins noch nicht so weit fortgeschritten, daß die archaische Weltsicht durch eine äquivalente, evolutionsmäßig höhere, hätte ersetzt werden können. Heute hingegen stellt sich die Situation anders dar. Im Verlauf der Neuzeit hat sich nämlich — außerhalb von Kirche und Theologie — ein evolutionärer Wandel des Selbst- und Weltverständnisses vollzogen, bei dem die seit der Steinzeit gültige dualistische Weltsicht durch eine differenziert *unistische* (nicht monistische!) abgelöst worden ist. Bei dieser wird nicht mehr zwischen einem materiellen Diesseits und einem immateriellen, von Geisteswesen bevölkerten Jenseits unterschieden, sondern — dank der Errungenschaft des *komplementären Denkens* — zwischen einem materiellen und einem geistigen *Aspekt* der an sich einheitlichen raumzeitlichen Wirklichkeit.

Zur Erforschung der Bewußtseins-Evolution

Nach welch erstaunlicher Gesetzmäßigkeit dieser Wandel vor sich ging, was sich dabei *im Kern* verändert hat, und daß dabei ein echter Evolutionsschritt von einer naiven zu einer differenzierteren Weltsicht stattgefunden hat, all dies konnte erst klar erkannt werden, nachdem es in den siebziger Jahren gelungen war, einen *griffigen methodischen Ansatz* zur Erforschung der Bewußtseins-Evolution zu finden.

Gesprochen wurde zwar von der Evolution des Bewußtseins schon lange, meistens unter dem Begriff «kulturelle Evolution». Die bisherigen Entwürfe hielten jedoch der Kritik derer, denen die Bewußtseins-Evolution ein Dorn im

Auge ist, nicht stand. Auch vermochten sie aufgrund ihres methodischen Ansatzes nicht, den Kern der Sache zu erfassen. All dies lag daran, daß der Blick jener Forscher ausschließlich auf kulturelle Phänomene gerichtet war, nicht jedoch auf jenes kognitive System, das Kultur *hervorbringt*: auf das Bewußtsein. Dieses aber mußte, wollte man zum Kern des Problems vordringen, als erstes ins Auge gefaßt werden.

Nun läßt sich aber die Evolution, d.h. die fortschreitende Komplexitätszunahme eines Systems, nur nachweisen, wenn man dessen grundlegende Eigenschaften kennt. Es war somit nötig, erst einmal herauszufinden, was beim heutigen Wissensstand unter Bewußtsein zu verstehen ist. Philosophische Erkenntnistheorie und auch wissenschaftliche Psychologie allein waren dazu nicht imstande. Als zuständig erwies sich hingegen die evolutionäre biologische Kognitionsforschung: jene Forschungsrichtung innerhalb der neuen Biologie, welche die fortschreitende Komplexitätszunahme *un*bewußter kognitiver Systeme vom Einzeller bis hinauf zum Primaten untersucht.

Dabei war eine beim Übergang von der mechanistischen zur systemischen Naturbetrachtung gewonnene Einsicht von entscheidender Bedeutung: die Einsicht, daß beim Schritt von einem einfacheren zu einem komplexeren System — bei der Integration bisher selbständig funktionierender Teilsysteme zu einem einheitlich funktionierenden «höheren» — jeweils *völlig neue Eigenschaften in die Existenz treten*. Die Frage nach den charakteristischen Eigenschaften von Bewußtsein lief somit auf die Frage hinaus, welche kognitive Fähigkeit beim Schritt vom tierischen Primaten zum Menschen, d.h. beim Schritt vom *un*bewußten zum unbewußt-bewußten Lebewesen neu in die Existenz getreten bzw. zu den bisherigen, schon hochkomplexen kognitiven Fähigkeiten *hinzugekommen* sei. Das Ergebnis war, wie erwähnt: die Fähigkeit, zwischen Ich und Nicht-Ich zu unterscheiden. Das bedeutete, daß der Mensch sich einerseits aus dem für unbewußte Lebewesen charakteristischen Eingebundensein in die artspezifische Umwelt — bzw. der physischen Partizipation an ihr — *herauslösen* und sich seiner selbst als etwas von dieser Getrenntem einsichtig werden konnte, anderseits, daß es ihm möglich wurde, am Nicht-Ich (der objektiven Wirklichkeit) Unterscheidungen zu treffen, Gesetzmäßigkeiten zu erkennen und dadurch *hinter die Fassade des bloßen Augenscheins* vorzudringen.

Ob diese Fähigkeit fortschreitend zugenommen, d.h. ob eine echte Evolution des Bewußtseins stattgefunden habe, konnte man dadurch erkennen, daß man die uns bekannten Kulturen daraufhin befragte, was für ein Grad des Unterscheidungsvermögens zwischen Ich und Nicht-Ich in ihnen zum Ausdruck kommt.

Die Mutation des Bewußtseins

Dabei zeigte sich, daß dieses Vermögen schon vor dem Hintergrund der archaischen Weltsicht fortschreitend zugenommen hat, und zwar weniger auf dem physischen als auf dem metaphysischen Zweig: weniger durch Auseinandersetzung mit dem «Diesseits» als durch Auseinandersetzung mit dem «Jenseits», d.h. durch theologische Reflexion.

Es zeigte sich aber auch, daß diese Entwicklung gegen Ende unseres Mittelalters *an einen Plafond anstieß* und daß dann ein großer Evolutionsschritt im Sinn eines Systemsprungs stattfand, bei dem ein völlig neues Verständnis jener *erfahrbaren* Mächte gefunden wurde, die der archaische Mensch als jenseitige Wesen verstand. Es ergab sich, daß es *immer schon* Mächte (Dynamismen) des unbewußten, dem Bewußtsein nicht zugänglichen Bereichs der Psyche gewesen sind, die in Visionen (in «Erscheinungen» und «Entraffungen») und großen Träumen geschaut oder in bildlosen Evidenzen erlebt wurden (Die Vorstellung eines weltschöpferischen Seins, d.h. des «Gottes der Philosophen», wurde davon nicht betroffen). Seit der Erforschung der Wechselwirkung zwischen Bewußtsein und Unbewußtem kann man auch sehen, *weshalb* diese Gestaltungen des Unbewußten *konkretistisch verstanden* (apperzipiert) wurden: *nicht als bildsprachliche Veranschaulichungen psychischer Mächte*, sondern als konkrete «jenseitige» Personen (vgl. W. Obrist, CONCILIUM 19, 1983, H. 5).

Die Erforschung der Bewußtseins-Evolution zeigte allerdings auch, daß bei diesem Evolutionsschritt *nicht nur die archaische* Weltsicht überwunden wurde, sondern auch die positivistische, atheistische und areligiöse Weltsicht der «Moderne»: daß diese nur ein (notwendiges) Durchgangsstadium war, daß sie dann — durch

die Entdeckung des arteigenen (C.G. Jung: «kollektiven») Unbewußten, zusammen mit der archaischen überwunden wurde, und daß bei diesem zweiten Schritt die religiöse Dimension wieder *voll erschlossen* worden ist, allerdings bei einer neuartigen Auffassung von Religiosität.

Was für Konsequenzen die Mutation des Bewußtseins für Theologie und Kirchen haben wird, dies darzustellen ist hier nicht der Ort. Ans allgemeine Bewußtsein wird der Wandel der Weltsicht ohnehin *nur in Raten* assimiliert werden. Sicher jedoch ist, daß bei diesem Assimilationsprozeß zu allererst jenes jetzt schon weitgehend ausgehöhlte, früharchaische Denkmuster ausgeschieden wird, aus dem einst das rituelle Tun bzw. der Sakramentalismus einschließlich des Begriffs «Weihe-Gewalt» hervorgegangen ist. Damit wird das Hindernis, das bis jetzt eine Demokratisierung der katholischen Kirche blockierte, in sich zusammenfallen.

Von vielen würde wohl die Preisgabe rituellen Tuns als Verlust empfunden. Diesem steht jedoch der große Gewinn gegenüber, den die Demokratisierung der Kirche brächte. So würde sie z.B. ermöglichen, daß die einzelnen Teilkirchen sich wiederum wie einst entsprechend ihrem gesellschaftlichen und kulturellen Umfeld entfalten könnten; auch brächte sie die Möglichkeit eines Wiedererwachens der Spiritualität, die ja unter dem Druck hypertrophierter und erstarrter Strukturen und dem starren Festhalten der Obrigkeit an einem überholten Weltbild zumindest in den westlichen Kirchen weitgehend erstorben ist. Allerdings ginge es um eine Spiritualität, die dem Bewußtseinsniveau des *heutigen* Menschen entspricht.

WILLY OBRIST

Willy Obrist studierte Philosophie und Geschichte, später Medizin. Nach mehrjähriger Tätigkeit als Facharzt für innere Medizin Studium der Tiefenpsychologie und Ausbildung zum Analytiker. Ab 1970 Dozent für tiefenpsychologische Theorie am C.G. Jung-Institut in Zürich und Mitarbeiter der Stiftung für humanwissenschaftliche Grundlagenforschung. Forschungsgebiet: Evolution des Bewußtseins. Buchpublikationen: Die Mutation des Bewußtseins. Vom archaischen zum heutigen Selbst- und Weltverständnis, (Bern ^{2}1988). Neues Bewußtsein und Religiosität (Olten 1988). Archetypen/Natur- und Kulturwissenschaften bestätigen C.G. Jung (Olten 1990). Anschrift: St. Niklausenstr. 23, CH-6005 Luzern, Schweiz.

Beispiele aus der Tradition

Geoffrey King

Rezeption, Konsens und Kirchenrecht

Rezeption und Konsens sind zwei Aspekte der einen Wirklichkeit. Beide zeugen vom Prozeß der Entscheidungsfindung als einer gemeinsamen Aktivität, an der eine Vielzahl von Personen beteiligt ist (im Falle der Rezeption potentiell die ganze Kirche). Unter Konsens stellt man sich gewöhnlich etwas vor, was der Promulgation eines Beschlusses vorausgeht, unter Rezeption etwas, was auf diesen folgt. Die Wirklichkeit ist komplexer. Konsens und Rezeption sind miteinander verflochten. Man denke nur an die vernünftige Ansicht, daß Menschen eher einen Beschluß akzeptieren, wenn sie an diesem beteiligt waren. Ein Beschluß erlangt dann Gültigkeit, wenn der Konsens, der ihn herausgebildet hat, zusammenfällt mit dem Konsens der Gemeinschaft, die ihn rezipiert.

Trotzdem werde ich hier Konsens und Rezeption getrennt behandeln. Ich beginne mit der Rezeption und konzentriere mich auf die Rezeption des Kirchenrechts.

Rezeption

Die Lehre von der Gesetzesrezeption ist erstmalig im *Decretum Gratiani* klar formuliert. Viele spätere Überlegungen zur Rezeption findet man in den Kommentaren zu Gratians Diktum (D.IV.c.3):

Gesetze treten in Kraft, wenn sie promulgiert sind, sie werden bekräftigt, wenn sie durch die Übung derjenigen, für die sie erlassen sind, angenommen wurden.

Einen Anhaltspunkt zum Verständnis der Bedeutung dieser Stelle liefert der Kontext. Unmittelbar zuvor zitiert Gratian die Isidor von Sevilla zugeschriebene Definition des Gesetzes:

Ein Gesetz muß seinem Inhalt nach sittlich gut, gerecht, möglich, naturgemäß, den Gebräuchen des Landes und den Umständen des Ortes und der Zeit angemessen sowie notwendig, nützlich und klar sein, damit es nicht durch Unklarheiten etwas Unangebrachtes enthält; es dient nicht dem persönlichen Vorteil, sondern dem allgemeinen Nutzen der Bürger.

Daraus folgt, daß Nicht-Rezeption ein Zeichen dafür ist, daß eine oder mehrere der angesprochenen Eigenschaften fehlen; d.h. Gratian ging es um die inneren Wesensmerkmale eines Gesetzes und nicht um die ihm von außen zukommende Autorität (die Autorität, die sich von der amtlichen Stellung des Gesetzgebers herleitet). Der größere Kontext bestätigt dies: Gratian erörtert die Finalität und Eigenschaft von Gesetzen, nicht Konflikte zwischen gesetzlichen Autoritäten. Seine ganze Einstellung zur Autorität des Heiligen Stuhls läßt es zudem unvorstellbar erscheinen, daß er die Volkssouveränität in Konkurrenz zu dieser treten ließe[1].

Läßt man außer acht, daß Gratian sich auf die innere Autorität konzentriert, erschwert dies unweigerlich die spätere Diskussion der Rezeption. Wenn Nicht-Rezeption als Akt einer äußeren Autorität («des Volkes») vorgestellt wird, die im Widerspruch zu einer anderen äußeren Autorität (dem kirchlichen Gesetzgeber) steht, kommt man kaum voran. Wenn Nicht-Rezeption jedoch als ein mögliches Zeichen der inneren Unzulänglichkeit des Gesetzes aufgefaßt wird, führt dies u.U. zu einem ganz anderen Ergebnis. Die frühesten Kommentatoren des *Decretum Gratiani* (Dekretisten) erörtern die «Annahme durch die Übung der Betroffenen» in erster Linie im Zusammenhang mit der Beratung vor der allgemeinen Promulgation des Gesetzes, d.h. im Kontext seiner äußeren Autorität[2]. Aber sie berücksichtigen auch die innere Autorität des Gesetzes. Huguccio und die *Summa Reginensis* führen den Fall einer Kontroverse

zwischen dem Papst und den Kardinälen im Konsistorium als Beispiel an. Nach Meinung beider Autoren sollte sich im Regelfall der Wille des Papstes durchsetzen: Er besitzt die größere (äußere) Autorität. Doch die innere Autorität hat auch ihren Ort: Der Wille des Papstes sollte nicht maßgebend sein, wenn er im Widerspruch zum Gesetz und Evangelium (*Summa Reginensis*), zur Vernunft oder zum Alten und Neuen Testament (Huguccio) steht.

Ähnliche Zugeständnisse macht Johannes Teutonicus im Zusammenhang mit dem Fall eines Bischofs, der sich vergeblich gegen ein zur Beschlußfassung vorgelegtes Gesetz ausgesprochen hatte: Er sollte sich dem Urteil des Papstes beugen, es sei denn, dieser handelte *contra fidem* (*fides* nicht im Sinne dogmatischer Definitionen, sondern des Gemeinwohls der Kirche).

Huguccio geht noch einen Schritt weiter, indem er über die Ablehnung eines Gesetzes nachdenkt, nachdem es vom Papst und von den Kardinälen approbiert worden ist. Der Papst besitzt die kirchliche Höchstgewalt in ihrer Fülle: Kann er nicht Gehorsam erzwingen? Er kann es — Huguccio zufolge —, wenn der Klerus und das Volk wider den Glauben oder die Vernunft handeln; andernfalls sollte er es unterlassen. Huguccio scheint die Möglichkeit einer berechtigten Weigerung der Annahme eines päpstlichen Gesetzes zu sehen, einer Weigerung, die rechtswirksam ist und die päpstliche Vollgewalt nicht beschränkt. Ist es der Fall, daß der päpstliche Zwang wegen einer Schwäche im Gesetz unangemessen ist? Wenn ja, so haben der Klerus und das Volk das Recht, auch ein päpstliches Gesetz nach seinem inneren Wert zu beurteilen.

Nur ein Kommentator (Matthaeus Romanus) scheint so weit gegangen zu sein, in der Rezeption ein wesentliches Element bei der Erlassung eines Gesetzes zu sehen. Die drei Bedingungen, die er für eine solche Rechtssetzung aufführt, sind die Inkraftsetzung, Promulgation und Annahme der Gesetze durch die Übung derjenigen, für die sie erlassen sind.

Eine frühe Glosse der Dekretisten (die *Glossa Palatina*) trifft folgende Unterscheidung: Rezeption ist notwendig für die de-facto-Bestätigung eines Gesetzes; *de iure* wird ein Gesetz durch seine Inkraftsetzung bestätigt. Die Bedeutung einer solchen Unterscheidung hängt vom Gewicht ab, das den beiden Arten der Bestätigung beigemessen wird. Die de-iure-Bestätigung kann als entscheidend, die de-facto-Bestätigung als eine rein wünschenswerte Ausschmückung angesehen werden. Realistischer dagegen ist ein Ansatz, der der de-iure-Bestätigung lediglich die Bedeutung beimißt, daß ein Gesetz «aufgeschrieben» ist. Die de-facto-Bestätigung ist notwendig, damit dieser tote Buchstabe zu einer lebendigen Kraft in der Gemeinschaft wird.

Eine Interpretation, die der nahesteht, die ich Gratian zugeschrieben habe, stammt von einem Kanonisten und Ekklesiologen des 15. Jahrhunderts, Juan de Torquemada. Torquemada war ein überzeugter Anti-Konziliarist. Doch zog er die Möglichkeit in Betracht, daß das Votum der Bischöfe im Konzil schwerer wiegt als ein vom Papst eingebrachtes Gesetz. Torquemada führt dazu ein Beispiel an: Wenn der Papst versuchte, sämtliche Bischöfe auf der Welt abzusetzen, wäre seine Verfügung schädlich und sollte nicht akzeptiert werden. In diesem Falle wären die Untertanen befugt, dem Höhergestellten zu widersprechen — nicht aufgrund ihrer größeren (äußeren) Autorität, sondern aufgrund der schlechten Qualität des Gesetzes (*non ex maioritate auctoritatis, sed ex ipsa mala qualitate legis*).

Ähnlich argumentieren Interpretationen, die sich nach Isidors Diktum «im Einklang mit den Gebräuchen des Landes» (*secundum consuetudinem patriae*) richten. Jean Gerson spricht sich an einer Textstelle, die keineswegs von seinen «konziliaren» Ansichten beeinflußt ist, für die Notwendigkeit aus, Gesetze der Zeit, dem Ort und den Verhältnissen ihrer Subjekte anzupassen, «weil ein Gesetz, das zu einer Zeit und an einem Ort nützlich ist, zu einer anderen Zeit oder an einem anderen Ort oder für andere Menschen (bezüglich seiner Befolgbarkeit) unmöglich oder schädlich sein könnte». Die Rezeption eines Gesetzes betrachtet Gerson als ein Zeichen für solche Nützlichkeit. Noch im späten 18. Jahrhundert vertrat Joseph Ponsius die Ansicht, daß einige Gesetze in bestimmten Gebieten niemals aufgenommen wurden, weil sie den zeitlichen und örtlichen Verhältnissen oder den *indoles* einer bestimmten Nation schlecht angepaßt waren. Ausgehend von eher voluntaristischen Prinzipien, war Martin Becanus im frühen 17. Jahrhundert zu ähnlichen Schlußfolgerungen gelangt. Er vertrat den Standpunkt, daß der Papst, wenn er Gesetze erläßt, den örtlichen Verhältnissen Rechnung zu tragen und die örtlichen Sitten und Gebräuche zu respektieren

habe. Tue ein Gesetz dies nicht — was sich daran zeigt, daß es von einer Gemeinschaft nicht akzeptiert wird —, ist zu vermuten, daß der Papst die örtlichen Verhältnisse nicht kennt und daß er das Gesetz ändern würde, wenn er mit den örtlichen Verhältnissen vertraut wäre. Folglich hat das Gesetz keine verpflichtende Kraft. Zumindest in der Argumentation von Ponsius und Becanus ist die Nicht-Rezeption eines Gesetzes von seiten einer bestimmten Gemeinschaft nicht *konstitutiv* für die mangelnde Eignung des Gesetzes für diese Gemeinschaft, sondern vielmehr ein *Zeichen* dafür.

Andere Kommentatoren (Johannes Driedo, Gregor von Valencia) vertreten die Auffassung, daß Gesetze, die von einer Gemeinschaft für unannehmbar befunden werden, eher eine Quelle der Unruhe seien, als daß sie zum allgemeinen Wohl beitrügen, daß sie eher gefährlich denn nützlich, eher destruktiv denn konstruktiv (*in aedificationem*) seien. Rechtsausführungen wie diese scheinen anzuerkennen, daß sich Gesetze irgendwie der Gemeinschaft als geeignet empfehlen müssen, um Gültigkeit zu erlangen. Ein Gesetz kann auf vernünftigen theologischen und rechtlichen Prinzipien beruhen, einen guten Zweck verfolgen, klar formuliert sein — wenn es sich indes nicht als geeignet ausweisen kann, ist es bestenfalls eine gute Idee, nicht ein gutes Gesetz. Denn der ganze Sinn eines Gesetzes liegt darin, zum Handeln anzuleiten. Es ist zum Beispiel möglich, gegen den Alkoholkonsum zu sein, gleichzeitig aber die Ansicht zu vertreten, die Prohibitionsgesetze in den Vereinigten Staaten seien schlechte Gesetze gewesen. Noch einmal: Nicht-Rezeption ist ein Zeichen für eine Schwäche im Gesetz (oder zumindest in seiner Vermittlung).

Andere Interpretationen des Decretum Gratiani sind für uns hier von geringerem Interesse. Man war z.B. allgemein der Ansicht, daß ein nicht-rezipiertes Gesetz schneller durch gegenteilige Gewohnheiten erschüttert wird als ein Gesetz, das einmal aufgenommen worden ist und später übertreten wurde. Weiterhin wurde argumentiert, daß es ungerecht sei, wenn der größte Teil einer Gemeinschaft ein Gesetz übertritt, dieses den wenigen «Tugendhaften» aufzuerlegen. Mithin besteht keine moralische Verpflichtung für diese wenigen, das Gesetz zu befolgen. Allerdings wird diese Rechtsfrage durch die Vermischung von Gesetz und Sittlichkeit verdunkelt, d.h. durch eine legalistische Betrachtungsweise der Moralität.

Schon ein solch kurzer Überblick macht deutlich, daß, angefangen von der Zeit Gratians bis mindestens ins späte 18. Jahrhundert, die Rezeption als ein notwendiger Bestandteil einer rechtswirksamen Gesetzgebung angesehen wurde. Die Mehrheit der Vertreter solcher Theorien gehörte unzweifelhaft der Orthodoxie und in der Hauptrichtung einer im allgemeinen konservativen kanonistischen Tradition an. Vom späten 18. Jahrhundert an bis vor relativ kurzer Zeit war die Frage der Rezeption jedoch nahezu aus der kirchenrechtlichen Diskussion verschwunden. Die Kirchenrechtler des 20. Jahrhunderts erwähnen sie entweder gar nicht, betrachten sie als Museumsstück oder denunzieren sie wie Cicognani als eine Theorie von «Regalisten, Protestanten und Gallikanern», die sich auf eine «falsche und zweifelhafte» Interpretation Gratians stütze.

Tatsächlich findet man bei Cicognani den Schlüssel zum Verständnis eines der Gründe, warum die Rezeption in Ungnade gefallen ist: Sie wurde mit dem Gallikanismus und Febronianismus in Verbindung gebracht und daher in die Auseinandersetzungen zwischen Kirche und Staat im Europa des 19. und 20. Jahrhunderts verwickelt. Ein weiterer Grund war meiner Ansicht nach die weite Verbreitung voluntaristischer Einstellungen zum Gesetz. Im folgenden werde ich jeden einzelnen dieser Faktoren der Reihe nach untersuchen.

Gallikanische und febronianische Schriftsteller übernahmen eine strenge Version der Rezeptionstheorie. Pierre de Marca erklärte zum Beispiel lapidar in seiner Schrift *De Libertatibus Ecclesiae Gallicanae*, daß der weltliche Fürst ermächtigt sei, Gesetze zu erlassen, daß diese jedoch erst verpflichten, wenn sie durch das Urteil des Volkes angenommen worden sind. Die vier Artikel von 1682 schlossen mit der allgemeinen Feststellung, daß das Urteil des Papstes «erst unumstößlich ist, wenn die Zustimmung der Kirche gegeben worden ist». Die Reaktion auf diese These sollte eine entscheidende Rolle bei der Formulierung der Unfehlbarkeitsdefinition des Ersten Vatikanischen Konzils spielen. Aber die Reaktionen richteten sich auch gegen den Gedanken der Gesetzesrezeption.

Die enge Verbindung von Kirche und Staat ist in den Theorien von Johann Nikolaus von

Hontheim («Febronius») besonders evident; dessen Darstellung zufolge schlägt der Papst Gesetze vor und die Kirche entscheidet, ob die Vorschläge angenommen werden. Er sprach sich für die Legitimität des königlichen *placet* in bezug auf kirchliche Gesetze aus. Febronius' Ansichten fanden ihren praktischen Ausdruck in der Politik des österreichischen Kaisers Joseph II. Dieser erklärte 1781, daß alle päpstlichen Erlasse — ob disziplinarische oder doktrinelle — des kaiserlichen *placet* bedürften. Diese Erklärung war lediglich ein Programmpunkt eines umfassenden Planes zur Reform der Kirche, eines Planes, dessen Entwurf auf der Annahme beruhte, daß die Kirche dem Staat untergeordnet sei.

Nichts davon trifft den Kern des Gratianischen Diktums oder hat Wirkung auf die Gültigkeit der Ansichten seiner Kommentatoren. Die Situation im vorrevolutionären und Napoleonischen Frankreich wie auch im österreichischen Kaiserreich am Ende des 18. Jahrhunderts ist darüber hinaus mit der heutigen Situation der Kirche weitestgehend nicht zu vergleichen. Aber assoziative Schuldzuweisung ist wirkmächtig, und die Rezeptionstheorie hat lange Zeit unter dieser Verknüpfung gelitten. So richtete sich, als die Inquisition unter Alexander VII. (im Jahre 1665) scheinbar eine Verurteilung einer Version der Rezeptionstheorie aussprach, die Verurteilung eigentlich eher gegen gallikanische Ansprüche als gegen die Rezeption als solche[3].

Zu dem für die Rezeptionstheorie feindlichen Kontext trug überdies die vorherrschende voluntaristische Einstellung zum Gesetz bei. Der Voluntarismus leitet die Autorität eines Gesetzes vom Gesetzgeber ab: eine äußere Sicht der gesetzlichen Autorität (im Unterschied zu der Sichtweise, derzufolge die Gewalt eines Gesetzes aus seiner inneren Autorität stammt, weil es etwa die Wesensmerkmale besitzt, die in der Definition von Isidor aufgeführt werden). Der Rezeption entscheidendes Gewicht beizumessen heißt für einen Voluntaristen, eine «äußere» Autorität («das Volk») gegen eine andere äußere Autorität auszuspielen (den kirchlichen Gesetzgeber, mit Blick auf die Universalkirche also für gewöhnlich den Papst). Wird die Frage der Rezeption auf diese Weise gestellt, so wird die Nicht-Rezeption wahrscheinlich einfach als Ungehorsam betrachtet. Schenken wir dagegen der inneren Autorität des Gesetzes größere Beachtung, brauchen wir die Rezeption nicht als Teil eines unproduktiven Konflikts zwischen Herrschern und Beherrschten zu betrachten. Wir können vielmehr anerkennen, daß die Kirchengemeinschaft in der Lage ist, ein bestehendes Gesetz als nicht nützlich, nicht vernünftig oder nicht auf die Verhältnisse eines bestimmten Landes abgestimmt zu erkennen. Die Nicht-Rezeption kann Ausdruck dieser Einsicht sein.

Betrachtet man die Rezeption von diesem Standpunkt aus, wird man vielleicht zu der Einsicht gelangen, daß sie sogar noch mehr Unterstützung verlangt, als dies aus der Reihe der bereits zitierten Interpretationen deutlich wird. Fast alle Kanonisten räumen ein, daß ein Gesetz kein echtes Gesetz ist, wenn es nicht den Anforderungen gerecht wird, die in Isidors Definition aufgeführt sind. Ein frühes Beispiel liefert der Dekretist Richardus Angelicus: Ein Gesetz kann «scheitern», weil sein Zweck weggefallen ist, aufgrund regionaler Abänderungen, weil es übertrieben streng ist, weil es Anstoß zu schlechtem Handeln gibt oder auf andere Weise kontraproduktiv ist. Andere pflegen dem noch hinzuzufügen, daß ein Gesetz, das ungerecht, unvernünftig, *inutilis* oder bezüglich seiner Befolgbarkeit unmöglich ist, kein Gesetz ist. Einige dieser Kanonisten überlassen es freilich dem Gesetzgeber, darüber zu entscheiden, ob ein Gesetz derart unvollkommen ist. Andere jedoch setzen größeres Vertrauen in die Gemeinschaft. Selbst Suárez, der «Erste der Voluntaristen», räumt ein, man könne feststellen, daß der Zweck eines Gesetzes weggefallen ist, wenn dies die übereinstimmende Meinung der Gemeinschaft ist. Der Moraltheologe Gury (19. Jahrhundert) formuliert dies positiver: die *sanior pars* einer Gemeinschaft würde ein Gesetz nicht ohne guten Grund ablehnen. Gury fährt fort:

Der Grund, warum dies so ist, ist klar: weil die *sanior pars* des Volkes sich aus gelehrten, vertrauenswürdigen und klugen Menschen zusammensetzt. Diesen Menschen und den vielen, die sich ihnen anschließen, würde ein Gesetz nicht widerstreben, wenn sie nicht Grund hätten zu befürchten, daß es ernsthafte Schwierigkeiten oder einen Skandal verursachte oder Unruhe mit sich brächte.

Wenn es also möglich ist, der Verwirrung des Gallikanismus und der durch den Voluntarismus bewirkten Enge der Vorstellungskraft zu

entgehen, sind wir vielleicht in der Lage zu erkennen, daß Gesetzgebung ein Prozeß ist, ein Prozeß, der die Kommunikation von Werten und Strategien (Mittel und Zweck) einschließt, und an dessen Ende das gemeinsame Handeln steht. Echte Kommunikation bedingt Dialog, nicht Monolog. Die Rezeption kann mithin als eine Reaktion auf die vom Gesetzgeber in der Promulgation ergriffene Initiative verstanden werden. Sie kann die gewählten Werte oder Strategien bekräftigen, ihre Änderung verlangen oder sie zuweilen auch gänzlich in Frage stellen. Problematisch in diesem Zusammenhang ist freilich, daß wir es häufig mit einer inartikulierten Reaktion zu tun haben, die vom Gesetzgeber zu leicht als gedankenlose Willfährigkeit oder unbedachter Ungehorsam mißverstanden wird. Inartikuliertheit muß jedoch nicht immer die Frucht mangelnden Nachdenkens sein, sondern kann durchaus auch die Folge fehlender Kommunikationskanäle sein. Eine Reaktion, wie inartikuliert sie auch sein mag, ob zustimmend oder ablehnend, muß dennoch als eine Reaktion ernstgenommen werden, als ein Schritt im Dialogprozeß.

Aus dem Gesagten folgt, daß der Gedanke der Rezeption wenig zur Unterstützung der Demokratie in der Kirche beiträgt, wenn man unter Demokratie die Macht des Volkes im engeren Sinn (in potentiellem Gegensatz zur Macht der Herrschenden) versteht. Wenn «Demokratie» jedoch eine Kirche meint, in der die ganze Kirchengemeinschaft dazu beiträgt, das kirchliche Leben zu gestalten, ist die Rezeption ein wichtiger Aspekt dieses Beitrags.

Konsens

Alles bisher Gesagte bezog sich auf die Reaktion einer Gemeinschaft, nachdem ein Gesetz promulgiert worden ist. Der gesunde Menschenverstand sagt uns jedoch, daß es wahrscheinlicher ist, daß die Reaktion (gemeinsames Handeln) auf ein Gesetz zustimmend ausfällt, wenn die Gemeinschaft, bevor es promulgiert wurde, an seiner Formulierung (der Artikulation von Werten und Entdeckung von Strategien) beteiligt war.

Tatsächlich diskutieren viele der frühesten Kommentatoren des *Decretum Gratiani* die «Annahme durch die Übung der Betroffenen» im Hinblick auf die Beratung vor der Promulgation. Nach Ansicht von Johannes Teutonicus findet diese Beratung unter den Bischöfen, nach Ansicht von Richard von Cremona, der *Summa Reginensis* und Huguccio findet sie zwischen den Kardinälen statt. Die *Glossa Palatina* formuliert es deutlicher: Der Papst kann kein allgemeines Gesetz *de statu universali ecclesiae* ohne die Kardinäle erlassen[4].

Diese Auffassungen spiegeln eine relativ neue Situation in der Kirche wider, nämlich die Rolle des Kardinalskollegiums bei der Kirchenregierung. Diese Rolle kann mit gewissen Einschränkungen als eine Fortführung der synodalen Tradition des ersten Jahrtausends betrachtet werden. Auch in den folgenden Jahrhunderten sollte die Rolle der Kardinäle noch diskutiert werden, besonders im Kontext der «Körperschaftstheorie».

Daß Synoden und Konzilien im ersten Jahrtausend große Bedeutung zukam, ist offenkundig. In solchen Versammlungen wurden die Kirchendisziplin gesetzlich geregelt, größere (und einige weniger große) Kontroversen beigelegt und Glaubensbekenntnisse definiert. Ein großer Teil des Stoffes des Gratianischen Dekretes stammt von Synoden und Konzilien, einschließlich einer Reihe von Konzilien wie die von Karthago und Toledo.

Die enge Verbindung zwischen Konzil und Konsens verdient es, hervorgehoben zu werden[5]. Einer der ältesten «Theoretiker» der konziliaren Idee ist Cyprian von Karthago. Eine Schlüsselfunktion bei der Beschreibung eines Konzils nimmt bei Cyprian das Verb «zusammenkommen» (*in unum convenire*) ein. Damit ist mehr als das Zusammenkommen von Bischöfen an einem Ort gemeint; gemeint ist das Zusammenfinden der Geister und Herzen, das Zustandekommen eines Konsenses (*una consensio, commune consilium*). Wie Hermann Josef Sieben herausgestellt hat, kennt Cyprian auch einen «vertikalen» Konsens, der diesen «horizontalen» Konsens ergänzt. Er setzt Übereinstimmung mit dem Wort der Schrift und der Tradition der betreffenden Kirche voraus. «Aufgabe des Konzils ist es, auf der Basis dieses als bestehend verstandenen Konsenses zu einem eigenen Konsens zu gelangen.»[6] Darüber hinaus ging es nicht nur darum, während der Versammlung einen Konsens zu erzielen. Die Synoden sandten vielmehr Synodalbriefe an andere Kirchen, die nicht nur die Funktion hatten, über

die Konzilsbeschlüsse zu informieren, sondern vor allem auch eine Aufforderung darstellten, sich dem im Konzil gewonnenen Konsens anzuschließen.

Der Brauch, Synodalbriefe zu versenden, verbindet den Konsens- mit dem Rezeptionsgedanken. Die Bedeutung einer Synode hing nicht nur von der Anzahl und Stellung der anwesenden Bischöfe ab, sondern auch davon, in welchem Umfang ihre Dekrete rezipiert wurden. Ja, man kann sagen, daß die Rezeption ein entscheidender Faktor ist, der den Ausschlag dafür gibt, welche Konzilien als ökumenisch zu betrachten sind. Man wird schwerlich ein anderes Kriterium als die Rezeption finden, nach dem alle von der römisch-katholischen Kirche als ökumenisch anerkannten Konzilien (von Nikaia bis zum Vatikanum II) als ökumenisch betrachtet werden können. So gesehen kann die Rezeption nicht nur auf innere Autorität hinweisen, sondern auch eine äußere Autorität darstellen.

Jahrhunderte hindurch herrschte ein spannungsreiches Verhältnis zwischen den «Ansprüchen» der Partikularkonzilien und den Primatsansprüchen Roms. Aufschlußreich ist die Haltung Leos des Großen, eines der stärkeren Befürworter des Primats im ersten Jahrtausend. Leo unterstreicht wiederholt den Wert von Synoden; so betrachtet er sie etwa als Orte, an denen «allen auftretenden Streitfällen mit Hilfe des Herrn ein Ende bereitet werden kann, so daß keine Spannungen bleiben, sondern nur die Liebe, die Brüder enger miteinander verbindet». Leo sieht es nicht als seine Aufgabe an, Konzilien anderer Kirchen zu leiten, sondern will nur dann eingreifen, wenn ein Fall in anderen Synoden nicht gelöst werden konnte. Für seine eigene Kirche in Rom regte er an, zweimal im Jahr eine Synode abzuhalten. Er berichtet, daß Fragen objektiv, unter Anhörung des Rates aller Teilnehmer erörtert würden, so daß die Wahrheit mit größerer Sicherheit gefunden werden könne. «So erhielt, was uns durch göttliche Inspiration eingegeben ward, Zustimmung von seiten der vielen versammelten Brüder.» Letztere Bemerkung legt nahe, daß es Leo mehr darum ging, Zustimmung zu seinen Vorschlägen zu erlangen, als den Anstoß zu einer offenen Diskussion zu geben; zweifellos betrachtet er die Synode als Instrument der päpstlichen Regierungsgewalt. Allerdings konnte das «Gleichgewicht der Kräfte» zwischen Papst und Synodenteilnehmern bei weniger willensstarken oder fähigen Päpsten als Leo durchaus anders sein.

Die Benutzung von Synoden als Instrument der päpstlichen Herrschaftsgewalt kommt erneut zum Ausdruck bei einem anderen Leo (Leo IX.) in einem ganz anderen Jahrhundert (Mitte des 11. Jahrhunderts). Leo IX., der die Reihe der Reformpäpste eröffnet, unternahm weite Reisen in Europa und benutzte Synoden als Instrumente zur Durchsetzung seiner Reformpolitik, indem er etwa von den anwesenden simonistischen Bischöfen verlangte, ihre Schuld zu bekennen.

Auch die Päpste des 12. und 13. Jahrhunderts, die Allgemeine Konzilien als Mittel zur Durchsetzung der päpstlichen Monarchie benutzten, bedienten sich dieser Methoden. Gleichzeitig sahen es diese Päpste als wichtig an, daß Konzilien die Kirche repräsentieren. Bonifaz VIII. führte die Maxime «*quod omnes tangit ab omnibus tractari et approbari debet*» («Was alle betrifft, muß auch von allen verhandelt und gebilligt werden») zum Beweis dafür an, daß bei Konzilien die Anwesenheit der verschiedenen Stände der Christenheit verlangt sei. Hier stand er fest in der kanonischen Tradition. Huguccio, die *Glossa Palatina* und die *Glossa ordinaria* führen das «*quod omnes tangit*» als Argument dafür an, daß bei Entscheidungen in Glaubensfragen auch Laien vertreten sein sollten. Sie bezogen sich dabei auf eine Stelle bei Gratian (D.96, c.4), wo dieser feststellt, daß die Bewahrung des Glaubens, insofern sie eine Angelegenheit von universaler Bedeutung sei, nicht nur Kleriker, sondern auch Laien, ja jeden Christen betreffe. Einige Zeit zuvor hatte Innozenz III. das 4. Laterankonzil einberufen, «die größte repräsentative Versammlung der mittelalterlichen Welt». Vierhundert Bischöfe, achthundert Äbte, Vertreter der Domkapitel und anderer Kollegiatkirchen, Abgesandte des designierten Kaisers, der Könige von England, Frankreich und Ungarn sowie einiger italienischer Städte waren hier versammelt. Das Konzil war eher in dem Sinne repräsentativ, daß es ein Mikrokosmos der christlichen Welt war, als in dem Sinne, daß seine Teilnehmer gewählte Delegierte waren (obgleich dies der Stellung der Repräsentanten der kollegialen Körperschaften und italienischen Städte entsprach, und auch Äbte von ihren Gemeinschaften gewählt wurden sowie Bischöfe noch in einem Wahlverfahren in ihren Diözesen ermittelt wurden[7].

Doch konnte die Zentralisation u.U. auch paradoxe Folgen nach sich ziehen. Sie konnte örtliche Proteste provozieren, und Versammlungen, die ursprünglich einberufen worden waren, die Autorität eines Herrschers zu stärken, konnten zu Orten werden, an denen man geschlossen solchen Protesten Ausdruck verlieh. Eine solche Entwicklung ist in der Kirche bei den Konzilien von Konstanz und Basel im 15. Jahrhundert deutlich zu erkennen, wobei allerdings der Boden für diese Entwicklung teilweise bereitet wurde durch kanonische Korporationstheorien, die zwei Jahrhunderte zuvor entwickelt worden waren[8].

Seit Mitte des 13. Jahrhunderts stimmten Kanonisten darin überein, daß in einem körperschaftlichen Verband alle Glieder und nicht nur das Oberhaupt Träger der Gewalt sind. Sie erörterten ausführlich die Beziehungen zwischen Haupt und Gliedern, jedoch disputierten nur wenige über den Umstand, daß in wichtigen Angelegenheiten, die das Wohlergehen der ganzen Gemeinschaft betreffen, das Haupt nicht ohne die Zustimmung der Glieder handeln kann[9]. Hostiensis, vielleicht der führende Korporationstheoretiker, betrachtete den Heiligen Stuhl durchweg wie jedes andere Bistum, das den üblichen Regeln des Körperschaftsrechts unterworfen ist[10]. Im Zentrum seiner Überlegungen stand die Annahme, daß die Gesamtkirche, die *congregatio fidelium* als solche, alle Gewalt in sich besitzt.

Selbst der Begriff *plenitudo potestatis* wurde im Licht dieser Annahme interpretiert. Selbstverständlich konnte er auch zur Rechtfertigung der absoluten Monarchie gebraucht werden (so bei Innozenz III. und Innozenz IV.). Für viele Kanonisten (wie zum Beispiel Huguccio) hatte er jedoch mehr die Bedeutung, die durch das englische «plenipotentiary powers» ausgedrückt wird, generelle Vollmachten also, die weitestgehend unumschränkt, letztlich jedoch delegiert sind. Huguccio hatte die *plena potestas* des Papstes und die eines Bischofs miteinander in Parallele gebracht — mit dem Unterschied, daß die des Papstes geographisch weitreichender sei. Diese Ansichten waren selbst im 14. Jahrhundert nicht in Vergessenheit geraten[11].

Das Ideal des Konsenses war beim Vaticanum II von entscheidender Bedeutung. Die Konstitutionen und Dekrete des Konzils wurden mit einer Mehrheit von in der Regel zweitausend Stimmen bei hundert Gegenstimmen verabschiedet. Man verdankte dies bestimmten Verfahren, die darauf zielten, einen Konsens zu gewinnen. Es bestand Übereinstimmung darüber, daß die Entscheidungen des Konzils eine Art von moralischer Einmütigkeit verlangen, und so bildeten sich Verfahrensregeln wie die heraus, nach der eine Zweidrittel-Mehrheit der Anwesenden erforderlich ist. Die Anforderungen dieser Regel sind hoch, denn ungültige Stimmen oder Stimmenthaltungen zählen effektiv als Neinstimmen. Das Ergebnis hat man treffend einen «Arbeitskonsens» genannt, ein Mittelding zwischen einem kosmetischen Konsens (einem Übertünchen von größeren Differenzen) und einer vollkommenen Synthese[12]. Das bedeutet natürlich, daß in den Konzilstexten unterschiedliche Theologien nebeneinander erscheinen, und zuweilen entschied sich das Konzil bewußt für vage, interpretationsoffene Begriffe wie *obsequium* (LG 25) und *subsistit* (LG 8).

Die Schwächen eines solchen Arbeitskonsenses waren in den letzten Jahren zuweilen nicht zu übersehen. Aussagen, die in den Konzilsdokumenten als Zugeständnisse an eine ältere Theologie eingefügt worden waren, können, aus ihrem Zusammenhang gerissen, zu *der* Lehre des Konzils erklärt werden. Gegenwärtig erleben wir Versuche, das, was bewußt offen gelassen worden war, als abgeschlossen zu betrachten und auf eine restriktive Weise zu interpretieren. *Obsequium* wird als absoluter Gehorsam ausgelegt, und selbst *subsistit* wird als vollkommene Deckungsgleichheit der Kirche Christi mit der römisch-katholischen Kirche verstanden. Diese zweifellos echten Probleme sollten uns jedoch nicht für das blind machen, was dank des Arbeitskonsenses erreicht worden ist. Das Konzil hat die Kirche grundlegend verändert. Es erhebt sich die Frage, ob seine Dekrete so positiv aufgenommen worden wären, wenn sie z.B. von nur sehr knappen Mehrheiten verabschiedet worden wären. Konsens fördert die Rezeption.

Selbstverständlich besteht ein gewisser Unterschied zwischen den verschiedenen Konsensmodellen, die ich hier in aller Kürze skizziert habe, und zeitgenössischen Demokratiemodellen. Sie bedingen nicht einfach eine Stimmenmehrheit, sondern die Überschneidung von horizontalem und vertikalem Konsens. Diejenigen, die auf Synoden und Konzilien «abstim-

men», sind zum größten Teil Bischöfe: Obgleich Bischöfe seit Jahrhunderten gewählt wurden, wohnten sie Synoden nicht als gewählte Vertreter bei, so wie moderne Parlamentsabgeordnete Vertreter ihrer Wähler sind. Konziliare Organe können durch eine starke «Exekutive» manipuliert werden (ein Phänomen, das auch in zeitgenössischen Demokratien nicht unbekannt ist). Die Konsensmodelle sind jedoch auch von allen Modellen einer absoluten Monarchie weit entfernt. Sie verkörpern das Prinzip, daß bedeutendere Entscheidungen im Leben der Kirche von der Kirche ausgehen sollten, und damit nichts anderes als die Frucht eines Konsenses sind.

Bis jetzt habe ich den Konsensgedanken in bezug auf das erörtert, was passiert, bevor ein Beschluß gefaßt ist. Damit jedoch ein solcher Beschluß Wirksamkeit erlangt, ja, um ein Beschluß und nicht ein Vorsatz zu sein, muß er rezipiert werden. Der auf einer Synode oder einem Konzil gewonnene Konsens muß zusammenfallen mit dem Konsens des ganzen Gottesvolkes — nicht in dem Sinne, daß ihm juridische Ratifikation zuteil würde, sondern in dem Sinne, daß er als lebenspendend erkannt wird, man ihn sich zu eigen macht und er auf diese Weise Teil des Lebens der Kirche wird.

[1] Zu diesem Punkt vergleiche man die bahnbrechenden Forschungsarbeiten von L. de Luca, L'accettazione popolare delle lege canonica nel pensiero di Graziano e dei suoi interpreti, in: Studia Gratiani 3 (1955), 193-276.

[2] Zu einer vollständigeren Aufführung der Gratian-Kommentatoren vgl. meine zwei Untersuchungen: The Acceptance of Law by the Community: A Study in the Writings of Canonists and Theologians, 1500-1750, in: Jurist 37 (1977) 233-265 sowie The Acceptance of Law by the Community as an Integral Element in the Formation of Canon Law: An Historical and Analytical Study, Canon Law Studies 498 (Washington 1979).

[3] Zu einer ausführlicheren Erörterung dieses Punktes vgl. die in Anm.2 zitierten Studien.

[4] Das Zitat habe ich dem Werk von B. Tierney, Foundations of the Conciliar Theory (Cambridge 1955) 81 entnommen.

[5] Zu den Konzilien des ersten Jahrtausends vgl. vor allem H.-J. Sieben, Die Konzilsidee der alten Kirche (Paderborn 1979) sowie ders., Episcopal Conferences in the Light of Particular Councils during the First Millenium, in: Jurist 48 (1988), 30-56.

[6] H.-J. Sieben, Die Partikularsynode. Studien zur Geschichte der Konzilsidee (Frankfurt/Main 1990) 25.

[7] B. Tierney, Die Idee der Repräsentation auf den mittelalterlichen Konzilien des Westens, in: CONCILIUM 19 (1983) 518-519.

[8] Was die Erörterung dieser Fragen anbelangt, so sind wir dem Werk von Brian Tierney, Foundations of the Conciliar Theory (Cambridge 1955) zu Dank verpflichtet.

[9] AaO. 117.

[10] AaO. 149,

[11] AaO. 141-149.

[12] R. Lawrence, The Building of Consensus: The Conciliar Rules of Procedure and the Evolution of Dei Verbum, in: Jurist 46 (1986) 474-510.

Aus dem Englischen übersetzt von Susanne Klinger

GEOFFREY KING

Geboren in Sidney (Australien) im Jahr 1943; 1960 Eintritt in den Jesuitenorden; Ehrendoktorat der Universität Melbourne in Geschichte; Doktorat in Kirchenrecht an der Catholic University of America; von 1979 bis 1989 Dozent für Kirchenrecht und Kirchengeschichte in Melbourne; zur Zeit Leiter des East Asian Pastoral Institute in Manila (Philippinen) und Moderator des Exekutivkomitees der Catholic Biblical Federation; Veröffentlichungen über kirchenrechtliche und ekklesiologische Themen, vor allem in den Zeitschriften Jurist, Pacifica und East Asian Pastoral Review.

Peter J. Huizing

Demokratie im Jesuitenorden?

Kann es in der «Armee des Papstes» so etwas wie Demokratie geben? Könnte sich eine solche überhaupt vertragen mit dem, was schon der fromme Lucien Laberthonnière feststellen mußte: «Konstantin hat aus der Kirche ein Kaiserreich gemacht, der Heilige Thomas ein System und Ignatius einen Polizeistaat»? Und hat Ignatius nicht in seinem Brief über den Gehorsam diese Tugend mit der Verfügbarkeit einer Leiche («Kadavergehorsam») verglichen? Zwar hat Ignatius diesen Gedanken aus Bonaventuras Lebensbeschreibung des Franz von Assisi, er hat ihn aber übernommen, und wir können uns fragen, welchen Raum es bei einem solchen Denken noch für die Demokratie geben kann.

Was ist eigentlich «Demokratie»? Das Wort bedeutet die «Herrschaft des Volkes» im Gegensatz zur Monarchie, Oligarchie und Aristokratie. Es handelt sich hier allerdings um ein Modell der Leitung einer politischen Gemeinschaft, das wir als das einer «politischen Demokratie» bezeichnen könnten. Demokratie in diesem Sinne ist dann unmittelbar gegeben, wenn das gesamte Volk in einer Art Referendum über die anstehenden Entscheidungen befindet. Mittelbar kann sie aber auch dadurch gegeben sein, daß das Volk wenigstens von solchen Vertretern regiert wird, die es selbst gewählt hat. Es ist allerdings zur Genüge bekannt, was auch in sog. demokratischen Staaten mit den Interessen und Rechten der «Untertanen» passieren kann. Daher interessiert uns hier eher das, was wir eine «soziale» Demokratie nennen möchten, eine Staatsform, in der besagte Rechte und Interessen sehr wohl respektiert und geschützt werden — was doch an sich die Aufgabe jeder Art der politischen Herrschaft und Führung sein sollte. Leben die Jesuiten in einer solchen Demokratie?

Ignatius und seine Freunde hatten sich noch als Studenten in Paris am 15. August 1534 gemeinsam verpflichtet, arm und unverheiratet im Dienste Gottes und ihrer Mitmenschen zu leben und nach ihren Studien den Papst in Rom um die Erlaubnis zu bitten, sich in Jerusalem ansiedeln zu dürfen. Sollte letzteres ihnen verweigert werden, würden sie sich ihm zur Verfügung stellen. Als sie in Rom angekommen waren, erteilte der Papst ihnen verschiedene Aufträge. Sie nannten sich *Societas Jesu*, was wir am besten übersetzen könnten mit «Bundesgenossenschaft Jesu», wobei es sich noch um einen freien Zusammenschluß handelte. Erst nach langen Diskussionen über das Für und Wider entschlossen sie sich 1539, einen Orden unter einem gemeinsamen Oberen zu bilden, weil dies im Hinblick auf ihre gemeinsame Berufung effizienter sei, denn: «Wie es in allen wohlgeordneten Vereinigungen oder Gemeinschaften außer denen, die sich deren Einzelzielen widmen, einen oder einige geben muß, die sich dem allgemeinen Wohl als ihrem eigenen Ziel widmen, so ist es auch in dieser Gesellschaft notwendig, daß es ... jemand gibt, der die Verantwortung für ihren ganzen Leib hat ...» (719)[1]. In den Jahren 1540 und 1550 wurden die *Formulae Institutis* — eine Art Ordensregel — von den Päpsten Paul III. und Julius III. approbiert. Wie dieser Orden geführt werden sollte, ist vor allem in den Ordenssatzungen, den sog. *Constitutiones*, enthalten, an denen Ignatius zusammen mit seinen Mitarbeitern von 1540 bis zu seinem Tod im Jahre 1556 gearbeitet hat[2].

Ziel und Struktur der Satzungen

«Da es das Ziel der Satzungen ist, dem ganzen Leib der Gesellschaft und deren einzelnen Mitgliedern zu ihrer Bewahrung und Mehrung zur göttlichen Ehre und zum Wohl der gesamten Kirche zu helfen, werden darüber hinaus, daß die Satzungen insgesamt und eine jede einzelne in sich dem genannten Ziel entsprechen, bei ihnen drei Dinge verlangt...» (136). In welchem Bezug steht nun das allgemeine Wohlergehen des Ordens zu dem der einzelnen Ordensangehörigen? «Und obwohl in unserer Absicht das erste und das, was am meisten Gewicht hat, das ist, was den gesamten Leib der Gesellschaft be-

trifft, deren Einheit und gute Leitung und Bewahrung in ihrem guten Stand zur größeren Ehre Gottes hauptsächlich erstrebt wird, soll doch, weil dieser Leib aus seinen Gliedern besteht und in der Ausführung zuvor das begegnet, was die einzelnen betrifft, ... von hier aus ... begonnen werden.» (135).

Auf diese «einzelnen» beziehen sich dann die ersten sechs Teile der Satzungen: Es werden solche Themen behandelt wie die Zulassung zur Probezeit, die Entlassung während dieser Probezeit, die geistliche Formung in ihr, die pastorale und wissenschaftliche Ausbildung, die Universitäten des Ordens, die Aufnahme in den Orden, das persönliche Verhalten der Ordensangehörigen. Dann folgen Teil 7 über die Verteilung der Mitglieder über den Weingarten des Herrn und Teil 8 über die Einheit der Mitglieder des Ordens, sowohl was ihre Verbundenheit untereinander als auch was ihre Einheit mit dem Oberen angeht. Erst dann folgen Teil 9 über den Ordensoberen und die Art und Weise, wie er den Orden leiten sollte, und Teil 10 über das Wohlergehen und die Ausbreitung des Ordens mit dem typischen Schluß, daß es wichtig sei, der Gesundheit der einzelnen Personen Rechnung zu tragen, daß alle sich bemühen sollten, die Konstitutionen zu befolgen, und daß dafür zu sorgen sei, daß die Ordenshäuser und Bildungseinrichtungen dort angesiedelt würden, wo die Luft sauber und gesund sei (826–827).

Der Gehorsam dem Papst gegenüber

Teil 7 beschäftigt sich zuerst mit den Aufträgen («Sendungen»), die den Ordensmitgliedern vom Papst als Stellvertreter Jesu auf Erden erteilt werden und die dementsprechend auch die höchste Priorität haben. Das vierte Gelübde verpflichtet zum «Gehorsam dem Papst gegenüber in bezug auf die Aussendungen» (257, 529). Demnach sollte man sich, ohne Entschuldigungen vorzubringen oder um Reisegeld zu bitten, zu den angegebenen Orten unter den Gläubigen oder auch unter den Ungläubigen auf den Weg machen zur Ehre Gottes und zur Förderung der christlichen Religion. Dabei sollte man dort so arbeiten, wie es nach dem Urteil des Papstes zum Dienste Gottes und zum Dienste des Papstes und seines Stabes erforderlich ist. Dabei dürfe und solle vom Prälaten oder von welcher anderen Person auch immer, durch die der Papst seinen Auftrag erteilt, erklärt werden, was der Auftrag beinhaltet, was der Papst mit dem Auftrag beabsichtigt und welche Ergebnisse erreicht werden sollten, wie die Reise und der Aufenthalt gedacht sind und ob der betreffende von Almosen leben oder sich auf andere Weise ernähren soll. Dies geschehe am besten schriftlich. So sei garantiert, daß der Auftrag um so genauer ausgeführt werden könne (609—613). Die Oberen und auch andere dürfen dabei weder direkt noch indirekt den Versuch unternehmen, den Papst im Sinne ihrer eigenen Präferenzen zu beeinflussen. Sollte nun der Papst einen bestimmten Auftrag auf der Grundlage falscher oder unzureichender Informationen erteilt haben, muß der Generalobere ihn darauf zwar ansprechen, er muß aber zugleich alles weitere ihm überlassen. Sollte ein Ordensangehöriger auf einer unteren Ebene des Ordens einen entsprechenden Auftrag bekommen, der offensichtlich nicht zur Ehre Gottes gereichen oder im allgemeinen Interesse des Ordens liegen würde, müsse dessen Superior den Papst über den Generaloberen oder dessen Umgebung hierüber informieren. Sollten die vom Papst Beauftragten auf der von diesem angewiesenen Stelle das erhoffte Ergebnis nicht erlangen, dürfen sie sich dafür entscheiden, weiterzuziehen auf ihrer Suche nach Gottes Ehre und dem Heile der Menschen. Wer längere Zeit an den ihm zugewiesenen Ort verbleiben muß, darf doch von dort aus Reisen unternehmen, von denen er gute Ergebnisse erwartet. Zwar sei es nie erlaubt, den eigentlichen Auftrag zugunsten eines anderen Werkes, wie gut dies auch sei, zu vernachlässigen, aber dennoch solle man immer auch dafür offenbleiben, was man neben seiner Hauptaufgabe möglicherweise noch tun könnte, damit keine Gelegenheit, die Gott bietet, verloren geht.

Auch wenn diese Richtlinien aus einer von unserer heutigen Welt so verschiedenen Vergangenheit stammen, spricht daraus doch ein vernünftiges Verständnis dessen, was Gehorsam sein sollte. Diese Texte werden zudem von der Einsicht geleitet, daß auch ein Auftrag des Papstes nicht gegen die grundsätzliche Sendung des Ordens verstoßen darf. Weiter ist noch etwas bemerkenswert: Ignatius war sehr von der dringenden Notwendigkeit überzeugt, das Papsttum und die Kurie zu reformieren. Aber mehr noch glaubte er an die Einheit der Kirche mit ihrem durch Christus eingesetzten Haupt und an des-

sen Autorität als Auftrag, die Einheit der Gläubigen und der örtlichen Glaubensgemeinschaften zu bewahren und zu schützen.

Die Generalkongregation (GK)

Teil 8 handelt nicht von der Leitung des Ordens, sondern von allem, «was zur Einheit aller, die [über die Welt] verbreitet sind, sowohl mit ihrem Haupt als untereinander beiträgt», und zwar im ersten Kapitel über das, «was zur Einheit des Herzens beiträgt», in den Kapiteln 2–7 über «die persönliche Einheit, die in der Generalkongregation zustande kommt», wobei diese zugleich die höchste Instanz des Ordens ist. Normalerweise wird sie zur Wahl eines neuen Generaloberen einberufen, und zwar durch den Stellvertreter des verstorbenen Generaloberen bzw. durch einen Generaloberen, der zurücktreten will. Außer diesem Fall darf sie nur dann einberufen werden, wenn es sich um Angelegenheiten von großem und bleibendem Interesse handelt. Sie wird dann durch den amtierenden Generaloberen einberufen. Zudem kommt alle drei Jahre die sog. Prokuratorenkongregation zusammen, die aus dem Generaloberen, seinen nächsten Mitarbeitern und je einem Vertreter aus den 84 Ordensprovinzen — abwechselnd dem Provinzoberen oder einem gewählten Delegierten — besteht und u.a. darüber diskutieren und entscheiden kann, ob eine GK abgehalten werden soll oder nicht.

An der GK selbst nehmen neben dem Generaloberen und seinen nächsten Mitarbeitern Vertreter aus den Provinzen teil. Handelt es sich um kleine Provinzen mit weniger als 0,5% der Gesamtmitgliederzahl des Ordens, nimmt nur ein Vertreter teil. Sind die Provinzen größer, entsenden sie — ihrer Mitgliederzahl entsprechend — neben dem Provinzoberen noch zwei bis sieben andere Vertreter, die von den Provinzkongregationen gewählt werden. An diesen Provinzkongregationen nehmen neben den Provinzialen und den vom Generaloberen ernannten Oberen der größeren Häuser der Provinzökonom sowie andere, gewählte Vertreter teil. Aktives Stimmrecht haben dort diejenigen, die über fünf Jahre dem Orden angehören. Für das passive Stimmrecht sind acht Jahre erforderlich. Von denjenigen, die ihre Ausbildung noch nicht abgeschlossen haben, muß wenigstens einer und dürfen höchstens fünf teilnehmen. Im Geiste des aus diesem System ersichtlichen Bemühens um die Einheit des Ordens und die Integration aller Ordensangehörigen in den Orden sowie ihre Beteiligung am Ordensleben ist der Generaloberе dafür verantwortlich, daß die Mitglieder, die die gesamte Ausbildung abgeschlossen haben, u.a. durch gemeinsames Studium rechtzeitig auf die Generalkongregationen vorbereitet werden.

Die Angehörigen der verschiedenen Ordensprovinzen haben also einen entscheidenden Einfluß auf die Zusammensetzung der Provinz- und der Generalkongregationen. Zudem haben alle das Recht, über die Provinzkongregation sowie in Notfällen auch unmittelbar der Generalkongregation ihre Wünsche bezüglich des Wohlergehens des Ordens vorzulegen. Auch sind die Delegierten zur Generalkongregation verpflichtet, dort neben der eigenen Meinung auch andere, auf den jeweiligen Provinzkongregationen vorgetragene Standpunkte zu vertreten. Auch solche Standpunkte müssen beachtet werden.

Die Stellung des Generaloberen

Auf den ersten Blick konzentriert sich in der Person des Generaloberen eine enorme Macht. Mit Ausnahme der vier Generalassistenten und seines persönlichen Beraters, die von der GK ernannt werden, ernennt er alle anderen Mitarbeiter, die Provinzoberen und jene Oberen der einzelnen Häuser, deren Ernennung ihm vorbehalten ist — wobei dieser Vorbehalt allerdings auf solche Ernennungen, die von allgemeinem Interesse sind, beschränkt bleiben muß. Die anderen Oberen werden von den jeweiligen Provinzialen ernannt, wobei hier allerdings die Zustimmung des Generals einzuholen ist. Diese ist auch bei anderen weitreichenden Entscheidungen wie der Errichtung oder der Auflösung einzelner Ordenshäuser, -kollegien und -universitäten notwendig. Der Generaloberе ist zudem der einzige Obere, der auf Lebenszeit gewählt wird. Provinziale dagegen bleiben sechs Jahre im Amt, die Oberen der einzelnen Häuser drei Jahre, was meistens auf das Maximum von sechs Jahren verlängert wird. Außer dem Generaloberen sollten also alle anderen Oberen nicht allzu lange im Amt bleiben bzw. sie sollten nur nach einer Unterbrechung wieder in ein altes Amt ernannt werden können.

Der Generalobere übt im Rahmen der von den Konstitutionen und den Generalkongregationen festgesetzten Normen die gesetzgebende Gewalt über den gesamten Orden aus. Die Provinzialoberen tun dies für ihre jeweiligen Ordensprovinzen, sie brauchen aber dazu die jeweilige Zustimmung des Generaloberen. Mit anderen Worten: Man kann alle im Orden bestehenden Leitungsbefugnisse als eine Art Teilhabe an der Befugnis des Generaloberen betrachten. Sieht man die Dinge nur aus dieser Warte, könnte man sich tatsächlich geneigt fühlen, seine Stellung als die eines «Generals» oder eines «heimlichen Papstes» zu umschreiben.

Es gibt aber auch noch eine andere Sichtweise. Erstens wird in den Satzungen ständig betont, daß der Generalobere sein Amt im Dienste Gottes, zum Wohle des Ordens, seiner Mitglieder und der Menschen, für die er arbeitet, in andauernder Beratung mit seinem Stab und in Kontakt mit den verschiedenen Ordensprovinzen über deren Provinzkongregationen und ihre gewählten Vertreter ausüben muß. Sehr bezeichnend sind hier die Bestimmungen über «die Sorge des Ordens für den Generaloberen».

Denn dieser ist verpflichtet, im Hinblick auf Lebensweise, Kleidung, Ernährung, persönliche Ausgaben und Arbeitsbelastung auf seine Assistenten zu hören. So sollte er sich z.B. nicht mit Arbeit überfordern oder zu streng leben. Über seinen Sekretär schreiben die Konstitutionen: «Für das erste, die eifrige Sorge, sich allen Dingen zu widmen, scheint es müsse er jemanden haben, der ihn im Regelfall begleitet und ihm als Gedächtnis und Hände für alles, was zu schreiben und zu verhandeln ist, und schließlich für alle Dinge seines Amtes dient, indem er sich mit der Person des Generals kleidet und sich dessen bewußt ist, daß er — abgesehen von der Vollmacht — die ganze Last auf sich hat.» (800). Dem Berater des Generaloberen obliegt eine Fürsorgepflicht in bezug auf dessen gesamtes persönliches Leben und Arbeiten, und er kann unter Umständen auch dessen Beichtvater sein.

Der Generalobere darf kein kirchliches Amt annehmen, das ihn dazu zwingen würde, sein Amt als Generaloberer aufzugeben — es sei denn, daß er dazu vom Papst kraft seines Gelübdes verpflichtet würde und er also andernfalls sündigen würde. Wenn die Mehrheit der Generalassistenten überzeugt ist, daß der wegen seines Alters, wegen Krankheit oder aus anderen ernsthaften Gründen nicht mehr imstande sei, sein Amt auszuüben und er also zurücktreten müsse, sollten sie ihn dies über seinen Berater wissen lassen. Welches Verfahren dann einzuhalten ist, hängt von seiner Zustimmung ab. Sollte die Mehrheit der Assistenten nach einer Konsultation auch aller Ordensprovinzen zu der Überzeugung gelangen, daß es notwendig ist, die Amtsgeschäfte einem Stellvertreter zu übertragen, können sie einen solchen ernennen.

Macht sich ein Generaloberer nach dem Urteil der Mehrheit der Assistenten eines schweren Ärgernisses schuldig, dann sind diese verpflichtet und auch berechtigt, die Generalkongregation einzuberufen. Sollte das, was geschehen ist, allgemein bekannt sein, müssen die Provinzialoberen einander darüber informieren und sich, ohne eine entsprechende Einberufung der Generalassistenten abzuwarten, zu einer Generalversammlung auf den Weg machen. Auch hier, im Falle eines Generaloberen, gilt, was für alle Verantwortlichen im Orden gilt: Ihnen wird die Macht — und zwar so viel Macht wie möglich — gegeben, um Gutes zu tun, nicht um sie zu mißbrauchen. Wenn letzteres aber der Fall wäre, muß ihnen die Macht ganz genommen werden.

Die Sorge für den gesamten Leib (292-306)

Nach diesen Bestimmungen, die eher in die Richtung einer «politischen Demokratie» gehen, folgt wenigstens eine im Sinne einer «sozialen» Demokratie, bei der es um die Verantwortung der Ordensleitung für die Gesundheit und das körperliche Wohlergehen der Ordensangehörigen geht. Es ist den persönlichen Bedürfnissen eines jeden in bezug auf Nahrung, Kleidung, Unterbringung, Nachtruhe, Arbeit usw. und auch dem, was er in dem Zusammenhang als abträglich und schädlich empfindet, Rechnung zu tragen. So muß auch bei den Studierenden — mehr als dies in der ersten Probezeit der Fall ist — auf gepflegte und passende Kleidung geachtet werden, denn sie müssen frei sein fürs Studieren, und zudem verfügen die Ordenskollegien über eigene Einkünfte. Weiter solle vor allem im Sommer nach dem Mittagessen ein oder zwei Stunden lang keine schwere körperliche oder geistige Arbeit verrichtet werden. Auch für diejenigen, die intellektuelle Arbeit verrichten, sei die eine oder andere Form der körperlichen Be-

tätigung zu empfehlen, die Leib und Geist zugute kommt. Für solche Aufgaben wie Krankenpfleger, Küster- und Pförtnerdienst seien kräftige Ordensmitglieder mit Durchhaltevermögen auszuwählen, und dabei seien von den Arbeiten im Haus so viele Aufgaben wie möglich wie die Leitung der Wäscherei, das Haarschneiden u.ä. eigenen Ordensangehörigen zu übertragen.

Es könnte noch auf viele andere Bestimmungen im Sinne eines Mitspracherechts und des Respekts vor den persönlichen Rechten und Interessen aller — nicht nur bei den Jesuiten — hingewiesen werden. Auch müßte dabei eingegangen werden auf den Zusammenhang dieser verschiedenen Elemente mit der Spiritualität, den Zielen und der jeweiligen Größe der verschiedenen Ordensgemeinschaften und darüber hinaus der verschiedenen Ebenen der kirchlichen Gemeinschaft und der Leitung der Kirche selbst. Auch wäre zu fragen, wie wesentlich — und daher notwendig — dieser Zusammenhang im jeweiligen Fall ist. Dies alles würde aber den Rahmen dieses Aufsatzes sprengen.

[1] Societatis Jesu Constitutiones et Epitome Instituti (Rom 1962). Wir zitieren hier nach der deutschen Ausgabe: Satzungen der Gesellschaft Jesu, hrsg. von Peter Knaur, 2. überarbeitete Auflage (Frankfurt/Main 1975). Zusätzlich sei auf folgende Texte des Jesuitenordens und Sekundärliteratur verwiesen:
Johannes G. Gerhartz, Compendium Practicum iuris Societatis Jesu (Rom, durchges. zweite Auflage 1986).
Decreta Congregationis Generalis XXXII, a restituta Societate XIII, Annis 1974-1975 (Rom 1975).
Collectio decretorum Congregationum Generalium Societatis Jesu (Rom ^{3}1977).
George E. Ganss S.J., The Constitutions of the Society of Jesus. Translated with an Introduction and a Commentary (St. Louis 1970).
Dominique Bertrand S.J., Un corps pour l'esprit. Essai sur l'expérience communautaire selon les Constitutions de la Compagnie de Jésus (Paris 1974).
Thomas H. Clancy S.J., An Intruduction to Jesuit Life. The Constitutions and History through 435 Years (St. Louis 1976).
Philip Debruyne S.J. (Red.), Een weg naar God. Drie documenten uit de beginjaren van de jezuïetenorde (Mechelen/Nijmegen 1989).
Jesuit sein heute. Formel des Instituts. Satzungen, Dekrete der Gesellschaft Jesu. Eine Auswahl (Rom 1991).
Klaus Mertes/Georg Schmidt, Der Jesuitenorden heute (Mainz 1990).

Aus dem Niederländischen übers. von Dr. Karel Hermans

PETER HUIZING

Geb. am 22. Februar 1911 in Haarlem, Niederlande. Jurastudium an den Universitäten Amsterdam und Nijmegen. Studium der Philosophie und Theologie an den Fakultäten des Jesuitenordens in Nijmegen und Maastricht, sowie des Kirchenrechtes an der katholischen Universität Löwen und an der Universität der Jesuiten im Rom, an der Gregoriana. Lehrtätigkeit an der theologischen Fakultät der Jesuiten in Maastricht, an den Fakultäten für Kirchenrecht an der Gregoriana und der Universität Löwen, an den theologischen Fakultäten in Nijmegen und Tilburg, am Department of Canon Law der Catholic University of America in Washington. Zahlreiche Veröffentlichungen in verschiedenen Fachzeitschriften. Anschrift: Berchmanianum, Postbus 9017, 6500 GV Nijmegen, Niederlande.

Patricia Walter

Demokratie bei den Dominikanern

Demokratie in der Ordensleitung der Dominikaner

1. Historischer Kontext

Das 12., 13. und 14. Jahrhundert stellen eine Epoche der Kirchengeschichte dar, die von großer Unruhe hinsichtlich des kanonischen Rechts gekennzeichnet ist, denn zu dieser Zeit nahm das Kirchenrecht die praktischen und theoretischen Probleme in Angriff, die das Aufkommen neuer Organisationsformen wie Zünfte, Bruderschaften und Universitäten nach sich zog. Die Theorie und das Gesetz über die Korporation, die um die Mitte des 13. Jahrhunderts entwickelt wurden, vertraten die Ansicht, «daß sich die Autorität in einer Korporation nicht allein auf ihr Oberhaupt konzentriert, sondern bei allen Mitgliedern liegt; und als praktische Konsequenz ergab sich daraus, daß der Prälat in Angelegenheiten von größerer Bedeutung, die das Wohl der gesamten Korporation betrafen, nicht ohne die Zustimmung der Mitglieder handeln konnte.»[1] Dieser Gedanke drückte sich in dem Grundsatz aus: «Was alle angeht, soll auch von allen beraten und gebilligt werden.» Dieses Prinzip wurde nach und nach von Angelegenheiten, die die Bischöfe und die Angehörigen ihrer Domkapitel betrafen, auf das Verhältnis zwischen dem Papst und dem Kardinalskollegium und schließlich auf das Verhältnis zwischen dem Papst und der ganzen Kirche ausgedehnt. Eine solche Theorie widersprach den Forderungen der Dekretalisten, die mit Papst Innozenz IV. behaupteten, der Papst sei im Besitz einer ihm direkt von Gott verliehenen *plenitudo potestatis*, er sei also als absoluter Herrscher über die Kirche über alle von Menschen stammenden Gesetze erhaben. Die in jener Zeit geführten Debatten kommen uns bekannt vor; zu den umstrittenen Themen gehörten der Ursprung der kirchlichen Autorität, das Verhältnis zwischen dem Oberhaupt und den Mitgliedern einer Gemeinschaft, die Frage nach den Konsequenzen, die bei einer irgendwie gearteten Einschränkung der Autorität des Oberhauptes gezogen würden, die Bedeutung von Wahlen und von kirchlichen Gruppierungen.

In dieser Zeit entstand der Orden der Dominikaner. 1215 ersuchte Dominikus Papst Innozenz III. um die Bestätigung eines Predigerordens. Dies war ein notwendiger Schritt, denn bis zu diesem Zeitpunkt hatten die Bischöfe den einzigen *ordo praedicatorum* dargestellt. Das 4. Laterankonzil, das gerade tagte, hatte bereits das Problem des unbefugten Predigens behandelt. Es sollte auch die Bildung neuer Ordensgemeinschaften verbieten. Innozenz riet Dominikus deshalb, zu seinen Gefährten nach Toulouse zurückzukehren und sich mit ihnen auf eine bereits existierende Ordensregel zu einigen. 1216 übernahm die kleine Schar die Regel des Heiligen Augustinus und entwickelte ein Gewohnheitsrecht, basierend auf dem der Prämonstratenser, das ihr Zusammenleben in der Gemeinschaft regeln sollte. Diese Männer wurden Chorherren, Mitglieder einer Gemeinschaft, die der Kirche St. Romanus angegliedert war. Mit Dominikus hatten sie den Einsatz für die Verkündigung des Evangeliums in einem von Häresien heimgesuchten Land gemein. Von dieser und anderen Kirchen der Umgebung aus wollten sie zu Predigtwanderungen ausziehen. Anders als bei anderen Gruppen von Kanonikern wurde die Stabilität ihrer Gemeinschaft nicht durch die Bindung an einen bestimmten Ort, sondern durch ein Gelübde des Gehorsams gegenüber Dominikus sichergestellt.

Dominikus ging ein weiteres Mal nach Rom und erhielt im Dezember 1216 die Bestätigung seiner Ordensgemeinschaft. Eine im Januar des folgenden Jahres herausgegebene Bulle bestätigte den Orden ausdrücklich als einen Orden von Predigerbrüdern. Dominikus wurde als Oberhaupt oder Prior des Ordens anerkannt.

Noch während seines Aufenthalts in Rom jedoch hatte Dominikus eine Vision von der Zerstreuung seiner Bruderschaft über die ganze Erde. Er kehrte nach Toulouse zurück, erfreute seine Mitbrüder mit der Nachricht, daß ihre Mission bestätigt worden war, und verblüffte sie mit seiner Entscheidung, Angehörige seiner flügge werdenden Gemeinschaft durch ganz Europa zu senden. Dominikus gelang es, weitere päpstliche Bullen zu erwerben, um die Rechtsgültigkeit seines Ordens auf neue Gebiete ausdehnen zu können. Diese Bullen erkannten Dominikus' Autorität und den Auftrag des Ordens an. Zu keiner Zeit jedoch wurde das Ordensgesetz dem Papst zur Genehmigung vorgelegt. So bemerkt Simon Tugwell: «(Dominikus') Orden konstituiert sich aus seinem kirchlichen Mandat zu predigen, nicht aus seiner klösterlichen Lebensform oder Organisation.»[2]

Gegen Ende des Jahres 1219 gab es Dominikanerklöster in Frankreich, Italien, Spanien und Deutschland. Zu diesem Zeitpunkt entschloß sich Dominikus, ein Generalkapitel einzuberufen. Die Predigerbrüder besaßen eine vom Papst bestätigte Mission, die wirksame Autorität von Dominikus und der von ihm ernannten Prioren sowie Dokumente, die die Einzelheiten des klösterlichen Gemeinschaftslebens regelten. Angesichts des rapiden Wachstums des Ordens und des sich verschlechternden Gesundheitszustandes von Dominikus standen sie jedoch vor der Notwendigkeit, eine Leitungsstruktur zu erarbeiten, die ihrer Sendung zugute kommen und Einheit und Kontinuität sichern sollte. Im Mai 1220 versammelte sich das Kapitel in Bologna, Sitz der Universität und ihrer angesehenen Fakultät für Kanonisches Recht. Die Teilnehmer des Kapitels setzten sich aus Vertretern aller Ordensniederlassungen zusammen; unter ihnen waren zwei Doktoren des Kirchenrechts, die an der Universität lehrten. Wiederum überraschte Dominikus seine Mitbrüder, diesmal mit der Ankündigung seines Rücktritts. Obwohl sein Rücktrittsgesuch abgelehnt wurde, einigte man sich darauf, vier Diffinitoren zu wählen, die dem Kapitel vorstehen sollten. Diese Versammlung entwarf die grundlegende Gesetzgebung für die Ordensleitung der Dominikaner. 1221 kam das Kapitel noch einmal in Bologna zusammen und erweiterte das Gesetz durch die Einführung einer mittleren Ebene der Ordensstruktur: der Provinzen.

2. Prinzipien der Ordensleitung der Dominikaner

Das in Bologna auf kollegiale Weise rechtskräftig verabschiedete Gesetz über die Ordensleitung basiert auf drei Elementen: «einer beratenden Versammlung, einer persönlichen Autorität, einem Wahlgremium.»[3] Jede Ebene verfügt über eine rechtmäßige Autonomie. Die Angehörigen eines Konventes, die ihre Gelübde bereits abgelegt haben, bilden ein Konventskapitel, das seinen Prior (nicht Abt oder Superior) wählt und gemeinsam bestimmte Angelegenheiten regelt, die das Leben in der Gemeinschaft und ihr geistliches Amt betreffen. Außerdem wählen die Konventskapitel ihre Vertreter für die Provinzkapitel.

Abgesehen davon, daß sie Provinziale und Vertreter für die Generalkapitel wählen, behandeln die Provinzkapitel Angelegenheiten von regionaler Bedeutung. Ihnen obliegt die Beurteilung der Verwaltung von Konventen und der Provinz, sie können Entscheidungen bezüglich aktueller Probleme treffen und Richtlinien für die Zukunft entwerfen.

Das Generalkapitel ist im Besitz der vollen Handlungsgewalt hinsichtlich aller die Leitung und die Verwaltung des Ordens betreffenden Fragen und ist verantwortlich für die Regelung des Ordenslebens und des Apostolates. Zum Zeitpunkt der Versammlung verfügt dieses Gremium über die höchste ausführende, gesetzgebende und richterliche Gewalt. Es ist das einzige Gremium, das Änderungen in den Konstitutionen vornehmen und andere Gesetze erlassen kann. Es befaßt sich des weiteren mit Verstößen gegen die Disziplin und hat das Recht, Mönche, einschließlich des Ordensoberen, aus dem Amt zu entlassen. Als Teil eines einzigartigen Systems von Kontrollen und ausgleichenden Kräften schrieben die in Bologna verfaßten Konstitutionen zwei aufeinanderfolgende Kapitel vor, eines, das sich aus je einem gewählten Vertreter jeder Provinz zusammensetzt, gefolgt von einem Kapitel, das aus allen Provinzialen besteht. 1228 beschloß das Generalkapitel, daß jedes neue Gesetz von drei aufeinanderfolgenden Kapiteln gebilligt werden müsse, um sicherzustellen, daß das Gesetz wirklich für das Gemeinwohl notwendig ist.

Die Kapitel von Bologna legten die Rechte des Generalkapitels fest; abgesehen von dem Einge-

ständnis der Möglichkeit des Amtsmißbrauchs erließen sie keine Gesetze über die Amtsgewalt des Ordensoberen. In der zwischen den Kapitelversammlungen liegenden Zeit besitzt der Ordensobere als Oberhaupt der Ordensgemeinschaft volle Autorität. Diese Autorität resultiert aus der Tatsache, daß die Dominikaner durch das Ablegen eines einzigen Gelübdes in den Orden aufgenommen werden: des Gehorsamseides gegenüber dem Ordensoberen.

Der Obere des Ordens fungiert demzufolge für eine veränderliche und weit verstreute apostolische Gemeinschaft als Symbol und Prinzip der Einheit. Er übt seine Vollmacht innerhalb der konstitutionellen Grenzen aus, die von der Gemeinschaft durch ihre Kapitel aufgestellt wurden. Er verfügt über die höchste Exekutivgewalt; er ist nicht der Vollzugssekretär des Generalkapitels. Seine Position unterscheidet sich auch von der von Staatsoberhäuptern an der Spitze von Regierungen, die über ein ständiges gesetzgebendes Organ verfügen. Der Ordensobere hat außerdem richterliche Befugnisse. Als Oberhaupt eines exemten (d.h. vom Ortsbischof unabhängigen, Anm. d. Red.) Klerikerordens ist er ebenfalls im Besitz der kirchlichen Jurisdiktionsgewalt. Der Ordensobere bestätigt die Wahl von Provinzialen, die ihrerseits die Wahl von Prioren anerkennen. Innerhalb seiner Ordensprovinz hat der Provinzial die gleiche Funktion wie der Ordensobere. Obwohl die Amtsträger nicht über legislative Gewalt verfügen, besitzen sie ausgedehnte Dispensationsbefugnisse um des Apostolates willen. Diese Dispensgewalt garantiert Flexibilität und Anpassungsfähigkeit.

Die dominikanischen Schwesterngemeinschaften haben diese grundlegenden Prinzipien und Strukturen der Ordensleitung übernommen. Kandidatinnen werden durch das Gelübde des Gehorsams gegenüber der Priorin des Klosters oder der Kongregation in den Orden aufgenommen. Die Priorin verfügt innerhalb ihres Klosters über die volle Exekutivgewalt. Gesetzgebung und Wahlen finden im Rahmen von Kapitelversammlungen statt. Größere Kongregationen haben zusätzlich Strukturen auf der mittleren Provinzebene. Dominikanische Klöster und Kongregationen sind autonom; der Obere wird einfach als Oberhaupt des Ordens anerkannt. Die konstitutionelle Gesetzgebung von Dominikanerinnengemeinschaften muß jedoch von der Päpstlichen Kongregation für die Ordensleute und Säkularinstitute gebilligt werden.

Innerhalb der Gemeinschaft der Mitglieder, also unter den Mönchen und Schwestern selbst, wird auf verschiedene Weise Autorität ausgeübt. Sie besteht in festgefügten Ämtern und Strukturen der Partizipation; sie kommt sowohl durch Wahlen und gemeinsame Beschlüsse als auch durch Personen oder Personengruppen, die die Verantwortung für bestimmte Bereiche des gemeinsamen Apostolates tragen, zum Ausdruck. Die Leitung dominikanischer Orden basiert somit auf einem Gleichgewicht von gemeinsamer Entscheidungsfindung und Autorität, die bei den gewählten Vertretern liegt. Bei Entscheidungen von herausragender Bedeutung muß Einstimmigkeit herrschen, entweder in den Kapiteln oder unter den gewählten Amtsträgern und ihren Versammlungen, wobei das Subsidiaritätsprinzip gilt.

Verantwortlichkeit und gemeinsame Verantwortung bilden wesentliche Elemente des Systems. Gewählte Vertreter müssen sich vor den Gremien, von denen sie gewählt wurden, sowie vor den ihnen übergeordneten Amtsträgern und Kapiteln, die weiterreichende Befugnisse besitzen als sie selbst, verantworten. Die Ordensangehörigen müssen sich vor der Gemeinschaft durch ihre repräsentativen Organe und die gewählten Vertreter verantworten. Alle gemeinsam tragen Verantwortung für das Gelingen der Sendung des Ordens. Unter den Brüdern und Schwestern herrscht eine grundsätzliche Gleichheit, wobei die gewählten Amtsträger nur für die Dauer eines begrenzten Zeitraums über bestimmte Vollmachten verfügen und nach Ablauf ihrer Amtszeit wieder den Status eines einfachen Mitgliedes bekommen.

Die Autorität der Generalkapitel und des Ordensoberen (bzw. der Priorin der Kongregation) stellt die nötige Zentralisation her; die Autorität der Provinz- und Konventskapitel und ihrer gewählten Vertreter sichert die Subsidiarität. Gewählte Amtsträger üben ihre Befugnisse innerhalb des von den Konstitutionen, dem korporativen Dokument der Gemeinschaft, abgesteckten Rahmens aus. Folglich zeichnet sich die Leitungsstruktur dominikanischer Orden durch ein bemerkenswertes System von Kontroll- und Gleichgewichtsinstanzen, durch die zur Erhaltung der Einheit und zur Förderung des Auf-

trags notwendige Autorität und durch die Möglichkeit der Anpassung und Flexibilität aus.

3. Reflexionen über die Demokratie in der Ordensleitung der Dominikaner

Dominikus führte seine Inspiration zur Gründung eines Predigerordens auf den Sendungsauftrag, den Jesus den Aposteln gab (Mt 28,18-20), auf die im zweiten Kapitel der Apostelgeschichte geschilderte apostolische Gemeinschaft und auf seine eigenen Erfahrungen zurück. Diese Idee nahm Gestalt an durch die kreative Umgestaltung bereits existierender Praktiken und die Nutzbarmachung zeitgenössischer Theorien. Demnach ist die Leitungsstruktur der Dominikaner im Grunde ein Ausdruck evangelischer Prinzipien, in der Form, wie sie von bedeutenden Theologen und Kirchenrechtlern in einer Zeit des Übergangs vom Feudalismus zur Theorie der Korporationen interpretiert wurden. Vincent de Couesnongle, ein ehemaliger Generalmagister (d.h. Oberer des gesamten Ordens weltweit), bemerkt dazu: «Der Orden ist etwas neues, etwas, das sich völlig im Einklang mit dem Evangelium befindet, und deshalb mit dem Reich Gottes, das uns alle zu Brüdern macht. Um diese Lebensform zu gestalten, besann man sich auf bestimmte Strukturen, die im politischen Kontext als demokratisch bezeichnet werden, in denen die Souveränität einer ganzen Gruppe von Bürgern zukommt.»[4] Solche Strukturen, so de Couesnongle weiter, «verleihen» der von Jesus angestrebten Gemeinschaft von Brüdern und/oder Schwestern (Mt 23,8) «institutionelle Gestalt.» Diese Vision sollte jegliche Leitungsform innerhalb der Kirche bestimmen.

Die Ordensleitung der Dominikaner beruht ohne Zweifel auf demokratischen oder partizipativen Prinzipien. Es ist jedoch eindeutig, daß ihre Autorität weder bloßem politischen Willen entspringt, noch in erster Linie der organisatorischen Effektivität dient. Sie ist mit dem dominikanischen Charisma verknüpft, das eine Spezifikation der allgemeinen kirchlichen Sendung ist und von der Kirche durch die Anerkennung der Gemeinschaft als einen Orden von Predigerbrüdern bestätigt wurde. Das Charisma bringt grundsätzliche Rechte und Pflichten mit sich. Erwachsene Männer und Frauen, die aus freiem Willen auf diese Geistesgabe reagiert haben, teilen die Verantwortung für das Leben der gesamten Gemeinschaft. Durch das Gehorsamsgelübde verpflichten sich Dominikaner und Dominikanerinnen als Mitglieder einer spezifischen historischen Gemeinschaft, Gottes rettenden Willen kundzumachen und zu verkörpern. Die Partizipation an der Ordensleitung ist somit gleichbedeutend mit der Partizipation an einer gemeinsamen Suche nach der Wahrheit. Dazu bemerkt de Couesnongle, daß die Strukturen des dominikanischen Lebens dazu beitragen sollen, auf dialogische Weise eine faktische Einigkeit in der Suche nach Gottes Willen und in der gemeinsamen Verantwortung bei der Erfüllung dieses Willens herzustellen, während eine gewöhnliche Demokratie sich mit dem Prinzip der Mehrheitsentscheidung zufriedengeben mag.

Wie H.G. Gadamer gezeigt hat, hat die Aufdeckung der Wahrheit die Eigenschaft, Gemeinschaft sowohl vorauszusetzen als auch zu stiften. Das dialogische Streben nach Wahrheit schafft ein gemeinsames Verständnis, ein Wissen, das die Menschen und ihre Handlungen beeinflußt. Es befähigt Menschen zur Ausübung vollkommener Freiheit und ihrer Bürgerrechte. Die Dominikaner bereiten diese gemeinschaftliche Wahrheitssuche vor und begleiten sie durch sorgfältige Bildungsprogramme wie auch durch ständiges individuelles und gemeinschaftliches Gebet und Studium. Solche Eigenschaften und Aktivitäten sind zum Erreichen des primären Zieles des Ordens, ein Leben in der Nachfolge des Evangeliums um des apostolischen Predigens willen zu führen, unerläßlich.

Die klösterliche Lebensform ist ein Charisma, eine göttliche Gabe für die ganze Kirche. Als eine von der Kirche öffentlich anerkannte Lebensweise ist sie ein institutionalisiertes Charisma. Die frei gewählte, charakteristische gemeinschaftliche Dimension des Ordenslebens äußert sich in einer wunderbaren Vielfalt von Strukturen. Somit hat die Erfahrung von Institutionen wie den Orden ein praktisches Wissen ermöglicht, das Einsichten in das Selbstverständnis der Kirche als einer *communio*, einer Gemeinschaft, die in und durch die Einheit der Trinität besteht und teilhat am Versöhnungsauftrag, geben kann. Die Erfahrung der Dominikaner, ein kirchliches «Experiment», das bereits fast 800 Jahre dauert, mag hier von Nutzen sein, da die Kirche ihre

Strukturen weiterhin erneuert, um die Gegenwart des auferstandenen Christus im Heiligen Geist in der ganzen Gemeinschaft der Gläubigen widerzuspiegeln.

[1] B. Tierney, Foundations of the Conciliar Theory (Cambridge 1955) 117.
[2] S. Tugwell, The Way of the Preacher (Springfield und London 1979) 19.
[3] P. Mandonnet, St. Dominik and His Work (St. Louis und London 1944) 321.
[4] V. de Couesnongle, Confience for the Future (Dublin 1982) 112.

Aus dem Englischen übersetzt von Andrea Kett.

PATRICIA WALTER

Patricia Walter OP ist Assistenzprofessorin für Systematische Theologie am St. Mary Seminar in Cleveland, Ohio; Lizentiat der Theologie an der Jesuit School of Theology in Berkeley und Promotion zur Doktorin der Philosophie an der Graduate Theological Union in Berkeley; Veröffentlichungen zu den Themen «Ordensleben» und «Kirchliche Autorität». Als Angehörige der Gemeinschaft der Schwestern des Heiligen Dominikus von Adrian, Michigan, wurde sie vor kurzem zur Priorin der Kongregation gewählt. Anschrift: Center for Pastoral Leadership, 28700 Euclid, Wickliffe, OH 44092-2527, U.S.A.

George Nedungatt

Synodalität in den katholischen Ostkirchen nach dem neuen Kodex des Kanonischen Rechts

Angesichts der Tatsache, daß die Demokratie Werte verkörpert, die von der heutigen Gesellschaft für sehr wichtig gehalten werden, ist die Frage erlaubt: Ist der neue Kodex des Kanonischen Rechts der Ostkirchen (CCEO)[1] demokratisch? Die Antwort mag «ja» oder «nein» oder beides lauten, je nachdem, wie man Demokratie versteht. Aus Bereichen wie Politik oder Zivilrecht entliehene Begriffe können nicht unter allen Umständen im gleichen Sinne auf die Ekklesiologie oder das Kanonische Recht übertragen werden. Wenn Demokratie allgemeines Wahlrecht, parlamentarische Repräsentation und die Wahl der Regierung durch eine Stimmenmehrheit bedeutet, dann kann der neue Kodex der Ostkirchen nicht als demokratisch bezeichnet werden. Diese Elemente stellen jedoch nur das Handwerkszeug für die Demokratie dar, deren Ziel in der grundlegenden Mitbestimmung und Gewaltenteilung zugunsten des Gemeinwohles besteht. Dieses Ziel und dieser Zweck von Demokratie werden zu einem guten Teil durch das östliche Synodalitätsprinzip gewährleistet. Es lohnt sich, dieses Prinzip in modernen Zusammenhängen etwas eingehender zu betrachten.

In der westlichen Welt wird der Begriff Hierarchie seit einiger Zeit mit der Kirchenmonarchie assoziiert, die der Demokratie diametral entgegengesetzt ist. Im Osten stellt die Synodalität eine Synthese zwischen monarchischen und demokratischen Prinzipien in Form eines Gleichgewichts her, das die Schäden und Schwächen vermeidet, die beiden Regierungsformen eigen sind, wenn sie ins Extrem geführt oder isoliert betrachtet werden. So verstanden ist die ostkirchliche Synodalität eine glückliche kirchliche Eheschließung zwischen Monarchie und Demokratie[2]. Das bedeutet aber nicht, daß die ostkirchliche Hierarchie vollkommen synodal durchstrukturiert wäre: Auch in den Ostkirchen gibt es monarchische Kirchenstrukturen, in denen — um bei der Metapher zu bleiben — die Monarchie zölibatär lebt, unberührt von der Demokratie. Der neue Kodex sollte nicht nur einem Vergleich mit seinem lateinischen Gegenstück (CIC) unterzogen werden, sondern es müssen auch die Quellen der östlichen synodalen Tradition untersucht werden, die ihm zugrundeliegen. Die synodale Struktur ist nach Ansicht der orientalischen Theologie sowohl das Erfordernis der Gemeinschaft als auch den Ausdruck der Einheit der Kirche und der Kirchen[3]. Und zu den Meilensteinen der antiken kanonistischen Tradition der Ostkirchen gehören:[4] Kanon 34 des Apostelkonzils, Konzil von Nicäa I (325), Kanon 4; Synode von Antiochien (341), Kanon 9; Konzil von Konstantinopel I (381), Kanones 2, 6; Konzil von Chalcedon (451), Kanones 9, 19; etc.[5] Obwohl er wie das Aposteldekret selbst zu den apokryphen Schriften gezählt wird, hat der 34. Kanon des Aposteldekrets die gesamte orientalische Tradition wie ein Fixstern geleitet.

Der grundlegende Unterschied zwischen dem östlichen und dem westlichen Kodex des Kanonischen Rechts liegt in ihrem jeweiligen ekklesiologischen Selbstverständnis. Die römisch-katholische oder westliche Ekklesiologie (als

Erbin der mittelalterlichen Dialektik zwischen *imperium* und *sacerdotium*, den zwei parallelen und universalen Gewalten von weltlichem Herrscher und Papst) ist zweigleisig strukturiert und sieht die hierarchische Einheit der Kirche auf zwei Ebenen: auf der Ebene der *universalen Kirche* und der Person des Papstes und auf der Ebene der Diözese (der *partikularen Kirchen*) in der Person des Diözesanbischofs. Wenn wir unsere Aufmerksamkeit für einen Augenblick von den ökumenischen Konzilien abwenden, die immerhin nur seltene Ereignisse in der juristischen Entwicklung der Kirche darstellen, erkennen wir, daß dieses westliche Modell auf beiden Ebenen monarchisch[6] ist: alle Gewalten — Legislative, Exekutive oder Administrative und Jurisdiktion — sind in der Person des Papstes (CIC can. 331) oder des Bischofs vereinigt (CIC can. 391).

Die östliche katholische Ekklesiologie postuliert eine dreiteilige Struktur, die um eine zusätzliche Ebene zwischen den beiden bereits beschriebenen erweitert ist[7]. Diese Struktur wird im CCEO mit seiner Einteilung in dreißig Kapitel nicht deutlich. Das Besondere an dieser Zwischenebene ist, daß sie, anders als die beiden anderen, nicht monarchisch verfaßt ist. Statt dessen hat sie synodalen Charakter. Nach Auffassung der östlichen orthodoxen Ekklesiologie ist die höchste Autorität nicht monarchisch, sondern synodal.

Der folgende tabellarische Vergleich soll dazu dienen, die Ähnlichkeiten und Unterschiede in der hierarchischen Struktur deutlich zu machen, die von den drei Kirchenverfassungen, der orthodoxen Kirche (A), der katholischen Ostkirche (B) und der westlichen katholischen Kirche (C) postuliert werden:

Ebene	Orthodox A	Ostkath. B	Westkath. C
1. Gesamtkirche	synodal	monarchisch	monarchisch
2. Zwischenebene	synodal	synodal	—
3. Eparchial- oder Diözesanebene	monarchisch	monarchisch	monarchisch

In dieser recht formalen und abstrakten Übersicht erweist sich als das am wenigsten monarchische (oder am meisten «demokratische») Modell A, das somit den stärksten Gegensatz zu C (1,3) bildet, während B zwischen den beiden liegt. Da wir uns in diesem Artikel ausschließlich mit dem letzten Modell (B) beschäftigen wollen, werden wir in einem ersten Teil unserer Untersuchung die Zwischenebene (2) detailliert betrachten, auf der die Kirchenleitung streng nach synodalen Prinzipien organisiert ist. Anschließend werden wir in einem zweiten Teil mit Hilfe von Vergleichen und Ergänzungen einen kurzen Blick auf die beiden monarchischen Strukturen (1 und 3) werfen, in denen Elemente der Befragung und Mitbestimmung der Basis jedoch auch nicht völlig fehlen.

Um die Synodalität in den katholischen Ostkirchen zu verstehen, müssen wir zunächst die kirchliche Hierarchie betrachten, wie sie im neuen Kodex dargestellt wird, der gemäß Kanon 174 folgende vier Kategorien von Kirchen *sui iuris*[8] ins Auge faßt:

1) Die Patriarchalkirche (CCEO, cann. 55-150)
2) Die größere erzbischöfliche Kirche (CCEO, cann. 151-154)

3) Die Metropolitankirche *sui iuris* (CCEO, cann. 155-173)
4) «Sonstige» Kirchen (CCEO, cann. 174-176)[9].

Diese Vierteilung steht außerdem aus kirchenrechtlicher Perspektive für vier Kategorien von Kirchen auf einer absteigenden Skala der kirchlichen Autonomie. Auf jeder Stufe nimmt ein einzelner Hierarch die führende Position ein: a) der Patriarch, b) der Erzbischof, c) der Metropolit, d) der Bischof oder Exarch oder Apostolischer Vikar, etc., der einer Diözese, einem Exarchat etc., vorsteht, die nicht zu einer der drei vorangehenden Kirchentypen gehören. Jeder dieser Hierarchen verkörpert und symbolisiert jeweils die Einheit der Kirche, die er von Rechts wegen repräsentiert (*personam gerit*).

Teil I: Synodale Strukturen

1. Erste Stufe: Patriarchalkirchen

In der juristischen Terminologie wird der Begriff «patriarchal» nicht automatisch mit den finsteren Konnotationen assoziiert, mit denen er in der feministischen Literatur («patriarchale Kultur») verbunden ist. Der Patriarch einer katholischen Ostkirche kann nicht über die Gesamtheit der Macht in seiner Kirche verfügen. Allgemein gesagt, obliegt ihm nach dem CCEO nur eine der drei Gewalten — die Exekutive, nicht aber die Legislative oder die Judikative. Er kann seine Befugnisse in vielen Fällen nur dann ausüben, wenn er vorher die Zustimmung oder den Rat einer Synode und/oder des Apostolischen Stuhls eingeholt hat. Kritiker haben diese Gewaltenteilung in der patriarchalen Kirche unterschiedlich bewertet. Eine Extremposition besteht in dem Vorwurf, die Stellung des Patriarchen sei auf einen mit einem lateinischen Erzbischof vergleichbaren niedrigen Status reduziert worden. Das andere Extrem vertritt die Ansicht, er sei zu einer Art Juniorpapst erhoben worden. Diese konträren Meinungen können als Zeichen dafür gelten, daß der neue Kodex die richtige Ausgewogenheit getroffen hat[11].

Die im neuen Kodex postulierte Reduzierung der Vollmacht des Patriarchen zugunsten der Synoden wird von denen als ein Schritt in Richtung «Demokratie» begrüßt werden, die das mittelalterliche patriarchalische Modell als zu absolutistisch («pharaonisch») empfinden. Im Mittelalter waren in einigen östlichen Kirchen die Machtbefugnisse in der Person des Patriarchen gebündelt, der das kirchliche und weltliche Oberhaupt einer christlichen Minderheit war, die in den meisten Fällen in einer feindlichen Umgebung lebte. Viele der alten synodalen Befugnisse wurden nach und nach auf den Patriarchen übertragen, und die Synode wurde praktisch unbedeutend. Der CCEO unterstützt in seiner Gesetzgebung solche unnormalen Zustände nicht, sondern stellt die alte synodale Struktur wieder her und bringt sie im Licht der Ekklesiologie des II. Vatikanums auf den neuesten Stand. In vielerlei Hinsicht erweist sich diese Entwicklung auch für die moderne demokratische Überzeugung als annehmbar[12]. Gehen wir nun näher auf einige Details der im CCEO beschriebenen Gewaltenteilung ein.

Die *legislative* Gewalt obliegt ausschließlich der Episkopalen Synode der Patriarchalkirche[13], die sich aus allen Bischöfen dieser Kirche zusammensetzt (CCEO can. 102) und ihre gemeinsame Verantwortung repräsentiert. Anders als der Papst, der Gesetze *motu proprio*, vollkommen eigenständig, erlassen kann, ist der Patriarch für sich allein genommen kein Gesetzgeber. Dieses Recht kommt ihm nur als Mitglied der Episkopalen Synode zu, der er als gesetzlicher Präsident vorsteht. Um es mit einem Vergleich zu verdeutlichen, können wir sagen, daß die Episkopale Synode in gewisser Hinsicht dem Parlament einer konstitutionellen Monarchie gleicht. Sie übt ihre legislative Gewalt innerhalb der Grenzen des Gewohnheitsrechts aus, das die Rechtsgrundlage für alle orientalischen Kirchen oder für die Gesamtkirche bildet (CCEO ca. 1493 § 1). Die Verbindlichkeit seiner Gesetze ist auf das Territorium der jeweiligen Patriarchatskirche begrenzt, es sei denn, sie sind vom Heiligen Stuhl genehmigt worden oder sie gehören zum liturgischen Recht. Alle von der Episkopalen Synode erlassenen Gesetze müssen dem Papst zur Einsichtnahme vorgelegt, jedoch nicht von ihm genehmigt werden (CCEO can. 111 § 3), es sei denn sie betreffen liturgische Reformen. In diesem Fall müssen sowohl die Gesetze als auch die liturgischen Texte dem Heiligen Stuhl zu einer Vorabüberprüfung unterbreitet werden (CCEO can. 657 § 1). Während die Lehrautorität der lateinischen Bischöfe als Episkopale Konferenz umstritten ist, ist die lehramtliche Autorität der Episkopalen Synode

der Patriarchalkirchen (sowie der Versammlungen der Hierarchen der Metropolitankirchen *sui iuris*, s.u.) eindeutig festgelegt.

Die Episkopale Synode verfügt des weiteren über *judikative* Gewalt, die auf direktem oder indirektem Wege ausgeübt werden kann. Die Synode selbst bildet die höchste juristische Instanz der Patriarchalkirche. Sie bestimmt ein aus drei Bischöfen bestehendes Tribunal mit der Vollmacht, über alle Fälle zu verhandeln, einschließlich derer, in denen in strittigen Verfahren gegen Bischöfe oder Eparchien der Patriarchalkirche ermittelt wird. Beschwerde gegen dieses Tribunal ist bei der Synode selbst (CCEO can. 1062) als einem Hohen Gericht einzulegen. Ein Beispiel: Ein Gemeindegeistlicher soll von seinem Bischof versetzt werden. Fühlt er sich dadurch ungerecht behandelt (vgl. CCEO cann. 1397-1400), so hat er die Möglichkeit, die Rechtskräftigkeit dieser Versetzung vor dem oben erwähnten Tribunal anzufechten. In der lateinischen Kirche, in der es keine wirkliche Autoritätsinstanz zwischen der Ebene des Episkopats und dem Papst gibt, würde ein solcher Rechtsstreit gegen den eigenen Bischof nach Rom getragen und vor der Römischen Rota verhandelt werden (CIC can. 1405 § 3 1°; Pastor Bonus, 129). In einer Patriarchalkirche kann der gleiche Fall (falls er nicht auf behördlichem Wege durch den Metropoliten oder den Patriarchen geklärt wird), vor Ort vor Gericht gebracht werden, Nachforschungen können leichter angestellt werden, und das Urteil kann schneller und mit größerer Effizienz gesprochen werden. Diese Erleichterungen mögen als Nebeneffekt einen Anstieg der Zahl der lokalen Prozesse nach sich ziehen. Aber darin besteht der Preis, den wir als Menschen bezahlen müssen, wenn wir die Vorteile des Rechtswesens in Anspruch nehmen wollen. Die Alternative bestünde in einem Frieden ohne Gerechtigkeit, weil die Menschen ihre Rechtsstreitigkeiten aufgrund von Unwissen oder Verzweiflung nicht vor Gericht tragen können oder wollen.

Die Patriarchalkirche ist juristisch gesehen selbständig, so daß Klagen vor der zweiten oder dritten Instanz auch vom patriarchalen Tribunal verhandelt werden können, wobei die Richter nach einem Rotationssystem ausgetauscht werden (CCEO can. 1063 § 3). Somit ergibt sich zum Beispiel nicht die Notwendigkeit, Eheprozesse nach Rom weiterzuleiten, wenn es sich nicht gerade um ein Annullierungsgesuch wegen Nichtvollzugs der Ehe handelt (CCEO can. 862). Diese Unabhängigkeit ist nichts anderes als die Realisierung der konziliaren Erklärung, daß «die Patriarchen mit den Synoden die Oberbehörde für alle Angelegenheiten des Patriarchates bilden» (OE 9). Diese Bestimmung bestreitet jedoch keineswegs die vorrangige Rolle des Heiligen Stuhls, an den man sich mit einer Beschwerde oder einem Unterstützungsgesuch jederzeit in jedem Stadium der Verhandlung wenden kann (CCEO can. 1059). Der Römische Primat weist eine gewisse Ähnlichkeit mit dem Obersten Gerichtshof eines demokratischen Staates auf. Jede Klage gegen den Patriarchen selbst oder eine Strafsache gegen einen Bischof muß vor den Papst gebracht (can. 1060) und kann nicht von der Bischofssynode verhandelt werden, wie es in der alten orientalischen Tradition der Fall war. Diese Vorkehrung ist eine Modernisierung, kein Verrat an der Tradition: Sie sollte interne hierarchische Spaltungen innerhalb einer Patriarchalkirche verhindern und zur Ehre der Hierarchen beitragen[14]. Der Apostolische Stuhl in Rom überwacht außerdem das Gerichtswesen in allen östlichen katholischen Kirchen, wie auch in der lateinischen Kirche, durch die Signatura Apostolica[15].

Während die legislative und die judikative Gewalt von der Episkopalen Synode verwaltet werden, liegt die exekutive oder administrative Gewalt meistenteils in der Hand des Patriarchen (CCEO can. 110 § 4). Er wird von der Synode auf Lebenszeit gewählt (CCEO can. 63). Er verfügt über ausgedehnte administrative Befugnisse. Während der CIC die Einrichtung neuer Diözesen (CCEO can. 373) und die Ernennung von Bischöfen (CCEO can. 377 § 1) nur dem Papst vorbehält, fallen diese und sogar noch weitaus wichtigere Fragen, wie die Einrichtung von Kirchenprovinzen und die Ernennung und Versetzung von Metropoliten gemäß dem CCEO (CCEO cann. 85, 86) in den Entscheidungsbereich des Patriarchen. Hier der vollständige Text von Kanon 85:

«§ 1. Der Patriarch kann Kirchenprovinzen und Eparchien einrichten, ihre Grenzen verändern, sie zusammenschließen, teilen oder auflösen, ihren hierarchischen Status verändern und den Bischofssitz verlegen, sofern schwerwiegende Gründe dafür vorliegen und nachdem er sowohl die Zustimmung der Synode eingeholt

als auch den Apostolischen Stuhl in Rom konsultiert hat.

§ 2. Unter der Voraussetzung, daß die Episkopale Synode der Patriarchalkirche ihre Genehmigung erteilt, ist der Patriarch befugt:

1° einem eparchialen Bischof einen Koadjutor oder einen Auxiliarbischof zur Seite zu stellen, unter Beachtung der Kanones 181 § 1, 182-187 und 212.

2° einen Metropoliten oder einen Eparchen oder einen Titularbischof auf einen anderen Metropolitan-, Eparchial- oder Titularsitz zu versetzen, wenn ein schwerwiegender Grund vorliegt; im Falle der Verweigerung des zu Versetzenden obliegt der Episkopalen Synode die Lösung oder die Weiterleitung der Angelegenheit an den Römischen Pontifex.

§ 3. Unter der Voraussetzung, daß die ständige Synode ihre Genehmigung erteilt, kann der Patriarch Exarchien einrichten, verändern oder auflösen.

§ 4. Der Patriarch ist gehalten, den Apostolischen Stuhl von diesen Entscheidungen umgehend in Kenntnis zu setzen.»

Der Heilige Stuhl in Rom muß vor der Ausführung des synodalen Beschlusses, Eparchien oder Provinzen einzurichten, zu verändern oder aufzulösen, konsultiert werden. Im Grunde müssen ihm alle wichtigen Entscheidungen mitgeteilt werden. Neue Bischöfe für Bischofssitze innerhalb der territorialen Grenzen der Patriarchalkirche[16] werden von der Episkopalen Synode aus einer Kandidatenliste gewählt, die von der Synode gebilligt und bereits vorher vom Papst genehmigt worden ist (CCEO cann. 182, 183); Bischöfe, die für Bischofssitze außerhalb des Territoriums der jeweiligen Kirche bestimmt sind, werden vom Vatikan direkt ernannt, jedoch kann die Synode in diesem Fall eine Liste mit drei Kandidatenvorschlägen einreichen (CCEO can. 149). In dem oben zitierten Kanon 85 § 3 wird eine weitere Synode unter der Bezeichnung «ständige Synode» erwähnt, auf deren Erklärung wir später zurückkommen werden.

Ich will drei weitere Beispiele anführen, die verschiedene Abstufungen hinsichtlich der Verteilung von Autorität und Verantwortung illustrieren: die Gründung oder Leitung 1) eines intereparchialen Priesterseminars, 2) einer katholischen Universität, 3) einer kirchlichen Universität. Im ersten Fall muß der Patriarch die Zustimmung der Episkopalen Synode einholen (CCEO can. 334); im zweiten Fall muß er darüber hinaus den Heiligen Stuhl in Rom konsultieren (can. 642); im dritten Fall schließlich muß er mit dem Heiligen Stuhl zusammenarbeiten (*«una cum Sede Apostolica»* (CCEO can. 649). In den Fällen, in denen der Patriarch nicht eigenständig oder *motu proprio* handeln kann, sondern die Zustimmung der Episkopalen Synode benötigt, kann der Synode Anteil an der administrativen Gewalt des Patriarchen, der «die höchste administrative Autorität» in seiner Kirche darstellt, bescheinigt werden (CCEO cann. 542, 649).

Bei bestimmten Anlässen bildet jedoch auch die Synode selbst die zuständige Autorität für administrative Fragen, wie zum Beispiel bei der Beschließung eines Planes über die Ausbildung des Klerus (CCEO can. 330) oder von katechetischen Richtlinien oder Katechismen, die in der ganzen Patriarchalkirche verwendet werden sollen (CCEO can. 621). Diese administrativen Vollzüge, die vollständig und direkt synodal sind, können von der Basis initiiert werden, während die Initiative für die Aufgaben der anderen Art normalerweise eher vom Patriarchen selbst ausgeht. Im Falle eines Versäumnisses seinerseits kann er zum Handeln veranlaßt werden, wenn sich ein Drittel der Synodenmitglieder zusammenschließt und die Einberufung der Synode verlangt (CCEO can. 106 § 1 3°).

Aufgrund der Tatsache, daß der Episkopalen Synode alle Bischöfe angehören, sind häufige Versammlungen natürlich sehr aufwendig. Der Patriarch beruft die Synode normalerweise nur dann ein, wenn die Notwendigkeit dafür besteht (CCEO can. 103). Gewöhnliche Verwaltungsangelegenheiten und dringende Fragen können jedoch nicht auf diese teuren und seltenen Versammlungen warten. Um die Abwicklung solcher aktueller Fälle beschleunigen zu können, stellt das Gesetz ein weiteres Organ zur Verfügung, das als «ständige Synode» bezeichnet wird[17]. Diese bildet eine kleinere Bischofskonferenz und ist Teil der patriarchalen Kurie. Sie besteht insgesamt aus fünf Bischöfen, den Patriarchen eingeschlossen, der auch hier den Vorsitz führt; drei der Bischöfe werden von der Episkopalen Synode gewählt (CCEO cann. 114-120). Damit ist die ständige Synode eine repräsentative Einrichtung: Sie repräsentiert die größere Episkopale Synode und durch sie die gesamte Patriarchalkirche. Die notwendige Kontrolle und das Gleichgewicht zwischen den mo-

narchischen und den demokratischen Prinzipien ist somit gewährleistet. Der Patriarch benötigt die Zustimmung der Ständigen Synode zur Ausführung gewisser administrativer Handlungen, wie zum Beispiel zur Einberufung der Episkopalen Synode (CCEO can. 106 § 1 2°) oder zur Annahme des Rücktrittsgesuchs eines Bischofs (CCEO can. 210 § 3). Außerdem muß er den Rat der Ständigen Synode bei der authentischen Interpretation von Gesetzen einholen, die von der Episkopalen Synode erlassen wurden, eine Interpretation, die maßgeblich sein wird, bis die nächste Synode zusammentritt, die dann das Recht hat, die Interpretation zu bestätigen oder zu widerrufen. Der Patriarch ist in rund 25 Fällen auf die Zustimmung und in weiteren 15 auf die Meinung oder den Rat der Ständigen Synode angewiesen.

Einige administrative Aufgaben von geringerer Bedeutung liegen in der Hand des Patriarchen selbst, der sich in diesen Fällen an keine der beiden erwähnten Synoden wenden muß: zum Beispiel, um eine Dispens von Gelübden auszusprechen, die über den Autoritätsbereich eines Bischofs hinausgeht (CCEO can. 767), oder um den Rekurs eines Mönches oder einer Nonne gegen seine oder ihre Entlassung anzuhören (CCEO can. 501 § 3, 553).

So funktioniert also die Gewaltenteilung, wie sie vom CCEO für die Patriarchalkirchen verfügt worden ist. Diese Kirchen besitzen demnach ein beträchtliches Maß an Autonomie gegenüber der zentralen oder höchsten Autorität des Heiligen Stuhls in Rom. Im scharfen Gegensatz zu den regionalen oder nationalen Teilkirchen der lateinischen Kirche, denen Bischofskonferenzen vorstehen, die selbst nur sehr geringe Befugnisse hinsichtlich ihrer Selbstbestimmung besitzen, sind die Patriarchalkirchen mit dem höchsten Grad kirchlicher Autonomie ausgestattet, weil sie über verschiedene legislative, judikative und administrative Organe verfügen.

Die Befugnisse, die einer Patriarchalkirche innerhalb der Katholischen Kirchengemeinschaft zukommen, können mit denen einer autokephalen orthodoxen Kirche verglichen werden[18]. Der Hauptunterschied zwischen patriarchaler und orthodoxer Kirche besteht jedoch darin, daß die Orthodoxen nur das Ökumenische Konzil als höchste Autorität der Kirche anerkennen, während die Katholiken diese außerdem dem Römischen Pontifex zuschreiben. Mit anderen Worten: Für einen Katholiken ist die höchste Autorität sowohl synodal als auch monarchisch, für einen Orthodoxen hat sie jedoch ausschließlich synodalen Charakter[19].

Wie auch immer, der Eindruck, den wir bisher von der Patriarchalkirche gewonnen haben, ist der einer *klerikalen* Kirche. Sie ist zwar synodal strukturiert, aber ist sie nicht auch «aristokratisch» oder «oligarchisch» klerikal? Welcher Raum kommt den Laien innerhalb der Gewaltenteilung der Patriarchalkirche zu? Die Laien nehmen in diesem Schema nicht viel Platz ein. Sie nehmen an der Patriarchalen Kirchenversammlung teil (CCEO cann. 150-145), die jedoch nur beratende Funktion hat. Sie setzt sich zusammen aus der gesamten Hierarchie der Amtsträger und einem repräsentativen Querschnitt der Kirchenmitglieder. Mindestens zwei Laien aus jeder Eparchie müssen «auf eine Art und Weise, die der Bischof der Eparchie festlegt, bestimmt werden» (CCEO can. 143 6°). Das muß nicht heißen, daß sie «demokratisch» gewählt werden; sie können auch einfach ernannt werden. Ihre Anzahl kann vom Eparchialbischof, der auch die Art und Weise der Berufung der Repräsentanten des Klerus und der Ordensleute festlegt, aufgestockt werden (CCEO can. 143 § 1 6°). Die Patriarchale Kirchenversammlung wurde vom CCEO neu eingeführt. Als ihre Entsprechung könnten in der lateinischen Kirche der nachkonziliaren Zeit am ehesten das All-India Seminar (1969), das Pastoralkonzil (Niederlande, 1970), die Gemeinsame Synode (Bundesrepublik Deutschland, 1971-1975) oder der National Pastoral Congress (England und Wales, 1980) genannt werden. Anders als diese und auch im Unterschied zur Eparchialen Versammlung (vgl. unten zu den eparchialen Strukturen und der Rolle des Laien) soll die Patriarchale Kirchenversammlung in regelmäßigen Abständen wiederholt werden: Sie soll alle fünf Jahre stattfinden, aber dem Patriarchen steht das Recht zu, sie, unter der Voraussetzung, daß die ständige oder die Episkopale Synode einwilligt, auch häufiger einzuberufen (CCEO can. 141).

2. Zweite Stufe: Größere Erzbischöfliche Kirchen

Der Patriarchalkirche am nächsten steht die Kirchenform, die von einem Erzbischof geleitet

wird — die einzige Kirche mit dieser Verfassung innerhalb der Gemeinschaft der katholischen Kirchen ist die ukrainische Kirche. Sie ist genauso strukturiert und fast genauso autonom wie eine Patriarchalkirche. Der Hauptunterschied zwischen den beiden Kirchen besteht darin, daß die Wahl eines Erzbischofs der ukrainischen Kirche vom Papst bestätigt werden muß, während ihm die Wahl eines Patriarchen lediglich formell mitgeteilt wird, wie sie traditionell auch den anderen Patriarchen bekanntgegeben wird (CCEO can. 76). Zweitens ist ein Patriarch einem Erzbischof übergeordnet. «Das, was im Gewohnheitsrecht über Patriarchalkirchen oder über Patriarchen gesagt ist, gilt auch für Erzbischöfliche Kirchen und Erzbischöfe, es sei denn, das Gewohnheitsrecht sieht ausdrücklich andere Maßnahmen vor oder sie ergeben sich aus der Natur der Sache.»(CCEO can. 152). Kurz gesagt, was über das synodale System der Patriarchalen Kirche allgemein festgestellt wurde, trifft hier ebenfalls zu.

3. Dritte Stufe: Metropolitankirchen sui iuris

In der Metropolitankirche *sui iuris*, die die dritte Stufe der Kirchen *sui iuris* bildet, besteht eine stärkere Abhängigkeit von der höchsten Autorität, was natürlich ein geringeres Maß an kirchlicher Autonomie zur Folge hat. Eine solche Kirche gleicht einer Kirchenprovinz, gehört jedoch wie eine Patriarchalkirche nicht zu einer anderen Kirche *sui iuris*. Wie diese ist auch die Metropolitankirche eine eigenständige Kirche. Es liegt in der Hand der obersten Autorität (praktisch also des Papstes), sie einzurichten, ihr Territorium festzulegen, ihren Bischofssitz zu bestimmen, ihren Metropoliten zu ernennen oder sie schließlich, wenn die Notwendigkeit besteht, wieder aufzulösen (CCEO can. 155). Der somit vom Papst ernannte Metropolit muß jedenfalls als Zeichen der hierarchischen Gemeinschaft im priesterlichen Amt das Pallium vom Römischen Pontifex erbitten und erhalten, bevor er gewisse größere administrative Handlungen wie zum Beispiel die Weihe von Bischöfen vornehmen darf (CCEO can. 156).

Auch in der Metropolitankirche ist die Kirchenleitung nicht monarchisch, sondern synodal oder konziliar organisiert. Ein großer Teil der Befugnisse obliegt einem klerikalen Organ, das die Versammlung der Hierarchen genannt wird. Es setzt sich aus allen Bischöfen der Metropolitankirche *sui iuris* zusammen (CCEO can. 164). Es wird vom Metropoliten, der ihm auch vorsteht, einberufen. Die legislative Gewalt kommt diesem Gremium, nicht dem Metropoliten zu. Bevor er die von der Versammlung erlassenen Gesetze öffentlich bekanntgeben kann, muß der Metropolit sie zunächst dem Heiligen Stuhl mitteilen und die schriftliche Benachrichtigung über ihre Bestätigung durch Rom abwarten (CCEO can. 167 § 2). Durch diese Klausel kann die oberste Autorität jede Gesetzgebung blockieren bzw. vorschlagen oder verlangen, daß vor der Veröffentlichung der Gesetze Korrekturen eingefügt werden. Trotzdem übersteigt die legislative Gewalt der Versammlung der Hierarchen die ihres Pendants in der lateinischen Kirche, der Bischofkonferenz oder der Partikularkonzilien, um ein Vielfaches (CIC can. 446).

Die administrative Gewalt ist zwischen dem Metropoliten und der Versammlung der Hierarchen aufgeteilt. In Fällen, in denen das Gewohnheitsrecht die administrativen Handlungen der obersten Autorität einer Kirche *sui iuris* vorbehält, kann der Metropolit nur mit der Zustimmung der Versammlung handeln (CCEO can. 167 § 4). Um Kompetenzkonflikte zwischen der Versammlung und dem Metropoliten zu vermeiden, müssen die Statuten der Versammlung, die von ihr selbst verfaßt werden müssen (und zur Einsichtnahme, jedoch nicht zur Genehmigung dem Heiligen Stuhl geschickt werden müssen, CCEO can. 171), die jeweiligen Kompetenzen im einzelnen regeln. Ein richtungweisender Grundsatz kann von der folgenden Idealvorschrift abgeleitet werden: «In außergewöhnlichen Angelegenheiten oder solchen, die besondere Schwierigkeiten einschließen, sind die Eparchialbischöfe gehalten, die Konsultation des Metropoliten nicht zu versäumen, so wie auch der Metropolit seinerseits die Eparchialbischöfe um Rat ersuchen soll.» (CCEO can. 160).

Dieser Kanon ist eine moderne Fassung des 34. Kanons des Aposteldekrets, der das Idealbild der östlichen synodalen Tradition aufstellte. Er schrieb vor: «Die Bischöfe eines jeden Volkes (Provinz) sollen ihren Vorgesetzten (*prótos*) anerkennen und ihn als ihr Oberhaupt betrachten; sie sollten ohne sein Wissen nichts unübliches tun, ... er sollte seinerseits ebenfalls nichts ohne das Wissen aller tun; denn so wird Einigkeit

herrschen, und Gott wird verherrlicht werden, der Vater, der Sohn und der Heilige Geist.» Dieser berühmte Kanon, den das Konzil von Antiochien 341 übernahm (can. 9), ist eine kirchliche Reflexion über die Dreieinigkeit und ist seitdem das Herzstück der orthodoxen Lehre von der Synodalität geblieben[20].

Die Aufteilung der administrativen Befugnisse zwischen der Versammlung der Hierarchen und dem Metropoliten soll ein gesundes Gleichgewicht bzw. Kontrolle und Ausgewogenheit gewährleisten. Dies wird mit dem Kodex beabsichtigt. Dem Metropoliten steht es zu, die Versammlung zu verlegen, zu vertagen, zu verschieben oder aufzulösen (CCEO can. 159, 2°). Jedoch kann er sie nicht auf unbestimmte Zeit verschieben oder auflösen. Sie muß «mindestens einmal jährlich sowie immer dann tagen, wenn besondere Umstände es erfordern oder zur Abwicklung von Geschäften, die vom Gewohnheitsrecht ausschließlich diesem Gremium vorbehalten sind oder für die ihre Zustimmung nötig ist» (CCEO can. 170). Es besteht die Möglichkeit, präzisere Vorgaben zur gegenseitigen Kontrolle und zur Erhaltung des Gleichgewichts in die Statuten aufzunehmen.

Was die *judikative* Gewalt betrifft, kann festgestellt werden, daß das Tribunal des Metropoliten die zweite Instanz oder das Appellationsgericht der Metropolitankirche *sui iuris*, der Heilige Stuhl in Rom die dritte Instanz bildet (CCEO cann. 1064, 1065). Der Metropolit selbst besitzt keine richterlichen Befugnisse über die ihm unterstellten Suffraganbischöfe, was in deutlichem Gegensatz zur traditionellen Disziplin steht. Diese Tatsache sollte als Lehrentwicklung betrachtet und nicht als Untreue gegenüber der Tradition aufgefaßt werden.

Bei der Beurteilung der Befugnisse einer Metropolitankirche *sui iuris* und ihrer Grenzen muß ihre kirchliche Reife berücksichtigt werden: Sie ist keine vollentwickelte Kirche wie eine Patriarchalkirche, sondern sie ist erst auf ihrem Weg zu diesem Ziel. So wird auch verständlich, warum der Metropolit in der Hierarchie noch immer unter dem Erzbischof rangiert, während einige Bestimmungen, die den Patriarchen betreffen, bereits auf den Metropoliten angewandt werden können (CCEO cann. 172, 173 §§ 2-3). Andererseits ist seine Stellung einflußreicher als die eines Erzbischof-Metropoliten, dem Oberhaupt einer Kirchenprovinz in der lateinischen Kirche (CIC cann. 435-438). Der erstere hat die Vollmacht, Bischöfe zu ordinieren und zu inthronisieren (can. 159 1°), obwohl weder er noch die Versammlung der Hierarchen das Recht hat, sie zu ernennen, was allein Rom vorbehalten ist. Des Metropoliten wird vom gesamten Klerus, einschließlich der Bischöfe, in der Liturgie nach dem Papst gedacht (CCEO can. 169), so wie des Patriarchen in der ganzen Patriarchalkirche gedacht wird (CCEO can. 91). Dies ist nicht nur ein liturgischer Ausdruck kirchlicher Gemeinschaft, sondern eine kanonische Anerkennung der Abhängigkeit von einer zwischen Bischöfen und Papst geschalteten geistlichen Instanz. In den orientalischen Kirchen hat dieses liturgische Gedenken einen so hohen Stellenwert, daß ein willentlicher Verstoß gegen diesen Brauch im schlimmsten Fall mit der Exkommunikation bestraft wird (CCEO can. 1438).

Wie in den Patriarchalkirchen spielen die Laien auch hier nur eine unbedeutende Rolle. Kanon 172 schreibt allerdings die Einrichtung eines mit der Patriarchalen Kirchenversammlung vergleichbaren beratenden Organs vor (CCEO cann. 140-145).

4. Vierte Stufe: Die sonstigen Kirchen

Die Autonomie der auf der vierten Stufe befindlichen Kirchen *sui iuris* ist minimal, eigentlich nicht größer als wären sie einer anderen orientalischen Eparchie oder lateinischen Diözese untergeordnet. Auf dieser Stufe existieren einzelne Diözesen oder deren Entsprechungen, wie zum Beispiel ein Exarchat (in Missionsgebieten), die nicht Teil einer der drei vorausgehenden Kirchenformen sind. Normalerweise stellt diese Stufe das erste Entwicklungsstadium einer gerade neu zum Christentum bekehrten Gemeinde dar. Sie wird nach kanonischem Recht vom Papst eingerichtet und ist somit dem Heiligen Stuhl unmittelbar untergeordnet. Es ist offenkundig, daß sich die Frage nach der Synodalität der Bischöfe dort nicht stellt, wo es nur einen übergeordneten Geistlichen gibt; falls sich der Klerus doch aus mehreren Personen zusammensetzen sollte, bestimmt das von der höchsten Autorität dazu erlassene Gesetz, ob und inwiefern die Amtsträger zusammenarbeiten sollen. Daraus folgt, daß die vierte Kirchenform als

Grenzfall zwischen Synodalität und monarchischem Prinzip betrachtet werden kann.

Teil II: Monarchische Strukturen

1. Machtstrukturen in der Eparchie

Für die eparchiale Ebene schreibt der CCEO eine genauso monarchische Gewaltenteilung vor, wie der CIC für die Diözesanebene. Sie kann folgendermaßen zusammengefaßt werden: Der Eparch leitet seine Eparchie «als Stellvertreter und Gesandter Christi ... Die Gewalt, die er im Namen Christi persönlich ausübt, kommt ihm als eigene, ordentliche und unmittelbare Gewalt zu,» die jedoch nicht vollkommen oder absolut ist, da «ihr Vollzug letztlich von der höchsten kirchlichen Autorität geregelt wird und im Hinblick auf den Nutzen der Kirche oder der Gläubigen mit bestimmten Grenzen umschrieben werden kann.» (CCEO can. 176; *Lumen Gentium* 27) Mit der Einwilligung der Episkopalen Synode kann der Patriarch außerdem die Befugnisse des Diözesanbischofs beschneiden, indem er sie vollständig oder auch nur teilweise einem Koadjutor überträgt (CCEO can. 213).

Der Bischof leitet seine Eparchie «mit gesetzgebender, ausführender und richterlicher Gewalt... Die Gesetzgebende Gewalt übt der Bischof selbst aus, die ausführende Gewalt selbst oder nach Maßgabe des Rechts durch die Generalvikare bzw. die Bischofsvikare, die richterliche Gewalt selbst oder nach Maßgabe des Rechts durch den Gerichtsvikar und die Richter.» (CCEO can. 391; vgl. CIC can. 391). So kann der Bischof, obwohl alle drei Gewalten in seiner Person vereinigt sind, zwei von ihnen auf andere Bevollmächtigte übertragen, während er selbst der alleinige Gesetzgeber bleibt.

Die verschiedenen eparchialen Organe verfügen über keine eigenen Befugnisse, es sei denn, sie werden durch Delegation oder Partizipation dazu bevollmächtigt. Dies gilt trotz der Tatsache, daß der Bischof zuweilen entweder das Presbyterium (CCEO cann. 264-270) oder das Beraterkollegium (CCEO can. 271) um Rat oder Zustimmung ersuchen muß. Der Patriarch und der Erzbischof haben ein seltenes Privileg, das vom neuen Kodex berücksichtigt worden ist: Hinsichtlich der Angelegenheiten der von ihnen geleiteten Eparchie brauchen sie die genannten Gremien auch in solchen Fällen nur um ihren Rat zu fragen, in denen gesetzlich eigentlich ihre Zustimmung gefordert ist (CCEO cann. 269 § 2; 271 § 6).

«Es ist dem Eparchen vorbehalten, die Tagesordnung der eparchialen Kirchenversammlung (= *conventus eparchialis*, CCEO can. 240 § 1) festzulegen,» die der Diözesansynode in der lateinischen Kirche entspricht (CIC cann. 460-468). Diese setzt sich aus einem repräsentativen Durchschnitt der Mitglieder der gesamten Eparchie, einschließlich des Klerus, der Ordensleute und der Laien (CCEO can. 238) zusammen. «Der eparchiale Bischof ist der alleinige Gesetzgeber in der eparchialen Kirchenversammlung; die anderen Teilnehmer haben lediglich beratende Funktion. Er allein unterzeichnet alle Beschlüsse.» (CCEO can. 241). Das gleiche gilt auch für den Pastoralrat (CCEO cann. 272-275), der einberufen werden kann, um den Bischof in pastoralen Angelegenheiten zu beraten.

Nun ist jedoch, wie eine alte Weisheit sagt und die Erfahrung zeigt, der ausschließlich beratende Charakter dieser eparchialen Gremien oft ineffektiv. Darüber hinaus unterscheidet sich die östliche Tradition von der westlichen, angefangen mit der Rolle der Laien bei der Wahl von Bischöfen[21]. Es ist wahr, daß in jüngster Vergangenheit in einigen osteuropäischen Ländern Gruppen von Laien von «atheistischen politischen Kräften» eingeschmuggelt wurden, was der «hart erkämpften Freiheit» der Kirche schadete; und diese Gefahr belastete den PCCICOR schwer, was dazu führte, daß die Funktion des Laienstandes auf die Beratung reduziert wurde. Diese Besonnenheit mag in einem anderen kulturellen Kontext allerdings fehl am Platze sein. In der Syro-Malabar-Kirche in Indien zum Beispiel, in der die Laien in der Zeit vor ihrer bereits drei Jahrhunderte existierenden Latinisierung durch die Zusammenarbeit von Klerus und Laien im *Yogam*[22] eine größere Rolle in der Kirchenleitung einnahmen, haben einige führende Laien, unzufrieden mit ihrer vom CCEO beschnittenen Rolle, den neuen Kodex vor einem Zivilgericht angefochten. Bemerkenswert ist, daß ihre orthodoxen Schwestern und Brüder immer noch insoweit an den alten Vorschriften festhalten, als Streitigkeiten um die Befugnisse der Laien die Kirche manchmal zu einem faktischen Stillstand bringen.

Angesichts der Tatsache, daß die Laien «eher verantwortliche Mitglieder der Besatzung des Schiffes, das die Kirche ist, als die eigentlichen Passagiere» sind (Johannes Paul I.), und daß auf dem Einband einer Ausgabe von Nuntia, dem offiziellen Presseorgan des PCCICOR, drei Schiffe abgebildet waren, die vom gemeinsamen Kodex wie von einem Pedalion (kormcaja, alhuda) angetrieben wurden, erweist es sich als Ironie, daß der CCEO den Laien den Zugang zu ihren eigenen Rudern verwehrt.

Im CCEO ist Macht nicht nur klerikal, sondern auch männlich charakterisiert. In den frühen Stadien der Kodifizierung wurden Schritte unternommen, um das Monopol der männlichen Amtsträger durch eine schöpferische Rückbesinnung auf die Ursprünge zu durchbrechen. Ein Kanon über das Amt der Diakonin sollte formuliert werden, der auf «den frühen Kanones basierte (I. Nicäa can. 19, Chalcedon can. 15, Trullanum can. 14, Basilius can. 44)», die «als so relevant wie eh und je befunden wurden»[23]. Umstrittene Fragen, wie zum Beispiel folgende, wurden ausgespart: 1) Ist es theologisch richtig, von der Ordination einer Diakonin zu sprechen? 2) Gehört die Diakonin zum Klerus? Ein Lösungsvorschlag erschien 1980 unter dem Titel «De ministris Ecclesiae in genere» und war in zwei Kapitel unterteilt. Kapitel 1 handelte von den Bischöfen, Presbytern und Diakonen; Kapitel 2: «De aliis ministris.» Unter diese anderen Ämter könnte die Diakonin eingeordnet werden, wenn sie in den verschiedenen Kirchen je nach ihren spezifischen Gesetzen «eingesetzt» (ein im Altertum verwendeter Oberbegriff, der die Ordination mit einschließen kann oder nicht) worden ist. Aber das Projekt wurde aus Gründen, über die nichts Näheres bekannt ist, nicht verwirklicht. Und es scheinen noch nicht einmal Nachforschungen über sein geheimnisvolles Verschwinden angestellt worden zu sein, offenbar, weil die Patriarchen sich wohl mit anderen Sorgen bezüglich des neuen Kodex belastet sahen, der ihnen ihrer Meinung nach nicht genügend Macht verlieh.

Unterdessen faßte die Inter-Orthodoxe Konferenz, die vom 30. Oktober bis zum 7. November 1988 auf Rhodos stattfand, den Beschluß, die alte Einsetzung der Diakonin wiederzubeleben und zu modernisieren. Hinsichtlich dieser Entscheidung erweisen sich die östliche katholische Kirche und ihr Kodex also als konservativer als die orthodoxen Kirchen, was die Zulassung der Frau zu kirchlichen Ämtern betrifft.

2. *Die höchste (oder zentrale) Autorität*

Die Kanones des CCEO, die sich mit der «höchsten Autorität in der Kirche» befassen (Überschrift III), stammen, abgesehen von einigen redaktionellen Einzelheiten, aus der LEF bzw. dem CIC. Jede wesentliche Abweichung von dieser Vorlage würde den CCEO selbstverständlich un-katholisch machen. Über die dogmatischen Inhalte hinaus ist die Theologie, auf der Kapitel III basiert, «römisch» und monarchisch, insofern sich dies von der nicht-römischen Interpretation des päpstlichen Primats unterscheidet, die wiederum nicht notwendigerweise konziliaristisch oder gallikanisch ist. Nun hat nach römisch-katholischer Ansicht der CCEO genausowenig wie das Dekret *Orientalium Ecclesiarum* des Zweiten Vatikanischen Konzils selbst die katholische Position auf orientalische Weise dargestellt, um ein besseres ökumenisches Verständnis und die Annehmbarkeit der Positionen zu ermöglichen[24]. Kanon 34 des Aposteldekrets gründet nicht auf einem *Oben-unten*-Schema, und im Grunde ist es genau dieser Kanon, der eine klare Einsicht in den orientalischen Ansatz zum Verhältnis zwischen Papst und Patriarchen/Bischöfen sowie zu seinem Prototyp, dem Verhältnis zwischen Petrus und den anderen Aposteln, bietet.

Ich möchte an dieser Stelle auf eine Analyse der Kanones verzichten, da sie bereits bekannt sind. Aber es mag von einigem Interesse sein, einige Reaktionen, die durch sie ausgelöst wurden, anzuführen. Starke Vorbehalte hinsichtlich Kapitel III des CCEO über die höchste Autorität wurden sowohl im Rahmen der Reaktionen auf seinen Entwurf von 1986 als auch in der Plenarversammlung von 1988 geäußert[25]. Aus Gründen der Ökumene forderte man eine Überarbeitung des Kapitels. Während der CCEO die Rechte und Privilegien der Patriarchen aus der Zeit, «als Ost und West noch geeint waren» (OE 9), weitgehend wiederherstellte, wurde kein vergleichbarer Versuch unternommen, die Gestalt der Primatsgewalt von der gleichen Epoche «vor der Trennung» (Konzilsdekret über den Ökumenismus, *Unitatis redintegratio* 14) von Ost und West abzuleiten. Die historische Forschung war abgeschlossen, Theologie und Recht hatten

noch andere Arbeit zu tun, mit der sich der CCEO befassen mußte.

Der am CIC orientierte CCEO enthält eine monarchische Gesetzgebung, da er nur ein einzelnes gesetzgebendes Organ kennt, den Papst. Die Patriarchen der Ostkirche und andere Oberhäupter der östlichen katholischen Kirchen besitzen noch nicht einmal den Status von Ko-Legislatoren. Papst Johannes Paul II. allein unterzeichnete am 18. Oktober 1990 das Dokument zur Veröffentlichung des CCEO im Beisein der östlichen Patriarchen, die als Teilnehmer der Bischofssynode in Rom waren. Somit hat der CCEO den gleichen alleinigen «monarchischen» Gesetzgeber wie der CIC. Obwohl der CCEO, wie auch der CIC, das Produkt weitläufiger Beratungen ist und sich überwiegend auf konziliare Beschlüsse bezieht, postuliert er, streng genommen, keine kollegiale, ganz zu schweigen von einer «demokratischen», Gesetzgebung.

Für viele Angehörige der orientalischen Kirche äußert sich dieser monarchische Charakter des neuen Gesetzbuches auch in der Sprache, in der es formuliert wurde — Latein. Es gab Anlaß zur Hoffnung, daß der Kodex offiziell außerdem in einigen modernen Sprachen wie Englisch und Französisch herausgegeben würde, die von der Mehrheit der östlichen Katholiken leichter verstanden werden. Stattdessen wurde er jedoch ausschließlich in der offiziellen Kirchensprache veröffentlicht. Sogar als er am 1. Oktober 1991 in Kraft trat, war noch nicht einmal eine inoffizielle Übersetzung verfügbar, was die meisten Ostkatholiken darüber im Unklaren ließ, an welches Gesetz sie seither überhaupt gebunden waren.

Einige Kritiker empfinden die Anzahl der Fälle, in denen sich sogar eine Patriarchalkirche an Rom wenden muß oder eine päpstliche Genehmigung benötigt, als zu hoch, um noch mit der Autonomie der Kirchen vereinbar zu sein, die zu den Vorrechten einer Patriarchalkirche gehört. Zum Beispiel steht es dem Patriarchen trotz eines einstimmigen Beschlusses der Episkopalen Synode nicht zu, den Patriarchatssitz zu verlegen — es reicht auch nicht aus, den Papst vorher oder nachher zu informieren, sondern seine Zustimmung muß vorab eingeholt werden (CCEO can. 57 § 3). Andererseits kann der Papst eine Patriarchalkirche auflösen (sic!), sogar ohne sich auch nur mit einer einzigen Person darüber zu beraten.

Zusammenfassung

Es besteht kein Zweifel daran, daß der neue Kodex CCEO den katholischen Ostkirchen, verglichen mit der früheren Gesetzgebung, ein größeres Maß an Autonomie einräumt. Von orientalischem Standpunkt aus betrachtet bedeutet der CCEO die Wiedereinsetzung der alten synodalen Struktur der Kirchenleitung, die im Westen durch die Ausbreitung des Römischen Primats zerstört worden war. Diese Wiedergewinnung ist paradoxerweise eher der unter den orientalischen Kirchen gepflegten Sorge um die Tradition als einer modernen demokratischen Bewegung zu verdanken.

«Dank ihrer traditionellen Struktur innerhalb der einen Kirche Christi sind die orientalischen Kirchen bis zu einem bestimmten Maß durch alle Jahrhunderte hindurch dem Subsidiaritätsprinzip treu geblieben, auch ohne dies ausdrücklich zu betonen.»[27] So lautete eine Aussage in den Richtlinien für die Kodifizierung. Und weiter: «Der neue Kodex sollte sich selbst auf die Festschreibung der Disziplin beschränken, die den orientalischen Kirchen zugrunde liegt, und den kompetenten Autoritäten dieser Kirchen die Vollmacht überlassen, durch das Partikulargesetz alle anderen Angelegenheiten zu regeln, die nicht dem Heiligen Stuhl vorbehalten sind.» Dieses Subsidiaritätsprinzip ist auf der patriarchalen Ebene weitgehend realisiert worden, nicht jedoch in den Eparchien oder Parochien und nur teilweise auf der Primatsebene. Im CCEO werden den Laien nur wenige Befugnisse zugesprochen, und das Amt der Diakonin ist nicht aufgenommen worden. Aus demokratischer Sicht ist der CCEO genauso klerikal und männlich geprägt wie der CIC, Merkmale, die von zukünftigen Generationen vielleicht anders beurteilt werden als in der Gegenwart, insofern die Kirche sich weiter humanisieren und sozialisieren läßt oder sich stärker auf die frühe christliche Tradition zurückbesinnt.

[1] *Codex Canonum Ecclesiarum Orientalium*, in: *Acta Apostolicae Sedis* 82 (1990) 1033-1363. Nachdem er am 18. Oktober 1990 herausgegeben worden war, trat er am 1. Oktober 1991 in Kraft.

[2] Zunächst müssen einige Abkürzungen erklärt werden:
CIC *Codex Iuris Canonici* 1983
CCEO *Codex Canonum Ecclesiarum Orientalium*
LEF *Lex Ecclesiae Fundamentalis*

PCCICOR Pontificia Commissio Codicis Iuris Canonici Orientalis Recognoscendi
Nuntia (Presseorgan/ der PCCICOR) nn. 1-31 (1975-1990).
Synodus und *concilium* werden synonym gebraucht. Vgl. W. Aymans, Das Synodale Element in der Kirchenverfassung (München 1970) 8.

[3] P. Duprey, La structure synodale de l'Eglise dans la théologie orientale, in: Proche Orient Chrétien 20 (1970) 123-145.

[4] Bereits im zweiten Jahrhundert wurden Synoden zu Themen wie dem Montanismus oder der Datierung des Osterfestes abgehalten. Vgl. Carl Josef von Hefele/H. Leclercq, Conciliengeschichte I (Freiburg 1873) 83-102.

[5] D. Salachas, Il principio della struttura sinodale delle Chiese orientali nella legislazione canonica antica, in: Nicolaus 6 (1978) 221-249. Das synodale Prinzip wurde auch in den Kirchen außerhalb des Römischen Reiches angewandt. In der ostsyrischen Kirche legte die Synode von Joseph 554 zum Beispiel fest: «Der Patriarch benötigt für seine sämtlichen Handlungen die Zustimmung der Gemeinde. Angelegenheiten, die von ihm geregelt werden, besitzen ebensoviel Autorität wie solche, die von mehreren Bischöfen überprüft worden sind.» (Can. 7); dieser Kanon verfügte des weiteren wie der CCEO eine doppelte synodale Struktur, die erstaunlich modern anmutet. Vgl. J.B. Chabot, Synodicon Orientale (Paris 1902) 358-359.

[6] Anders als «Demokratie» besitzt der Begriff «Monarchie» im Kontext des Christentums eine theologische Tradition. Hier wird er im juristischen Sinne verwandt und bezeichnet eine Form der Kirchenleitung, in der eine Person alle Gewalten in sich vereinigt.

[7] G. Nedungatt, Ecclesia universalis, particularis, singularis, in: Nuntia 2 (1976) 75-87; J.D. Faris, The Communion of Churches: Terminology and Ecclesiology (New York 1985). Für eine Beurteilung der triadischen Kirchenstruktur der Ostkirche aus dogmatischer Sicht vgl. G. Greshake, Die Stellung des Protos in der Sicht der römisch-katholischen dogmatischen Theologie, in: Kanon IX, 1989: The «Protos» and His Jurisdiction, 17-50.

[8] Zum Thema Kirche *sui iuris* vgl. I. Zuzek, The *Ecclesiae sui iuris* in the Revision of Canon Law, in: R. Latourelle (Hg.), Vatican II. Assessment and Perspectives, II (New York 1989) 288-304. Wie der Autor behalten auch wir den lateinischen Ausdruck *sui iuris* bei, da er sehr schwer zu übersetzen ist. Die wörtliche Übersetzung «autonom» oder «eigenen Rechts» kann in bestimmten Zusammenhängen zu Mißverständnissen führen.

[9] Diese vierte Gruppe von Kirchen trägt keinen bestimmten Namen, sondern wird schlicht als «andere Kirchen *sui iuris*» bezeichnet. Das Wort «andere» bezieht sich auf eine vierte Kategorie, die sich von den vorhergehenden drei Kategorien unterscheidet. So nennen wir sie «sonstige Kirchen».

[10] Ein Hierarch ist ein offizieller Vertreter der Kirche, der mit der heiligen Vollmacht (*hierarchia*) ausgestattet ist und dessen Rang dem eines Bischofs entspricht oder noch höher anzusiedeln ist (CCEO can. 984). Er ist in der lateinischen Kirche mit einem Ordinarius zu vergleichen (CIC can. 134).

[11] Nuntia 22, 4-5; 28, 34-35. Kritiker, die die Überführung einiger Befugnisse von den Patriarchen auf die Synoden bemängeln, lenken von der älteren Tradition (mit ihrer im Kanon 34 des Aposteldekrets gegebenen Idealvorstellung) und von einer wirklich kollegialen Gewaltenteilung zwischen Patriarchen und Bischöfen für die Gegenwart ab (wie in Nuntia 22, 6 bewiesen wird).

[12] Nuntia 22, 6.

[13] CCEO can. 110. *Synodus Episcoporum Ecclesiae Patriarchalis* ist der vollständige lateinische Titel, so formuliert, um eine Verwechslung mit dem nachkonziliaren römischen *Synodus Episcoporum* zu vermeiden. Von den orthodoxen Kirchen wird letztere normalerweise als Heilige Synode bezeichnet. Den im CCEO gebrauchten Ausdruck werden wir im folgenden gekürzt als Episkopale Synode wiedergeben, um ihn von der Römischen Bischofssynode zu unterscheiden.

[14] Nuntia 5, 10-12.

[15] Pastor Bonus, Nr. 121—125.

[16] Es gibt Argumente für und gegen die vom neuen Kodex festgelegte Beschränkung der Jurisdiktionsgewalt des Patriarchen auf den Bereich innerhalb der territorialen Grenzen der Patriarchalen Kirche. Jedenfalls existieren 13 Ausnahmefälle, in denen der Kodex die Befugnisse des Patriarchen über die Grenzen der Diaspora hinausgehend erweitert. (Nuntia 29, 29-30).

[17] *Synodus permanens* (lt.) = *synodos endémousa* (gr.), die auf das vierte Jahrhundert zurückgeht, hatte begrenzte gesetzgebende, ausführende und richterliche Gewalt. Vgl. J. Hajjar, Le synode permanent, Or. Chr. Anal., 164. (Rom 1962). Ihre Mitglieder leben in der Patriarchalen Kurie oder in deren Nähe, damit die Synode einfach und häufig einberufen werden kann.

[18] Der CCEO betrachtet das orthodoxe Modell nicht als Ideal. Darüber hinaus gibt es in der orthodoxen Kirche verschiedene Strukturen. Vgl. S.N. Trojanos, Die Synode der Hierarchie als höchstes Verwaltungsorgan der einzelnen Autokephalen Orthodoxen Kirchen, in: Kanon II, 1974, 192-216.

[19] P. Huillier, Le concile oecuménique comme autorité suprême dans l'Eglise, in: Kanon II, 1974, 128-142.

[20] Kanon 34 des Aposteldekrets (der zwar apokryph, aber auf das zweite oder dritte Jahrhundert zu datieren ist, obwohl die Sammlung der Kanones der Apostel insgesamt erst aus dem späten vierten Jahrhundert stammt) begründet nicht, sondern überschreitet sowohl die orthodoxe Sichtweise des Ehrenvorranges im Sinne des *primus inter pares* (erster unter gleichen) als auch die katholische Lehre des Jursidiktionsprimats. Vgl. Kanon V, 1981: The Church and the Churches. Autonomy and Autocephaly, 92-99, 140-143.

[21] Vgl. Kanon III, 1977: The Position of the Laity in the Law of the Oriental Churches. In der Russischen Kirche gehörten bisher vier Laien der Patriarchalen Synode an und sind verantwortlich für finanzielle und andere administrative Angelegenheiten (S. 37). In der Koptischen (S. 49), der Serbischen (S. 144) und der Bulgarischen Kirche (S. 152) sind die Laien an der Wahl des Patriarchen beteiligt. In der Bulgarischen Kirche haben die Laien darüber hinaus Anteil an der legislativen Gewalt der Kleriker-Laien-Versammlung.

[22] Kurz zusammengefaßt ist *Yogam* eine einheimische Institution, die den Pastoralen Rat und die eparchiale Versammlung verbindet, jedoch sind die Laien sowohl auf der eparchialen als auch auf der Gemeindeebene an Entscheidungen beteiligt, die nicht nur die Verwaltung der zeitlichen Güter, sondern auch die Wahl des Klerus, die Verhängung von strafrechtlichen Sanktionen für die Verletzung der geistlichen Disziplin etc. betrifft (Nuntia 3, 160-161).

[23] Nuntia 3 (1976) 58, 60; 7 (1978) 20; 22 (1980) 85-86.

[24] Nach Ansicht des Zweiten Vatikanischen Konzils muß unterschieden werden zwischen «der Glaubenshinterlage (sic!) selbst, das heißt den Glaubenswahrheiten» und

«ihrer Aussageweise» (GS 62). Dieser Grundsatz ist Gegenstand einer kritischen Untersuchung des höchsten Kirchenmagisteriums von G. Nedungatt, The Teaching Function of the Church in Oriental Canon Law, Studia Canonica 23 (1989) 39-60; vgl. 48-51.

[25] Nuntia 28 (1989) 29-31; 20 (1989), 54-58.

[26] W. De Vries, Orient et Occident. Les structures ecclésiales vues dans l'histoire des sept premieres conciles oecuméniques (Paris 1974). «Die Struktur der Autorität war, für den Orient, konziliar» (Y. Congar, Présentation, AaO. 3-4).

[27] Nuntia 3, Guidelines for the Revision of the Code of Oriental Canon Law, 21.

Aus dem Englischen übersetzt von Andrea Kett

GEORGE NEDUNGATT

1932 geboren in Kerala, Indien; gehört der Syro-Malabar-Kirche an. Trat 1950 dem Jesuitenorden bei. Lizentiate in Philosophie und Theologie in Indien; Promotion im Kirchenrecht am Päpstlichen Orientalischen Institut in Rom, an dem er seit 1973 als Professor lehrt. Dekan der Fakultät (1981-1987), Berater der Päpstlichen Kommission zur Revision des Orientalischen Kodex (1973-1990), seit 1991 Berater des Päpstlichen Rates für die Interpretation rechtlicher Texte. Herausgeber von *Kanonika*, einer neuen Reihe von Publikationen, die 1992 von der Fakultät für Kirchenrecht des Orientalischen Institutes begonnen wird und Kommentare sowie Quellen des orientalischen Kodex behandeln soll. Zu seinen Veröffentlichungen zählen verschiedene Artikel in Zeitschriften wie The Jurist, Kanon, Nuntia, Orientalia Christiana Periodica, Studia Canonica, Vidyajyoti Journal. Eines seiner Bücher trägt den Titel The Covenanters of the Early Syriac Speaking Church (Rom 1973). Anschrift: Pont. Oriental Institute, Piazza S. Maria Maggiore 7, 00185, Rom, Italien.

Bernard Franck

Erfahrungen mit nachkonziliaren Nationalsynoden in Europa

Der geographische Rahmen: Es handelt sich um das westliche Mitteleuropa, vor allem um das deutschsprachige Gebiet, also Deutschland, Österreich, Schweiz, sowie Luxemburg und die Niederlande. Der zeitliche Rahmen: Alle diese Experimente geschahen zwischen den Jahren 1966/67 und 1975/76, also in dem auf das Zweite Vatikanische Konzil (1962-65) folgenden Jahrzehnt. Und schließlich handelt es sich um Versuche und Erfahrungen auf «nationaler» Ebene, das heißt nicht um Diözesansynoden, sondern um solche, deren kirchlicher Rahmen mit den nationalen Grenzen zusammenfiel.

I. Das Zweite Vatikanische Konzil: Ausgangspunkt synodaler Erneuerung

Das vom Zweiten Vatikanum gewollte *aggiornamento* verlieh dem synodalen Prinzip eine «neue Aktualität»[1] in der lateinischen Kirche. Die Neuaufwertung des Synodalprinzips im Leben der Kirche und in den kirchlichen Strukturen wurde auf allen Ebenen gewünscht: auf pfarrlicher, diözesaner, regionaler und nationaler Ebene. Die vom Konzil ausgesprochene Ermutigung der (bereits bestehenden oder noch zu schaffenden) «Bischofskonferenzen», der verschiedenen (noch aufzustellenden) «Diözesanräte» und sogar (zu schaffenden) «Pfarrgemeinderäte» ist der klare Beweis dafür, daß das Konzil in seiner umfassenden Reflexion über das Volk Gottes die Kollegialität des Episkopats, die Selbständigkeit der Ortskirchen in Gemeinschaft mit der Gesamtkirche, den aktiven Stellenwert der Laien in dieser Kirche und in diesen Kirchen, eine Weise des Seins und der Teilnahme, der Kommunikation und des Austauschs, des Gebens und Empfangens zu Ehren bringen wollte, die für die Synodalität kennzeichnend sind und das Spezifische des Zusammenlebens der Christen charakterisieren.

Es ist daher nicht verwunderlich, daß mehrere nationale Episkopate aus dem konziliaren Schwung heraus sofort Strukturen synodaler Art auf Landesebene errichten wollten.

Unter diesen Initiativen ist neben den eigentlichen Diözesansynoden ein besonders origineller Typ synodaler Versammlungen erwähnenswert. Er erfaßte jedesmal ein ganzes Land und lief gemäß einem Sonderstatut und nach Modalitäten «praeter legem» ab; sie machten diese Versammlungen zu wahrhaft «einzigartigen» Versuchen in dem Sinne, daß sich ähnliche Experimente weder vorher noch nachher fanden oder finden werden.

II. Die nationalen synodalen Experimente

1. Das Pastoralkonzil der Niederlande

Das zutreffend so genannte «holländische Konzil»[2] vollzog sich in drei Hauptphasen: zunächst von Januar 1968 bis April 1970; dann von 1970 bis 1972 unter der Bezeichnung «Pastoralrat»; schließlich von 1977 bis 1979 unter der Bezeichnung «nationale Pastoralkonsultation». Anfangs hat man es allgemein «nationales Pastoralkonzil» genannt, weil ja die (katholische) niederländische Kirchenprovinz tatsächlich mit den nationalen Grenzen der Niederlande zusammenfällt. Trotzdem handelte es sich weder um ein «Plenar»-Nationalkonzil noch um ein «Provinz»konzil im eigentlichen, organisationstechnischen Sinn. Seine Einberufung, seine Zusammensetzung und sein Ablauf entsprachen nämlich nicht den damals gültigen kirchenrechtlichen Vorschriften, die den einen wie den anderen Typ eines «Konzils» (Plenarkonzil oder Provinzkonzil) regelten.

Um jedes Mißverständnis zu vermeiden — die Massenmedien und die breite Öffentlichkeit sprachen ja gern von «Konzil» und von «Nationalkonzil» —, bat der Heilige Stuhl, man möge seinen Namen in «Pastoralrat» und schließlich in «nationale Pastoralkonsultation» ändern.

Die niederländischen Bischöfe hatten übrigens die Absicht, in Weiterführung des «nationalen Pastoralkonzils» einen ständigen Nationalrat zu schaffen. Er sollte Vertreter aus allen Gliederungen des Gottesvolkes (Bischöfe, Klerus, Ordensleute und Laien) umfassen. Rom war dagegen, wie es sich auch einer analogen Bitte der Schweizer Bischöfe widersetzte; es fürchtete, «die Autorität der Bischöfe und deren Stellung in der Kirche könnten in den Satzungen des ‹nationalen Pastoralrats› nicht genügend beachtet werden»[3]. Tatsächlich wäre der ständige Rat nach dem Satzungsprojekt beschlußfähig gewesen, obwohl die «Basis» und nicht die Bischöfe den Großteil seiner Mitglieder ernannt hätte. Von diesem Augenblick an ließ der Heilige Stuhl seinen Willen erkennen, den synodalen Organen — welche immer es auch seien — nur eine rein beratende Funktion zuzugestehen. Bekanntlich suspendierte der neugewählte Papst Johannes Paul II. den Rat «sine die» aufgrund der ständigen Spannungen in der katholischen Kirche der Niederlande, Spannungen, die in den Jahren 1978/79 eine dramatische Wende erlebten. Der Papst berief eine «Sondersynode» der Bischöfe der niederländischen Kirchenprovinz nach Rom ein.

Es war die vorherrschende Sorge des «holländischen Konzils» gewesen, nach Geist und Buchstaben des Zweiten Vatikanums die Gläubigen aller Stände und Gesellschaftsschichten so eng wie möglich in die Diskussion der vom Konzil angegangenen oder übergangenen brennenden Zeitfragen einzubeziehen, sie alle zu stärkerem Verantwortungsbewußtsein hinsichtlich der großen Angelegenheiten der Kirche zu erziehen und auch Vertreter der nichtkatholischen Kirchen zur Teilnahme zu bewegen, da ja eines der Ziele des Zweiten Vatikanischen Konzils darin bestanden hatte, der ökumenischen Bewegung neuen Schwung zu verleihen.

Das «holländische Konzil» lebte und funktionierte — in seiner Zusammensetzung, seiner Methode, seiner Arbeit und der Haltung des Episkopats — «praeter legem», das heißt außerhalb der gültigen kirchenrechtlichen Normen. Es hatte sich zunächst wenig um Verfahrens- und Rechtsfragen gekümmert; es arbeitete ohne genaue Satzungen, ohne festgelegte Tagesordnung. Man wollte dem Glauben und der Phantasie der Gläubigen keine Fesseln anlegen, sie sollten sich ohne juridischen Ordnungszwang zu Wort melden dürfen. Sehr schnell jedoch wurde allen bewußt, daß Recht und Verfahrensregeln ihre Bedeutung besitzen, eben um uferloses Diskutieren zu vermeiden, verbale Zusammenstöße zu kanalisieren und aufbrechende Fragen ordnungsgemäß zu gliedern. Eine para- oder perisynodale Versammlung kann nicht richtig funktionieren ohne eine von allen akzeptierte «Spielregel». Übrigens merkten sich die dann hier und dort (in Deutschland, in Österreich, in der Schweiz) in der Vorberei-

tungsphase stehenden ähnlichen Versammlungen diese Lehre und beachteten stärker jene Fragen, die sich auf die «Geschäftsordnung» und die «Verfahrensweisen» bezogen.

Trotz seiner Fehler und Mißgriffe, seiner Übertreibungen und Sackgassen — sie haben in Rom wie auch anderswo Mißtrauen erregt und das Interesse abgekühlt — kann das «holländische Konzil» nicht als ein mißlungenes oder nur wenig erfolgreiches Experiment betrachtet werden, wie einige vielleicht denken könnten. Es hat deutlich gemacht, daß die Mitverantwortung der Getauften voll zum Zuge kommt, sobald die Teilnahme jedes einzelnen Gläubigen zum Wohl des ganzen Gottesvolkes geachtet, gelenkt und ermutigt wird. Ein neues und gegenseitiges Vertrauen zwischen Bischöfen, Klerikern und Laien war zustande gekommen und hatte sich entfalten können, eine Übernahme von Verantwortung füreinander war gepflegt und gefördert, das gemeinsame Interesse für die großen Bedürfnisse der Welt und der Kirche geschärft und verfeinert worden. Das alles aber sind typische Züge des «Zusammenseins der Christen».

2. *Die gemeinsame Synode der deutschen Diözesen*[4]

Mehrere Besonderheiten sind zu nennen. Die Initiative zu dieser Synode kam von unten, von der Basis. Anläßlich des «Katholikentages» in Essen (September 1968) verlangte die Gruppe «Kritischer Katholizismus», daß nach dem Modell des «holländischen Konzils» eine nationale Synode abgehalten werde. Nach dem damals gültigen Kirchenrecht jedoch konnte ein Konzil oder eine Synode nur vom Papst oder vom Bischof einberufen werden. Der Vorschlag der Basis wurde von der Bischofskonferenz wohlwollend aufgenommen. Sie schuf eine Studiengruppe, die die «Gemeinsame Synode der Bistümer in der Bundesrepublik Deutschland» vorbereiten sollte. Das war die zweite Besonderheit. Und das Zusammentreten einer gemeinsamen Synode aller Diözesen eines Landes war auch etwas neues, denn das Kirchenrecht kannte keine «gemeinsame Synode». Die deutschen Bischöfe unterbreiteten ihren Plan dem Heiligen Stuhl, der ihn billigte. Darin bestand die dritte Besonderheit. Die «gemeinsame Synode» sollte nämlich nicht unter dem Vorsitz eines unmittelbar durch den Heiligen Stuhl ernannten Legaten stattfinden, wie das für eine «Nationalsynode» hätte der Fall sein müssen, sondern sollte vom Vorsitzenden der deutschen Bischofskonferenz geleitet werden.

Schon in der Vorbereitungsphase der Synode zeigte sich zweierlei: Die kirchenrechtlichen Anordnungen, die zur damaligen Zeit Einberufung, Zusammensetzung und Thematik einer «Nationalsynode» (der CIC von 1917 nannte sie «Plenarkonzil») regelten, waren der durch das Zweite Vatikanische Konzil geschaffenen pastoralen und ekklesiologischen Lage nicht mehr gewachsen; neue Formen mußten also gefunden werden. Zweitens wollte man bei aller Erneuerung von Sinn und Inhalt des «Synodalprinzips» keineswegs das «hierarchische Prinzip» in dem Sinne aufgeben, daß die Bischöfe nicht die Oberaufsicht über die Synode behielten und ihr Recht auf das letzte Wort (gleichbedeutend mit dem Vetorecht) verlören. Deutlich war auch, daß die deutschen Bischöfe, indem sie sich die theoretisch durch das Zweite Vatikanum angestoßene und praktisch durch das holländische Nationalkonzil verwirklichte Synodalbewegung zu eigen machten, unter Vermeidung der bisherigen Fehler diese Bewegung in die rechten Bahnen zu lenken und ihr die Richtung zu verleihen verstanden.

Die «gemeinsame Synode» zeichnete sich bereits durch ihre Zusammensetzung aus: 164 Geistliche (darunter 58 Bischöfe) und 153 Laien (unter ihnen zwei Ordensbrüder und zehn Ordensschwestern)[5]. Bemerkenswerterweise überstieg die Zahl der Laien die der Kleriker nicht. Das war eine der wesentlichen und ständig wiederholten Bedingungen des Heiligen Stuhles für das Abhalten der gemeinsamen Synode wie für alle ähnlichen synodalen Versammlungen. Alle Mitglieder der Synode besaßen volles Stimmrecht. Das bedeutete volle Gleichheit aller: der Bischöfe, Priester, Ordensmänner, Ordensfrauen und Laien. Außerdem waren die Synodenmitglieder, auch wenn sie von Pfarreien, Bewegungen oder Verbänden gewählt waren, nicht bloß die Beauftragten ihrer Wähler; sie erfreuten sich ungeschmälerter Urteils- und Beschlußfreiheit.

Was das Ausmaß der Beschlußfähigkeit der Vollversammlung betrifft, so ist festzuhalten, daß sie in allen Bereichen, in denen ihr der Vorsitzende in Übereinstimmung mit der Bischofs-

konferenz diese Kompetenz zuerkannte, unangetastet blieb. Indessen war ein Beschluß in dem Falle ausgeschlossen, in dem die Bischofskonferenz aus Glaubens- oder Sittengründen, die die ganze Kirche angehen, ihre Zustimmung verweigern müßte. Zu diesen Beschlüssen zählten sowohl Wünsche wie auch Empfehlungen und Vorschriften. Wenn diese letzteren nach dem Empfinden der Bischöfe in den Diözesen nicht veröffentlicht werden konnten, mußte der Beschluß zu einer Empfehlung oder einen bloßen Wunsch abgeschwächt werden.

Obwohl also die gemeinsame Synode mit konstitutiven Rechten für eine Teilnahme an den Beschlüssen ausgestattet war, blieb sie also doch, wie wir sahen, von den Bischöfen abhängig. Nun haben die Bischöfe zwar an ihren Vorrechten — gegebenenfalls unter Gebrauch des Vetorechts — festgehalten, haben aber trotzdem die aktive Teilnahme aller Synodenmitglieder am «munus regendi» zugelassen, ja sogar gefördert. Und wenn es in der Synode zur gemeinsamen Annahme von Beschlüssen kam, offenbarte sich die charakteristische «Symphonie» der kirchlichen Gemeinschaft.

Aus all dem ergibt sich, daß die gemeinsame Synode eine Zwischenstellung einnahm zwischen einem «rein beratenden» Gremium und einem «voll beschlußfähigen» Organ, das heißt einem Organ, das vollständig Herr seiner Entscheidungen ist. Die gemeinsame Synode besaß ein konstitutives Teilnahmerecht besonderer Art. Sie war auch wie alle Entscheidungsorgane befähigt, über Beschlüsse von Gesetzeskraft abzustimmen; aufgrund verschiedener Abhängigkeiten jedoch, denen sie unterworfen war (Bischöfe, Vatikan), blieb sie ein hybrides Gremium. Indessen war sie im Unterschied zu den Synoden in der ehemaligen DDR, in Österreich, in der Schweiz und in den Niederlanden bevollmächtigt, in letzter Instanz und verpflichtend in Bereichen zu entscheiden, in denen weder Rom noch die Bischofskonferenz ein Veto einlegten.

Es sei noch darauf hingewiesen, daß die Synode eine gewisse Anzahl von «Wünschen» (vota) entweder an die Bischofskonferenz oder den Heiligen Stuhl gerichtet hatte. Zu den Wünschen an den Heiligen Stuhl zählen: Man möge erlauben, neue eucharistische Gebete zu verwenden, im Gottesdienst weibliche Personen als Lektorinnen und Ministrantinnen zuzulassen, das Kirchenrecht im Sinne einer wirklichen und wirksamen Gleichheit von Mann und Frau zu erneuern, die Möglichkeit einer Zulassung von Frauen zum Diakonat zu prüfen, die Laisierungsregeln für verheiratete Priester neu zu überdenken und diesen die Möglichkeit diakonalen Dienstes anzubieten, die Bischöfe der Bundesrepublik zu ermächtigen, alle zehn Jahre eine gemeinsame Synode abhalten zu können unter Beibehaltung der für die Synode von 1971–1975 ausgearbeiteten Satzung, das sogenannte Mischehenhindernis zu beseitigen, in das künftige Kirchenrecht neue Ehehindernisse einzuführen wie die arglistige Täuschung, die Unreife und die Unfähigkeit zur Lebens- und Liebesgemeinschaft. Der Heilige Stuhl gab nur für eine beschränkte Zahl dieser Wünsche «grünes Licht».

Zusammenfassend läßt sich sagen: Die gemeinsame Synode war eine aus Bischöfen, Priestern und Laien zusammengesetzte kirchliche Versammlung. Alle haben mit gleichem Stimmrecht an den Beschlüssen teilgenommen, bei denen immer die Zweidrittelmehrheit erforderlich war (hier entfernte man sich von der traditionellen Regel, nach welcher die konziliaren oder synodalen Beschlüsse fast einstimmig angenommen werden mußten). Diese Beschlüsse galten einzig und allein für die (damalige) Bundesrepublik. Falls die Bischofskonferenz ihre vorausgehende Zustimmung erteilt hatte, konnten diese Beschlüsse für das gesamte Bundesgebiet verpflichtend werden.

3. Die Pastoralsynode der (ehemaligen) DDR

«Die Pastoralsynode der Jurisdiktionsbezirke der DDR» — so lautete ihr offizieller Name — verdient einen besonderen Platz unter den hier besprochenen Experimenten nationaler Synoden.

In der Tat befand sich unter den sieben in der Berliner Ordinarienkonferenz (BOK) vereinigten Bezirken nur eine einzige wirkliche Diözese (Meißen), während die sechs anderen zu Diözesen gehörten, die nach der Zweiteilung nach dem Zweiten Weltkrieg jetzt in der BRD lagen. Hier bei dieser Pastoralsynode handelte es sich also um eine wirkliche «National»synode in dem Sinne, daß dafür nicht die Diözesangrenzen bestimmend wurden, wie das bei den anderen ähnlichen Synoden der Fall war (mit Ausnahme

freilich der Schweiz, deren Synode das Fürstentum Liechtenstein einschloß, das von der in der schweizerischen Eidgenossenschaft liegenden Diözese Chur abhängt), sondern die nationalen Grenzen der ehemaligen DDR.

Aufgrund der besonderen politischen Situation, in der sich die Katholiken dieses Landes befanden, gab sich die Synode beständig Mühe, ihren rein pastoralen und kirchlichen Charakter ohne jede «politische» Einmischung oder Ausrichtung zu bewahren und das auch zu betonen. Von Anfang bis Ende behielten die Bischöfe in der Synodalversammlung die Oberhand; auf den Sitzungen nahmen sie zwar an den Diskussionen teil, nicht aber an den Abstimmungen. Sie hatten auch dafür gesorgt, daß die Gesamtzahl der Laienmitglieder der Synode die fünfzig Prozent nicht überstieg. Sie legten gegen die eventuelle Einrichtung eines «ständigen Pastoralrates», in dem die Laien in der Mehrzahl gewesen wären, ihr Veto ein. Dieses Mißtrauen gegen das Laienelement war im damaligen politischen Umfeld der DDR vollkommen gerechtfertigt. Die Bischöfe der BOK haben sich systematisch geweigert, den Laien verantwortliche Posten in der (katholischen) Kirche zu überlassen. Sie waren gewarnt durch die unglücklichen Experimente der orthodoxen und protestantischen Kirchen unter dem kommunistischen Regime. Denn diese Kirchen hatten wegen ihrer synodalen Strukturen oft einen starken Anteil an Laien auf allen Stufen kirchlicher Verantwortung (Pfarreien, Dekanate, Bistümer), von denen nicht wenige in Diensten des herrschenden Regimes standen. Heute, da der Kommunismus in der ehemaligen DDR zusammengebrochen ist, zeigt sich, wie wohlbegründet diese kluge Haltung war. Man entdeckt jetzt die perverse Politik der DDR-Behörden, die darin bestand, alle Organisationen — auch die der Kirchen — auszuspionieren und zu unterwandern, um sie zu «Treibriemen» der offiziellen Ideologie zu machen.

Die BOK allein also setzte Beginn und Ende der Synode fest; ihr Präsident (der Bischof von Berlin) führte den Vorsitz auf der Versammlung. Und wiederum war es die BOK, die die Tagesordnung festlegte. Übrigens besaßen die Synodalbeschlüsse aufgrund ihres von der BOK angenommenen und vom Heiligen Stuhl bestätigten Statuts selber nur den Rang pastoraler Empfehlungen an die Adresse der Bischofskonferenz, die zu entscheiden befugt blieb, ob ihnen durch ausdrückliche Veröffentlichung Gesetzeskraft verliehen würde oder nicht.

Doch darf diese feste und entschlossene Handlungsweise auf seiten der DDR-Bischöfe nicht vergessen lassen, daß die Synode durch eine weitausgreifende Umfrage in der gesamten katholischen Bevölkerung vorbereitet worden war (nicht weniger als 150.000 Antworten liefen bei dem Komitee ein, das die hauptsächlichen Diskussionsthemen entsprechend der Reaktionen aus der Basis auszuwählen hatte); nicht zu vergessen ist auch, daß die Synode auf allen Stufen dieser Glaubensgemeinschaft starkes Interesse fand. Die Synode nahm neun Dokumente an, darunter das Dokument «Glaube heute»; es faßt alle anderen zusammen und kann durchaus mit dem Grundtext der gemeinsamen Synode der BRD «Unsere Hoffnung. Ein Bekenntnis zum Glauben in dieser Zeit» verglichen werden.

4. Der österreichische Synodale Vorgang[6]

Gleich nach Abschluß des Zweiten Vatikanums verlangten mehrere katholische Persönlichkeiten Österreichs die Einberufung eines «Nationalkonzils». Sein Ziel sollte sein, die Beschlüsse des ökumenischen Konzils unter Berücksichtigung der besonderen Situation des Landes durchzuführen. Dieses «Nationalkonzil» fand als solches nie statt.

Dagegen traten mehrere Jahre hindurch in den meisten österreichischen Diözesen Synoden zusammen — mit unterschiedlichem Erfolg. Doch zeigte sich sehr bald die Notwendigkeit, die Arbeiten der Diözesansynoden auf nationaler Ebene zu koordinieren. Durch die Erfahrungen mit dem «holländischen Konzil» belehrt und in der Absicht, Zwistigkeiten mit Rom zu vermeiden, verzichteten die Bischöfe auf eine «gemeinsame Synode» der Bistümer ihres Landes und entschieden sich 1972 für einen «österreichischen Synodalvorgang», der sich sowohl vom niederländischen wie vom deutschen Vorgehen unterscheiden sollte. Gewiß ließ man sich für die Redaktion der Satzung und für das eigentliche Verfahren von der deutschen gemeinsamen Synode leiten; man sorgte aber mit Hilfe zusätzlicher Sicherungen dafür, daß sich nichts Mißliches ereignen könne. Übrigens hatte Rom gar nichts einzuwenden, da es sich nicht um eine wirkliche «gemeinsame Synode» und noch

weniger um ein «Nationalkonzil» handeln würde, sondern um eine einfache «pastorale Konsultation» auf nationaler Ebene. Indessen wurde das Vorgehen in der Folge allgemein «österreichische Synode» genannt, ohne daß die Bischöfe diese Bezeichnung ablehnten. Der «Österreichische Synodale Vorgang» (ÖSV) hielt drei Sitzungen ab: zwei im Jahre 1973 und eine 1974. Die Bischöfe nahmen an den Diskussionen aktiv teil, ebenso an den Abstimmungen, mit demselben Stimmrecht wie alle Synodenteilnehmer. Der damalige Erzbischof von Wien, Kardinal König, erklärte, die Bischöfe wünschten mit den Delegierten zusammenzuarbeiten, diese seien Partner und keineswegs bloß Ausführende der bischöflichen Beschlüsse; gleichzeitig erinnerte er daran, daß die Bischofskonferenz nicht als Exekutivorgan der Synode zu betrachten sei.

Es gelang dem österreichischen Synodalvorgang, allmählich eine große Anzahl skeptischer und — oft aus entgegengesetzten Gründen — gleichgültiger Leute zu interessieren und auf nationaler Ebene eine Art beratende Kirche zu schaffen, dies gerade auch aufgrund der vorhergehenden und parallel verlaufenden sieben Diözesansynoden.

Zu den positiven Ergebnissen zählen vier mit großer Mehrheit angenommene Dokumente. Es wurden konkrete Maßnahmen zur Erstellung einer beständigen Struktur nationaler Konsultation und Koordination ergriffen. Auf diese Weise wären — so dachte man — die Durchführung der Synodalbeschlüsse und die Dauer, ja sogar Verstärkung eines synodalen Geistes garantiert. Auch würden die in Zukunft notwendigen Stellungnahmen der katholischen Kirche in Österreich nicht mehr als «Ukasse» oder «Diktate» empfunden, die von oben herunter durch die von den übrigen Gläubigen «isolierten und abgeschotteten» Bischöfe erlassen werden, sondern als Ergebnisse eines ständigen Vorgangs der Beratung und gegenseitiger Abstimmung, an denen das Gottesvolk teilhat und bei denen es sein Wort zu sagen hat, ohne daß dabei den Bischöfen die ihnen eigene Verantwortung entzogen wäre, das letzte Wort zu sagen.

Heute, nach fast zwanzig Jahren, muß man zugeben, daß die meisten dieser wohlgemeinten Beschlüsse praktisch toter Buchstabe geblieben sind. Die relative Begeisterung, die das Jahrzehnt 1965-1975 prägte, hat zunehmend dem Mißmut und der Verbitterung, der Resignation und der Abkehr zahlreicher Katholiken vom kirchlichen Leben Platz gemacht. Das ist einer ganzen Reihe von Affären zu verdanken, insbesondere der Ernennung von bekanntermaßen integralistischen und rückständigen Bischöfen durch Rom, Affären, die bei den österreichischen Katholiken in den letzten Jahren für ziemliche Aufregung gesorgt haben.

5. Die schweizerische Synode[7]

Was man «schweizerische Synode» oder «Synode 72» (weil 1972 begonnen) genannt hat, war in Wirklichkeit eine Synchronisierung der sechs Diözesansynoden mit interdiözesanen Zusammenkünften. Diese originelle Art von Synode unterscheidet sich sowohl von der deutschen wie von der österreichischen.

Das «Schweizer Modell» ging von dem durch die Bischofskonferenz angenommenen Grundsatz aus, daß die Diözesansynoden gemeinsam vorbereitet werden sollten und nicht getrennt wie in Österreich. Außerdem machte sich bereits in der Vorbereitungszeit die Notwendigkeit bemerkbar, in allen Diözesen gemeinsame Versammlungen abzuhalten. Auf diese Weise wurden die Diözesansynoden mit intersynodalen Versammlungen kombiniert und synchronisiert. Zwischen 1972 und 1975 fanden im ganzen sieben Sitzungen jeder Diözesansynode und sechs interdiözesane Zusammenkünfte statt. Dieses originelle Vorgehen hatte den Vorteil, weder den Heiligen Stuhl zu verärgern noch die sehr unterschiedlich lebenden (drei Volksgruppen, vier Sprachen und ebenso viele Kulturräume!) und stark an ihren örtlichen (kantonalen) Eigenheiten hängenden Schweizer Katholiken zu verletzen. Eigentlich erschienen in den Augen der Synodalen und der breiten Öffentlichkeit in erster Linie die Diözesansynoden wichtig. Trotzdem: Die Tatsache — und sie war für viele etwas ganz Neues — einer Begegnung der Verantwortlichen und der gläubigen Laien aus allen Gegenden der Schweiz schuf die Möglichkeit, aus einem gewissen Provinzialismus herauszukommen und mit Nutzen die an Ort und Stelle erlebten Erfahrungen miteinander auszutauschen. Man bemühte sich nämlich in der Schweiz, von den Erfahrungen der Basis auszugehen und nicht von den Texten des Zweiten Vatikanischen Konzils. Diese Erfahrungen vari-

ierten jedoch deutlich, je nachdem ob man sich in der französischsprachigen, der deutschsprachigen oder italienischsprachigen (Tessiner) Schweiz befand. Und überdies wurde auch die Bedeutung der Strukturen nicht überall gleich empfunden; die deutschsprachige Bevölkerung hielt sie für wichtiger als die französisch- oder italienischsprachige, für die vor allem der aktive Einsatz zählte. Aus diesem Grund nahm die Frage der kirchlichen Strukturen in den interdiözesanen Zusammenkünften nur eine zweitrangige Stelle ein.

Bedenkt man, daß auf die 1 350.000 Fragebogen, die im Rahmen der die Synode vorbereitenden nationalen Konsultation verteilt wurden, 350.000 Antworten einliefen; bedenkt man ferner die beispielhafte Arbeit der 900 Delegierten auf den Diözesansynoden sowie den Einsatz der Massenmedien zur Information und Bildung der breiten Öffentlichkeit, so kann man wirklich sagen, daß dieses neue und einzigartige Experiment, die «Synode 72», aufs ganze gesehen für die katholische Kirche in der Schweiz ein positives Geschehen war. Alle Teilnehmer waren am Ende überzeugt, daß ein beständiges Aufeinander-Eingehen, ein weiterdauernder Dialog, eine enge Zusammenarbeit und ein gemeinsames Angehen der Hauptprobleme im Blick auf eine gemeinsame Lösung von nun an unverzichtbar geworden sind.

Gewiß erreichten die angenommenen Dokumente — zwölf im ganzen — nicht das literarische und theologische Niveau der Texte der deutschen gemeinsamen Synode; aber die strukturelle Flexibilität und die große Anpassungsfähigkeit der «Synode 72» waren bemerkenswert. Überdies überraschte angenehm die Kühnheit der Vorschläge der Synodalen, und auch der Mut der Bischöfe Rom gegenüber war wirklich überraschend bei Vertretern eines als konservativ verrufenen Landes.

Die schweizerische Synode hatte einen Beschluß angenommen, der die Schaffung einer ständigen Beratungs- und Gesprächsstelle vorsah, eine Art Keim für einen künftigen «Nationalen Pastoralrat». Die Bischofskonferenz hatte sich diesen Plan zu eigen gemacht und der Bestätigung durch den Heiligen Stuhl unterbreitet. Dieser bat die Bischöfe, eine andere Formulierung zu suchen[8]. Sie fand sich in der Form «Interdiözesanes Pastoralforum». Von 1978 an organisierte dieses «Forum» wiederholt Sitzungen. Sie standen alle in den Spuren der «Synode 72»[9].

Im Rückblick nach mehr als zwanzig Jahren kann man nicht leugnen, daß die Synode 72 eine ganze Kirche auf die Beine gebracht hat, auch wenn sich der Gang in die Zukunft inzwischen verlangsamt und verschiedene unglückliche Entscheidungen aus Rom (bezüglich Ökumenismus und Bischofsernennungen) einer ziemlich großen Zahl von Gläubigen den Mut geraubt haben, ihren Einsatz in der Kirche fortzusetzen.

6. Die Luxemburger Synode[10]

Auch die Luxemburger Synode verdient einige Aufmerksamkeit. Freilich handelt es sich nur um eine Diözesansynode. Da aber die Diözesangrenzen mit den Staatsgrenzen zusammenfallen und die übliche Sprache in diesem Land Deutsch (oder ein deutscher Dialekt) ist, kann es nicht verwundern, wenn wir diese Synode in der vorliegenden Studie erwähnen. Sie ist ja den nationalen Synoden im deutschsprachigen Raum des westlichen Mitteleuropa gewidmet.

Seit der Gründung der Diözese Luxemburg im Jahre 1870 hatten nur drei Synoden stattgefunden, nämlich 1880, 1922 und 1951. Die auf dem Zweiten Vatikanischen Konzil aufblühende pastorale und gemeinschaftsbetonte Perspektive hatte auf diesen Synoden noch völlig gefehlt.

Die Vorbereitung der Synode hatte 1970 energisch eingesetzt und dauerte zwei Jahre lang. Fast 225.000 Fragebogen wurden an alle Familien geschickt (das Großherzogtum zählte zu dieser Zeit nur ungefähr 350.000 Einwohner). Fast 80.000 Antworten, das sind beinahe 30%, liefen ein. Ihre Auswertung brachte die gleichen wesentlichen Sorgen wie in den Nachbarländern zu Tage: Vertiefung und Verkündigung des Glaubens, sozialer und politischer Einsatz der Katholiken, Liturgie und Sakramente, die großen Fragen Ehe und Familie, Gerechtigkeit und Friede, Ausländer und Einwanderer (ungefähr ein Viertel der Gesamtbevölkerung!). Die vom Bischof 1971 unterzeichnete und kurz danach von Rom bestätigte Satzung sah unter anderem die Zusammensetzung der Synode vor: Von 191 Mitgliedern 96 Kleriker oder Ordensleute und 95 Laien. Festzuhalten ist auch, daß das Statut eine verpflichtende Teilnahme von mindestens einem Drittel Frauen (Ordensfrauen oder

Laien) verlangte — eine Besonderheit und eine «Neuheit», die verdient, erwähnt zu werden.

Der Ablauf der Synode erstreckte sich über zwanzig Sitzungen: von Mai 1972 bis Juni 1981 — eine andere Eigentümlichkeit und ein absoluter Rekord bei Vorgängen dieser Art! Nicht weniger als dreizehn Texte wurden durchgesprochen und von der Versammlung angenommen, wobei jedes Mitglied Stimmrecht besaß (doch verlieh nur die Veröffentlichung durch den Bischof jedem dieser Dokumente verpflichtende Rechtskraft in der Diözese).

Aufgrund der tiefgehenden Vorbereitung und der außergewöhnlich langen Dauer der Luxemburger Synode wurden sich alle Getauften wirklich ihrer Verantwortung bewußt. Man kann daher behaupten, daß diese Synode sehr viel dauerhaftere Auswirkungen hatte als die meisten anderen Synoden, von denen wir sprachen, selbst wenn im Lauf der Jahre die anfängliche Begeisterung allmählich nachließ und einer für die westlichen Länder charakteristischen Resignation Platz machte, wie auch der Entmutigung einer großen Zahl von Laien, die hier wie anderswo machtlos zusehen mußten, wie der Klerus, immer eifersüchtig auf seine Vorrechte bedacht und nur schwer für ein Teilen der Verantwortungen zu haben, die Kirche wieder fest in die Hand nahm.

III. Zusammenfassung der Ergebnisse dieser synodalen Experimente

Zum ersten Mal in der jüngeren Geschichte der katholischen Kirche konnten «nationale» Synoden stattfinden, und dies mit dem Segen des Heiligen Stuhls. Es war dennoch ein zeitlich (zwischen 1965 und 1980) und räumlich (vorwiegend deutschsprachiger, europäischer Kulturraum) begrenztes Experiment. Denn diese Art Synoden wurden seither, soviel ich weiß, nicht wieder aufgenommen und wiederholt, auch anderswo nicht. Das lateinische Kirchenrecht von 1983, das die Abhaltung von Konzilien und Synoden regelt, sieht kein Vorgehen nach dem oben beschriebenen Modell vor. Und Rom hütet sich offensichtlich wohl, aufs neue die gleichen Vollmachten «praeter legem» zu erteilen, die es den hier dargestellten Synoden gewährt hatte.

Diese Synoden waren auch zum ersten Mal nicht ausschließlich Sache der «Kleriker», sondern des gesamten Gottesvolkes, die Frauen eingeschlossen. Glücklicherweise wurde dieser Gewinn in den Anordnungen des neuen Kirchenrechts bezüglich der Zusammensetzung der Konzilien (Plenarkonzilien) und der Synoden (Diözesansynoden) festgeschrieben. Es war auch das erste Mal, daß die gesamte katholische Bevölkerung einbezogen werden konnte; überall wurde sie aufgefordert, die Arbeit der Synodalen ernsthaft vorzubereiten durch eine vertiefte Reflexion, durch Gespräche in kleinen Gruppen an der Basis und durch beharrliches Gebet. Man kann wirklich sagen, daß «die Synode» eines jeden der erwähnten Länder während des betreffenden Jahrzehnts «die große Sache» der Mehrheit der Katholiken, ja sogar die nichtkatholischer Christen war. Es bestand ein lebhaftes Interesse. Manchmal herrschte geradezu eine Begeisterung für alles, was auf der «Synode» geschah und wovon die Massenmedien ausgiebig berichteten.

Jede der sechs beschriebenen Synoden ging ihren eigenen Weg, und jeder wurde ein eigenes Geschick zuteil, trotz der zahlreichen Ähnlichkeiten, aufgrund derer sie in ihrer allgemeinen Ausgestaltung und in den Ergebnissen einander ziemlich nahestanden.

Immer ist es den Bischöfen gelungen, «über die synodalen Arbeitsvorgänge die Oberhand» zu bewahren; das war ja übrigens eine der von Rom geforderten Bedingungen, um den Synoden «grünes Licht» zu geben. Immer überstieg die Zahl der Kleriker die der Laien, zumindest war sie ihr gleich. Immer mußten die von den Synoden abgestimmten Beschlüsse die Zustimmung der Bischöfe (im besonderen) oder der Bischofskonferenz (im allgemeinen) haben, um verbindliche Normen zu werden. Immer haben die Bischöfe die Spielregeln des Synodalwesens respektiert, indem sie allen Synodalen die gleiche Redefreiheit zuerkannten, weitausgreifende Debatten begünstigten, jedes Synodenmitglied zur Bewußtwerdung seiner Verantwortlichkeit ermutigten und die Durchführung der durch Abstimmung getroffenen Beschlüsse erleichterten, insofern diese in ihren Zuständigkeitsbereich gehörten. Immer haben sie sich unverzüglich und mutig dafür eingesetzt, daß die beschlossenen Empfehlungen oder Wünsche wirklich im Vatikan ankamen, damit man sie dort prüfen und eventuell bestätigen könne (was nur sehr selten der Fall war!). Immer konnten

sich die Synodalen schließlich darüber klar werden und auch die Erfahrung machen, daß die Art und Weise, wie die Angelegenheiten im Raum der Kirche behandelt und beschlossen werden, sich ganz deutlich von jener Handlungsweise unterscheidet, die in einer sogenannten demokratischen Gesellschaft üblich ist. Es ist ihnen deutlicher geworden, daß die «Macht» der Kirche und in der Kirche nicht mit jener der politischen Welt zu vergleichen ist, daß die «Souveränität des Volks» nichts zu tun hat mit der einzigen und einzigartigen Souveränität des Herrn über sein Volk und daß die Tatsache, von den Brüdern und Schwestern im Glauben abgeordnet worden zu sein, nicht mit der Rolle verwechselt werden darf, die die vom Volk gewählten Abgeordneten oder anderen Mitglieder der repräsentativen Versammlungen der modernen Demokratien innehaben. Selbst wenn Verfahren und rechtmäßiges Vorgehen, die für die Zusammensetzung der unterschiedlichen Gruppen (Vorsitz, Sekretariat, Komitees, Vollversammlung), für die Diskussionen, Debatten und Abstimmungen zur Anwendung kamen, sich weithin von denen inspirieren ließen, die in den verschiedenen demokratischen Systemen praktiziert werden — und die die Kirche von jeher benutzt hat (vgl. die Apostelgeschichte und die Konzilien oder Synoden der ersten christlichen Jahrhunderte) —, so dürfen sie doch nicht verwechselt werden mit der demokratischen Regierungsform, so wie sie seit zwei Jahrhunderten in den westlichen Volksgemeinschaften praktiziert werden.

Die auf das Zweite Vatikanische Konzil folgenden nationalen synodalen Experimente, die sich über einen recht langen Zeitraum erstreckten, haben für die katholische Kirche segensreiche Früchte getragen, sowohl im theoretischen oder doktrinalen als auch praktischen und experimentalen Bereich. Bischöfe und Priester haben sich daran gewöhnt, mit Männern und Frauen zu diskutieren und zu debattieren, mit ihnen Gedankenaustausch und gegenseitige Anteilnahme zu pflegen und sich auch mit ihnen zusammen stärker der gemeinsamen Verantwortung in der Kirche zum Dienst an der Welt und an den Menschen dieser Zeit bewußt zu werden. Die einen wie die anderen haben gelernt oder neu gelernt, daß das, was alle angeht, auch von allen geprüft und bestätigt werden muß, gemäß der authentischen kirchlichen und kirchenrechtlichen Überlieferung[11].

Im Lehrbereich können wir mit Genugtuung feststellen, wie positiv sich die synodalen Experimente auf die Förderung und die insbesondere im neuen Kirchenrecht festgeschriebene Aufstellung von Strukturen synodaler Art auswirkten, die alle eine größtmögliche Teilnahme der Gläubigen an den kirchlichen Angelegenheiten bezwecken. Zwar besitzen diese Strukturen meistens nur beratende Funktion; dennoch bleiben sie für das fortschreitende Leben der Kirche unerläßlich. Denn auf diesem Gang der Kirche durch die Zeit bedeutete das «beratende Element», sicher mit gewissen Schwachstellen, allemal etwas Wichtiges an der Seite der «beschlußfassenden» und «ausführenden» Tätigkeit, mit denen zusammen es ein harmonisches und «symphonisches» Ganzes bildet.

IV. Schlußgedanken

Die nachkonziliaren nationalen Synodalversuche und -erfahrungen erlauben einige Schlußfolgerungen hinsichtlich der Art und Weise, wie sich die katholische Kirche selbst regiert. Die Kirche muß die vom Zweiten Vatikanum bestätigten ekklesiologischen Grundsätze beachten. Diese Grundsätze finden ihren kanonischen Ausdruck im Zusammenwirken oder Zusammenfließen der beiden für die Kirche wesentlichen Strukturen «hierarchisch» und «synodal».

1. Die ekklesiologischen Prinzipien des Zweiten Vatikanums

Es besteht kein Zweifel: Das Vaticanum II hat deutlich die gemeinsame Teilnahme aller Gläubigen (der Getauften, der Ordinierten und der «Gottgeweihten») an dem dreifachen Amt, dem prophetischen, priesterlichen und königlichen Amt Christi (vgl. LG 10.31.34—36), und auch ihre wahre Gleichheit und gleiche Würde in Christus (LG 32) unterstrichen. Ebenso deutlich hat dasselbe Konzil von dem «Unterschied» gesprochen, «den der Herr zwischen den geweihten Amtsträgern und dem übrigen Gottesvolk gesetzt hat», das heißt, daß «einige nach Gottes Willen als Lehrer, Ausspender der Geheimnisse und Hirten für die anderen bestellt sind» (LG 32). Das Konzil hat aber zu verstehen gegeben, daß diese letzteren zum Dienst am Volk da sind und nicht umgekehrt (ebd.)! Die Hierarchie ist für das Volk da und nicht das Volk

für die Hierarchie! Kirche, das sind nicht zuerst die «Hierarchen» und dann erst das «gemeine Volk der Getauften», sondern Kirche, das sind zuerst — und einzig und allein! — alle Getauften, unter denen (nicht über denen oder neben denen!) und als deren Diener auch «Ordinierte» da sind, jene, die durch das Weihesakrament mit der Aufgabe betraut sind, zu lehren, zu heiligen und zu leiten. Und sie sollen diese dreifache «Vollmacht» nicht nur «für» ihre Brüder und Schwestern ausüben, sondern auch «mit» ihnen, indem sie diese in ihre eigene Verantwortung hereinnehmen.

2. *Die kirchenrechtlichen Folgen der ekklesiologischen Grundsätze*

Aus diesen grundsätzlichen Aussagen folgt, daß die Kirche nach einem doppelten Prinzip organisiert und strukturiert ist: Das eine ist das «hierarchische», das andere das «synodale» Prinzip.

Dem hierarchischen Prinzip entsprechend kann es in der Kirche keine Leitungsinstanz geben, die jene Getauften ausschalten oder vernachlässigen würde, denen Gott das Leitungsamt übertragen hat. Die «Voll-Macht», mit der die Glieder der Hierarchie ausgestattet sind, kommt nicht von unten, vom Volk, sondern ist von oben gegeben. Die Hierarchen üben ihre (von der politischen verschiedene) Macht nicht im Namen des Volkes aus, sondern im Namen Christi; sie sind nicht «Volksvertreter», die vom Volk abgesetzt oder gestürzt werden könnten; sie sind auch nicht einer (gegebenenfalls zur «Minderheit» absinkenden) «Mehrheit» ausgeliefert, die den «Regierenden» ihren Willen diktieren oder aufdrängen würde. Deswegen behält der Hierarch, ganz gleich welcher (Papst, Bischof oder sonst einer), seine Urteilsfreiheit den synodalen Organen gegenüber; er bleibt Herr der letztgültigen Entscheidung, die er allein zu fällen hat, allerdings erst, nachdem er die repräsentativen Organisationen des synodalen Prinzips zu Rate gezogen und das von diesen vorgelegte Für und Wider abgewogen hat.

Dem synodalen Prinzip entsprechend muß sich die Behauptung und Anerkennung einer Mitverantwortung aller in der Sendung der Kirche in Institutionen konkretisieren können, die diese Sendung zu verwirklichen erlauben. Jeder Getaufte ist Subjekt — und nicht nur Objekt — der gemeinsamen Verantwortung; er trägt sie mit allen anderen zusammen. Sie kommt in unterschiedlichen Organen zum Tragen: Synoden, Partikularkonzilien, Räte, Kollegien, Konferenzen, Versammlungen usw. (der Titel hat wenig Bedeutung!). Diese Organe sind keine «Gegengewalt» gegen die Vollmacht der Hierarchie; ihr Ziel ist vielmehr, «mit» (dem Hierarchen) und «für» (das Volk) zu wirken gemäß einem vom hierarchischen Prinzip zwar verschiedenen, dieses jedoch ergänzenden Prinzip.

Sodann müssen diese «synodalen» Einrichtungen funktionieren können. Sie müssen ernst genommen werden. Man darf sie nicht als «Randerscheinungen» abtun, als etwas für das Leben der (allgemeinen oder örtlichen) Kirche Unwesentliches oder Zufälliges. Die ihrer Vorrechte bewußten Hierarchen dürfen sie nicht a priori beiseiteschieben oder als belanglos betrachten. Wir wünschen wirklich, sie mögen sich das Synodale der Kirche willentlich zu eigen machen, ohne welches die Kirche Christi nicht wahrhaft aus dem ganzen Reichtum ihrer Fülle heraus lebt.

Kurz und gut, es handelt sich um eine «conspiratio in unum», um ein gemeinsames Bemühen, nach Gedankenaustausch und tiefgehendem Gespräch zu einmütigen (oder fast einmütigen) Beschlüssen zu kommen. Nicht die «Geweihten» gegen oder ohne die «einfachen Getauften», und auch nicht diese gegen oder ohne jene, sondern die einen mit den anderen, die einen für die anderen, gemäß der traditionellen Formulierung «una cum». Dieses «una cum» (gemeinsam mit) ist für das Funktionieren und Regieren der Kirche charakteristisch. Sie wird geleitet entsprechend dem Zusammenfluß oder Zusammenklang der beiden beschriebenen Prinzipien: Das eine ist hierarchisch, das andere synodal. Beide hängen voneinander ab. Sie bestehen nur, um zum Besten des Ganzen in Achtung vor der Eigenheit und existentiellen Tiefe eines jeden einzelnen zusammenzuarbeiten.

Im ganzen ist zu sagen: Wenn die Kirche so ist, wie sie vom Zweiten Vatikanischen Konzil beschrieben wird, wenn die Glieder der Kirche für sie gemeinsam Verantwortung tragen, jeder an seinem Platz und in seinem eigenen Leben, dann müssen die Hauptverantwortlichen (die Hierarchen) den Mut haben, aus den ekklesiologischen Aussagen des Konzils die praktischen Folgerungen zu ziehen. Sie haben es leider bis

zur Stunde noch nicht genügend klar und zutreffend getan. Immer noch bleibt die Kirche tatsächlich oder mindestens dem Recht nach Sache des Papstes, der Bischöfe und der Pfarrer. Und sie ist doch die große Sache aller Getauften — oder sollte es doch sein!

[1] B. Franck, Actualité nouvelle des synodes (Paris 1980).

[2] P. Smulders, Le concile pastoral hollandais, voix d'une Eglise locale, in: IDOC-International 23/1970; J. Kerkhofs, Le Concile pastoral hollandais, type d'assemblée ecclésiale démocratique, in: CONCILIUM 63/1971, 123-128; P. Goddijn, Ce qu'est le «Concile» pastoral des Pays-Bas, in: DC 1969/1534, 173-176.

[3] DC 1973/1627, 242.

[4] M. Plate, Das deutsche Konzil. Die Würzburger Synode: Bericht und Deutung (Freiburg 1975); A. Ness, Die erste gemeinsame Synode der Bistümer in der Bundesrepublik Deutschland (1971-1975) (Paderborn 1978); Gemeinsame Synode der Bistümer in der Bundesrepublik Deutschland. Offizielle Gesamtausgabe (Freiburg 1976).

[5] Das Kirchenrecht betrachtet sie nicht als «Kleriker» oder «Klerikerinnen», sondern als Laien.

[6] Vgl. Österreich-Synode im Aufschwung, in: Herder Korrespondenz 1974/1, 37-40; Das Ende der Österreich-Synode, in: aaO. 1974/7, 368-372.

[7] Vgl. Herder Korrespondenz 1973/1, 45-48; 1974/2, 104-107; 1975/4, 193-196; 1976/1, 36-40; vgl. auch DC 1072/1603. 193; 1972/1605, 292; 1972/1618, 944-950; 1975/1677, 529-531; 1976/1696, 397f.

[8] Vgl. DC 1977/1729, 949; 1977/1732, 1055.

[9] Vgl. DC 1978/1749, 847f.; 1979/1756, 98.

[10] Vgl. Luxemburger Diözesansynode. Offizieller Text der Beschlüsse (Luxemburg 1984).

[11] Dieses Prinzip: «quod omnes uti singulos tangit ab omnibus approbari debet», wurde durch das Kirchenrecht von 1983 wieder aufgenommen (can. 119,3°).

Aus dem Französischen übersetzt von Arthur Himmelsbach

BERNHARD FRANCK

1930 im deutschsprachigen Lothringen geboren. 1955 Priester der Diözese Metz. Nach einigen Jahren in der Pfarrseelsorge weitere Studien in Straßburg und Rom. Von 1960 bis 1962 Student an der Päpstlichen Akademie (Rom) und von 1962 bis 1968 im Dienst des Staatssekretariats (Vatikan). Seit 1968 Offizial am Ordinariat seiner Heimatdiözese. Doktorat in Theologie und Kirchenrecht. Zahlreiche Veröffentlichungen. Beschäftigt sich vor allem mit den pastoralen Problemen in den deutschsprachigen Ländern und mit den Sekten, den neuen religiösen Bewegungen und dem New Age (mehrere Veröffentlichungen in Vorbereitung). Anschrift: Evêché, B.P. 690, F-57019 Metz Cedex 1.

Berma Klein Goldewijk

Konsolidierung oder Krise kirchlicher Basisstrukturen?

Neue kirchliche Strukturen ohne offizielle Anerkennung

Die Zeit nach dem Zweiten Vatikanischen Konzil ist beherrscht von vielen Konflikten um die Identität und die organisatorische Struktur der katholischen Kirche. Zahlreiche neue Strukturen, die an der Basis der Kirche gewachsen sind, weichen von den allgemein üblichen und offiziell legitimierten Strukturen ab. Vor allem der Beitrag lateinamerikanischer kirchlicher Basisgemeinden zum Aufbau und zur Konsolidierung demokratischer Verhältnisse in der Kirche hat scharfe Polemiken hervorgerufen. Diese haben sich noch verschärft, als im vergangenen Jahrzehnt zahlreiche Bemühungen um eine «Parochialisierung» und eine Einbindung von Basisinitiativen in einen institutionell-kirchlichen Rahmen unternommen worden sind. Mit dem Widerstand dagegen droht es nun zu einer wachsenden Isolierung der Basisbewegungen von den amtskirchlichen Institutionen zu kommen. Inzwischen betrifft diese Problematik nicht mehr allein die Kirche in Lateinamerika, sondern erreicht in zunehmendem Maß auch die Gesamtkirche. Worum es hier letztlich geht, ist dies: Daß die Kirche einsieht und anerkennt, daß partizipatorische demokratische Strukturen an der Basis eine wichtige Ausdrucksform veränderter Glaubensinhalte innerhalb eines umfassenden Befreiungsprozesses sind.

Die Bedeutung partizipatorischer demokratischer Strukturen an der Basis der Kirche ist heute nicht mehr bloß mit Hilfe der ekklesiologischen Themen, die das Zweite Vatikanum hierzu bereitgestellt hat, festzustellen. Das Spannungsfeld zwischen Teilkirche und Gesamtkirche oder zwischen Pluralität und Kollegialität war noch äußerst fruchtbar, wo es darum ging, das Entstehen kirchlicher Basisgemeinden zu interpretieren. Die strukturellen Faktoren, die in den sechziger und siebziger Jahren das Entstehen von Basisgemeinden ermöglicht haben, sind aber ganz anderer Art als die Bedingungen, unter denen diese heute leben. Nicht bloß der ekklesiologische und kirchenpolitische Kontext hat sich tiefgreifend verändert, auch in den gesellschaftlich-politischen Verhältnissen hat sich vieles verschoben. Weltweit gibt es nahezu keine demokratisch-sozialistischen Staatsformen mehr. Es ist eine Tatsache, daß sozialistische Gesellschaftsmodelle auch in zahlreichen Ländern der südlichen Hemisphäre ihre Glaubwürdigkeit verloren haben. Mittlerweile sind auch die Basisgemeinden in zunehmendem Maß mit Problemen konfrontiert, vor die sich auch die Gesamtkirche gestellt sieht: die Einheit untereinander, parteipolitische Bindungen, die innere Durchführung partizipatorischer Demokratie und deren Abstimmung auf formelle demokratische Methoden, die öffentliche Anprangerung ungerechter gesellschaftlicher Verhältnisse und die Ablösung oder Erneuerung von pfarrgemeindlichen Strukturen.

In diesem Zusammenhang sind die großen Themen des Zweiten Vatikanums nur in begrenztem Maß als Interpretationsrahmen für den Konsolidierungsprozeß von Basisgemeinden brauchbar. Viele der derzeitigen ekklesiologischen Konflikte betreffen überdies eben gerade die rechte Auslegung der Konzilsdokumente bei der kirchlichen Gestaltung einer politischen Positionsbestimmung in neuen kirchlichen Basisstrukturen. Inmitten der tiefgreifenden Ausweglosigkeit der kirchlichen Institution wird immer deutlicher sichtbar, daß die heutigen Probleme in den Basisgemeinden nicht mehr in die geeichten konziliaren Denkrahmen passen, sondern neue ekklesiologische Überlegungen fordern.

Das kirchliche Lehramt verlegt den Brennpunkt der heutigen ekklesiologischen Polemik nicht in die Streitfrage einer Demokratisierung der Kirche. Die Achse, um die sich alles dreht, bildet vielmehr die *kirchliche Identität* von Bewegungen an der Basis der Kirche, die sich als neues Modell kirchlicher Institution überhaupt profilieren. Es ist nicht so einfach, die heutigen

Konturen dieser Polemik, ihren Inhalt und ihre Aufarbeitung zu analysieren, und dies um so mehr, als die befreiungstheologische Legitimation der kirchlichen Identität der Basisgemeinden neuerdings ganz verschiedene Richtungen einschlägt. So behaupten manche Befreiungstheologen, daß die Vertiefung der Identität von Basisgemeinden als «neue Weise von Kirchesein» ein unaufhaltsamer historischer Prozeß in Kirche und Gesellschaft sei (Gustavo Gutiérrez) und daß sie die bestehenden pfarrgemeindlichen Strukturen ersetzen sollen und werden (Leonardo Boff). Andere sind eher der Meinung, daß sich die Basisgemeinden in einer tiefgreifenden strukturellen Krise befinden, aus der sie sich kaum würden befreien können, es sei denn es käme zu einer zunehmenden Integration von Basisgemeinden in pfarrgemeindliche Strukturen (Felix Pastor, Marcello Azevedo) oder es gelänge der Ausbau als neue Laienbewegung, und zwar sowohl in einem Bruch als auch in gewisser Kontinuität mit den Bewegungen der Katholischen Aktion (José Comblin).

Mit diesem Artikel verfolge ich die Absicht, in der heutigen Diskussion über die kirchliche Identität der Basisgemeinden den Unterschied zu erhellen zwischen Deutungsansätzen einerseits, in denen sie als eine Erneuerung und Dezentralisierung der pfarrgemeindlichen Struktur gesehen werden, und andererseits Visionen, in denen sie als Konkretisierung neuer Glaubensinhalte und einer neuen kirchlichen Strukturierung vorgestellt werden. In Frage steht hier die soziologische Dimension der kirchlichen Identität der Basisgemeinden. Diese ist eingehend von dem brasilianischen Religionssoziologen Pedro Ribeiro untersucht worden. Wenn man über die Art und Weise spricht, wie Basisgemeinden die Struktur der Kirche gestalten, geht es nach ihm um ein Modell kirchlicher Organisation, in dem auf dem ersten und vornehmsten Platz nicht die Pfarrgemeinde als religiöse Grundstruktur steht, sondern die Basisgemeinde.

Auf diesem Hintergrund geht es letzten Endes um die Frage, ob die evangeliumsgemäßen Praktiken kirchlicher Basisgemeinden die Vorabbildung einer radikal neuen, demokratischeren Strukturierung der kirchlichen Institution sind, oder aber ob sie bloß ein Mittel sind, um die bestehende Struktur der Kirche etwas angepaßter zu gestalten, wodurch dann das «Neue» innerhalb der kirchlichen Institution integriert und neutralisiert würde. Die klassische ekklesiologische Streitfrage nach der Beziehung zwischen Rom und der Reformation erwacht so von einem neuen «locus», von den Basisgemeinden her, zu neuem Leben und scheint eine überraschend aktuelle Bedeutung zu haben.

I. Kirchliche Basisgemeinden in der Krise?

In der zweiten Hälfte der achtziger Jahre haben Basisgemeinden in Lateinamerika zahlreiche Veränderungen durchgemacht: in ihrer inneren Zusammensetzung, in ihrer Identität und in der sozialwissenschaftlichen und ekklesiologischen Begründung, die sie erfuhren. Soziologisch gesehen, gibt es in Brasilien die meisten Basisgemeinden, vor allem in den Metropolen, aus einer weitgespannten Skala unterschiedlicher Gruppierungen: Bibelgruppen, Gruppen, die von der Kultur der Schwarzen oder der Indios her arbeiten, Gruppen, die sich der Straßenkinder annehmen, Menschenrechts- und Liturgiegruppen usw. Jede dieser Gruppen ist relativ autonom und hat Querverbindungen zu anderen Basisgemeinden. Die meisten dieser Gruppen lassen sich — oft nach Absprache mit anderen Basisgemeinden nach dem Rotationsprinzip — auf Bistumsebene in den sogen. «Pastoralbereichen» («Areas Pastorais») vertreten (z.B. «Pastoral Indígena», «Pastoral Bíblica» usw.) Diese Pastoralbereiche werden von der kirchlichen Hierarchie als kirchliche Organisationen anerkannt. Vertreter dieser diözesanen «Areas Pastorais» kommen auf überdiözesaner Ebene in den sogenannten «Regionais» (Regionalversammlungen) zusammen. Und diese kommen seit 1975 nochmals auf nationaler Ebene in den etwa alle drei Jahre stattfindenden «Encontros Intereclesiais» zusammen. Innerhalb dieser umfassenden Struktur findet ein intensiver Austausch von Symbolen, Einsichten, Plänen und Analysen statt.

In diesem Prozeß, der vor allem in Brasilien Gestalt angenommen hat, wurde die unterschiedliche Vielfalt kultureller, ethnischer, rassischer, geschlechtsspezifischer und religiöser Identitäten wiederentdeckt, insofern diese eine wichtige Quelle von Kirchesein und zugleich ein Bündel politischer Kräfte darstellen. Viele unterschätzen die Bedeutung dieses Prozesses und unterstellen, daß die Auswirkungen der Politisierung der Basisgemeinden zu Beginn der

achtziger Jahre der entscheidende Faktor einer inneren Krise sei. Einige verweisen in diesem Sinn auf die Abwanderung zahlreicher Führungskräfte aus den Basisgemeinden zu Volksorganisationen, wo sie für die Konkretisierung ihrer politischen Ziele nicht an die Grenzziehungen des kirchlichen Lehramtes gebunden sind. Andere betonen, daß man kirchliche Basisgemeinden eben deswegen zugunsten anderer urbaner religiöser Bewegungen verläßt, weil in den Basisgemeinden die Bildung eines kritischen politischen Bewußtseins zu einseitig betont worden sei. Der Standpunkt, der von offizieller kirchlicher Seite vertreten wird, besagt, daß der Katholizismus zu einseitig als Legitimation politischer Ziele eingesetzt werde.

Verschiedene Religionssoziologen greifen bei ihrer Erklärung der Krise lateinamerikanischer Basisgemeinden auf die Zeit ihres Entstehens zurück. Sie betrachten diese als Folge eines wohlüberlegten pastoralen Plans des Lateinamerikanischen Bischofsrates (CELAM). In dieser Sicht sind Basisgemeinden eine durch die Bischöfe programmierte Lösung struktureller Identitätsprobleme (Priestermangel und überholte Pfarrgemeindestrukturen), mit denen die lateinamerikanische Kirche sich schon seit Mitte der sechziger Jahre herumschlagen mußte. Die strategische Zielsetzung dieses Planes, so meinen sie, war es, die institutionelle Stabilität der Kirche zu retten und ihren gesellschaftlichen Einfluß zu vergrößern.

Die vielbesprochene Krise, welche die heutige Entwicklungsrichtung der Basisgemeinden kennzeichnet, umfaßt aber ein kompliziertes Zusammenspiel äußerer und innerer Faktoren. In dieser kurzen Skizze werden wir uns vor allem mit zwei Phänomenen befassen: 1. mit der seit den achtziger Jahren immer schwächer werdenden kirchlichen Legitimierung der Identität der Basisgemeinden; 2. mit der gleichzeitig durchgeführten neuen Romanisierung der kirchlichen Institution, die aber nun nicht mehr im Rahmen des Ersten Vatikanums, sondern im Kielwasser des Zweiten Vatikanums verläuft.

II. Schwächer werdende offizielle Legitimierung der kirchlichen Identität der Basisgemeinden

Es ist eine Tatsache, daß sich die offizielle kirchliche Legitimierung der Basisgemeinden in einer ernsten Krise befindet. Die siebziger und achtziger Jahre wurden auf seiten der kirchlichen Hierarchie von der Sorge beherrscht, daß die gesellschaftlich-politische Praxis der Basisgemeinden die Gesamtkirche spalten könne. Diese Sorge scheint in den neunziger Jahren langsam zu verblassen in Anbetracht des neuen Bemühens, mit Hilfe der Basisgemeinden eine angemessene Antwort auf die Ausbreitung urbaner religiöser Bewegungen, namentlich protestantischer Sekten, zu finden.

Ausgesprochen neokonservative und ekklesiozentrische Strategien aus dem Vatikan und dem Lateinamerikanischen Bischofsrat (CELAM) schränken in zunehmendem Maß den zuvor gewonnenen legitimen Spielraum von Basisgemeinden innerhalb der kirchlichen Institution wieder ein. Exemplarisch für diese Entwicklung sind die Veränderungen, die in der Zeit zwischen Medellín und Santo Domingo im lateinamerikanischen Episkopat sichtbar Gestalt angenommen haben. Die berühmte Vollversammlung der lateinamerikanischen Bischöfe in Medellín (1968) verfolgte nicht bloß das Ziel, die Mitbestimmung der Laien in der Kirche auszuweiten, sondern sprach sich ganz offen für eine Schwerpunktverlagerung innerhalb der kirchlichen Institution aus: Die soziale Basisstruktur der Kirche wurde nicht mehr vornehmlich in der Pfarrei angesiedelt, sondern in der Basisgemeinde. Medellín sprach noch nicht von «*kirchlichen*», sondern von «*christlichen* Basisgemeinden» und betrachtete diese als «ersten und grundlegenden Kern von Kirche, der Verantwortung tragen muß für den Reichtum und die Verbreitung des christlichen Glaubens». Medellín definiert die christliche Basisgemeinde überdies als «die Urzelle der kirchlichen Struktur, den Brennpunkt der Evangelisierung und einen heutzutage bedeutsamen Faktor des menschlichen Fortschritts und der menschlichen Entwicklung»[1]. Damit, daß Medellín die wichtige Bedeutung der Basisgemeinden bestätigt, verschwinden die letzten Überreste des Modells der «neuen Christenheit» in Lateinamerika.

Die kirchlich-institutionellen und gesellschaftlichen Konsequenzen daraus sind von weitreichender Wirkung. Mit seiner Entscheidung, die Basisgemeinden zu unterstützen, verfolgte Medellín das Ziel, die schlechten Auswirkungen des hierarchischen Kirchenmodells von

Trient zu korrigieren, welches seit dem Ende des vorigen Jahrhunderts, nach dem Ersten Vatikanum, in Lateinamerika eingeführt worden war. Die Vollversammlung des Bischofsrates legitimiert das neue Bewußtsein der evangeliumsgemäßen Identität der lateinamerikanischen Kirche, entscheidet sich für eine Kirche, die im Befreiungsprozeß ihren Auftrag wiederfindet, und verfolgt das Ziel, die ekklesiologische Dimension der Kirche auf dieser Linie zu erneuern.

Die Dritte Vollversammlung der lateinamerikanischen Bischöfe in Puebla unterzieht den Entwicklungsprozeß der lateinamerikanischen Basisgemeinden einer gewissen Korrektur, insofern diese in den zehn Jahren seit der Versammlung in Medellín zuviel Nachdruck auf die politische Dimension gelegt haben. Das erhellt unter anderem aus dem starken Akzent, den die Bischöfe nun auf den «kirchlichen» Charakter der Basisgemeinden setzen. Die ekklesiologische Lektion, die Puebla erteilt, kreist um zwei Schlüsselbegriffe: «Participatio» (Beteiligung und Mitverantwortung) und «communio» (Gemeinschaft und Einheit). Puebla bestätigt die vorher genannten Standpunkte von Medellín, erinnert an «Evangelii nuntiandi» (Nr. 58) und spricht von kirchlichen Basisgemeinden als von «einer Tatsache in unserer Kirche, die ‹Hoffnung der Kirche› sein kann». Zugleich betrachtet Puebla die Basisgemeinden als «Brennpunkte der Evangelisierung und Motoren der Befreiung und Entwicklung»[2]. Diese Standpunkte verstärken die offizielle kirchliche Anerkennung der Basisgemeinden.

In der Zeit seit Beginn der achtziger Jahre beginnt das kirchliche Lehramt aber, sich öffentlich von den Beschlüssen des lateinamerikanischen Episkopats zu distanzieren. Innere Spannungen zwischen Teilen des lateinamerikanischen Episkopats und der vatikanischen Kongregation für die Glaubenslehre verschärfen sich, unter anderem wegen der Instruktionen «Libertatis nuntius» und «Libertatis conscientia» und wegen des Schweigegebots für Leonardo Boff.

Diese Spannungen eskalieren noch in der neokonservativen Politik der Ernennung von Bischöfen für Lateinamerika. Was die Anerkennung der kirchlichen Identität der Basisgemeinden betrifft, so setzt sich diese restaurative Tendenz unvermindert fort. So betrachtet die vor kurzem erschienene Enzyklika «Redemptoris missio» (Nr. 51) Basisgemeinden als «Dezentralisierungen und Gliederungen der Pfarrgemeinde». Das «Documento de consulta» für die Vierte Vollversammlung der lateinamerikanischen Bischöfe in Santo Domingo bestätigt diese doktrinäre Linie[3]. Das Vorbereitungsdokument betrachtet die Basisgemeinden vor allem als eine Laienbewegung innerhalb der Kirche, drängt auf eine bessere Koordination der Basisgemeinden und eine deutlich sichtbare Verbindung mit den Strukturen der Ortskirche und eine Integration in sie. Es wird optiert für eine stärker pastoral ausgerichtete Begleitung, durch welche «Unsauberkeiten» in der Auslegung der Bibel und der Soziallehre der Kirche sowie in der Anwendung beider auf Situationen der Ungerechtigkeit und Unterdrückung vermieden werden können. Die Option für die Armen wird unmittelbar gekoppelt an die «promoción humana», die Förderung der menschlichen Würde im Licht der Soziallehre der Kirche (Nr. 121). Die theologische Umschreibung der Option für die Armen entlehnt das Dokument vor allem der Instruktion «Libertatis conscientia» (Nr. 146 u. 311). Die Zentren, in denen neue Kultur produziert wird (die Massenmedien, Institutionen, deren Tätigkeit sich auf Frieden, Befreiung, Umweltschutz und internationale Beziehungen ausrichten) werden zum Missionsfeld und zu einem Gebiet für die «Neuevangelisierung» erklärt (Nr. 107). Kurzum: Das Dokument spornt an zu einer größeren Einmütigkeit innerhalb der kirchlichen Strukturen zugunsten eines überzeugenderen missionarischen Zeugnisses nach außen, vor allem auch, um der Ausbreitung neuer religiöser Bewegungen die Stirn bieten zu können.

In Übereinstimmung mit dieser Sicht setzen viele lateinamerikanische Bischöfe ihre kirchliche Autorität ein, um Basisgemeinden in die bestehenden Strukturen der Pfarrgemeinde zu integrieren, wodurch sie unter die unmittelbare Jurisdiktion der Pfarrseelsorger gestellt werden. Damit verfügt der in seiner Mehrheit durch Johannes Paul II. ernannte lateinamerikanische Episkopat über die letztgültige Verfügungsgewalt, um zu bestimmen, ob kirchliche Basisgemeinden sich weiterhin als eine relativ autonome Form von Kirchesein an der Basis in ihren Diözesen halten können.

III. Zunehmende Orientierung nach Rom und Parochialisierung

Auf dem Hintergrund dieser Darlegungen ist nun von neuem die Frage aufzunehmen, in welchem Sinn die Basisgemeinden ein Fundament für eine neue Strukturierung der Institution bieten. Das Grundproblem liegt hier darin, welche historischen Möglichkeiten sie haben, um die durch den «Romanisierungsprozeß» auferlegten Pfarrstrukturen zu reorganisieren. Offiziell bildet die Pfarrei die Grundlage der Orts- oder Teilkirche, die wiederum an die Diözese gebunden ist. Wo Basisgemeinden sich aber als ein neues Modell von Kirche profilieren, einer Kirche als Communio, d.h. als Gemeinschaft, als einer «Kirche der Armen», hat das einschneidende Folgen. Es geht dann um ein Modell von Kirche, das für deren Basisstrukturen nicht vornehmlich auf den nach Rom orientierten Pfarreien beruht, sondern auf einem Netz kirchlicher Basisgemeinden. Der durch die Rom-Orientierung auferlegte Sakramentalismus und die institutionelle Einbindung in Pfarrstrukturen soll in dieser Sicht überwunden werden.

Eines der wichtigsten Spannungsfelder ist bestimmt durch die Frage, inwiefern die Basisgemeinden die Aufgaben und die Struktur der traditionellen Pfarrgemeinden übernehmen können. Dabei wird meist auf die Tatsache verwiesen, daß die Basisgemeinden der Gemeinschaftsdimension des christlichen Glaubens besser Gestalt geben können als die Pfarrgemeinden, insofern sie nämlich weniger anonym sind und mehr Spielraum und Freiheit für reihum wahrzunehmende Ämter und Dienste bieten. Leonardo Boff vertritt dabei den Standpunkt, daß die Basisgemeinden zwar keine Alternative für die Gesamtheit der Kirche sind, daß sie sich aber nach und nach institutionalisieren, weiter ausbreiten und zu einer universalen Erscheinung werden sollten, so wie das vom 12. bis zum 14. Jahrhundert auch mit den pfarrgemeindlichen Strukturen geschehen ist. Die Pfarrgemeinde als soziale Basis der Struktur der institutionellen Kirche soll ihm zufolge *ersetzt* werden durch die Basisgemeinde.

Für andere liegt die Auflösung des Spannungsverhältnisses aber nicht in einer Ablösung, sondern in einer zunehmenden *Integration*. Diese soll Gestalt annehmen auf dem Weg über eine «Erneuerung» und «Verlebendigung» traditioneller Pfarreistrukturen durch die Basisgemeinden. Das Argument, das sie für diesen Lösungsvorschlag anführen, lautet, daß die Basisgemeinden vorläufig noch nicht die juridische Struktur bieten, welche eine Pfarrei hat, und diese betrachten sie als notwendige Voraussetzung für das Fortbestehen der Kirche als Institution. Problematisch an dieser Betrachtungsweise ist aber, daß die Erneuerung des Katholizismus, welche die Basisgemeinden mittels Integration bewirken, vollständig in die Institution eingepaßt werden können sollte, daß sie aber keineswegs gepaart werden muß mit einer institutionellen Neuorientierung der Kirche.

Die Frage, um die sich alles dreht, ist schließlich und endlich, welche Faktoren als die entscheidenden betrachtet werden, wenn es darum geht, die Bedeutung von Basisgemeinden für die institutionelle Kirche zu interpretieren. Wichtig ist dabei, festzustellen, daß die institutionelle Kirche keine vorgegebene Identität besitzt, die sich einmal in den Basisgemeinden konkretisiert und dann wieder nicht. Der Chilene Pablo Richard hat schon zu Beginn der achtziger Jahre auf die Grenzen eines solchen Verständnisses der Identität der Kirche hingewiesen. Wenn es schon eine a priori gegebene Identität der Kirche gäbe, führt Richard aus, so wäre das per definitionem eine negative Identität, weil diese «verloren» werden könne. Eine Identität a posteriori ist — anders als eine im voraus bestehende Identität — eine «konsequente» Identität; kein Besitz, der einfach bewahrt oder von neuem definiert werden kann, sondern ein Maßstab für eine christliche Radikalität, die sich historisch konkretisiert in einem bestimmten Modell von Kirche — mit dem sie aber nicht einfach identifiziert werden kann —, für eine christliche Radikalität, die immer aufs neue entdeckt werden muß.

In dieser Sicht entspringt die Befreiungs- und Erlösungsbotschaft der Basisgemeinden nicht zu allererst einer Reorganisation kirchlicher Strukturen. Der Glaube offenbart sich in den Basisgemeinden als Schöpfer einer ursprünglichen kirchlichen Identität, deren institutionelle Tragweite vorläufig noch niemand voraussehen kann.

[1] CELAM, La Iglesia en la actual transformación de América latina a la luz del Concilio (Bogotá 1969), Pastoral de Conjunto, Nr. 10 und 11.

[2] CELAM, Die Evangelisierung Lateinamerikas in Gegenwart und Zukunft. Schlußbericht der III. Vollversammlung des lateinamerikanischen Episkopats in Puebla. 13. Februar 1979. Hg.: Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz (Stimmen der Weltkirche, Nr. 8, Bonn 1979), Nr. 629 u. 617-657.

[3] CELAM, Documento de Consulta. Nueva evangelización, promoción humana, cultura cristiana (CELAM, Bogotá 1991) S. 179f., Nr. 401-403.

Aus dem Niederländ. übers. von Dr. Ansgar Ahlbrecht

BERMA KLEIN GOLDEWIJK

Geboren 1956 in den Niederlanden; Promotion in katholischer Theologie 1991 in Nijmegen mit einer Arbeit über die Basisgemeinden innerhalb der Ekklesiologie von Leonardo Boff; zahlreiche Veröffentlichungen zur lateinamerikanischen Befreiungstheologie, zu den Volksreligionen und zu kontextuellen Theologien; arbeitet an einer Untersuchung über afrobrasilianische Religionen; Engagement in der internationalen katholischen Friedensbewegung PAX CHRISTI. Anschrift: Mesdagstraat 18, 6521 Nijmegen.

Gregory Baum

Der Dumont-Report

Am 22. Juni 1960 setzte in der Provinz Québec mit der Wahl der Liberalen Partei ein kultureller und sozialer Umbruch ein, genannt die «Stille Revolution», der die Fundamente der konservativen katholischen Gesellschaft erschütterte. Der Umbruch leitete einen rasch fortschreitenden Prozeß der Säkularisierung ein. Die Menschen in Québec strebten danach, eine neue kollektive Identität zu schaffen — eine weltlich-diesseitige, die nicht mehr von ihrer katholischen Vergangenheit abhängig war. Die neugewählte Regierung begann, das Netzwerk kirchlicher Institutionen, die die Gesellschaft in den Bereichen Erziehung, Gesundheit und Wohlfahrt unterstützt hatten, zu übernehmen. Verbunden mit diesem Prozeß war ein drastischer Rückgang der Kirchenmitgliederzahlen. Nach sieben Jahren stellten die Katholiken eine Minderheit in Québec dar[1].

Der Geist des Zweiten Vatikanischen Konzils ermöglichte es Katholiken, an der rapiden Modernisierung ihrer Gesellschaft teilzunehmen. Sie waren überzeugt, daß die Reduzierung kirchlicher Macht eine Blütezeit des katholischen Lebens bewirken würde. Aber die Entstehung einer neuen, rein diesseitigen Weltanschauung begann die Bischöfe von Québec zu beunruhigen. Im Jahre 1968 trafen sie den Entschluß, eine Untersuchungskommission unter dem Vorsitz von Fernand Dumont einzusetzen, um die Krise der Kirche zu erforschen und auf der Basis dieser Untersuchung Empfehlungen für neue, angemessenere pastorale Verfahrensweisen zu formulieren.

In ihrer Struktur glich die Dumont-Kommission den Forschungskommissionen, die von den Bundes- oder Provinzregierungen Kanadas eingerichtet wurden. Die Dumont-Kommission führte Anhörungen in verschiedenen Bereichen Québecs durch und nahm Stellungnahmen von kirchlichen Gruppen und Organisationen entgegen; sie gab psychologische Untersuchungen über Weltanschauung und religiöse Wertvorstellungen der Bevölkerung von Québec in Auftrag; abschließend erstellte sie einen Bericht, den Dumont-Report, der die Untersuchungsergebnisse zusammenfaßte und detaillierte Vorschläge für neue pastorale Verfahrensweisen machte[2].

Im Jahr 1971 veröffentlichte die Kommission den Report *L' église du Québec: un héritage, un projet*[3] zusammen mit zwei weiteren Büchern, von denen das eine eine neue Deutung der Geschichte der Kirche von Québec (1608—1970) vorlegte und das andere die Ergebnisse der psychologisch-soziologischen Untersuchung der Öffentlichkeit präsentierte[4]. 1972 publizierte die Kommission drei weitere Bände: die Geschichte der Katholischen Aktion in Französisch-Kanada, eine Darstellung der von der Kommision entwickelten Stellungnahmen sowie Vorschläge und eine Zusammenfassung des Reports für den Gebrauch in Diskussionsgruppen[5]. Die Dumont-Kommission veröffentlichte also insgesamt sechs Bücher.

Wer waren die Mitglieder der Kommission? Der Vorsitzende, Fernand Dumont, ein allgemein bekannter Soziologe, arbeitete zusammen

mit elf anderen Mitgliedern, einschließlich eines Bischofs, einiger Priester und verschiedener männlicher und weiblicher Laien, die größtenteils aus der ‹Katholischen Aktion› kamen. Ein Mitglied der Kommission gehörte der Gewerkschaftsbewegung an.

Bruch und Treue

Um die Arbeit der Dumont-Kommission zu verstehen, ist es notwendig, die von ihr gewählte Methode zu betrachten. Auf welchem Weg gelangte die Kommission von ihren empirischen Ermittlungen zu der Abfassung des Schlußberichts? Die Kommission wurde mit einer überwältigenden Vielfalt von Meinungen konfrontiert. Extrem konservative Katholiken wünschten, daß die Kirche zum vorkonziliaren, einheitlichen Stil in Lehre und Liturgie zurückkehre. Viele von ihnen hofften sogar, daß Québec wieder zu einer katholisch geprägten Gesellschaft werde. Am entgegengesetzten Ende des Spektrums befanden sich die radikalen Katholiken, die wollten, daß die Kirche vollkommen egalitär und diesseitig werde, daß sie die Unterscheidung zwischen Priesteramt und Laienstand aufhebe und sich in einem nach rein humanistischen Begriffen definierten Auftrag engagiere. Zwischen diesen beiden Extremen gab es eine Vielzahl von anderen Meinungen und Vorschlägen.

Angesichts dieser Vielfalt führte die Kommission zwei Unterscheidungsprinzipien ein. Erstens akzeptierte die Kommission die historische Einschätzung, daß die Stille Revolution ein irreversibler gesellschaftlicher Prozeß sei, daß Québec eine säkularisierte, pluralistische Gesellschaft geworden sei und daß die katholische Kirche nicht mehr für ganz Québec, sondern nur noch für einen Teil, nämlich die Gemeinschaft der Gläubigen, sprechen könne. Diese Einsicht ermöglichte der Kommission, die Anträge auszuschließen, die von Katholiken vorgelegt wurden, die sich nach einer Rückkehr zum alten Québec sehnten[6].

Die Formulierung des zweiten Prinzips war schwieriger. Die Kommission stellte die These auf, daß sowohl die Gesellschaft als auch die Kirche von Québec mit der Suche nach einer Neudefinition ihrer kollektiven Identität beschäftigt seien[7]. Phänomenologische Überlegungen über die Bildung von individuellen und gesellschaftlichen Identitäten brachten die Kommission zu der Überzeugung, daß die Überwindung einer Identitätskrise eine originäre Antwort auf die neue Situation und gleichzeitig die Wahrung von Kontinuität verlangt. Gefordert sind sowohl der Bruch wie die Treue. Dieser zweifache Bezug auf Vergangenheit und Zukunft war das theologische Prinzip, das die Kommission bei der Erarbeitung ihrer Empfehlungen leitete[8]. Sie entschied, dieses Prinzip in den Titel ihres Schlußberichts aufzunehmen: *L'église du Québec: un héritage, un projet.*

Die der Vergangenheit treue Kiche ist dennoch fähig, auf die neuen Herausforderungen der Gegenwart zu reagieren. Oder, wie es der Dumont-Report ausdrückt: Pastorale Verfahrensweisen sind immer «des stratégies du provisoir»[9]. Die Kirche ist ewig unvollendet, ein Volk von Pilgern, engagiert in zahlreichen Wirkungsfeldern, ja «Werkstätten», wo sie gemeinschaftlich und unter den Bedingungen ihrer Zeit eine Antwort auf das Evangelium zu geben suchen. Gleichzeitig steht ein solches kirchliches Projekt in Zusammenhang mit dem Erbe der Vergangenheit. In Québec, so erläutert der Report, ist dieses Erbe die tiefe Solidarität der Kirche mit den Menschen von Québec während verschiedener Phasen seiner Geschichte — erst als französische Kolonie, dann als englische Kolonie und später als kanadische Provinz. Diese Geschichte hat es der Kirche ermöglicht, in Québec eine starke kulturelle und organisatorische Präsenz aufzubauen, eine Machtposition, die die Kirche gegen diejenigen verteidigte, die sie durch eine immer größere Hinwendung nach Rom als Quelle ihrer eigenen Autorität und Unabhängigkeit herausforderten. Diese besondere geschichtliche Situation hat sowohl «la grandeur» (Größe) wie auch «la misère» (Elend) der Kirche in Québec begründet[10]. Erst jetzt, da die Gesellschaft Québecs beginnt, größere Verantwortung für sich selbst zu übernehmen, ist die Kirche dazu in der Lage, sich von neuem zu definieren — diesmal mit größerem Selbstvertrauen.

Was genau ist das Erbe, dem die Kirche von Québec treu sein muß? Der Report unterscheidet drei Merkmale: 1. das Sendungsbewußtsein der Kirche von Québec, 2. ihre Bindung an Französisch-Kanada und später an die Gesellschaft Québecs und 3. ihr Charakter einer *communio*, einer Gemeinschaft der Solidarität und der gemeinsamen Wertvorstellungen. Das Sen-

dungsbewußtsein ist nun gemäß *Gaudium et spes* zu verstehen als die Bereitschaft der Kirche, «der Welt» zu dienen — vor allem und zuerst der Gesellschaft Québecs, dann aber auch darüber hinaus — und hier vor allem den Völkern der Dritten Welt. Die Bindung an die Gesellschaft Québecs aber fordert die bescheidene Anerkennung der Tatsache, daß Québec zu einer säkularisierten, pluralistischen Gesellschaft geworden ist, daß die Kirche nur eine Minderheit repräsentiert und daß sie als solche willens ist, sich an der öffentlichen Auseinandersetzung über das Gemeinwohl und die Zukunft der Gesellschaft von Québec zu beteiligen. Gerade weil sie nicht mehr für alle spricht, ist die Kirche nun in der Lage, eine gesellschaftskritische Funktion, ja eine prophetische Rolle einzunehmen, um so die schwächsten Mitglieder der Gesellschaft zu verteidigen und für soziale und wirtschaftliche Gerechtigkeit einzutreten.

Demokratisierung der Kirche

Da dieser Abschnitt von der Demokratisierung der Kirche handelt, ist es der dritte Aspekt, der *communio*-Aspekt, d.h. der gemeinschaftliche Charakter der Kirche, der hier von besonderer Bedeutung erscheint. Um verständlich zu machen, was Treue zu diesem Erbe heute bedeutet, bringt der Dumont-Report drei Themen zur Sprache, die er «Partizipation», «Pluralismus» und «Duldung des Dissens» nennt[11]. Weil die Kirche eine Gemeinschaft ist, so die Argumentation des Reports, kann sie weder als «die Jahrhunderte überdauernde unveränderliche Pyramide noch als unzugänglicher Obelisk» gedacht werden[12]. Eine in hohem Maß zentralisierte Bürokratie verdeckt das wahre Wesen der Kiche als Gemeinschaft der Gläubigen. Gemeinschaft impliziert Partizipation, d.h. Mitwirkung. Ebenso wie die durch die Stille Revolution mobilisierten Menschen in Québec ein starkes Gefühl für ihre soziale Verantwortung entwickelt haben, haben die Katholiken unter ihnen die Überzeugung gewonnen, daß sie eine gleichermaßen kollektive Verantwortung für ihre Kirche tragen. «Die Demokratisierung des weltlichen Lebens hat die Erwartungen der Gläubigen, gleich ob Laien, Ordensleute oder Priester, beeinflußt.»[13]

Der Report verweist auf die Lehre des Zweiten Vatikanischen Konzils über die Gegenwart des Geistes in den Menschen und das kirchliche Prinzip der Kollegialität, um zu demonstrieren, daß die Erwartungen der Katholiken in Québec mit dem sich entwickelnden Selbstverständnis der Kirche als ganzer übereinstimmen.

Dieses Verlangen nach einer Demokratisierung hinterfragt nicht die bischöflich-päpstliche Struktur der Kirche an sich, die von Katholiken als Institution *iure divino* angesehen wird. Der Report behauptet, daß «die Einführung demokratischer Methoden weithin durchzusetzen ist, ohne daß dabei die hierarchische Struktur gefährdet wird.»[14] Gefordert wird eine umfassendere Beratung und Zusammenarbeit in Entscheidungsprozessen. Die Gläubigen und ihre Priester wollen auf irgendeine Weise am Entscheidungsprozeß, der die pastoralen Mitteilungen und Verfahrensweisen der Kirche betrifft, mitwirken. Um den gemeinschaftlichen Charakter der Kirche zu erhalten, ist es notwendig, bestimmte Möglichkeiten der Mitarbeit («lieux de participation») zu schaffen, um der Mitverantwortung der Getauften konkrete Gestalt zu geben. Weiter unten werden wir sehen, welche institutionellen Vorschläge der Dumont-Report hierzu gemacht hat.

Aufgrund des Erbes der Kirche als Gemeinschaft sollte es jetzt möglich sein, angesichts des inneren Pluralismus in der katholischen Gemeinschaft die Solidarität unter den Gläubigen zu wahren. Da die Erneuerung von Institutionen ein allmählicher Prozeß ist und manche Menschen eher als andere betrifft, muß die Kirche, wenn sie sich als Projekt versteht, einen gewissen internen Pluralismus bejahen. Und mehr noch: Da die gegenwärtige Kirche ein dringendes Verlangen nach sozialer Gerechtigkeit hat, produzieren die verschiedenen von den Katholiken übernommenen politischen Trends zwangsläufig einen bestimmten Pluralismus innerhalb der Kirche, wobei die einen eher moderate Strategien vorziehen und andere eher für radikalere Vorgehensweisen stimmen. Schließlich gibt es innerhalb der Kirche verschiedene religiöse Erwartungen und verschiedene theologische Auffassungen über die Zentralaussagen des Evangeliums, die alle gleichermaßen Respekt verdienen. Dies ist die dritte Ursache für den Pluralismus innerhalb der Kirche.

Der Report schlägt vor, daß die Kirche als Projekt und treu ihrem Erbe als *communio* solchen Pluralismus unter Katholiken begrüßen soll. Der Report erinnert seine Leser daran, daß

schon Pius XII. die Notwendigkeit einer informierten öffentlichen Meinung in der Kirche erkannt hatte[15], und daß später Paul VI. die Katholiken dazu ermahnte, «das *eine* Wort» und «die *eine* Lösung» als Antwort auf gegenwärtige Herausforderungen zu vermeiden[16]. Der Report zieht daraus die Schlußfolgerung, daß «die seit langem auch unter Laien bestehende Tendenz, die Antwort auf ein komplexes Problem auf eine einzige offizielle, vor allem aus Rom kommende Definition zu reduzieren, verurteilenswert ist.»[17] Die Kirche bietet Raum für verantworteten Dissens und respektvolle Opposition. «Es gibt in der Kirche eine christliche Ethik des Dissenses, die als Kriterium für die Authentizität des Evangeliums den Widerspruch erlaubt; es handelt sich tatsächlich um einen der katholischen Tradition eingeschriebenen Pluralismus, auch wenn hierzu gegenteilige Meinungen existieren. Es ist also wichtig, diejenigen an den transzendenten Anspruch des Geistes zu erinnern, die sich an den ‹Buchstaben› — an ‹ihren Buchstaben› — klammern.»[18]

In seiner Empfehlung von Verfahrensweisen, die die Mitbestimmung in der Kirche fördern, und in der Bejahung eines gewissen Pluralismus glaubt der Report seinem Prinzip der zweifachen Bezugnahme ‹Bruch und Treue› zu entsprechen. Wir erinnern daran, daß die Kommission die radikalen Anträge, die von bestimmten katholischen Gruppen eingebracht wurden, ignorierte, weil diese die historische Kontinuität der Kirche und daher ihre spirituelle kollektive Identität nicht wahrten. Die Kommission betrachtete ihre eigenen Vorschläge als verantwortlich, maßvoll und ausgewogen. Der Report stellte die These auf, daß die Kirche ihr gesellschaftliches Leben demokratisieren müsse, um ihrer spirituellen Grundlage und ihrer evangelischen Sendung treu zu bleiben.

Demokratische Strukturen

Ein zentraler Abschnitt des Reports, der von den Strukturen der Kirche handelt, entwickelt eine Reihe von Vorschlägen, die sich mit den kirchlichen Institutionen befassen[19]. An dieser Stelle wird näher erläutert, was mit den «lieux de participation», d.h. mit den Möglichkeiten der Mitarbeit, gemeint ist. Der Report empfiehlt eine institutionelle Strategie, die sich an zwei Grundsätzen orientiert: Die auf verschiedenen Ebenen erfolgende Einrichtung von klar gekennzeichneten «Zentren der Beschlußfassung», die pastorale Strategien entwerfen, und, damit korrespondierend, die Einrichtung von «allgemeinen Versammlungen», die alle Menschen, welche sich von den Strategien ihrer jeweiligen «Zentren der Beschlußfassung» angesprochen fühlen, zur Mitarbeit einladen.»[20]

Was bedeuten diese Vorschläge für die Gemeinde? Der Report schlägt vor, daß in allen Gemeinden ein für weibliche und männliche Laien offener «Pastoralrat» eingerichtet werden soll und außerdem eine «episodische Versammlung», die in bestimmten Abständen alle Mitglieder der Gemeinde einberuft, damit sie dort ihre Stellungnahmen abgeben, aktuelle Maßnahmen beurteilen, den Zuständigkeitsbereich der Pfarrgemeinde erweitern und neue pastorale Vorhaben initiieren können[21]. Da der «Pastoralrat» die beschlußfassende Körperschaft sein soll, empfiehlt der Report, daß der Gemeindepriester nicht als Autoritätsperson agiert, sondern eher die Rolle eines «Helfers» und «Teamleiters» einnimmt.

Es sollte hinzugefügt werden, daß die Kommission lange darüber diskutierte, ob die Pfarrgemeinde an sich überhaupt noch eine sinnvolle und lebensfähige Institution darstellt[22]. Pfarrgemeinden in kleineren Städten und Dörfern haben einen Großteil ihrer Lebendigkeit behalten. Aber in den Großstädten, besonders in Montréal, sind die Pfarrgemeinden gefährdet. Ihre Schwierigkeiten resultieren teilweise aus dem schnellen Prozeß der Säkularisierung der Bevölkerung und andernteils aus der Tendenz der Gläubigen, kleinere, intimere und ihre Mitglieder stärker einbeziehende Gruppen zu bilden, und den Pfarrgemeinden, denen sie offiziell angehören, fernzubleiben. Die Kommission entschied sich schließlich dafür, die Institution der Gemeinde als solche zu verteidigen, schlug aber vor, daß der Gemeindepriester die Bildung kleinerer Gruppen begrüßen und mit ihnen in Kontakt zu stehen versuchen solle. Die Kommission erkannte an, daß sich die größte Vitalität religiöser Organisationen in der Regel in kleineren Gruppen, Bewegungen und Netzwerken finden läßt. Diese Verbände sollten unterstützt werden, solange ihr spirituelles Anliegen in Einklang mit der grundlegenden Orientierung der Kirche als ganzer steht, fordert der Report — selbst

wenn sie es vorziehen, von kirchlichen Strukturen unabhängig zu bleiben.

Der Report empfahl außerdem die Schaffung neuer Institutionen, genannt «pastorale Zonen», welche Menschen aus verschiedenen Pfarrgemeinden, die aber jetzt schon durch gemeinsame Interessen, Voraussetzungen oder Probleme verbunden sind, zusammenbringen würden. Solche ‹Zonen› könnten beispielsweise die Arbeiter der weiteren Umgebung umfassen, die Jugendlichen eines bestimmten Stadtteils oder die Arbeitslosen und Sozialhilfeempfänger eines größeren Bereichs, der über die Grenzen der einzelnen Gemeinde hinausgeht[23]. Hier wäre das «Zentrum der Beschlußfassung» ein dazu ernannter «Zonenrat», der möglicherweise ausschließlich von Laien gebildet wird, und die «allgemeine Versammlung» eine in regelmäßigen Abständen organisierte Zusammenkunft, offen für alle, die sich von den Aktivitäten in dieser Zone angesprochen fühlen. Der Report äußerte die Hoffnung, daß diese neuen Institutionen eine gewisse Entklerikalisierung des Amtes in der Kirche fördern könnten.

Die Kommission räumte ein, daß schon das Zweite Vatikanische Konzil die Einrichtung von Pfarrgemeinderäten und, in der Diözese, die Schaffung von Pastoralräten oder Priesterräten empfohlen hatte. Diese Institutionen sollten Kollegialität, Dialogfähigkeit und Zusammenarbeit in der Kirche fördern. Die Vorschläge des Dumont-Reports bewegen sich in die gleiche Richtung, gehen aber über die engen Grenzen hinaus, die die kirchliche Tradition der Mitwirkung von Laien und der Macht des Bischofs, ihre Beteiligung an Entscheidungsprozessen zu fördern, setzt.

Daher empfiehlt der Report, in jeder Diözese einen Pastoralrat unter dem Vorsitz des Bischofs als «beschlußfassendes Zentrum» einzusetzen und in regelmäßigen Abständen eine Pastoralversammlung einzuberufen, die es den Menschen und ihren Priestern ermöglicht, ihre Sorgen und Nöte vorzutragen und neue pastorale Zielvorstellungen vorzuschlagen[24]. Weil die Kirche die verschiedenen Bewegungen in der Diözese ermutigen und fördern will, sollten Vertreter dieser Bewegungen Mitglieder des Pastoralrates werden. Dies würde sie in einen fortlaufenden Dialog mit dem Bischof und der Diözese als ganzer bringen und die gegenwärtigen Bedingungen überwinden, durch die solche Bewegungen oft mißverstanden werden und plump gefällten, bürokratischen Entscheidungen ausgesetzt sind. Erlaubte man dem Pastoralrat, seine volle Verantwortung zu tragen, würde die Diözesanbürokratie, die gegenwärtig der Ort vieler willkürlicher und manchmal widersprüchlicher Entscheidungen ist, ein exekutives Organ, das die vom Pastoralrat getroffenen Entscheidungen ausführt.

Weiterhin macht der Report entsprechend dem gleichen Grundprinzip konkrete Vorschläge zu den interdiözesanen Strukturen der ganzen Kirche von Québec[25]. Das Ziel ist hierbei, den bürokratischen Stil der kirchlichen Verwaltung zu überwinden, die Kooperation und Koordination bei kirchlichen pastoralen Projekten zu steigern und die Beteiligung von Laien auf allen Ebenen der Entscheidungsfindung zu erhöhen.

Die von der Dumont-Kommission vorgeschlagene Demokratisierung der Kirche könnte innerhalb des existierenden römischen Katholizismus durchgeführt werden, wenn die Bischöfe sich aus pastoralem Eifer und Begeisterung für demokratische Zusammenarbeit dafür entscheiden könnten, die ihnen durch das kanonische Recht übertragene Macht von sich aus zu beschränken. Selbst auf Gemeindeebene hängt jede Beteiligung an Entscheidungsprozessen von der Großzügigkeit der Gemeindepriester ab. Aber Strukturen, die nicht gesetzlich festgeschrieben sind, sondern einzig vom guten Willen der Mächtigen abhängen, werden schwach und unstabil bleiben. Implizit wird im Dumont-Report der Wunsch geäußert, daß die vorgeschlagene Demokratisierung eines Tages von der katholischen Kirche insgesamt angenommen und in einen neuen Kodex des Kanonischen Rechts eingeschrieben wird.

Schlußüberlegungen

Der Dumont-Report hatte nur begrenzten Einfluß auf die Kirche von Québec. Neben der Zurückhaltung vieler Bischöfe gab es dafür auch andere Gründe. Die Säkularisierung der Kultur in Québec setzte sich in den 70er und 80er Jahren weiter durch. Der von den Reformen des Zweiten Vatikanischen Konzils und der zügigen Umwandlung der Gesellschaft Québecs beflügelte Enthusiasmus engagierter Katholiken

hatte schon begonnen nachzulassen, als der Dumont-Report in den frühen 70er Jahren veröffentlicht wurde. Während seiner Vorbereitung war das Interesse der Katholiken groß gewesen. Die intensive Beteiligung und die begeisterte Teilnahme an den Anhörungen, die überall in der Provinz organisiert worden waren, hatten der Kommission den Eindruck eines weitverbreiteten, enthusiastischen Interesses an der Erneuerung des christlichen Lebens vermittelt. Dieser Enthusiasmus nahm in den 70er Jahren mehr und mehr ab.

Dennoch ist der Dumont-Report nicht ohne Einfluß geblieben. Die Bischöfe Québecs, die von zahlreichen miteinander in der Arbeit für soziale Gerechtigkeit verbundenen Gruppen und Zentren unterstützt wurden, nahmen eine kritisch-prophetische Haltung gegenüber der sich herausbildenden gesellschaftlichen Ordnung ein. In ihren Hirtenbriefen äußerten sie detaillierte Kritik am gegenwärtigen Kapitalismus und seinen historischen Konsequenzen: der Vergrößerung der Kluft zwischen Reich und Arm und der Marginalisierung eines immer größer werdenden Teils der Gesellschaft. Die Bischöfe ermutigten zu Lebendigkeit, Phantasie und Pluralismus innerhalb der Kirche. Sie setzten sich für Freiheit der theologischen Forschung ein und weigerten sich, auf radikale katholische Bewegungen einzuwirken. Der Versuch, katholische Institutionen zu demokratisieren, ist jedoch fehlgeschlagen.

[1] Gregory Baum, The Church in Québec (Montréal 1991) 15-48.
[2] Vgl. aaO. 49-66.
[3] L' Église du Québec; un héritage, un projet (Montréal 1971).
[4] Nive Voisine, André Beaulieu und Jean Hamelin, Histoire de l' église catholique au Québec, 1608-1970 (Montréal 1971); Norman Wener und Jocelyne Bernier, Croyants du Canada français-I: recherches sur les attitudes et les modes d'appartenance (Montréal 1971).
[5] Gabriel Clément, Histoire de l'action catholique au Canada français (Montréal 1972); Norman Wener und Jacques Champagne, Croyants du Canada français-II: Des opinions et des attentes (Montréal 1972); Yves-M. Cotyé, L' église du Québec: un héritage, un projet - Rapport synthèse: instrument de travail (Montréal 1972).
[6] The Report, 43-44.
[7] AaO. 52-59.
[8] AaO. 85.
[9] AaO. 103.
[10] AaO. 64-68.
[11] AaO. 114-128.
[12] AaO. 95.
[13] AaO. 114.
[14] AaO. 115.
[15] AaO. 196.
[16] AaO. 134.
[17] AaO. 135.
[18] AaO. 112.
[19] AaO. 257-289. In einem Anhang (S. 295-303) präsentiert der Report einen detaillierten Finanzierungsplan für die vorgeschlagenen institutionellen Veränderungen.
[20] AaO. 259.
[21] AaO. 266-267.
[22] AaO. 260-264.
[23] AaO. 268-273.
[24] AaO. 274-280.
[25] AaO. 281-289.

Aus dem Englischen übersetzt von Astrid Dehé.

GREGORY BAUM

Geboren 1923 in Berlin, seit 1940 wohnhaft in Kanada. Er studierte an der McMaster Universität in Hamilton (Kanada), der Ohio State University (USA), der Universität Fribourg (Schweiz), und der New School for Social Research in New York (USA), 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: McGill University, 3520 University St., Montréal, Qué. H3A 2A7, Kanada.

Miroslav Volf

Demokratie und Charisma

Reflexionen über die Demokratisierung der Kirche

I. (1) Die Kirche ist keine «Demokratie», sondern eine «Christokratie». So lautete ein Schlagwort, das Karl Barth in den 50er Jahren prägte. Von einer Seite betrachtet ist diese Formel selbstverständlich richtig. Eine «Kirche», in der die Menschen *in Opposition* zu Gott herrschen, kann nichts mit der Herrschaft Gottes zu tun haben und daher auch keine Kirche Gottes sein. Die Kirche Gottes ist nicht von der Herrschaft Gottes zu trennen. Barths Definition drückt dies völlig korrekt aus. Gleichzeitig beinhaltet aber dieses Schlagwort, so wie es dasteht, eine falsche Perspektive. Es unterstellt, daß die Diskussion über Demokratie in der Kirche darüber geführt wird, ob Gott *oder* die Menschen in der Kirche herrschen sollten. Diese Annahme aber ist falsch, obwohl sowohl die kongregationalistisch wie die bischöflich verfaßten Kirchentraditionen mit ihr operierten (und dies auch heute noch tun).

John Smyth, einer der ersten Baptisten, stützte seine ganze Kirchenlehre auf die grundlegende theologische Überzeugung, daß die Königsherrschaft Christi sich durch die *ganze* Ortskirche verwirklicht. Eine wirklich erkennbare Kirche ist das «Königreich Christi»; ihre Mitglieder sind die «Kinder des Königreichs» und herrschen als solche über die Kirche. Wenn sie irgendjemandem der Ordnung halber untertan sein müssen, dann der Regierung der *ganzen* Ortskirche. Nur dann stehen sie «unter der Herrschaft Christi». Das Prinzip der Kirchenverwaltung ist: Christus herrscht da, wo die ganze Ortskirche herrscht; ihr Ansatzpunkt der Kritik lautet: Christus kann dort nicht herrschen, wo die höchste Autorität bei einzelnen Leuten in der Kirche — bei den Bischöfen — liegt[1]. In der bischöflichen Tradition begegnet man häufig der spiegelbildlichen Verkehrung dieses Arguments. Weil Christus in eine Ortskirche durch die Vermittlung eines Bischofs, der in diachroner und synchroner Gemeinschaft mit allen anderen Bischöfen steht, kommt, ist der Bischof unentbehrlich, wenn Christus in einer Ortskirche herrschen soll; Christus herrscht, wo der Bischof herrscht; der Ansatzpunkt der Kritik lautet hier: Christus kann dort nicht herrschen, wo die letzte Autorität bei der ganzen Ortskirche liegt[2].

Sowohl die kongregationalistischen wie auch die bischöflichen Traditionen bekennen sich zur Herrschaft Christi in der Kirche. Sie klagen sich aber gegenseitig an, diese Herrschaft zu gefährden durch die einander widersprechenden Vorstellungen darüber, auf welche Weise die Herrschaft Christi konkret ausgeübt werden müsse. Der hauptsächliche Streitpunkt in der Debatte zwischen kongregationalistischen und bischöflichen Traditionen um die Demokratisierung der Kirche ist daher nicht, wer in der Kirche herrschen sollte (Menschen oder Christus), sondern *durch wen Christus seine Herrschaft in der Kirche ausüben sollte* (durch die ganze Gemeinde oder — in erster Linie — durch den Bischof).

(2) Die Frage, ob die Herrschaft Christi in der Kirche eine kirchliche «Demokratie», «Aristokratie» oder «Monarchie» (wie auch immer man diese vieldeutigen Begriffe ekklesiologisch definieren mag) verlangt, ist sehr kompliziert. Jede theologisch vertretbare Antwort darauf müßte sich mit ziemlich vielen der folgenden damit verwandten Probleme sorgfältig auseinandersetzen. Erstens, was ist die biblische Grundlage für die jeweilige Kirchenherrschaft? Gibt es im Neuen Testament die Bevorzugung der einen oder anderen Form? Finden wir dort nicht vielmehr vielfältige Formen der Kirchenherrschaft vor, übereinstimmend mit den verschiedenen Kulturen, in denen sich die Kirche in den ersten Jahrzehnten ihrer Existenz ausbreitete? Zweitens, was von der Kirchenlehre (oder von den Kirchenlehren) des Neuen Testaments ist theologisch verbindlich? Handelt es sich dort um irgendwelche gottgegebenen Strukturen der Kirche, oder sind die Strukturen, die wir im Neuen Testament erkennen, nur mehr oder weniger angemessene Formen der Inkulturation der gesell-

schaftlichen Wirklichkeit des Evangeliums? Drittens, wo befindet sich der Ursprung von Kirchlichkeit — in der Ortskirche oder in der Gesamtkirche? Viertens, was ist das Wesen kirchlich-gesellschaftlicher Wirklichkeit? Handelt es sich dabei bloß um eine besondere Gemeinschaft von Menschen oder hat sie auch eine Subjektivität — eine Subjektivität, die sie von Christus her empfängt, da sie ja mit ihm zusammen den «ganzen Christus» (Augustinus) bildet? Fünftens, was ist der hier zugrundegelegte Begriff von Demokratie? Bis zu welchem Maß kann die moderne parlamentarische Demokratie hier als Beispiel dienen? Oder ist diese Demokratie nur ein getarnter Bürgerkrieg verschiedener Interessen, in dem die Mehrheit durch den Einsatz «zivilisierter» roher Gewalt siegt, und als solche nur struktureller Ausdruck des vorherrschenden Individualismus?[3] Verlangt die Kirche als Gemeinschaft der Gläubigen nicht nach eigenen, spezifischen Formen von Demokratie? Sechstens, wie funktionieren gegenwärtig demokratische Strukturen und Verfahrensweisen in der Kirche? Ist die Beteiligung der Menschen tatsächlich genuine Wirklichkeit, oder ist «Demokratie» bloß eine Ideologie, welche die existierenden autoritären Machtstrukturen verbirgt (und dadurch fortsetzt)?

Ich kann mich diesen Problemen nicht im Rahmen dieses kurzen Aufsatzes zuwenden. Ich werde mich daher mit stillschweigenden Voraussetzungen hierzu begnügen und meine Stellungnahme auf die Beziehung zwischen demokratischen Strukturen und spiritueller Kraft in der Kirche konzentrieren. Ist die Beteiligung der Menschen an Entscheidungsprozessen vergleichbar mit der Herrschaft des Geistes Christi? Verbinden sich Demokratie und Charisma? Weil die Kirche «Kirche» durch die Gegenwart und das Wirken des Geistes Christi in ihr ist, handelt es sich dabei um eines der grundlegenden theologischen Probleme, die durch die Frage der Demokratisierung der Kirche entstehen.

II.

In dem Aufsatz «Demokratisierung der Kirche?» stellt (der frühe?) Joseph Ratzinger die folgenden kurzen Überlegungen über die «charismatische Verfassung der Kirche» an, verstanden als eine Variante der Vorstellung von der herrschaftsfreien Gesellschaft: «Charisma ist, historisch gesehen, kein demokratisches, sondern ein pneumatisches Prinzip, d.h. Ausdruck für eine unverfügbare Ermächtigung von oben, nicht für eine gemeinsame Verfügung von unten. So sollte sinnvollerweise der Charismenbegriff aus der Demokratisierungsdebatte verschwinden, in der er nichts zu suchen hat.»[4] So wie Barth «Demokratie» gegen «Christokratie» stellte, errichtet hier Ratzinger, wie ich meine, eine falsche Dichotomie zwischen demokratischen und pneumatischen Prinzipien. Um diese meine Behauptung zu begründen, will ich in einem ersten Abschnitt zwei Grundmerkmale von Charismen erläutern, und dann im folgenden Abschnitt einige Konsequenzen für das Wesen der Ordination und für das Verfahren der Wahl von Amtsträgern darstellen.

(1) Ratzinger hat recht, wenn er behauptet, daß Charismen eine Ermächtigung von oben sind; Menschen können nicht nach ihrem Willen über sie verfügen, sondern der Geist teilt sie ihnen zu, ganz «wie *er* will» (1 Kor 12,11). Doch die entscheidende Frage im Zusammenhang mit der Demokratie in der Kirche ist, *wie* der Geist Charismen zuteilt. Genauer gesagt, was ist die Rolle der Gemeinschaft bei der Gewährung von Charismen? Oft werden Charismen als «plötzliche» und «übernatürliche» Erscheinungen vorgestellt — sie kommen von oben, nicht von unten. Das einzige, was Menschen dabei tun können, ist, sich ihnen zu öffnen. (Eine mögliche Folge dieser Auffassung ist eine Dichotomie zwischen Ämtern und Charismen: Ämter werden sakramental durch Menschen verliehen, Charismen werden direkt vom Herrn zugeteilt[5]. Dieses Schema ist jedoch zu einfach konstruiert. Paulus sagt, ein Mensch solle «eifrig nach Gnadengaben streben» (1 Kor 12,31; 14,1) und «sich in ihnen auszeichnen», um zum Aufbau der Gemeinde beizutragen (1 Kor 14,12). Das Streben nach und «Sich-Auszeichnen» in Gnadengaben setzt die Beurteilung der eigenen innewohnenden oder erlernten Fähigkeiten und der Bedürfnisse der Kirche voraus. Um anderen zu dienen (welches der Sinn von Charismen ist), muß ich wissen, wessen die anderen bedürfen und was ich ihnen bieten kann. Selbstverständlich kann ich mir nicht entsprechend meiner Einschätzung der eigenen Person und anderer Menschen einzelne Charismen einfach auswählen. Das Streben nach besonderen Charismen

ergibt nur Sinn, wenn ich bereit bin, meine eigene Beurteilung meiner selbst und der anderen durch deren Beurteilung ihrer selbst und meiner Person zu korrigieren. Denn diese anderen müssen gewillt sein, meinen Dienst anzunehmen. Diese Denkrichtung führt uns zum *interaktiven Modell der Gewährung von Charismen.* Ich erhalte Charismen vom Geist Gottes durch meine Interaktion mit mir selbst — mit dem, was mir angeboren ist und was ich auf der Grundlage meiner angeborenen Fähigkeiten in einer gegebenen Gesellschaft geworden bin — und mit der Kirche und der Welt, in der ich lebe. Charismen sind Gaben des souveränen Geistes Gottes; er verleiht sie jedoch nicht isolierten Individuen, sondern Menschen in ihrem konkreten gesellschaftlichen und natürlichen Umfeld. Daher hat die Art und Weise, in der Charismen vom Heiligen Geist gewährt werden, *einen im wesentlichen gemeinschaftlichen Charakter.*

(2) Wenn Charismen vom souveränen Geist Gottes «wie *er* will» verliehen werden, dann kann man nicht im voraus wissen, ob jemandem ein Charisma für immer gewährt wird oder nicht. Das ist, wie ich annehme, eine Konsequenz der Tatsache, daß Menschen nicht nach ihrem Willen frei über Charismen verfügen können. Daraus wiederum folgt, daß Charismen einen ununterbrochenen Prozeß der kirchlich-spirituellen Bewertung voraussetzen. Eine charismatische Person wird von der Kirche im Verlauf ihres Dienstes in der Kirche als charismatisch anerkannt. Diese kirchliche Tätigkeit der Anerkennung hat zwei wesentliche Dimensionen: die der kritischen Überprüfung und die der Aufnahme — «Prüft alles und behaltet das Gute» (1 Thess 5,21; vgl. auch 1 Kor 14,29; 1 Joh 4,1). Es wäre nun sicherlich falsch, der kritischen Dimension der Anerkennung die größere Bedeutung zuzusprechen. Kritische Bewertung findet nicht um ihrer selbst willen statt, sondern dient der authentischen Anerkennung der Wirksamkeit des Heiligen Geistes. Aber dies ändert nichts an der Tatsache, daß jede charismatische Tätigkeit mit einer kritischen Bewertung verbunden sein muß. Denn Charismen sind immer vom konkreten Wirken des Geistes abhängig und können nicht einfach als gegeben vorausgesetzt werden.

Es ist wichtig, festzuhalten, daß der ganze Prozeß der Anerkennung keine äußere Hinzufügung zu den Charismen ist, sondern eine ihnen innewohnende wesentliche Dimension darstellt. Gemäß dem interaktiven Modell werden Charismen nicht einem isolierten Individuum zugeteilt, das dann in die Kirche gestellt wird, um ihr mit seinen spirituellen Gaben zu dienen. Gerade als Gnadengaben des Geistes werden Charismen im Prozeß der Interaktion zwischen dem charismatischen Individuum und der Kirche gewährt. Charismen sind immer zu einem gewissen Teil abhängig von der konkreten Kirche, in der eine Person lebt (obwohl sie nicht von der Kirche *verliehen* werden). Aus diesem Grund kann eine Kirche implizit oder explizit über das Vorhandensein von Charismen bei einzelnen Mitgliedern entscheiden. Charismen zu besitzen und mit Charismen der Kirche zu dienen, ist ein im wesentlichen *offener kirchlicher Prozeß.*

Wenn dieses Verständnis von der Beziehung zwischen Charismen und kirchlicher Gemeinschaft überzeugend ist, dann steht die Ermächtigung von oben nicht im Gegensatz zur Abhängigkeit von unten. Gerade als Gaben des souveränen Geistes Gottes werden Charismen innerhalb einer Gemeinschaft und durch sie vermittelt. Und wenn diese innerhalb einer Gemeinschaft stattfindende Vermittlung als konstitutives Merkmal von Charismen anzusehen ist, so sind Charismen nicht nur mit kirchlicher «Demokratie» vergleichbar, sondern scheinen eine zumindest implizite Form von «Demokratie» vorauszusetzen. Ich werde versuchen, diese These einsichtig zu machen, indem ich das Wesen der Ordination und die Wahl von Amtsträgern untersuche.

III.

(1) Ich betrachte die geistlichen Ämter als eine besondere Form von Charismen. Das Amt des ordinierten Amtsträgers beruht auf der einen Seite wie jeder andere Dienst in der Kirche auf der Berufung, die allen Christen gemeinsam ist, und auf der anderen Seite auf Charismen, die dem ordinierten Priester im besonderen zukommen. Da aber jede Tätigkeit in der Kirche charismatischer Natur ist, kann das *ordinierte* Amt nicht in Charismen als solchen begründet sein, sondern in den besonderen Eigenschaften des Amtes, das die ordinierten Amtsträger ausüben, und in den damit korrespondierenden besonderen Eigenschaften der Charismen, die sie emp-

fangen. Das Spezifische der Charismen des ordinierten Amtes ist ihre Beziehung zum *Ganzen der Ortskirche*[6]. Das ordinierte Amt gründet in der kirchlichen Notwendigkeit einer Tätigkeit im Namen der Kirche in Hinsicht auf Gott und die Welt einerseits, und in der Tätigkeit im Namen Christi in Hinsicht auf die Kirche als ganze andererseits.

Wenn das Priesteramt dem Wesen nach charismatisch ist, dann hat dies wichtige Konsequenzen für das Verständnis der Ordination (vorausgesetzt, daß meine Deutung des Wesens von Charismen einsichtig ist). Erstens können Amtscharismen, da Charismen Gaben des Heiligen Geistes sind, nicht in der Ernennung durch Menschen begründet sein (wie es oft in der kongregationalistischen Tradition behauptet wurde). Denn solch eine Ernennung könnte nichts anderes bedeuten, als daß dem Amtsträger seine Aufgabe und Autorität, die er ausüben soll, von Menschen und nicht vom Geist Gottes verliehen würde. Zweitens muß die Ordination *durch* Menschen stattfinden. Wie ich schon aufgezeigt habe, ist die kirchliche Anerkennung von Charismen eine wichtige Dimension ihrer Gewährung durch den Heiligen Geist. Das gleiche gilt auch für Amtscharismen. Ordination muß daher als *durch die kirchliche Gemeinschaft erfolgende Anerkennung* eines von Gott zugeteilten Charismas verstanden werden. Sie ist der öffentliche und festliche Abschluß einer viel länger währenden kirchlichen Anerkennungshandlung, die konstitutiver Bestandteil des Wesens von Amtscharismen ist.

(2) Daraus folgt, daß die Verfahren, durch die eine Person ordiniert wird, die Beteiligung der ganzen Ortskirche beinhalten müssen. Erstens müssen die Menschen am *Akt der Ordination* teilnehmen. Da sich die Tätigkeit von Amtsträgern auf die ganze Ortskirche bezieht, müssen die Amtscharismen von der *ganzen* Kirche anerkannt werden. Ordination ist *ein Akt der ganzen Ortskirche, die vom Heiligen Geist geführt wird*, und nicht bloß die Handlung einer besonderen Gruppe in der Kirche, die sich durch die Institution der Ordination selbst perpetuiert (siehe Apg 6,1—6; 13,1—3). Eine Ortskirche kann (und wird in den meisten Fällen) die Ordination von ihren dazu bevollmächtigten Vertretern ausführen lassen — von Amtsträgern, die in ihrem Namen handeln (siehe 1 Tim 4,13-14), aber die Ortskirche muß bei der Ordination anwesend sein, weil die ganze Ortskirche das menschliche Subjekt der Ordination ist. Die göttliche Berufung und Gnadenbegabung eines Amtsträgers wird durch die Ordinationshandlung der ganzen Kirche anerkannt. John Smyth behauptet zu Recht: «Wen die Kirche zur Predigt sendet, den hat Gott gesendet.»[7]

Zweitens muß die ganze Ortskirche an der *Wahl* von zu ordinierenden Personen beteiligt sein. Der liturgische Akt der Ordination, dessen menschliches Subjekt die ganze Ortskirche ist, ist untrennbar mit der Wahl der zu ordinierenden Person verbunden[8]. Dies ist vor allem dann der Fall, wenn die Ordination als Anerkennung eines Charismas (Anerkennung, die jedoch nicht nur als ein bloß äußerer Akt dem Charisma zugeordnet ist) interpretiert wird. Eine Trennung dieser beiden Aspekte würde die liturgische Weihe ihres ganzen Inhalts berauben und sie zu einer spirituellen «Routinehandlung» degradieren. Ebenso wie die Ordination den formalen Abschluß eines längeren Prozesses kirchlicher Anerkennung darstellt, setzt auch die Wahl schon mit der kirchlichen Anerkennung ein. Durch die kirchliche Anerkennung eines Amtscharismas werden die «Kandidaten» entweder «erwählt» oder «abgelehnt». Solche Wahlverfahren (ebenso wie Abstimmungen) haben aus theologischer Sicht nur Sinn, wenn man sie als formalisierten Abschluß dieses Anerkennungsprozesses betrachtet.

IV.

In einem neueren Buch über die Kirche sagt Edward Schillebeeckx, die Behauptung, das Amt sei charismatischer Natur, sage nichts aus über die Möglichkeit der Kontrolle der Amtsträger durch die Gläubigen oder über die Art und Weise, wie Amtsträger gewählt werden sollten[9]. Seine Argumentation richtet sich direkt gegen Theologen, die Charisma als ein wesentlich hierarchisches Prinzip betrachten. Ich denke, Schillebeeckx ist ihnen noch zu weit entgegengekommen. Ich habe versucht, für eine strenger formulierte These zu argumentieren: Richtig verstanden, erfordert ein charismatisch geprägter Begriff des geistlichen Amtes die Beteiligung der Ortskirche an der Wahl und Ordination von Priestern.

Schillebeeckx, der seine Forderung nach der Beteiligung der Gläubigen an kirchenpoliti-

schen Entscheidungen mit der Taufe begründet, erörtert einprägsam, daß die Wurzel des steten Beharrens auf Ausschließung der Gläubigen von Entscheidungsprozessen in der Kirche eine «verborgene Ideologie» sei, derzufolge die ordnungsgemäße Kirchenautorität immer im Recht ist («Macht ist Recht»). Als «Insider» weiß Schillebeeckx mehr über ideologische Elemente in der (offiziellen) katholischen Kirchenlehre als ich. Als Außenstehender kann ich jedoch nicht umhin, ihm zuzustimmen. Aber weder er noch ich haben uns dem zugewendet, geschweige denn haben das widerlegt, was in meinen Augen das stärkste (aus meiner Sicht allerdings nicht überzeugende!) Argument *für* die von ihrem Wesen her hierarchische Struktur der Kirche ist: Gott — und hier kann man so argumentieren, wie es Ratzinger in vielen seiner Schriften getan hat — ist gegenwärtig und wirkt im «Ganzen» — im «ganzen Christus», in Haupt und Gliedern; aber um konkret zu handeln, erfordert das «Ganze» einen konkreten «Einzelnen» — denjenigen, der sowohl *in persona ecclesiae* und also auch *in persona Christi* handelt. Augustins Formel «der ganze Christus» beinhaltet eine vollständige Ekklesiologie (und zu einem beträchtlichen Teil auch eine Heilslehre!). Ob die Rechtfertigung der hierarchischen Strukturen in der Kirche nichts als eine heimliche Ideologie ist, hängt in hohem Maße davon ab, ob der Begriff des «ganzen Christus» theologisch glaubwürdig ist[10].

[1] Siehe John Smyth, The Works of John Smyth, hg. v. W.T. Whitley (Cambridge 1915) 267,274.

[2] Zu dieser Argumentation siehe Joseph Ratzinger, Das neue Volk Gottes. Entwürfe zur Ekklesiologie (Düsseldorf 1969); Joseph Ratzinger, Theologische Prinzipienlehre. Bausteine zur Fundamentaltheologie (München 1982).

[3] Siehe Miroslav Volf, Democracy and the Crisis of the Socialist Project. Toward a Post-Revolutionary Theology of Liberation, in: Transformation 7 (1990) 11-16.

[4] Joseph Ratzinger, Demokratisierung der Kirche?, in: Joseph Ratzinger u. Hans Maier, Demokratie in der Kirche. Möglichkeiten, Grenzen, Gefahren (Limburg 1970) 9-46, 26f.

[5] So kürzlich Norbert Baumert, Charisma — Versuch einer Sprachregelung, in: Theologie und Philosophie 66 (1991) 21-48, 32ff.

[6] Ähnliches sagt Wolfhart Pannenberg, Ökumenisches Amtsverständnis. Zu den Intentionen des Memorandums ökumenischer Universitätsinstitute vom Frühjahr 1973, in: ders., Ethik und Ekklesiologie, Göttingen 1977, 268-285.

[7] Smyth, Works, 256.

[8] Die Untrennbarkeit von Weihe und Wahl wird von Ratzinger erkannt (siehe Demokratisierung, 42), obwohl er diesen Gedanken als unterstützendes Argument für sein Insistieren darauf verwendet, daß die ganze Kirche (d.h. der Papst) nicht nur an der Weihe, sondern auch an der Wahl des Bischofs beteiligt sein muß.

[9] Edward Schillebeeckx, Menschen. Die Geschichte von Gott (Freiburg 1990).

[10] David Cole gab mir wertvolle Anregungen zur Ausführung einer früheren Version dieses Aufsatzes.

Aus dem Englischen übersetzt von Astrid Dehé.

MIROSLAV VOLF

Außerordentlicher Professor für Systematische Theologie am Fuller Theological Seminary in Pasadena, Kalifornien; lehrt Theologie und Ethik an der Evangelischen Theologischen Fakultät in Osijek, Jugoslawien. Er wurde 1956 in Jugoslawien geboren und studierte Theologie und Philosophie in seinem Geburtsland, in den Vereinigten Staaten und in Deutschland. Er promovierte in Theologie an der Evangelischen Theologischen Fakultät in Tübingen. Bis vor kurzem war er Herausgeber und regelmäßiger Mitarbeiter der kroatischen christlichen Monatsschrift *Izvori*. Er publizierte zahlreiche wissenschaftliche Artikel, hauptsächlich über Politische Theologie, Wirtschaftstheologie und Ekklesiologie. Veröffentlichungen u.a.: *Zukunft der Arbeit — Arbeit der Zukunft: Der Arbeitsbegriff bei Karl Marx und seine theologische Wertung* (München/Mainz 1988); *Work in the Spirit: Toward a Theology of Work* (Oxford University Press, New York 1991). Er ist Mitglied der Evangelischen Kirche in Jugoslawien. Anschrift: Universität Tübingen, Evang. Theol. Seminar, Liebermeisterstr. 12, D-7400 Tübingen 1.

Michel Legrain

Autochthone afrikanische Kirchen und das Streben nach Demokratie

Es wimmelt in Afrika geradezu von religiösen Gemeinschaften oder Gruppen, die ihren Ursprung im missionarischen Christentum haben. Von den Christen der westlichen Zivilisationen werden sie oft abschätzig als Sekten, sektiererische Kirchen oder synkretistische Kirchen bezeichnet. Dabei verleihen sie durchaus manchmal denen, die es nach ihrer Ansicht verdienen, die Bezeichnung Großkirche. Zuweilen wollen sich diese Leute aus dem abendländischen Westen verständnisvoller, aber immer noch mit einem Schuß Herablassung geben und wählen neutralere, weniger aburteilende Begriffe wie: unabhängige Kirchen, separatistische Kirchen, schwarzer Messianismus. Zahlreiche afrikanische Theologen lehnen alle diese Benennungen rundweg ab, denn sie verdrängen die in Frage stehenden Kirchen aus der kirchlichen Orthodoxie oder schieben sie an den Rand — einer Orthodoxie, deren Kriterien und Grenzen allein durch die abendländischen Kirchen festgelegt worden sind. Darum spricht der Dominikaner Sibde Semporé aus Burkina Faso lieber von afrochristlichen Kirchen, andere wiederum von nativistischen Kirchen, und zwar in dem Sinn, daß diese von Afrikanern und für Afrikaner gegründet wurden, aber selbstverständlich in Christus bleiben wollen. Wieder andere sprechen eher von Eingeborenenkirchen oder autochthonen Kirchen oder auch von Neuen Kirchen.

Die abendländischen Christen rechnen in ihrer Sucht nach Zahlen und Statistiken, daß sich die Anhänger dieser Kirchen auf 6000 bis 8000 verschiedene Kirchen verteilen — eine unruhige und zahlenmäßig wachsende Masse von 18 oder 20 Millionen. Das sind ungefähr 15% aller getauften Schwarzen dieses Kontinents. Und eine Verdoppelung dieser Zahl an der Schwelle des so nahen dritten Jahrtausends ist durchaus denkbar. Doch das beruht lediglich auf Schätzung. Dieselbe getaufte Person kann nämlich der Ansicht sein, zu der einen oder anderen dieser neuen Kirchen zu gehören, ohne dabei ihre Mitgliedschaft in ihrer ursprünglichen, zum Beispiel katholischen oder protestantischen Kirche, aufzugeben.

Von den gemeinsamen Kennzeichen, die diese afro-christlichen Kirchen einander näherbringen, wollen wir zwei festhalten. Zunächst bestreiten diese Kirchen grundsätzlich, einem bestimmenden Einfluß anderswo entstandener religiöser Strukturen und Verhaltensweisen zu unterliegen, von denen man weiß oder jedenfalls denkt, daß sie jenen echt christlichen Ausdruck hemmen oder ihn gar entstellen, den die Gnade Christi diesen schwarzen Völkerschaften eingeprägt hat. Sodann gilt als zweites Kennzeichen allgemein, daß diese neuen Kirchen für gewöhnlich eine charismatische Persönlichkeit als Gründer haben, dessen starke Führernatur sich wenig um demokratisches Vorgehen nach westlichem Muster gekümmert hat. Hier war mitten in dem eingeborenen Volk ein Prophet aufgestanden. Er hatte erfaßt, daß da eine menschliche und spirituelle Leere gähnte, die kein christlicher Beitrag von jenseits der Meere hatte ausfüllen können. Ein Phänomen unwiderstehlicher Anziehungskraft riß ganze Massen begeisterter Menschen mit sich fort. Diese ortseigene Zugkraft brauchte nicht einmal zu verkünden: «Wer mich liebt, folge mir!», da man sich ja schon an sie klammerte, an ihr hing wie das Eisen am Magneten. Wenn in Palästina ein Prophet erstand, hieß er nun Johannes der Täufer oder Jesus von Nazaret, verletzte er etwa die Freiheit derer, die freiwillig in seine Spuren traten?

I. Bodenständige Kirchen und politisch-kulturelle Unabhängigkeit

Die Demokratie bleibt für eine Volksgruppe solange eine trügerische Hoffnung, als sie sich kulturell und politisch als Minorität fühlt, der eine andere, herrschende Gruppe ihre Entscheidungen und Gesetze aufzwingt. Das überall gärende

Erwachen der Nationalitäten, Europa eingeschlossen, liefert dafür einen schlagenden aktuellen Beweis.

Das koloniale Besatzungsregime wurde von zahlreichen afrikanischen Stammesfürsten nur widerwillig ertragen. Ihre Autorität war entweder verringert oder ihrer traditionellen Bedeutung entfremdet worden; sie wurden zuweilen bevormundet oder von Emporkömmlingen, die mit der Kolonialmacht unter einer Decke steckten, beiseitegedrückt.

Man kann nur schwer leugnen, daß gewisse Unruhestifter vor allem ihre persönlichen Interessen oder die ihrer Großfamilien im Auge hatten; andere dagegen stellten das Überleben der Sippe und ihrer Kultur in den Vordergrund. Und wenn diese Anführer von der Bibel und dem Christentum erfaßt waren, stellten sie sich gern in die Reihe der großen Befreier und Propheten des Ersten Bundes. Viele dieser eingeborenen Propheten verstehen sich, ohne dabei die Einzigkeit der grundlegenden Vermittlung des zum Christus gewordenen Jesus abzulehnen, als Sonderbotschafter Gottes unter ihrem Volk, damit dieses die Heilsbotschaft eines Gesandten (oder Messias) höre, der aus dieser genau umschriebenen Menschengruppe hervorgegangen ist.

Natürlich ertrugen die kolonialen, militärischen, verwaltungstechnischen und religiösen Organe den Erfolg dieser neuen, für die etablierte Ordnung gefährlichen Messiasse sehr schlecht. So wurde etwa im belgischen Kongo Simon Kimbangu (1889-1931) festgenommen, vor Gericht gestellt und zu lebenslänglichem Zuchthaus verurteilt. Aber das Blut der Märtyrer ist ein außerordentlich wirksamer Sauerteig. 1959, am Vortag der Unabhängigkeit von Zaïre, wurde die *Kirche Jesu Christi auf Erden von Simon Kimbangu*, besser bekannt unter dem Namen *Kimbangistische Kirche*, anerkannt und 1969 dem Ökumenischen Rat der Kirchen angegliedert. Sie umfaßt erklärtermaßen fünf Millionen Gläubige. Nebenbei gesagt hatte Kimbangu zu der Zeit, als er noch in einer Ölmühle arbeitete, auf Anraten amerikanischer Antikolonialisten hin den religiösen Weg eingeschlagen. Es war der einzige Weg, auf dem eine Zeitlang der direkte Zusammenstoß vermieden werden konnte. Auf der anderen Seite des großen Flusses, in Französisch-Kongo, wurde André Matswa 1941 zum Tod verurteilt. Seine Absichten waren im wesentlichen politischer Art gewesen, und er hätte sich als erster darüber gewundert, daß seine Anhänger aus ihm eine Art schwarzen Christus machten! Das gleiche Mißverständnis ist William Wade Harris (1865—1929) widerfahren. Er wurde in Liberia geboren, aus politischen Gründen eingesperrt, brach aus dem Gefängnis aus und flüchtete in die Elfenbeinküste, von wo er aufs neue vertrieben wurde. Er predigte den Verzicht auf die Fetische und die Treue zum mosaischen Gesetz und soll mehr als 100.000 Gläubige mit eigener Hand getauft haben. Während nun zahlreiche Bekehrte in die Großkirchen eintraten, wollten andere außerhalb der eingeführten kirchlichen Strukturen bleiben; sie gründeten daher selbständige Eingeborenenkirchen und machten aus dem Propheten Harris einen wahren Messias; seine Predigt verwandelte sich in eine schillernde Religion, den *Harrismus*.

Auch die Rassentrennung schlug den demokratischen Grundsätzen ins Gesicht. In Südafrika hatte die offizielle Apartheidpolitik automatisch eine Trennung zwischen Christen weißer Rasse und farbigen Christen zur Folge. Die katholische Kirche und die anglikanische Kirche widerstanden zwar diesen Maßnahmen einer strikten äußerlichen Trennung zwischen Christen unterschiedlicher Rassen; die anderen Kirchen jedoch beugten sich. Um dieser Diskriminierung, die die schwarzen Christen gesellschaftlich als Christen zweiter Klasse erscheinen ließ, entgegenzutreten, sahen diese sich gezwungen, ihre eigenen Kirchen zu gründen, von denen sich einige als äthiopische oder äthiopistische Kirchen bezeichneten. Das war nicht sinnlos. Einerseits war nämlich die Bezeichnung «Äthiopien» für die frühen Autoren wie für die biblischen Verfasser vermutlich symbolisch für ganz Schwarzafrika. Andererseits hatten es die Christen Äthiopiens verstanden, ihrer Kirche eine tiefe Originalität sowohl in der Lehre als auch in der Liturgie und Kirchenzucht zu bewahren.

Man hätte meinen können, daß die autochthonen Kirchen nun glücklichere Zeiten erleben würden, nachdem viele afrikanische Länder die Unabhängigkeit erlangt haben. Eine gewisse Anzahl solcher Kirchen wurde tatsächlich relativ wohlhabend und angesehen; sie richtete sich nach dem Muster der alternden Kirchen ein und formte wie sie eine hierarchische Ordnung aus.

Diese Kirchen haben zuweilen ziemlich viel an Glaubwürdigkeit bei den Massen verloren. Denn immer noch blieben diese Massen benachteiligt durch die oft völlig unangepaßte öffentliche Verwaltung und die Wertkriterien, die alle aus der Kolonialzeit stammten. Hinzu kam eine verstärkte kulturelle Frustration. Denn jetzt, da die äußeren Feinde beseitigt waren, stand man einer dauerhaften kulturellen Entfremdung im Land selbst allein gegenüber.

II. Demokratische Forderungen und religiöses Erwachen

Das Streben nach Demokratie wird um so drängender, je deutlicher sich eine gesellschaftliche Gruppe dessen bewußt wird, daß man sie in ihrer Suche nach einem ihrer Meinung nach besseren Leben schikaniert und tiefgehend frustriert. Diese gesellschaftliche Gruppe erkennt, daß die herrschende politische, wirtschaftliche, soziale und religiöse Ordnung ihren Forderungen nach Gerechtigkeit, Freiheit und Entfaltung im Wege steht. Angesichts des triumphierenden Imperialismus der abendländischen Technik und der behaupteten Überlegenheit der christlichen Religion über die traditionellen Religionen empfinden die afrikanischen Völker tiefe Verbitterung und Demütigung. Um zu vermeiden, daß der tönerne Krug am eisernen Krug zerbricht, befiehlt der Wirklichkeitssinn derer, die ein starker Emanzipationswille treibt, ein solches Schlachtfeld und solche Waffen zu wählen, die es ihnen ermöglichen, die herrschenden Gewalten wieder in ein Gleichgewicht einzubinden. Sehr schnell hat sich das Erwachen eigenständiger religiöser Bewegungen als Hebel offenbart, mit dem sich die schwindende Autonomie zurückerobern läßt.

Wenn man sich den als entfremdend erlebten sozialen und religiösen Strukturen entgegenwerfen will, dann gibt es keinen besseren Helfer als den Heiligen Geist, den großen Ordner chaotischer Verhältnisse. In dieser Hinsicht verdienen die *Aladura-Kirchen*, erwähnt zu werden. Die Aladura-Strömung entstand nach dem Zweiten Weltkrieg in Nigeria. Sie teilt sich heute in mehrere hundert Kirchen und hat sich hauptsächlich im Golf von Bénin entwickelt. Diese Christen sind sich dessen bewußt geworden, daß sie mit dem Heiligen Geist in Kommunikation treten können, indem sie selbst große Beter (*aladura* in der Yoruba-Sprache) werden. Es ist ein Beten echt biblischer und afrikanischer Art: rhythmisch gesungen und getanzt, mit paroxysmalen Erscheinungen wie Visionen, Trancezuständen, Ekstasen und gewissen Heilungsphänomenen.

Der afrikanische Beter flüchtet sich nicht in die verborgene Kammer seiner Seele. Er entzieht sich nicht seiner persönlichen und kollektiven Leibhaftigkeit. Er verleiht beidem neue Lebenskraft. Auf diese Weise verbindet er sich erneut mit einer durch schlechte Einflüsse verminderten Macht und Harmonie. Das Bindegewebe einer vom Zerfall bedrohten Gesellschaft erlangt wieder seine Konsistenz. Doch kann sich die einer Auferstehung gleichende Erneuerung des Bundes und des Gemeinschaftslebens nicht voll verwirklichen, wenn man nicht seine eigenen Sünden bekennt und sich bekehrt. Indem sich der Beter der *Kirche des himmlischen Christentums* zum Beispiel wie der Mensch der Bibel oder des Koran seiner Schuhe entledigt, bevor er rituell den Raum des Gebets betritt, bringt er sowohl seine Bereitschaft Gott gegenüber wie seinen Einsatz zum Ausdruck, gegen alle Formen des Bösen anzukämpfen.

Wenn der Aladurachrist seine Gesundheit und sein seelisches Gleichgewicht dort wiederfindet, wo die ärztliche Behandlung westlicher Provenienz versagt hat, dann ist das in der Sicht des Afrikaners nicht das Ergebnis fetischistischer Praktiken, sondern eine Gabe Gottes, die durch die Handauflegung eines Bruders oder einer Schwester im Glauben auf den Kranken überging; sie haben so ein wahres Dienstamt ausgeübt. Hier handelt es sich um viel mehr als nur um die Wiederherstellung einer durch Verletzung verlorenen körperlichen Fähigkeit oder um die Heilung eines geschädigten Organs. Es handelt sich vielmehr um die Erneuerung glücklicher und harmonischer Beziehungen zur mitmenschlichen Umwelt und zum Kosmos in ihren fühlbaren und unfühlbaren Dimensionen.

Nach Paulus (Gal 5,19-25) erweist sich der Heilige Geist gegenwärtig, wenn die «Werke des Fleisches» wie Liederlichkeit, Zauberei, Zwietracht oder Jähzorn den Früchten des Geistes weichen wie Frieden, Wohlwollen, Selbstbeherrschung und Geduld. Die betende Gemeinschaft entdeckt in der Praxis und angesichts gewisser Resultate die geheimen Kräfte ihrer eigenen afrikanischen und christlichen Identität. Es

ist ganz klar, daß ihr das den Glauben an ihre Befreiung und an ihre eigene Würde zurückgibt.

Wer sieht hier nicht, wie eng dieses geistliche Ringen der eingeborenen schwarzen Kirchen mit den Anstrengungen der ehemaligen angelsächsischen Erweckungsbewegung oder den heutigen charismatischen Bruderschaften verwandt sind?

Zu bemerken sei noch, daß die der Reformation entstammenden Kirchen gerade aufgrund ihres geschichtlichen Ursprungs eher geneigt sind, solche immer wieder aufbrechenden Erweckungsbewegungen zu fördern, als die katholische Kirche; diese ist ja überzeugt, daß es ihr gelingen wird, die Frohbotschaft von Jesus Christus allen Völkern unseres Planeten zu verkünden, indem sie immer in der gleichen, ein für allemal festgelegten Furche weiterpflügt.

III. Evangelisieren die eingeborenen Kirchen Afrikas die katholische Kirche neu?

Will diese Frage provozieren? Keine der herkömmlichen Großkirchen läßt sich ja frohen Herzens auf dem Gebiet der Glaubensverkündigung belehren, besonders nicht durch spätgeborene Töchter, die man leichthin als häretisch oder vom rechten Weg abgekommen abstempelt und deren Lehren von naivem Synkretismus und zweifelhafter Sittlichkeit durchsetzt sein sollen.

Solche systematische Verleumdung ist gängige Münze nicht nur unter konkurrierenden Handelshäusern, sondern auch unter den Religionen, wenn sie, auf ihre Ausschließlichkeit pochend, sich selbstsicher und herrscherlich geben.

Natürlich wäre es kindisch, wollte man die Augen zudrücken angesichts gewisser Doppeldeutigkeiten, Mängel und Irrtümer der autochthonen afrikanischen Kirchen. So kann man sich zum Beispiel gerade auch im Namen des evangelischen Geistes und der gleichen Würde von Mann und Frau nur schwer mit den Thesen des Harrismus einverstanden zeigen, der die Polygamie erlaubt. Redlicherweise darf man aber nicht alles in einen Topf werfen. Der Kimbangismus etwa predigt die Einehe, ihre Unauflöslichkeit und Sakramentalität. Und auch hier sollte man die Kritik nicht auf den einen oder anderen kulturgebundenen Ausdruck des Ehe- oder Familienlebens bündeln, im Gegensatz zu den Kirchenvätern, die es jahrhundertelang wagten, sich über die beste Art und Weise auszulassen, wie sie ihren Schäfchen helfen könnten, die Sexualität so gut wie möglich mit dem anspruchsvollen Ruf des Evangeliums in Einklang zu bringen.

Die afrikanischen Völker haben nicht ohne Grund den mit der Errichtung der Kolonialreiche des 19. und 20. Jahrhunderts einhergehenden religiösen Imperialismus angeprangert. Man hat den Eingeborenen mit der Selbstgefälligkeit der Eroberer einen Katholizismus angeboten, dessen wesentlicher Inhalt wie auch dessen einzelne Details im Abendland festgelegt worden waren und die nun als solche angenommen werden mußten. Das gilt vom Katechismus bis hin zu den liturgischen Regeln, von den religiösen Gewändern bis zu den konkreten Formen rechtmäßiger Eheschließung. Man wollte die örtlichen, als gefährliche Hexereien oder primitiven Aberglauben betrachteten Glaubensüberzeugungen ausrotten und ersetzen. Aber schon vor der Zeit der Dekolonisierung wehte über die Ortskirchen ein kräftiger Wind afrikanischer Ansprüche verbunden mit diskreten Versuchen, die verschiedenartige kulturelle Sensibilität Schwarzafrikas sorgfältiger in Betracht zu ziehen. Da aber die Hierarchie auf diesen frischen Luftzug hin die Schrauben ihrer Panzerung stärker anzog, gingen viele weg und suchten anderswo oder vegetierten an Ort und Stelle weiter.

Unser Katholizismus hat sich nach längerem Zögern den charismatischen Bewegungen geöffnet, und dieser neue Dialog erweist sich schließlich auch gerade aufgrund seiner Forderungen und Einschränkungen für beide Seiten als bereichernd, da er manchen durch den traditionellen Katholizismus verdunkelten evangelischen Reichtum neu aufbrechen ließ.

Dagegen läßt sich nicht behaupten, daß die Befreiungstheologien, auch wenn sie sich klar vom Marxismus-Leninismus absetzten, auf ebenso offene Ohren und ein ebenso geduldiges Verstehenwollen gestoßen sind.

Was die Beziehungen zu den in Schwarzafrika entstandenen christlichen Religionen angeht, so ist festzustellen: Man will immer noch nicht ernsthaft untersuchen, was denn eigentlich ihren doch unbestreitbaren Erfolg auch bei als seriös bekannten afrikanischen Katholiken sichert. Und doch! Ist denn dieses ganzheitlichere

Glaubensleben der eingeborenen afrikanischen Kirchen Verrat am Evangelium unter dem Vorwand, sie lehnten ja unsere so scharf dualistischen westlichen Vorstellungen ab wie Leib/Seele, Natur/Gnade, Theologie/Anthropologie, natürliche Religion/geoffenbarte Religion, irdisches Glück/ewiges Heil? Sind diese autochthonen Gemeinschaften weniger demokratisch, nur weil sie keine Abstimmung zur Wahl mancher ihrer verantwortlichen Führer kennen? Ist die Wahl eines religiösen Führers durch Zuruf weniger demokratisch als die autoritäre Ernennung durch eine ferne Hierarchie? Ist die Selbstfinanzierung dieser Glaubensgemeinschaften nicht der unumgängliche Weg und eine beispielhafte Lehre für Kirchen, die von keiner anderen Kirche kolonisiert werden wollen, und sei es auch auf spirituelle Weise? Befindet sich die Auslegung des Wortes Gottes durch wahre Bibelfreunde nicht manchmal eher auf dem Weg des Evangeliums als jene, die dem Hirn hochgelehrter Leute oder hochgestellter Hierarchen entspringt? Und warum denn immer noch und immer wieder von Synkretismus reden, und noch dazu in einem ganz abwertenden Tonfall, wenn es für die unabhängigen afrikanischen Kirchen darum geht, sich mühevoll in die afrikanischen Kulturen zu inkarnieren, wo doch die katholische Kirche das Ergebnis ihrer Anleihen bei den jüdischen, griechischen, römischen, germanischen und slawischen Kulturen nie Synkretismus genannt hat?

Die künftige Afrikanische Synode sollte sich, will sie wirksam sein, weniger den internen Verwaltungsproblemen der katholischen Kirche in Afrika widmen, als vielmehr den Ursachen der Blockierungen, die den Katholizismus daran hindern, sich tiefgehend in den unermeßlichen Völkerschaften afrikanischer Getaufter zu inkulturieren.

Wir wissen es wohl: Eine Religion muß unbedingt alle Kulturen transzendieren, will sie wahrhaft universal werden. Kann sich aber der Katholizismus aus den Windeln der ersten Kulturen genügend herauswinden, in denen er groß geworden ist, um nun nicht anderen Kulturen über das vom Evangelium Geforderte hinaus so viele sekundäre Ablagerungen aufzulasten, die seine Vergangenheit geprägt haben? Man müßte es wagen, den religiösen Ausdrücken auf den Grund zu gehen, die sich der katholische Glaube im Lauf der Jahrhunderte im Abendland geschmiedet hat. Wagen müßte man, sie im Licht des Evangeliums selbst zu kritisieren und zu relativieren, damit auch andere kulturbestimmte Ausdrücke des gleichen katholischen Glaubens entstehen, wachsen und ihre ganz eigene Frucht tragen können. Man muß es wagen, den *Katholizismus* als selbstgenügsames und innerhalb aller seiner Grenzen abgesichertes System zu verlassen, um endlich eine wahre und wirkliche Katholizität zu erreichen. In der heutigen theologischen Sprache nennt man das Inkulturation. Das setzt ein gemeinsames und beständiges, ja auch schwieriges Bemühen voraus, gewissermaßen ein Nachgraben in unserem Verständnis sowohl der evangelischen Forderungen als auch der kulturellen Realitäten von Völkern, die sich ihrerseits mühen, die Frohbotschaft aufzunehmen.

Die Experimente und Erfahrungen der eingeborenen afrikanischen Kirchen können es uns erleichtern, zu anderen Kulturen, anderen Religionen und anderen Formen menschlicher Weisheit Brücken zu schlagen. Auch diese Kirchen stellen wie wir selbst fest, daß auf unseren religiösen Feldern Unkraut und Weizen miteinander wachsen. Jede Kirche muß heute bescheiden gestehen, daß unsere gegenwärtigen kirchlichen Verwirklichungen noch weit davon entfernt sind, den außerordentlichen kulturellen Reichtum unserer ganzen gemeinsamen Menschenwelt, die in ihrer Gesamtheit und Verschiedenheit Gottes Volk werden soll, sichtbar zu machen.

Aus dem Französischen übers. von Arthur Himmelsbach

MICHEL LEGRAIN

Priester der Missionskongregation der Väter vom Heiligen Geist; derzeit tätig als Professor am Institut Catholique (Paris), kirchenrechtliche Fakultät und Fachbereich Theologie, als Mitglied von Kommissionen zu Sexual- und Ehefragen sowie in vielfältigem theologischem Engagement für die Kirchen Afrikas. Seine jüngsten Veröffentlichungen (u.a.): Le corps humain (Paris 1978); Questions autour du mariage (Mülhausen 1983); Aujourd'hui le mariage? (Paris, 1988); Les divorcés remariés (Paris 1987), Remariage et communautés chrétiennes (Mülhausen 1991); Les chrétiens face au divorce (Paris 1991). Anschrift: 24, rue Cassette, F 75006 Paris.

Konkrete Vorschläge

James Provost

Chancen für eine «demokratischere» Kirche

Angesichts der verschiedenen Bedeutungen von «Demokratie» und angesichts der ekklesiologischen Bedenken, die sofort laut werden, wenn eine solche politische Begrifflichkeit heute auf die Kirche angewendet wird, könnte man einwenden, daß es keine realistischen Aussichten auf eine «demokratischere» Kirche gibt. Die Kirche ist eine theologische Realität, keine weltliche Regierung; ihre Macht ist ihr von Christus verliehen, nicht vom Volk; sie wird von einer Hierarchie verwaltet, die nicht auf der Basis der Zustimmung der Regierten regiert, sondern als Nachfolger der von Christus ausgesandten Apostel.

Auf der anderen Seite ist, wie auch aus den anderen Beiträgen dieses Heftes klar hervorgeht, die Anwendung solcher oft mit Demokratie gleichgesetzter Prinzipien auf die Kirche ein Gedanke, der weiterhin große Aufmerksamkeit erregt. Um die Chancen für die Anwendung einiger dieser Prinzipien auf die Kirche zu untersuchen, geht dieser Beitrag in drei Schritten vor: Zunächst werden verschiedene grundsätzliche Überlegungen angestellt, um dieses Thema in einen größeren Kontext zu stellen. Als Beispiel für die Aussichten auf eine demokratischere Kirche untersuche ich anschließend die im Codex Iuris Canonici von 1983 festgeschriebene Anwendung bestimmter zentraler «demokratischer» Prinzipien innerhalb der Kirche. Zum Schluß ist es wichtig, einige Hindernisse, die diesen Aussichten entgegenstehen, nüchtern zu analysieren.

Drei Aspekte bestimmen den Rahmen für die Untersuchung der Chancen für eine «demokratischere» Kirche: die gegenwärtige Situation eines Übergangsstadiums in der Kirche, wie es vom Zweiten Vatikanischen Konzil eingeleitet wurde, die Gründe für das aktuelle Interesse an Demokratie in der ganzen Welt und in der Kirche und das Verständnis von Kirche als Gemeinschaft und Sendung.

1. Die Kirche und gerade das Kirchenrecht erfahren gegenwärtig eine bedeutende Veränderung im Denken. Paul VI. bezeichnete dies als «novus habitus mentis», als eine neue Denkweise, die charakteristisch für das Zweite Vatikanische Konzil war und die die Revision des Kirchenrechts bestimmte[1]. Ein Aspekt dieser neuen Denkweise ist die Ablösung des Verständnisses der Kirche im Sinne eines Staatsmodells (als «perfekte Gesellschaft» und Monarchie, wie es von Ottaviani und anderen formuliert wurde) durch die Perspektive von Gemeinschaft und Sendung, die in ihren Wurzeln stärker theologisch geprägt ist und bedeutende Auswirkungen auf die Praxis hat.

Johannes Paul II. bezeichnete diese Auswirkungen als Teil der «Neuerungen» des Zweiten Vatikanischen Konzils. Als der Kodex des Kanonischen Rechtes für die römisch-katholische Kirche promulgiert wurde, nannte er folgende Elemente als Beispiele für solch ein neues Denken: die Kirche als Volk Gottes, hierarchische Autorität als Dienst, die Kirche als Gemeinschaft, die Teilhabe aller Mitglieder an den dreifachen «munera» Christi und ihre darauf bezogenen gemeinsamen Rechte und Pflichten sowie das Bekenntnis der Kirche zur Ökumene[2]. Außer ihrer Funktion, die Basis für ein angemessenes Verständnis des neuen kanonischen Rechts zu schaffen, bilden diese Elemente eine Agenda für die Kirche, eine Agenda, die als Grundlage für eine Art von «Demokratisierung» der Kirche betrachtet werden kann.

Wir wenden uns dieser Agenda zu einer Zeit zu, in der sich die Kirche in einem Übergangsstadium befindet. Wir stehen noch mitten in der Rezeption des Zweiten Vatikanischen Konzils — einem Prozeß, der über eine Zeit von mindestens drei Generationen dauert, einem Prozeß,

der jetzt schon auf die Kompromisse aufmerksam macht, die ebenso den Ruhm wie auch die Schwäche der Konzilsdokumente ausmachen. Es ist ein «kairos», eine Entscheidungszeit, in der wir die tiefere Bedeutung der konziliaren Einsichten erfassen können, aber es ist auch ein Moment, der es, wenn er ungenutzt verstreicht, sehr schwer machen wird, diese Einsichten für die Zukunft zurückzugewinnen.

Und es ist außerdem die Zeit eines Übergangs in bezug auf das Verhältnis von Kirche und Welt. Nicht nur das Verständnis der Kirche von diesem Verhältnis befindet sich im Übergang, sondern die «Welt» an sich ist in einem Stadium größerer Veränderungen. Politische, gesellschaftliche, kulturelle und religiöse Kräfte sind nicht mehr klar geordnet, und die Neuordnung, die erwartungsgemäß noch in diesem Jahrzehnt stattfinden wird, stellt für die Kirche wie auch für andere internationale Institutionen eine große Herausforderung dar. Dies ist ein weiterer Grund dafür, die gegenwärtigen Möglichkeiten ernstzunehmen und sich den Aufgaben zuzuwenden, die der Kirche vom Konzil vorgelegt und in der Promulgation des römisch-katholischen Kodex nochmals bestätigt wurden.

2. Ein zweiter bedeutender Aspekt des gegenwärtigen Kontextes ist im aktuellen Interesse für Demokratie überhaupt zu sehen. Nicht nur, daß alle überall auf der Welt dieses Wort im Munde führen — «Demokratie» spielt darüber hinaus eine wichtige Rolle in den neueren Dokumenten des Lehramts der Kirche[3]. Doch dies reicht nicht aus zu Erklärung des beständigen Interesses an Demokratie als Konzept, das innerhalb der Kirche anzuwenden wäre. Es gibt noch einen besonderen, für die katholische Erfahrung spezifischen Aspekt, den es anzuerkennen gilt.

Ein Vergleich mag diesen zusätzlichen Faktor leichter erkennen lassen. In den letzten Jahren ist häufig mit Nachdruck gefordert worden, das Prinzip der Subsidiarität — ein Prinzip der katholischen Soziallehre — innerhalb der Kirche zu verwirklichen. Rückblickend auf diese Entwicklung stellt Joseph Komonchak fest, daß «Subsidiarität» ein heuristisches Prinzip darstellt, das entwickelt wurde, um der wachsenden Zentralisierung einer Staatsautorität entgegenzuwirken, und daß seine Anwendung innerhalb der Kirche gefordert wurde, um den «praktischen Entwicklungen, die berechtigte Ansprüche auf Freiheit und Eigenverantwortlichkeit einschränken»[4], entgegenzuwirken. Es könnte also sein, daß die Forderung nach Demokratie in der Kirche aus den gleichen Beweggründen erwächst und auch ähnliche Ziele anstrebt.

Forderungen nach Demokratie werden oft laut in Reaktion auf Ereignisse, die als selbstherrlicher Gebrauch von Macht empfunden werden, gleich ob durch Gemeindepfarrer, die auf eigene Faust Pläne und Programme der Basis zunichte machen, oder durch römische Autoritäten, die auf ihr Vorrecht, Bischöfe ohne erkennbare Sensibilität für die örtliche pastorale Situation zu ernennen, nicht verzichten. Der Ruf nach mehr Demokratie wird laut, wenn sich die römische Kurie des Versuchs verdächtig macht, die Gesamtkirche zu «mikromanagen» (d.h. sie bis ins kleinste Detail hinein zu kontrollieren und zu verwalten), wenn nationale oder diözesane Kirchenbürokratien von den örtlichen Realitäten wie isoliert erscheinen, wenn Pastoralräte ignoriert oder aufgelöst werden. Mit anderen Worten, «Demokratie» wird häufig als Mittel gegen das Gefühl der Marginalisierung, Hyperzentralisierung oder pastoralen Fehlentwicklung dargestellt.

Aber was Komonchak für das Prinzip der Subsidiarität feststellte, gilt auch für die Probleme, die die Forderung nach Demokratie in der Kirche hervorrufen: Sie müssen «im umfassenden Zusammenhang nicht nur der mächtigen Zentralisierungstendenzen der letzten zwei Jahrhunderte, sondern auch der von außerhalb eingeführten Gesellschaftstheorie angesprochen werden, die sie legitimieren»[5]. Wenn die These aufgestellt wird, die Kirche sei keine Demokratie, wird dies oft als Anspruch interpretiert, daß die Kirche eine Autokratie oder Monarchie sei. So lauteten die Gesellschaftstheorien, die den Autoritätsstil stärkten, der mittlerweile als typisch für die katholische Kirche angesehen wird.

Die Menschen sind mit Demokratie von ihrem täglichen Leben her vertraut, selbst wenn die «Demokratien», die sie kennen, untereinander erheblich variieren. Auch wenn Demokratie kein Allheilmittel gegen Spannungen in der Kirche ist — und zwar ebensowenig wie sie die perfekte Lösung für das gesellschaftliche und politische Leben darstellt — so ist sie dennoch eine Art und Weise, wie sich die Menschen innerhalb der Gesellschaft aufeinander beziehen, auf die

Menschen bestimmte Erwartungen setzen und die Katholiken ebenso sehr wie andere im Bereich der Politik beeinflußt. Es ist dann auch nicht überraschend, daß demokratische Elemente als Weg betrachtet werden, den Auswüchsen, die aus einem früheren Kirchenverständnis resultieren, gegenzusteuern — Auswüchse, die das katholische Leben nachhaltig negativ beeinflussen.

3. Ausgehend vom Zweiten Vatikanischen Konzil gibt es zwei Bilder von der Kirche, von denen man überzeugt ist, daß sie das Wesen der Kirche auf kreative und dynamische Weise ausdrücken. Es sind dies die Vorstellungen von der Kirche als einer Gemeinschaft und einer Sendung. Läßt man den ideologischen Gebrauch, der von diesen Konzeptionen gemacht worden sein mag, beiseite, so ist es ebenso aus päpstlichen und bischöflichen Stellungnahmen wie aus theologischen Veröffentlichungen klar ersichtlich, daß diese Begriffe wichtige Einsichten in das, was wir als Kirche sind und wie wir daher handeln sollten, beinhalten.

Gemeinschaft und Sendung haben ja tiefreichende theologische Wurzeln, die beide auf ihre Weise an unserem Verständnis von Gott (einer Gemeinschaft dreier Personen, die sich uns offenbart durch ihre Sendung), Christus (der hypostatischen Union, einem, der eine Sendung zu erfüllen hat), und dem fortgesetzten Wirken Gottes in unserer Mitte (wir sind durch Gnade in die Gemeinschaft des trinitarischen Lebens hineingenommen, und als Kirche setzen wir die Sendung Christi durch Lehre, Heiligung und Aufbau des Reiches Gottes fort) beteiligt sind.

Doch haben die beiden Begriffe ebenso ihre praktischen Dimensionen. Gemeinschaft drückt sich in Gastfreundschaft aus, in «Daheimsein» überall in der Kirche, in der Verpflichtung zu gegenseitiger Hilfe und Unterstützung, in Gebet und Dienst an den Mitgliedern der Gemeinschaft. Sie drückt sich in besonderer Weise in der Eucharistie aus, wo wir in der heiligen Kommunion gemeinsam am göttlichen Leben teilhaben. Die Feiern der Eucharistie sind miteinander verbunden durch die hierarchische Gemeinschaft derer, die am Altar und in der Kirche den Vorsitz innehaben.

Sendung drückt sich in der Predigt des Evangeliums aus, in der Feier der Sakramente und im Handeln für die Gerechtigkeit; d.h. in der Verwirklichung solcher praktischer Schritte, die für die Fortsetzung der Sendung Christi notwendig sind. Die Verwandlung der Welt in eine für die Gottesherrschaft aufnahmebereite impliziert die Evangelisierung derer, die das Evangelium noch nicht kennen, die Vertiefung des Glaubens derer, die es schon gehört haben, und die Arbeit an der Einheit der Jünger und Jüngerinnen Christi, durch die die Welt zum Glauben kommen kann.

Gemeinschaft und Sendung sind weder die Produkte demokratischer Theorie noch explizit «demokratisch». Dennoch beruhen sie beide auf bestimmten Schlüsselgedanken, die ebenso zentral für demokratische Prinzipien sind: die fundamentale Gleichheit aller innerhalb einer Gemeinschaft, die Teilhabe aller an der Sendung, eine informierte Gemeinschaft, die Freiheit der öffentlichen Meinungsäußerung, usw. Im folgenden wollen wir uns der Formulierung einiger dieser demokratischen Prinzipien im heutigen Kodex des Kanonischen Rechtes zuwenden.

Demokratische Prinzipien im Kirchenrecht

Das Kirchenrecht verwendet den Begriff «Demokratie» nicht. Gleichwohl nimmt es die Lehre des Konzils und der letzten Päpste auf, insofern es einen erheblichen Schwerpunkt auf Mitverantwortlichkeit, auf gemeinsam getragene Verantwortung legt. An diesem Punkt werden mehrere demokratische Prinzipien evident. Die gemeinsam getragene Verantwortung z.B. ist tief verwurzelt in der grundsätzlichen Gleichheit aller Gläubigen, eine wahre Gleichheit in ihrer Würde und Tätigkeit, kraft der alle je nach ihrer eigenen Stellung und Aufgabe am Aufbau des Leibes Christi mitwirken» (c. 208). Durch die Taufe haben alle Gläubigen auf ihre je eigene Weise teil am priesterlichen, prophetischen und königlichen Amt Christi, und «sind (...) zur Ausübung der Sendung berufen, die Gott der Kirche zur Erfüllung in der Welt anvertraut hat» (c. 204, § 1). Alle sind mit dafür verantwortlich, «das Wachstum der Kirche und ihre ständige Heiligung zu fördern» (c. 210). «Alle Gläubigen haben die Pflicht und das Recht, dazu beizutragen, daß die göttliche Heilsbotschaft immer mehr zu allen Menschen aller Zeiten auf der ganzen Welt gelangt.» (c. 211)

Diese fundamentale Gleichheit aller in einer Kirche, die sich als Gemeinschaft und Sendung

versteht, schafft die Grundlage für eine breitere Anwendung verschiedener demokratischer Prinzipien. Johannes Paul II. nennt einige dieser Prinzipien: Die Beteiligung an Entscheidungsfindung und Beschlußfassung dort, wo es das Leben der Gemeinschaft betrifft, eine mitbestimmende Rolle bei der Auswahl und Besetzung von führenden Positionen, Maßnahmen für die Verantwortlichkeit der Kirchenoberen und Strukturen für effektive Beteiligung und geteilte Verantwortung[6].

1. Beschlußfassung

Der Akt der Beschlußfassung ist ein komplexer Prozeß, der das Sammeln von Informationen, Herausarbeiten von Optionen, Treffen einer Entscheidung und Vergleichen mit der Ausführung von früher getroffenen Entscheidungen umfaßt. Zugang zu Informationen und die Möglichkeit der freien Meinungsäußerung sind von zentraler Bedeutung für demokratische Beschlußfassung[7]. Sie sind ebenfalls von zentraler Bedeutung für die ersten drei Phasen des Beschlußfassungsprozesses in der Kirche.

a. Der Kodex ist in Hinsicht auf die Informationsrechte innerhalb der Kirche weniger ausführlich als die kirchliche Soziallehre. Die pastoralen Richtlinien des Päpstlichen Rates für soziale Kommunikation haben «das fundamentale Recht auf Dialog und Information innerhalb der Kirche» und die Notwendigkeit, «weiterhin nach wirkungsvollen Mitteln — einschießlich eines verantwortlichen Gebrauchs der Medien gesellschaftlicher Kommunikation — zur Realisierung und Wahrung dieses Rechts zu suchen»[8], hervorgehoben. Die Canones beziehen sich auf Information hauptsächlich in Hinblick auf das, was die Gläubigen gegenüber Kirchenautoritäten zum Ausdruck bringen: daß sie ihre Anliegen und Wünsche den Hirten der Kirche eröffnen können (c. 212, § 2) und das Recht haben, ihre Meinung in dem, was das Wohl der Kirche angeht, mitzuteilen (c. 212, § 3). Es wird dort wenig gesagt über die Freiheit in der Kirche, sich zu informieren, oder über die Verantwortung der Autoritäten, die übrigen Gläubigen über den Zustand der Kirche oder gar die Nöte des Apostolats zu informieren. Die einzige öffentliche Berichterstattung, die das Kirchenrecht fordert, ist ein öffentlicher Rechenschaftsbericht der Finanzverwaltung gegenüber den Gläubigen über die Vermögenswerte, die sie der Kirche gespendet haben (c. 1287, § 2).

Die öffentliche Meinungsäußerung in der Kirche wird im Kodex nur sehr vorsichtig angesprochen: «Entsprechend ihrem Wissen, ihrer Zuständigkeit und ihrer hervorragenden Stellung» haben Christen «das Recht und bisweilen sogar die Pflicht, ihre Meinung in dem, was das Wohl der Kirche angeht, den geistlichen Hirten mitzuteilen.» Erst nach Information der kirchlichen Offizialen und nur «unter Wahrung der Unversehrtheit des Glaubens und der Sitten und der Ehrfurcht gegenüber dem Hirten und unter Beachtung des allgemeinen Nutzens und der Würde der Personen» wird den Gläubigen das Recht zugestanden, «ihre Meinung den übrigen Gläubigen kundzutun» (c. 212, § 3). Diese Vorsicht darf jedoch nicht zu einer vollkommenen Aufhebung der praktischen Bedeutung dieses Rechts führen, denn es ist tatsächlich ein Ausdruck der «fundamentalen Rechte auf Dialog und Information», an dem der Vatikan nachdrücklich festhält[9].

b. Das Kirchenrecht strukturiert die formale Kommunikation in Form von «Anhörungen», d.h. in der Einholung eines Rats. Die Bedeutung solcher Anhörungen wird im vorliegenden Kodex noch verstärkt, selbst wenn ihre Anwendung immer noch eingeschränkt ist. In bestimmten Situationen kann ein Oberer nicht rechtsgültig handeln, ohne eine Gruppe oder bestimmte Personen anzuhören. In anderen Situationen muß der Obere die Zustimmung einer Gruppe oder bestimmter Personen erhalten, um zu handeln (c. 127). Dies hat offensichtlich Einfluß vor allem im finanziellen Bereich des kirchlichen Lebens, wo die finanziellen Beschlüsse des Bischofs dem Gutachten, der Zustimmung oder sogar dem Veto eines dazu ernannten Gremiums unterworfen sind, dem weibliche und männliche Laien angehören können: dem Vermögensverwaltungsrat[10]. Die Anhörung ist außerdem vorgeschrieben für bestimmte Entscheidungen mit Schlüsselfunktion, so z.B. die pastorale Organisation einer Diözese, und für verschiedene Personalfragen[11].

Zusätzlich zu diesen Grenzsituationen (wo die Anhörung erforderlich ist, bevor eine Handlung rechtsgültig wird), fördert das Kirchenrecht Anhörung durch eine Vielzahl von Struk-

turen und Gremien. Das Zweite Vatikanische Konzil forderte von der Kirche, Strukturen zu schaffen, die es den Menschen ermöglichen, ihre Meinung zu äußern (*Lumen gentium* 37), und empfahl als zumindest eine dieser Strukturen den Pastoralrat, der in jeder Diözese eingerichtet werden sollte (*Christus Dominus* 27). Der Kodex schreibt zwar keine Pastoralräte vor, sorgt aber für ihre Ermöglichung in der Diözese (c. 511) und in Gemeinden, wo sie nach Anhörung des Priesterrats sogar durch den Bischof gebildet werden können (c. 536)[12]. Diese Gremien nehmen eine besondere Rolle in der Planung pastoraler Aufgaben ein; sie werden in den offiziellen Kirchendokumenten ernstgenommen, und von weitblickenden Bischöfen ebenfalls[13].

In anderen Fällen erweitert der Kodex die Einbeziehung der Gemeinschaft in verschiedene traditionelle beschlußfassende Gremien, besonders in der Diözesansynode und im Partikularkonzil. Die Beteiligung an Diözesansynoden und Partikularkonzilien ist verstärkt worden, um eine möglichst große Vielfalt der Beteiligten zu erreichen, nämlich Laien wie auch Kleriker und Ordensleute. Entscheidungen, die in diesem Rahmen getroffen werden, finden in einem Klima statt, das eine freie Meinungsäußerung garantiert (cc. 443, 463, 456). Eine Anwendung des gleichen Prinzips wurde auf kontinentaler Basis für die besondere Afrikanische Synode durchgesetzt, die gerade in Vorbereitung ist[14].

c. Das Kirchenrecht öffnet einen weiten Raum für einzelne Personen oder Gruppen, die einbezogen sind in die Erfüllung der Sendung, gleich ob intern, innerhalb des kirchlichen Lebens, oder in Hinsicht auf die Welt. Kirchliche Ämter werden nicht mehr nur dem Klerus vorbehalten (c. 228, § 1). Obwohl die theoretischen Grundlagen immer noch diskutiert werden, kann man in der Praxis eine wachsende Zahl von Laien feststellen, die in exekutive Funktionen der Kirchenverwaltung einbezogen werden. Ob dies durch einen Mangel an Klerikern oder eine gewisse Sensibilität für die grundsätzliche Gleichheit aller in der Kirche motiviert ist — im Endergebnis klingen leise die Untertöne der demokratischen Beteiligung am Leben der Gemeinschaft mit.

Darüber hinaus liegt die Initiative für die Ausführung von Entscheidungen nicht mehr ausschließlich in Händen von Kirchenbeamten. Das Kirchenrecht anerkennt die Freiheit aller Christen innerhalb der kirchlichen Gemeinschaft, Vereinigungen zu bilden und Versammlungen abzuhalten (c. 215), welches zwei Grundfreiheiten eines demokratischen Systems sind. Persönliche Initiative — eine hochgeschätzte Eigenschaft in der Demokratie — wird geschützt als ein Recht in Zusammenhang mit apostolischen Tätigkeiten, d.h., Tätigkeiten, die die Sendung der Kirche erfüllen (c. 216).

2. *Wahl in Leitungsämter der Kirche*

Die Beschlußfassung in der Kirche ist stark davon beeinflußt, wer die Entscheidungen trifft. Johannes Paul II. nennt als eines der demokratischen Prinzipien die Rolle der Gemeinschaft bei der Wahl in Leitungsämter. In Vereinigungen der Gläubigen und in verschiedenen anderen Gruppen in der Kirche liegt der Wahlvorgang gewöhnlich in den Händen der Mitglieder, doch in bezug auf die meisten offiziellen Ämter werden die Wahlen von Mitgliedern der Kleriker-Hierarchie abgehalten. Dies ist nicht von vornherein anti-demokratisch, wenn man die Komplexität eines solchen Wahlvorgangs berücksichtigt: Die Anforderungen für ein bestimmtes Amt müssen geklärt werden, qualifizierte Kandidaten müssen aufgestellt werden, eine Wahl unter den qualifizierten Kandidaten muß erfolgen, und das Amt muß dieser Person übertragen werden. Das Kirchenrecht bietet verschiedene Verfahren für diese verschiedenen Schritte an (vgl. c. 147). Selbst wenn ein kirchlicher Amtsträger die endgültige Wahl trifft und die Amtsübertragung durchführt, sollte dem eine Anhörung vorausgehen und über die Aufstellung der Kandidaten informiert werden und die Sorge um das Wohl der Kirche — oder, wie es der Schlußkanon ausdrückt: das Heil der Seelen vor Augen (c. 1752) — sollte die endgültige Entscheidung leiten.

Außerdem hat die Bestimmung von leitenden Personen in der Kirche durch Wahlen schon eine lange Tradition im Kirchenrecht und ist auch im aktuellen Kodex verankert[15]. Selbst innerhalb der hierarchischen Struktur der Kirche werden einige der kirchlichen Würdenträger durch ein Wahlkollegium gewählt[16]. Die Wahlen wurden über die Jahrhunderte jedoch so eingeschränkt, daß das Prinzip der Anhörung eher als die direkte Wahl einen realistischen Weg für die wachsende Beteiligung der ganzen Kirche an

der Wahl ihrer Amtsträger schafft. Die Vorschriften für die Wahl von Bischöfen und Gemeindepriestern — Personen mit besonderer Bedeutung für die Leitung des Lebens der kirchlichen Gemeinschaft und ihrer Sendung — verlangen die Anhörung innerhalb der Gemeinschaft[17]. Es muß aber festgestellt werden, daß in beiden Fällen von der Erforderlichkeit der Anhörung nur in sehr vorsichtigen Worten gesprochen wird, und daß durch eine unterbleibende Anhörung die Gültigkeit der Ernennung nicht infrage gestellt wird; einzig in Hinblick auf den Ökonomen ist die Anhörung des Konsultorenkollegiums für eine gültige Übertragung dieses Amtes in der Diözese erforderlich (c. 494).

Es machen sich Tendenzen in der Kirche bemerkbar, schon bestehende Strukturen der Anhörung bei Bischofswahlen einzuschränken oder gar zu ignorieren — mag es sich dabei um Domherren (Kanoniker) mit ihren alten Privilegien handeln, oder um die erst unlängst eingerichteten Konsultatorengremien, die nach den vorgegebenen Gesetzen noch nicht als Gremium angehört werden müssen. Tatsächlich haben sich Beobachter angesichts mancher Bischofsernennungen in den letzten Jahren gefragt, ob überhaupt irgendjemand, der mit der lokalen pastoralen (oder finanziellen!) Situation vertraut ist, während des Wahlvorgangs angehört wurde.

Die Kriterien für die Wahl von kirchlichen Amtsträgern ist erwartungsgemäß detailliert im Kirchenrecht dargelegt (c. 149). Die die Bischöfe und Gemeindepfarrer betreffenden Kriterien sind z.B. im Kodex ausgeführt (c. 387 und 521). Eine solche offene Formulierung der Qualifikationen steht in Einklang mit der allgemein anerkannten Praxis eines demokratischen Systems. In der kirchlichen Praxis haben Beobachter aber zumindest für Bischöfe festgestellt, daß die Ernennungen auf anderen Kriterien zu beruhen scheinen, die zwar nicht im Kirchenrecht angeführt sind, aber klar erkennbar in den Fragebogen stehen, die in Umlauf gesetzt werden, um die Ansichten eines Kandidaten zu ermitteln[18].

3. Verantwortlichkeit

Die Verantwortlichkeit bleibt einer der Schwachpunkte des kirchlichen Rechtssystems. Rein theoretisch sorgt die hierarchische Struktur für vertikale Verantwortlichkeit: Gemeinde- und Diözesanamtsträger sind dem Diözesanbischof verantwortlich, und der Bischof wiederum dem Apostolischen Stuhl. In der Praxis erweist sich dieses System als zu kompliziert. Interventionen neigen dazu, sich nur in Form von Krisen zu artikulieren, nicht aber als systematische Prüfung der Aufträge, Pläne und tatsächlichen Verwirklichungen.

Obwohl der Papst kein absolutistischer Herrscher ist, sondern die Grenzen des göttlichen Gesetzes, der Offenbarung, der kirchlichen Tradition, des kirchlichen Lehramtes und vieler anderer Elemente, die selbst für eine Konzilskommission zu zahlreich sind, als daß sie während des Zweiten Vatikanischen Konzils hätten erwähnt werden können[19], respektieren muß, gibt es keinen innerhalb der Kirche, dem er selbst verantwortlich wäre (c. 333, § 3 und c. 1404). Es gibt kein strukturiertes System der Verantwortlichkeit für höhere Beamte der römischen Dikasterien. Bischofskonferenzen sind ihren Mitgliedern gegenüber verantwortlich, aber da die Konferenzen mit ihren Mitgliedern identisch sind, ist dies kein besonders wirksames Instrument. Darüber hinaus ist das Leben der Gemeinschaft deutlich beeinflußt von den Entscheidungen, Handlungen oder Unterlassungen des Papstes, der Kurie oder der Bischofskonferenzen.

Die Aussichten für eine «demokratischere» Kirche mögen hier anscheinend ihre äußerste Grenze erreicht haben, weil es keine Möglichkeit gibt, die Inhaber von Leitungsämtern in die Verantwortung zu nehmen. Wie kann es da eine Sicherheit geben, daß die Beteiligung der Kirchenmitglieder ernstgenommen wird, oder daß Kirchenbeamte tatsächlich sensibel für das Wohl der Kirche, für das Heil der Seelen sind?

Die Kirche hat mit diesem Problem seit der Zeit des Streits zwischen Paulus und Petrus über den Umgang mit den Nichtjuden (Gal 2, 11-14) zu kämpfen gehabt. Diese Art der «remonstratio» gegenüber einer höchsten Autorität hat sich eines langen und manchmal wirksamen Gebrauchs in der Kirche erfreut[20]. Überdies ist einer der Gründe für die extreme Vorsicht, mit der das Recht auf öffentliche Meinungsäußerung im Kodex dargelegt wird, daß die öffentliche Meinung tatsächlich ein beträchtliches Gewicht in der Kirche hat, selbst wenn manche kirchliche Amtsträger dies prinzipiell abstreiten. Es ist außerdem wahr, daß

nicht alle sogenannten demokratischen Systeme Maßnahmen für die direkte Abberufung von Beamten durch die Mitglieder der Gemeinschaft vorsehen.

Letzten Endes ist die Instanz, die in höchstem Maße Verantwortung einfordert, das Gewissen — ein religiöses Organ, das in geistlichem Engagement verwurzelt ist und sich nach transzendenten Werten ausrichtet. In Grenzsituationen jedoch werden — auch wenn das Kirchenrecht hierzu nur eine bedingte Antwort ermöglicht oder ganz schweigt — in der Praxis gewöhnlich doch Wege gefunden, um das Problem zu lösen. Dies ist vielleicht einer der Bereiche, die in der gegenwärtigen Kirchenordnung am dringendsten der Reflexion und Entwicklung bedürfen, in denen aber gleichzeitig demokratische Prinzipien Denkhilfen liefern können, um bei der kanonischen Ausarbeitung Beistand zu leisten[21].

Hindernisse

Es gibt viele Zwänge, die die Aussichten auf eine «demokratischere» Kirche in Frage stellen; nur drei davon können an dieser Stelle diskutiert werden, und dies auch nur in Kürze. Es sind dies das Fehlen eines adäquaten Rechtsschutzes in der Kirche, eine sich ausbreitende Entfremdung der Katholiken hinsichtlich der Kirchenstrukturen und das Fehlen einer innerkirchlichen Übereinstimmung über die Sendung der Kirche.

1. Obwohl die Kodizes des Kanonischen Rechts für die unierten katholischen Ostkirchen und für die lateinische Kirche eine ganze Liste der allen Gläubigen gemeinsamen Rechte und Pflichten proklamieren — und zwar je spezielle Listen für die Laien, Kleriker und Ordensleute — kennt das Kirchenrecht keine wirksamen Mittel zur Verteidigung dieser Rechte. Ohne angemessenen Schutz mögen solche Rechte hohe Ideale sein, haben aber keine praktischen Konsequenzen.

Kirchengerichten ist es zur Zeit untersagt, Fälle für die Verteidigung dieser Rechte anzunehmen, wenn sich die Streitigkeiten aus einer Maßnahme der ausführenden Gewalt ergeben (c. 1400, § 2). Die eher persönlichen Ansichten, die vom Apostolischen Stuhl, der höchsten kirchlichen Aufsichtsbehörde, in Umlauf gesetzt wurden, haben entschieden, daß Handlungen von Pfarrern, weltlichen Schuldirektoren und Ordensoberen alle unter dieses Verbot fallen. Die meisten Fälle, in denen nach Rechtsschutz verlangt wird, ergeben sich aber durch Unterlassungshandlungen derer, die in der Kirche mit administrativer Macht ausgestattet sind. Die Rechtshilfe in solchen Fällen auf nicht vorhandene Verwaltungsgerichte einzuschränken oder Rekurs auf hierarchische Autoritäten zu nehmen, kommt für viele Menschen einer grundsätzlichen Verweigerung der Rechtshilfe gleich. Dazu sind die Mühen zu groß, ist der Abstand zu den Autoritäten zu hoch, übersteigen die Kosten die finanziellen Mittel vieler Betroffener zu sehr.

Ohne effektive Mittel zum Schutz dieser Rechte kann es nur wenig Hoffnung auf eine realistische Gestalt einer «demokratischeren» Kirche geben. Aber damit ist eigentlich mehr als die Frage nach «Demokratie» angesprochen; es handelt sich vielmehr um das Bemühen um Gerechtigkeit, und daher um etwas, das die Kirche, die Gerechtigkeit ja öffentlich verkündet, nicht ignorieren kann[22].

2. Schon seit einiger Zeit läßt sich eine gewisse Distanzierung, ja Entfremdung der Katholiken von kirchlichen Strukturen beobachten. Hierfür scheinen vor allem zwei Gründe den Ausschlag zu geben. Der eine ist die zunehmende Privatisierung der Religion, wodurch die Menschen eine Trennung zwischen ihrem alltäglichen Leben und ihrer religiösen Praxis durchführen; der zweite Faktor betrifft die Enttäuschung vieler praktizierender Katholiken über die Spannungen und Machtkämpfe, die seit dem Zweiten Vatikanischen Konzil die Beziehungen zwischen sogenannten «traditionellen» und sogenannten «liberalen» Katholiken geprägt haben.

Die Behinderungen, die hieraus für die Entwicklung hin zu einer «demokratischeren» Kirche entstehen, lassen sich vergleichen mit der Gefahr, die einem demokratischen Staat durch einen Verlust an politischem Interesse erwächst. Wenn die Mitglieder keine aktive Rolle im Leben der Gemeinschaft mehr übernehmen wollen, funktionieren die demokratischen Prinzipien in der Praxis nicht mehr. Wenn die Menschen desinteressiert sind und sich deshalb nicht mehr an Anhörungen, am Aufbau des Lebens der Gemeinschaft oder an der Verwirklichung der kirchlichen Sendung beteiligen, hat dies

tragische Konsequenzen weit über die Frage nach «Demokratie» in der Kirche hinaus. Die Konsequenzen berühren den innersten Kern der Kirche selbst — eine Feststellung, die kirchliche Amtsträger und Kirchenmitglieder nicht gleichgültig lassen darf.

3. Einer die Problematik vielleicht am meisten verschärfenden Hinderungsgründe ist das Fehlen eines Konsenses über die Sendung der Kirche. Dies mag zwar durch die Privatisierung der Religion und die Entfremdung der Menschen von kirchlichen Strukturen mitbedingt sein, betrifft aber auch diejenigen, die tief im Leben der Kirche verwurzelt sind. Die Zeit nach dem Zweiten Vatikanischen Konzil ist von einem Interesse an den kirchlichen Strukturen und dem innerkirchlichen Leben geprägt gewesen. Gleichzeitig hat aber das Sendungsbewußtsein — das Gefühl, eine Botschaft zu haben, die eine gute Nachricht für die Gesellschaften, in denen Katholiken leben, und für die Menschen allerorts ist — abgenommen. Diese Situation wird weiter verschärft durch Debatten über Loyalität gegenüber nicht-unfehlbaren Lehren, durch offensichtliches Mißtrauen gegenüber Personen in örtlichen Führungspositionen (daher die Forderung eines Treueids) und durch die Verunsicherung darüber, wie die gute Botschaft zu verkündigen sei, ohne dabei die ökumenischen und interreligiösen Werte, die die Kirche gerade erst offiziell anerkannt hat, zu vernachlässigen.

Bemühungen des Papstes und verschiedener Sprecher innerkirchlicher Bewegungen, die Katholiken in eine evangelisierungsfreudigere Stimmung zu bringen, erhalten keine unmittelbare positive Resonanz. Die Ursachen sind vielfältiger Natur, aber das Endresultat behindert die Entwicklung einer «demokratischeren» Kirche auf verschiedene Weise. Diejenigen, die zur Übernahme der Sendungsaufgabe aufrufen, scheinen auf einen zentralistischeren Ansatz gegenüber dem Sendungsunternehmen insgesamt fixiert zu sein. Diejenigen, die diesen Appell aus verschiedenen Gründen nicht überzeugend finden, scheinen sich dagegen zu sträuben, in einen Prozeß zur Erarbeitung eines arbeitsfähigeren Konsenses über Sendung einzutreten. Letztlich ist es die Sendung selbst, die darunter leidet, und — dadurch bedingt — die wahre Wirklichkeit der kirchlichen Gemeinschaft. Demokratie ist kein Allheilmittel, durch das man die Gemeinschaft dynamisieren könnte, aber die Berücksichtigung demokratischer Prinzipien kann ein Weg sein, sich auf lebendigere Weise den gelebten Erfahrungen und Erwartungen vieler Katholiken zu nähern, und könnte zur Entwicklung eines effektiveren Konsenses beitragen.

Die Aussichten für eine «demokratischere» Kirche sind gar nicht so schlecht, wie es am Anfang möglicherweise erschienen ist. Es gibt eine ganze Anzahl von Faktoren innerhalb des Kirchenrechtes, die, wenn man sich ihnen mit Kompetenz und Konsequenz zuwendet, tatsächlich die Anwendung demokratischer Prinzipien innerhalb der katholischen Kirche fördern werden. Die diesen Möglichkeiten im Weg stehenden Hindernisse müssen allerdings ebenfalls offen zugegeben und mutig angegangen werden.

[1] Paul VI., Feierliche Ansprache vom 20. November 1965, in: Communicationes 1 (1969) 38-42.

[2] Johannes Paul II., Apostolische Konstitution *Sacrae disciplinae leges*, 25. Januar 1983, in: AAS 75/2 (1983) xxi.

[3] Zum Beispiel *Gaudium et spes* 75; Paul VI., Hirtenbrief *Octogesima adveniens*, 47; Johannes Paul II., Enzyklika *Sollicitudo rei socialis*, 30. Dezember 1987 44; ders., Enzyklika *Centesimus annus*, 1. Mai 1991, 46.

[4] Joseph A. Komonchak, Subsidiarity in the Church: The State of the Question, in: The Nature and Future of Episcopal Conferences, hg. v. Hervé Legrand, Julio Manzanares und Antonio Garcia y Garcia (Washington: CUA Press, 1988) 343.

[5] AaO.

[6] *Centesimus annus* Nr. 46: «Die Kirche weiß das System der Demokratie zu schätzen, insoweit es die Beteiligung der Bürger an den politischen Entscheidungen sicherstellt und den Regierten die Möglichkeit garantiert, sowohl ihre Regierungen zu wählen und zu kontrollieren als auch dort, wo es sich als notwendig erweist, sie auf friedliche Weise zu ersetzen. Eine wahre Demokratie (...) erfordert (...) die Schaffung von Strukturen der Beteiligung und Mitverantwortung.»

[7] Siehe hierzu die Diskussion in Antonio Osuna Fernandez-Largo, La Democratización de la Iglesia. Recelos y pretensiones, in: Razón y Fe 220 (1989) 53-65.

[8] Päpstlicher Rat für soziale Kommunikation, *Communio et progressio* 23. Mai 1971, 114-121; ders., *Aetatis novae*, 17. März 1992, 10.

[9] *Aetatis novae*, 10.

[10] Vgl. c. 492. Dieses Gremium überwacht die finanziellen Aktivitäten in einer Diözese; es muß alljährlich einen Haushaltsplan und einen Rechenschaftsbericht für die Diözese erstellen (c. 493) und die Jahresberichte der nicht-

exempten Verwalter in der Diözese prüfen (c. 1287, § 1). Es muß angehört werden in Fragen der Ernennung und Absetzung des Ökonomen der Diözese und zum Rechenschaftsbericht des Ökonomen vor dem Vermögensverwaltungsrat (c. 494). Der Bischof muß den Vermögensverwaltungsrat konsultieren, bevor er Steuern erhebt (c. 1263), bevor er größere Verwaltungsakte sezt (c. 1277) oder Akte für die ihm unterstellten Personen festlegt (c. 1281, § 2), bevor er die Anlage von Stiftungen genehmigt (c. 1305), und bevor er die aus frommem Stifterwillen auferlegten Verpflichtungen vermindert (c. 1310, § 2). Er muß die Zustimmung des Vermögensverwaltungsrats einholen für das Setzen von Akten der außerordentlichen Verwaltung (c. 1277) oder für die Veräußerung von Kircheneigentum, das über der von der Bischofskonferenz gesetzten Grenze liegt (c. 1292, § 1).

[11] Es gibt verschiedene Fragen, in denen der Priesterrat angehört werden muß: c. 461, § 1 (ob eine Diözesansynode einberufen wird); c. 515, § 2 (ob eine Pfarrei errichtet oder verändert wird); c. 536 (ob in einer Pfarrei ein Pastoralrat gebildet wird); c. 1215. § 2 und c. 1222, § 2 (ob Kirchen erbaut oder geschlossen werden); c. 1263 (die Erhebung von Steuern in der Diözese); c. 1742. § 1 (Amtsenthebungen von Pfarrern). In finanziellen Fragen ist es häufig so, daß zusätzlich zum Vermögensverwaltungsrat das Konsultorenkollegium gehört werden muß. Die Anhörung von Experten ist vorgeschrieben, wenn ein spezielles Fachwissen für den Fall erforderlich ist, z.B. wenn die Irregularität für den Empfang von Weihen oder eine Behinderung für die Ausübung von Weihen festgestellt werden muß, sofern dies in psychischen Problemen begründet ist (c. 1041, 1; 1044, § 2, 2); bei der Veräußerung von Kirchenvermögen (c. 1293, § 1, 2); bei kirchlichen Gerichtsverhandlungen (c. 1674) usw.

[12] Der Kodex bestimmt, daß in jeder Diözese und Pfarrei ein Vermögensverwaltungsrat bestehen muß (c. 492 und c. 537); manche mögen sich fragen, ob dies nicht auf eine Priorität der Finanzen gegenüber den pastoralen Belangen im Kirchenrecht hinweist.

[13] Siehe z.B. die Kongregation für Bischöfe, *Directorium de Pastorali Ministerio Episcoporum*, 22. Februar 1973, 148-152; *Aetatis novae* Nr. 20-33.

[14] Siehe IMBISA Seminar, Practical Proposals, 26. Oktober 1991, in: Catholic International 3/9 (1.-14. Mai 1992) 418.

[15] Siehe c. 147 und c. 164-179.

[16] Der Papst wird von den Kardinälen im Alter von unter 80 Jahren gewählt (vgl. c. 332, § 1). Wenn eine Diözese vakant wird, wird ein Diözesanadministrator vom Konsultorenkollegium dieser Diözese gewählt (c. 421). Das sind nur wenige Beispiele, aber sie dienen als Erinnerung daran, daß zentralisierte Wahlprozesse nicht die einzigen vom Kirchenrecht vorgesehenen sind und nicht die uneingeschränkt einzigen Wege zur Ernennung von Bischöfen oder Gemeindepfarrern bleiben dürfen.

[17] Der Gesandte des Papstes muß die Gläubigen einer Diözese, die vakant geworden ist, anhören, bevor er eine Liste mit Kandidaten für den Diözesanbischof vorlegt (c. 377, § 2), und der Diözesanbischof muß Anhörungen durchführen, um die Eignung eines Priesters, eine bestimmte Gemeinde zu leiten, festzustellen, bevor er ihn zum Gemeindepfarrer ernennt (c. 524).

[18] Siehe Thomas J. Reese, The Selection of Bishops, in: America (25. August 1984) 65-72; auf S. 69 befindet sich der Text des Fragebogens.

[19] *Acta Synodalia Sacrosancti Concilii Oecumenici Vaticani II*, (Vatikanstadt 1973) 3/1, 247.

[20] Wenn sich ein Bischof durch ein vom Papst erlassenes Gesetz beeinträchtigt fühlt, kann er dem Papst eine «remonstratio» vorlegen, die das in Frage kommende Gesetz bis zu dem Zeitpunkt außer Kraft setzt, an dem der Papst eine weitergehende Entscheidung trifft (das ursprüngliche Gesetz durchsetzen, modifizieren, aufheben oder eine Ausnahmeregelung treffen). Siehe Wernz-Vidal, *Ius Canonicum* 1: *Normae Generales* (Universitas Gregoriana, Rom 1952) 190-191.

[21] Einsichten in verschiedene politische Systeme haben der Kirche geschichtlich gesehen dabei geholfen, ihre innerkirchlichen Strukturen und Verfahrensweisen zu entwickeln. Es gibt keinen theoretischen Grund, warum diese analoge Verwendung von weltlichen Prinzipien da enden muß, wo die weltlichen politischen Systeme demokratischer werden.

[22] Die Bischofssynode von 1971 hat diesen Aspekt besonders stark hervorgehoben; siehe die Synode von 1971, Erklärung *De iustitia in mundo* 30. November 1971, III. AAS 63 (1971) 933; die Synode von 1974, Erklärung, 25. Oktober 1974, 12, in: *Leges Ecclesiae post Codicem Iuris Canonici editae* hg. v. Xaverius Ochoa, 5 (Commentarium pro Religiosis, Rom 1980) Kol. 6862.

Aus dem Englischen übersetzt von Astrid Dehé

JAMES H. PROVOST

Geboren 1939. Priester der Diözese Helena/Montana, Professor für Kirchenrecht und Vorsitzender der Abteilung für Kirchenrecht an der Katholischen Universität von Amerika. Nach Abschluß der theologischen Studien an der Universität Löwen 1963 im Amerikanischen College in Löwen zum Priester geweiht. 1967 Promotion in Kirchenrecht an der Lateran-Universität in Rom. Geschäftsführender Herausgeber von *The Jurist*. Von 1980 bis 1986 Exekutiv-Koordinator der *Canon Law Society of America*. Er ist einer der Direktoren der Sektion «Kirchenordnung» von CONCILIUM. Anschrift: Dept. of Canon Law, Catholic University of America, Washington D.C. 20064, U.S.A.

CONCILIUM aktuell

Nicholas Lash

Enzykliken als Austausch in Communio

Päpstliche Enzykliken sind wie alle Erzeugnisse der menschlichen Geschichte dem Wandel unterworfen. In Länge und Eigenart, in der Häufigkeit, mit der sie erscheinen, und in ihren Zielsetzungen haben sie schon in der Vergangenheit Veränderungen durchgemacht, und heute ist es höchste Zeit, daß sie sich wieder verändern.

1964 hat Papst Paul VI. in einer Ansprache, mit der er seine erste Enzyklika, die in Kürze erscheinen sollte, ankündigte, eine Enzyklika beschrieben als «ein Dokument in Form eines Briefes, den der Papst den Bischöfen der ganzen Welt schreibt. Es ist dies eine sehr alte Form kirchlichen Austauschs, die auf eigentümliche Weise der Gemeinschaft (communio) des Glaubens und der Liebe, die unter den verschiedenen ‹Kirchen› besteht, Ausdruck verleiht.»

Wie Paul VI. in seinen weiteren Darlegungen deutlich erkennen ließ, galt seine Beschreibung eher einem Idealtypus als einem unveränderlichen Tatbestand. So sind Enzykliken, wie wir sie kennen — obwohl auch in den frühen Jahrhunderten gelegentlich solche Briefe herausgebracht wurden —, eine moderne Erfindung, beginnend mit dem Brief Benedikts XIV. vom 3. Dezember 1740 über «Die Pflichten der Bischöfe». Überdies war mehr als die Hälfte der 163 in der Zeit zwischen diesem Datum und dem Tod Leos XIII. im Jahr 1902 erschienenen Enzykliken an besondere Gruppen von Bischöfen — gewöhnlich an die Bischöfe eines bestimmten Landes — adressiert.

Mit Pius XII. kam ein neuer und eher beunruhigender Trend in Gang: Mehr und mehr wurden Enzykliken nicht an des Papstes Brüder im Bischofsamt geschrieben, sondern an alle und jeden. So schrieb Johannes XXIII. seine Enzyklika Mater et Magistra *an «den Klerus und die Gläubigen der gesamten katholischen Kirche», und Paul VI. warf sein Netz sogar noch weiter aus, als er* Ecclesiam Suam *und* Populorum progressio *nicht nur an die katholischen Christen, sondern an «alle Menschen guten Willens» schrieb. Ich nenne diese Tendenz des Bischofs von Rom, sich nicht an seine Brüder im Bischofsamt, sondern an die ganze Menschheit zu wenden, «beunruhigend», weil sie ein weiteres Symptom für die gefährliche Aufblähung der päpstlichen Macht ist.*

Im Januar 1992 berichtete die in London erscheinende katholische Wochenzeitung «The Tablet» über eine Diskussion im Britischen Rundfunk BBC, in der Brian Wicker, ein katholischer Laientheologe, gesagt hatte, er könne keinen zureichenden Grund dafür sehen, daß Diplomaten des Vatikans nicht Laien sein sollten. Der Pronuntius, Erzbischof Barbarito, erwiderte auf diesen Vorschlag, er verrate Unwissenheit bezüglich der Aufgaben eines Päpstlichen Nuntius. Diese Diplomaten, so sagte er, übten ihr Amt als verlängerte Arme für die Aufgaben und die Sendung des Papstes gegenüber den Bischöfen aus, und «man kann nicht erwarten, daß ein Laie die Vollmacht hätte, den Bischöfen zu sagen, was sie zu tun und zu lassen haben».

Wir wollen keineswegs sagen, daß es keine besonderen Umstände geben kann, in denen ein Papst die Möglichkeit haben sollte, seinen Brüdern im Bischofsamt Weisungen zukommen zu lassen, doch die Vorstellung, es gehöre zur normalen Ausübung des päpstlichen Amtes, ihnen zu sagen, was sie zu tun und zu lassen haben, ist ein Rückfall in die massive Verzerrung katholischen Lebens und Lehrens, mit der das Erste Vatikanische Konzil die Kirche bedrohte — jedenfalls in der Praxis, wenn auch nicht in der Theorie — und von der das Zweite Vatikanische Konzil die Kirche befreit hat — zumindest in der Theorie, wenn auch noch nicht in der Praxis.

Mit anderen Worten: Erzbischof Barbaritos Bemerkung hat eine Mentalität verraten, die nichts Befremdliches an einer Situation findet, in welcher der Papst, der heute bisweilen fast der einzige autoritative Lehrer in der Kirche zu sein scheint, anderen Bischöfen sagt, was sie zu tun und zu lassen haben, indem er über ihre Köpfe hinweg Briefe über wichtige Themen an die Kirche und die Welt insgesamt richtet.

Nun könnte jemand auf den Gedanken kommen, die beste Weise, diesem Aspekt eines viel wei-

terreichenden Problems, das die Gesundheit und das Gleichgewicht der katholischen Kirche bedroht, gerecht zu werden, sei die Hoffnung, daß der nächste Papst mittels einer sich selbst verleugnenden Regelung ein Moratorium in der Veröffentlichung von Enzykliken einleite.

Aber es wäre schade, wenn dies geschähe. Obwohl manche Enzykliken großes Unheil angerichtet haben — und zwar entweder durch die von ihnen ausgesprochenen Urteile oder durch einzelne ihrer Formulierungen (wobei ich meine Bemerkungen auf das zwanzigste Jahrhundert beschränken möchte: Pascendi *und* Humanae vitae *kommen einem hier in den Sinn) —, so sind andere solide und wirksame Werkzeuge für die Leitung der Kirche und die Lehrtätigkeit gewesen. Ich denke, es dürfte allgemein zugegeben werden, daß die Sozialenzykliken zu dieser letzteren Kategorie gehören — neben Enzykliken wie* Mystici Corporis, Divino afflante, Mediator Dei, Pacem in terris *und* Redemptor hominis.

Was wir daher brauchen, ist nicht die Abschaffung von Enzykliken, sondern ihre Anpassung an die Lebensumstände der Kirche von heute. Solch eine Apassung würde, wenn ich hier einmal träumen darf, drei Grundzüge einschließen. Erstens: Anstatt daß Enzykliken ein päpstlicher Akt in Isolierung gegenüber dem Magisterium des Gesamtepiskopats wären, sollten schrittweise geschehende Maßnahmen ausgedacht werden, um Briefe des Bischofskollegiums sub et cum Petro *an die Adresse der Kirche oder der Welt herauszubringen. Zweitens: Während Enzykliken heute oft von einem einzelnen Theologen als «ghost-writer» verfaßt werden, dessen Identität offiziell niemals enthüllt wird, würde in Zukunft ein breites Spektrum von Menschen, welche die ganze Spannweite und den ganzen Reichtum katholischer Gelehrsamkeit repräsentieren, um ihre Mitarbeit ersucht werden. Drittens: Anstatt daß Enzykliken im geheimen produziert und dann (wie Newman vielleicht gesagt hätte) wie ein Blitz aus heiterem Himmel losgelassen werden, würden sie sozusagen in aller Öffentlichkeit und auf eine Weise geschrieben, welche sich der Meinung und der Erfahrung der ganzen Kirche verantwortlich weiß.*

Dieser Traum mag manchen als eine bloße Phantasie erscheinen. Er ist aber eine Phantasie, die sich auf einen soliden Präzedenzfall berufen kann. In den letzten zehn Jahren haben die Bischöfe der Vereinigten Staaten von Nordamerika drei gemeinsame Hirtenbriefe auf eine Weise herausgebracht, die in etwa der von mir hier angedeuteten Verfahrensweise entspricht. Diese Briefe mit den Titeln «The Challenge of Peace» (dt.: «Die Herausforderung des Friedens»), «Economic Justice for All» (dt.: «Wirtschaftliche Gerechtigkeit für alle») und «Called to be One in Christ Jesus» (dt.: «Berufen, in Christus Jesus eins zu sein») durchliefen alle während einer Periode von vier bis fünf Jahren einen Redaktionsprozeß mit mehreren veröffentlichten Textentwürfen, bevor die endgültige Fassung erreicht war. Im Fall des letztgenannten Hirtenbriefes über die kirchlichen Ämter der Frauen ist dieser Prozeß bisher noch nicht abgeschlossen. Daß der Redaktionsprozeß in allen Fällen nicht nur Diskussionen, sondern auch Überzeugungsstreit auslöste, war zu erwarten, und dies ist eher zu begrüßen als zu beklagen: Erwachsenenbildung vollzieht sich eben auf ebendiese Weise.

Damit will ich natürlich nicht unterstellen, daß die amerikanischen Verfahrensweisen einfach so mir nichts dir nichts auf die Gesamtkirche übertragen werden könnten: Die Mitglieder des Episkopats sind hier viel zu zahlreich, und die Kirche ist kulturell zu vielgestaltig, als daß sich dies praktisch verwirklichen ließe. Aber mir als einem Nichtamerikaner, der dem nordamerikanischen Katholizismus manchmal kritisch gegenübersteht, scheint es, daß diese Hirtenbriefe ein gutes Modell darstellen für die Art von Reform, die dazu führen könnte, daß Enzykliken dem Buchstaben und dem Geist des letzten Konzils mehr entsprächen und daß sie wirksamere Instrumente des Lehramtes würden. Dadurch würden sie auch die Rezeption erleichtern, um die sich Paul VI. in der oben erwähnten Audienz im Blick auf seine erste Enzyklika besorgt zeigte: «Wir möchten hoffen, daß dieser unserer päpstlichen und pastoralen Botschaft eine wohlwollende Aufnahme in der großen katholischen Kirchenfamilie zuteil wird.»

Aus dem Englischen übersetzt von Dr. Ansgar Ahlbrecht

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

Vorwort

Claude Geffré/Jean-Pierre Jossua

Für eine theologische Interpretation der Moderne

«Moderne» und «Postmoderne» sind zu Reizwörtern in einer Debatte geworden, die für dieses ausgehende Jahrhundert durchaus bezeichnend ist. Und wie nicht anders zu erwarten, betrifft diese Debatte direkt das Schicksal des Christentums in der heutigen Welt. Was dabei auf dem Spiel steht, ist nichts Geringeres als die Zukunft des Christentums selbst in einer Gesellschaft, die von einem Wandlungsprozeß der Moderne geprägt ist, der durch den ziemlich problematischen Ausdruck «Postmoderne» angezeigt ist. Es geht nicht bloß um eine historische oder soziologische Debatte; sie ist vielmehr im eigentlichen Sinn des Wortes theologisch. Die Moderne könnte durchaus eine Chance für das Christentum darstellen. Dieses CONCILIUM-Heft sollte als eine Art Bestandsaufnahme der theologischen Neuinterpretationen der Moderne aufgefaßt werden.

Soziologisch gesehen kann man unter Moderne jene neue Zivilisation verstehen, die durch die beiden großen Ereignisse der industriellen und der demokratischen Revolution entstanden ist. Doch damit verbleiben wir noch auf der Ebene der *Beschreibung* der Moderne. Will man die Wurzeln der spezifischen Dynamik der Moderne freilegen, dann dürfte man kaum fehlgehen, wenn man sich auf die Begriffe Subjektivität und Rationalität bezieht. Der Übergang zur Moderne fällt mit dem Aufkommen eines menschlichen Subjektes zusammen, das sich seiner Autonomie bewußt ist, und mit dem Sieg einer rationalen Analyse aller Natur- und Gesellschaftsphänomene (wie etwa wissenschaftlicher Fortschritt, Industrialisierung, Entstehung der Weltwirtschaft, bürokratischer Zentralismus des modernen Staates). So ist es faszinierend, zu sehen, daß das Christentum unter diesen beiden Gesichtspunkten — einer nicht zerstörbaren Subjektivität und einer triumphierenden Rationalität — zur Moderne in ein Verhältnis tritt, das gegenseitige Anziehung und Distanz zugleich bedeutet.

Die bekannteste Spielart des Verhältnisses zwischen Christentum und Moderne ist der wechselseitige Ausschluß. Das abendländische Christentum gab sich entschieden antimodern in dem Maße, als die Rationalität der Aufklärung die Autorität von Offenbarung und Überlieferung untergrub und als die demokratischen Gesellschaften das hierarchische Organisationsprinzip der sozialen Größe Kirche direkt in Frage stellten. Ein *unnachgiebiger Katholizismus* war die historische Antwort, durch die man die christliche Tradition vor der frevlerischen Anmaßung der Moderne bewahren wollte. Nach einer langen Periode des orientierungslosen Herumtappens und wiederholter Versuche, die alte Ordnung wiederherzustellen, dauerte es schließlich bis zum Zweiten Vatikanischen Konzil, um sich eine differenziertere Sichtweise anzueignen und zu begreifen, daß Säkularisierung nicht gleichbedeutend ist mit atheistischem Säkularismus, daß die Gewissensfreiheit nicht notwendigerweise das Festhalten an einer objektiven Wahrheit in Frage stellt und daß die Trennung von Kirche und Staat die beste Garantie für die Freiheit der Glaubensverkündigung ist.

Doch nun, da der unscharfe Begriff der «Postmoderne» eine gewisse Krise der Moderne anzeigt — hervorgerufen durch den Niedergang der Fortschrittsideologien und des Szientismus, durch den Zerfall des Marxismus und durch eine Neudefinition des Vernunftbegriffes selbst —, sind wir herausgefordert, eine Neuinterpretation des Verhältnisses von Christentum und Moderne zu leisten. Man macht also die Entdeckung, daß das Christentum historisch gesehen ein richtunggebender Impuls der Moderne war, wenn es auch letztendlich ihr «Opfer» werden sollte. Die Entfaltung von spezifischen, im Christentum angelegten Kräften sei es gewesen (insbesondere die Einsetzung des Menschen als handelndes Subjekt der Geschichte), die die moderne Welt hervorgebracht hätte. Und als diese moderne Welt alle ihre Möglich-

keiten in die Tat umgesetzt hätte, sei sie zur immer stärkeren Konkurrentin des Christentums als historischer Kraft geworden. So kann man heute das Schicksal des Christentums, das seine gesellschaftliche Bindekraft verloren hat, im Horizont der Moderne vielleicht als unausweichliche, immer weiter voranschreitende Auslöschung interpretieren. Einige Interpreten glaubten sogar, das Christentum als die Religion des «Auszugs aus der Religion» beschreiben zu können.

Dennoch müßte dann aber noch nachgewiesen werden, daß das Ende der gesellschaftlichen Rolle des Christentums notwendigerweise auch das Ende der Religion als Erfahrung und Glaube nach sich zieht. Dies ist nur dann möglich, wenn man *von vornherein* davon ausgeht, daß das Wesen des Religiösen mit dem Ursprung der Menschheit selbst gegeben ist und daß es in einer vollkommenen Unterwerfung unter das Göttliche und eine unveränderliche Weltordnung besteht. Es hat den Anschein, daß sich das echt Religiöse weder in seiner Funktion als bindende Kraft einer sozialen Gruppe noch als humanisierende Kraft für den einzelnen erschöpft. Wenn das Christentum eine entscheidende Rolle für die Entstehung der Moderne — verstanden als das Aufkommen eines freien und autonomen Subjektes — gespielt hat, dann nicht deshalb, weil es das Wesen der Religion verraten hätte, sondern vielmehr deshalb, weil es eine radikale Aufhebung der Entfremdung der Religion bewirkte, die letztlich in der freien Antwort des Menschen auf die ungeschuldete Gabe Gottes besteht.

Es ist inzwischen ein Gemeinplatz, daß das Verhältnis zwischen Kirche und moderner Gesellschaft seit dem 18. Jahrhundert ein konfliktreiches Verhältnis ist. Es ging dabei um den unvermeidlichen Konflikt zwischen der Autorität einer Vernunft, die die Mehrheit hinter sich hatte, und der Autorität einer Kirche, die sich ängstlich an ihre althergebrachten Privilegien klammerte. Doch weniger banal ist die Feststellung, daß diese besondere historische Konstellation nicht richtungweisend für die Zukunft ist, und daß uns die aktuelle Krise der Moderne dazu anhält, die Problematik eines notwendigen gegenseitigen Ausschlusses von Religion und Moderne ernsthaft in Frage zu stellen.

Diese angebliche Krise der Moderne ist weiterhin Gegenstand unterschiedlicher Deutungen. Und das vorliegende CONCILIUM-Heft hat den Versuch unternommen, dies auf möglichst breiter Basis und von den verschiedenen geographischen Orten der Theologie aus wiederzugeben. Doch zugleich meinen wir, einen breiten Konsens bezüglich zweier Überzeugungen feststellen zu können: 1. Das, was man gemeinhin als Postmoderne bezeichnet, stellt die Errungenschaften der Moderne keineswegs in Frage, besonders was die erhellende Kraft der historisch-kritischen Methode, die Autonomie der Kultur, die Trennung von Religion und Politik, die Legitimität des modernen Staates als Rechtsstaat und die legitime Autonomie der zivilen, entsprechend der demokratischen Vernunft organisierten Gesellschaft betrifft. 2. Wir möchten der Versuchung widerstehen, ausgehend vom Scheitern der Moderne eine Rückkehr zu religiösen Sonderinteressen im Westen zu proklamieren. Es ist vielmehr eine Neudefinition der Moderne auf ihrer eigenen Grundlage, die einerseits die neue Relevanz des Religiösen erklären und andererseits zu neuartigen Beziehungen zwischen Moderne und Christentum führen kann.

Die neue Plausibilität des Religiösen in der heutigen Welt kann als ein Ausdruck der Moderne selbst gedeutet werden, wenn man unter Moderne nicht bloß eine bestimmte historische Gestalt des abendländischen Menschen versteht, wie ihn die industrielle Revolution, die Säkularisierung und die demokratischen Gesellschaften hervorgebracht haben. Die Moderne (die auch im Zeitalter der Postmoderne weiterbesteht) meint auch den Mythos des fortwährenden Wandels des Menschen, der die grenzenlose Erfüllung seiner Möglichkeiten erstrebt. Das mag es vielleicht verständlich machen, daß das Massenphänomen der Säkularisierung im Westen keinen absoluten Gegensatz zu einer gewissen Form der Rückkehr zur Religion darstellt.

Und die Postmoderne, weit davon entfernt, ein Rückfall in vergangene Zeiten zu sein, wie ihn die Ewig-Gestrigen herbeisehnen, könnte vor allem einer Vernunft die Grenze ziehen, die sich ihrer selbst zu sicher war. Es hat tatsächlich den Anschein, daß unsere Zeit ein wacheres Bewußtsein von den Grenzen der sogenannten instrumentellen Vernunft hat, trotz deren ungeheurer Errungenschaften auf technischem und wirtschaftlichem Gebiet, und auf der Suche nach einer umfassenderen Rationalität ist, die

die theoretischen, praktischen, ethischen, ästhetischen und auch religiösen Anteile des menschlichen Denkens mit einschließt. Und die neue Anhängerschaft der Weltreligionen, die die Erben der Aufklärung immer wieder überrascht, könnte sehr wohl ein Zeugnis vom irreduziblen religiösen Wesen des Menschen sein, der nicht nur als Bedürfniswesen oder als ein Wesen des Tauschhandels betrachtet werden darf, sondern als einer, dessen Sehnsucht und Streben auf das Andere gerichtet sind.

Schon seit längerer Zeit entlarven die Denker der Postmoderne den Verfall der von der *Aufklärung* verherrlichten Vernunft — einer Vernunft, die sich in ihrem instrumentellen Charakter erschöpft und die in direktem Zusammenhang mit jener typisch modernen *Hybris* der politischen Herrschaft steht, die man Totalitarismus nennt. Gerade die liberalen Gesellschaften, die der Logik der künstlichen Erzeugung und Vermehrung der Bedürfnisse und ihrer Befriedigung gehorchen, laufen Gefahr, sich in sich selbst zu verschließen und ein Klima der Leere zu erzeugen, ein Klima der Anonymität und des sich abschirmenden Individualismus. Es käme gerade einem anderen Bereich der Vernunft, nämlich der kommunikativen Vernunft, zu, das Entstehen einer offenen, sich ständig aus sich selbst heraus neu schaffenden Gesellschaft zu fördern, im Zeichen der demokratischen Auseinandersetzung und auf der Suche nach einer Wahrheit, über die niemals abschließend befunden werden kann. Wie sollte man da nicht eine geheime Affinität zwischen dieser neuen Moderne und dem Christentum als Religion des mitgeteilten und geteilten Wortes, als Religion der Andersheit und der Öffnung auf das hin, was ihr fehlt, entdecken?

Nun stellt sich die Aufgabe, auf schöpferische Weise über die neuen Formen der Präsenz und des Wortes der Kirche innerhalb der postmodernen und postmarxistischen Gesellschaften des neu entstehenden Europa nachzudenken. Gerade hier liegt eine der verheißungsvollen Aufgaben für eine theologische Interpretation der Moderne. Mehrere Beiträge dieses Heftes wagen eine kühne Analyse der Herausforderungen und Chancen der christlichen Botschaft angesichts der Moderne des 21. Jahrhunderts.

Jenseits unterschiedlicher Sichtweisen läßt sich ein tatsächlicher Konsens feststellen: der Verzicht auf den illusorischen Traum von einer neuen «Katholisierung» Europas. Die Kirche als Partnerin pluralistischer und demokratischer Gesellschaften darf keine Absichten hegen, eine Vormachtstellung zurückzuerobern. Doch sie darf sich auch nicht damit abfinden, immer mehr ins Abseits gedrängt zu werden. Sie kann natürlich nicht mehr so in das Geschehen eingreifen, als ob sie in direkter Weise eine Art moralisches Lehramt über eine laizistische Gesellschaft, die bar jeder ethischen Forderungen ist, ausübte. Und dennoch würde sie ihrer eigenen prophetischen Berufung untreu, wenn sie darauf verzichtete, von ihrer Sichtweise von Mensch und Gesellschaft Zeugnis zu geben. Die Existenz einer säkularen Ethik, die sich im großen und ganzen mit der Ethik der Menschenrechte deckt und von unseren liberalen Gesellschaften allgemein anerkannt wird, macht das Zeugnis vom Widerspruch des Evangeliums keineswegs überflüssig.

In einem Europa, das zu einem Europa der Waren zu werden droht, ruft das Evangelium die Würde all derer in Erinnerung, die die Gesellschaft vergißt. Als treue Verwalterin der Botschaft der Seligpreisungen kommt es der Kirche zu, von der vorrangigen Liebe Gottes zu den Armen und Rechtlosen Zeugnis abzulegen. Überdies ist angesichts des Wiedererstehens von Nationalismen, religiösen Fanatismen und des Antisemitismus in diesem multikulturellen und multireligiösen Europa die Hochachtung des Evangeliums gegenüber den Fremden aktueller denn je. Schließlich ist eine der größten Herausforderungen dieses letzten Jahrzehnts des 20. Jahrhunderts in Europa und in der Welt insgesamt die zunehmende technisch-ökonomische Vorherrschaft, die alle Bereiche unseres gesellschaftlichen und kulturellen Lebens einschließlich der Massenmedien zu überfluten droht. Wird der Mensch der Moderne die Herrschaft über seine eigenen Kräfte, oder besser: über die Folgen seines Könnens für das menschliche Leben und die Zukunft des Planeten gewinnen? Die historische Berufung des Christentums — eine Berufung, die es mit dem Judentum teilt — ist es, eine Instanz der Weisheit zu sein, die den Menschen an seine Sabbat-Berufung erinnert.

Aus dem Französischen übersetzt von Dr. Bruno Kern

Das historische Schicksal der Moderne

Gregory Baum

Die Moderne: eine soziologische Perspektive

Soziologen neigen dazu, die Moderne als die Zivilisation zu definieren, die im späten 18. Jahrhundert von zwei bedeutenden gesellschaftlichen Ereignissen initiiert wurde: von der industriellen Revolution und der demokratischen Revolution. Diese tiefgreifenden institutionellen Veränderungen schufen und förderten eine neue Kultur. Die industrielle Revolution brachte großen Reichtum mit sich, vervielfachte den Einfluß des Kapitalismus auf die Gesellschaft und schuf zwei neue soziale Klassen: die Großindustriellen als die neue herrschende Klasse und die Arbeiterklasse. Außerdem entwickelte sie die moderne Metropole. Sie förderte die Entwicklung von Wissenschaft und Technik und begründete die Aussicht auf unbegrenzten Fortschritt.

Die demokratische Revolution, unabhängig von der Industrialisierung und dennoch auf verschiedene Weise mit ihr verbunden, hatte ebenfalls enorme kulturelle Auswirkungen. Sie lehnte die traditionellen Hierarchien ab, verhalf den Idealen von Freiheit und Gleichheit zum Durchbruch und erzeugte im Bürgertum und schließlich auch im einfachen Volk das Verlangen nach politischer Mitwirkung. Paradoxerweise brachte die Demokratie zur gleichen Zeit den modernen Staat hervor, der von der Zentralisierung der Macht und einer ständig zunehmenden Bürokratie gekennzeichnet ist.

Die zwei Revolutionen verkörperten Ideen, die im Aufklärungsdenken des 17. und 18. Jahrhunderts ihre Wurzeln haben, das traditionelle Werte und Institutionen ablehnte und die Vernunft als das Organ der Selbstbefreiung des Menschen betrachtete. Vernunft meint hier überprüfbare wissenschaftliche Verfahren, die die Natur und die Gesellschaft verständlich und kontrollierbar machen sollen; Vernunft bezeichnet außerdem die Vernunftsphilosophie, die die Bestimmung des menschlichen Lebens im Sinne von Freiheit und Verantwortung definierte.

Die so entstehende neue Welt rief in den verschiedenen Bereichen der europäischen Gesellschaft Reaktionen hervor, die einen neuen politischen Wortschatz einführten[1]. Die Menschen, die die Revolutionen angeführt hatten, die kulturelle Umwandlung begrüßten und auf die Vernunft als Wegweiser zum menschlichen Fortschritt vertrauten, waren «die Liberalen», die besonders stark im aufstrebenden Bürgertum vertreten waren. Der Erfolg von industriellem Kapitalismus und politischer Demokratie verhalf dem «Liberalismus» zu seiner Position als vorherrschender philosophischer Überzeugung in den modernen Gesellschaften. Aber es gab auch Menschen, die das Aufkommen der Moderne beklagten und die versuchten, eine weitere Ausbreitung ihrer Ideale zu verhindern: Dies waren «die Konservativen». Bei ihrer Verteidigung der traditionellen Werte waren die Konservativen oft sehr erfinderisch und entwickelten originelle Ideen: Aus diesem Grund muß das konservative Denken als Teil der Moderne angesehen werden[2]. Eine weitere Reaktion auf die aufkommende moderne Gesellschaft war bei «den Radikalen» zu finden. In Übereinstimmung mit den Liberalen akzeptierten sie die soziale Veränderung und den vernunftgeleiteten Fortschritt, jedoch beklagten sie gemeinsam mit den Konservativen viele Ergebnisse der Modernisierung. Zu den berühmtesten radikalen Gruppen gehörten «die Sozialisten», die dafür plädierten, daß die revolutionäre Umgestaltung der Gesellschaft noch nicht weit genug gegangen und die

Demokratie ein leeres Versprechen sei, wenn sie nicht die Demokratisierung der wirtschaftlichen Strukturen einschlösse.

Die Denker des 19. und frühen 20. Jahrhunderts, die das Erscheinen der modernen Welt untersuchten und sie mit der alten, feudal-aristokratischen Gesellschaft verglichen, entwickelten eine kritische Literatur, aus der die Soziologie als Wissenschaft hervorging. Diese Philosophen (Durkheim, Fustel de Coulange, Le Play, Marx, Simmel, Tocqueville, Tönnies, Weber) besaßen eine Sensibilität für die Schattenseite der industriellen und der demokratischen Revolution. Auf die eine oder andere Weise erkannten sie alle, daß industrieller Kapitalismus und liberale Demokratie die gesellschaftliche Solidarität unterminierten, dem Individualismus Vorschub leisteten, alle Werte auf den der Nützlichkeit reduzierten und einen universellen Relativismus förderten. Der junge Marx bedauerte «die Entfremdung», die den Menschen aufgebürdet wird und sie daran hindert, Verantwortung für ihre politischen und wirtschaftlichen Institutionen zu übernehmen, Durkheim beklagte die in weiten Teilen der Bevölkerung durch den Rückgang der Gemeinschaft und den Kult des Individuums verursachte «Anomie» und Weber mißbilligte «die Rationalisierung» der menschlichen Existenz durch die ständig zunehmende Ausbreitung von Technologie und Bürokratie.

Moderne und Religion

In Europa ging der Eintritt in die Moderne einher mit der Säkularisierung. Die Religion mußte nun ihre Nützlichkeit in den Kategorien unter Beweis stellen, die durch die Rationalisierung der Gesellschaft aufgestellt worden waren. Da neue, weltliche Mythen, abgeleitet von der Aufklärung, nun das Schicksal der Gesellschaft bestimmten, verlor die Religion eine wichtige Funktion, die sie bis dahin ausgeübt hatte. Die neuen sozialen Klassen, d.h. das Bürgertum und das Proletariat, konnten der Religion keinen großen Nutzen abgewinnen. Die Religion behielt ihre starke Bedeutung in den prämodernen gesellschaftlichen Klassen, in der Aristokratie, bei den Handwerkern, bei den kleinen Kaufleuten, bei den Bauern und allgemein bei den Konservativen, die der traditionellen Gesellschaft nahestanden. Die katholische Kirche identifizierte sich mit dem konservativen Teil der europäischen Gesellschaft und versuchte, die Ausbreitung der Moderne zu verhindern, wo immer sie konnte.

Viele Soziologen haben behauptet, daß die neue Wissenschaftsgläubigkeit und die kulturelle Macht der Rationalität unweigerlich zum Verschwinden der Religion führen müßten. Einige Soziologen lobten das wachsende Vertrauen in die wissenschaftliche Vernunft und die Überwindung der Religion (Auguste Comte), während andere bedauerten, daß die zunehmende Rationalisierung der Gesellschaft «die Entzauberung der Welt» (Max Weber), den Verlust der Religion und die Besessenheit von materiellem Fortschritt zur Folge hatte.

Und dennoch sind die Behauptungen, daß Wissenschaft und Technologie eine religionsfeindliche Kultur erzeugen, nicht völlig überzeugend, da sie die historische Erfahrung der Vereinigten Staaten von Amerika nicht in Betracht ziehen. Als Tocqueville Amerika in den dreißiger Jahren des 19. Jahrhunderts besuchte, überraschten ihn die Frömmigkeit der Amerikaner und ihr religiöses Leben. Er erkannte, daß die auf freier Entscheidung beruhende, pluralistische, in eine Vielfalt von Denominationen aufgefächerte Religion, die sich so sehr von der europäischen Tradition unterschied, wichtige soziale Funktionen in der amerikanischen Gesellschaft übernommen hatte, indem sie Menschen, die von ihren europäischen Ursprüngen getrennt und in einem riesigen Land ständig auf der Durchreise waren, mit einem starken Gemeinschaftsgefühl und einem Wertebewußtsein ausstattete, die die Rastlosigkeit des amerikanischen Lebensstils zu korrigieren vermochten. Spätere soziologische Studien haben gezeigt, daß die Religion, auch nachdem sich die gesellschaftlichen Strukturen verändert hatten, weiterhin wichtige soziale Funktionen in der amerikanischen Gesellschaft ausübte, selbst wenn eingeräumt werden muß, daß ein hoher Prozentanteil von Intellektuellen von dieser Aussage ausgenommen werden muß[3].

Die Frage nach den Auswirkungen der Modernisierung auf die Religion bleibt unbeantwortet. Es gibt zum Beispiel keine Beweise dafür, daß hinsichtlich der Religion in den Ländern Südostasiens, die sich zu hochindustrialisierten Staaten entwickelt haben, wie Hong-Kong, Singapur, Süd-Korea und Taiwan, eine

rückläufige Tendenz zu verzeichnen sei[4]. Man könnte sogar im Gegenteil behaupten, daß das Aufkommen der Modernisierung in den verschiedensten Regionen Asiens und Afrikas die Bindung der Menschen an ihre religiösen Traditionen intensiviert hat. Während diese Menschen zum einen ein gewisses Ausmaß an Industrialisierung für notwendig halten und demokratische Institutionen attraktiv finden, wollen sie andererseits jedoch eine Assimilierung an die westliche Kultur vermeiden. Obgleich sie sich dem Modernisierungsprozeß öffnen, verlassen sie sich doch oftmals auf ihre religiöse Tradition, um die kulturelle Kontinuität mit ihrer eigenen Vergangenheit nicht zu verlieren.

Die Komplexität der Moderne

Die moderne Zivilisation, bestimmt von Industrialisierung und Demokratie, ist eine komplexe historische Realität. Sie schloß zum einen die dominante liberale Bewegung ein. In der anglo-amerikanischen Welt zeigt John Lockes liberale politische Philosophie bis zum heutigen Tag kulturelle Auswirkungen, z.B. in der Legitimierung der Demokratie, im Schutz der persönlichen Freiheit, im Eintreten für möglichst wenig staatliche Lenkung sowie in der Sanktionierung der kapitalistischen Unternehmen. Aber auch der Marxismus war Teil der Moderne. Sie beinhaltete außerdem die rationalistische Illusion vom notwendigen Fortschritt. Dennoch wurden der Rationalismus der Aufklärung und das Aufkommen der Moderne aufgrund der Vielschichtigkeit der europäischen Gesellschaft von Anfang an von kritischen intellektuellen, kulturellen und sozialen Bewegungen begleitet. Das Aufkommen des konservativen Denkens ist bereits angesprochen worden. Von entscheidender Bedeutung war die Reaktion der Romantik auf die Aufklärung. Sie brachte neue Erkenntnisse und Wertvorstellungen hervor: eine neue, auf die eigene Person gerichtete Innerlichkeit, die Wertschätzung von Erfahrung, die kognitive Dimension von Gefühlen, den Respekt vor aufrichtiger Selbstäußerung, Mißtrauen gegenüber Wahrheiten, die Allgemeingültigkeit beanspruchen, und die Verwurzelung persönlicher Erfahrung in einem historischen Kontext. Die romantische Bewegung bildet einen wesentlichen Bestandteil der Moderne: Ihre Erkenntnisse und Werte prägen noch die gegenwärtige Kultur[5].

Die Krise der Moderne

Um die Jahrhundertwende kam Max Weber, begleitet von einigen anderen deutschen Intellektuellen, zu der Überzeugung, daß die Rationalisierungstendenz der Moderne, die kulturelle Macht der instrumentellen Vernunft, so überwältigend sei, daß sie sich letztendlich gegen alle gesellschaftlichen Gegenbewegungen durchsetzen und eine starre, unterdrückende, wissenschaftlich programmierte Gesellschaft, «das eherne Gehäuse», schaffen werde, mit dem der Verlust der Kultur und der Tod aller wirklich menschlichen Träume einhergehen werde. Nach Weber bedeutete dies das Ende der Utopie. Er glaubte, daß jede von einer alternativen Vision inspirierte Gegenbewegung sich vor rationaler Organisierung, technischer Vernunft und bürokratischer Kontrolle ergeben und schließlich dabei enden werde, die gleiche programmierte Gesellschaft zu propagieren. Er sagte die Diktatur der Bürokraten voraus. (Webers Beitrag zur Soziologie ist wesentlich größer als diese seine Theorie des Verfalls. Es ist sogar möglich, diese Theorie zu widerlegen, indem man sich auf andere Aspekte von Webers Denken bezieht.)

Nach dem Ersten Weltkrieg fragten sich viele Menschen, ob die Aufklärung nicht ein verhängnisvoller Fehler gewesen sei und ob die moderne, industrielle Gesellschaft nicht aus einem Paradigma der rationalen Kontrolle heraus agiere, das die menschliche Existenz verdinglichen und sie somit letztlich zerstören würde. Diese Befürchtungen wurden von Existentialisten und Phänomenologen geäußert: Sie reagierten auf diese Ängste, indem sie den der wissenschaftlichen Erkenntnis zugeschriebenen Primat in Frage stellten. Dieselben Befürchtungen wurden von populistischen und später von faschistischen Bewegungen geäußert, die für eine postbürokratische, postrationale, gemeinschaftliche Gesellschaft eintraten, die dem emanzipatorischen Vorschub der Aufklärung feindlich gegenüberstand.

Die Sozialphilosophen der Frankfurter Schule gaben auf diese Fragen eine wichtige Antwort[6]. Sie waren sich mit Max Weber darin einig, daß der zunehmende Einfluß der instrumentellen Vernunft die Gesellschaft entmenschlichte, sie lehnten jedoch eine Solidarisierung mit den Denkern ab, die das Vermächtnis der Aufklärung insgesamt ablehnten. Als kritische Erben

der marxistischen Tradition verteidigten die Frankfurter Philosophen die Befreiung aller menschlichen Gruppen von den Strukturen, die Marginalisierung und Verachtung erzeugen, sowie von den schweren Bürden, die auf ihren Schultern lasten, leidenschaftlich als eine Forderung der Vernunft selbst.

Die Mitglieder der Frankfurter Schule erkannten, daß die Aufklärung im Laufe der Zeit zu einem Hindernis für die Emanzipation des Menschen geworden war. Ursprünglich hatte die aufklärerische Rationalität einen zweifachen Vorstoß bedeutet: die instrumentelle Vernunft, die mit Wissenschaft und Technologie agierte, und die praktische Vernunft, die sich mit dem menschlichen Schicksal und der Freiheit des Menschen beschäftigte. Nach Ansicht der Gelehrten der Frankfurter Schule schrumpfte jedoch im Verlauf des 19. Jahrhunderts die aufklärerische Rationalität zur instrumentellen Vernunft allein zusammen. Nachdem man diese Schattenseite der Aufklärung einmal erkannt hatte, bestand die vordringliche Aufgabe der Gegenwart nicht darin, die Aufklärung als ganze abzulehnen, sondern vielmehr, für eine kulturelle Rückgewinnung der praktischen Vernunft als einer Quelle der Moral zu kämpfen und gleichzeitig der instrumentellen Vernunft ihre kulturelle Vorherrschaft zu nehmen. Gegen die Existentialisten und Phänomenologen verteidigten die Frankfurter Philosophen die Bedeutung der Naturwissenschaften, und gegen die Populisten und Faschisten bezogen sie Stellung für Emanzipation und Solidarität als einzigartige, das menschliche Schicksal bestimmende Werte. Die Frankfurter Schule bezeichnete ihre eigene Kritik an der Aufklärung als «dialektisch», da sie Verneinung und Aneignung einschloß, und verwarf jegliche nichtdialektische Ablehnung der Aufklärung als Gefahr für die menschliche Gemeinschaft.

Ist die Moderne am Ende?

In den vergangenen Jahrzehnten haben sich in der westlichen kapitalistischen Gesellschaft so viele Veränderungen ereignet, daß einige Soziologen sich fragen, ob die gesellschaftliche Realität eigentlich noch in die Kategorien der Moderne paßt. Sie führen zum Beispiel an, daß die Besitztümer der Großindustrie auf unzählige Aktionäre verteilt worden sind, und daß folglich die Großindustriellen nicht mehr die herrschende Klasse bilden. Macht wird nun von hochdotierten technischen Experten ausgeübt, von Wissenschaftlern oder Ingenieuren, die die Unternehmen auf rationelle Art und Weise leiten, nicht unbedingt mit dem Ziel, die Gewinne zu maximieren, sondern eine beständig ansteigende und verläßliche Leistung zu erbringen. Gleichzeitig unterscheiden sich die Arbeiter und Angestellten dieser Firmen hinsichtlich ihrer Kompetenz und ihrer Vergütung dermaßen, daß es keinen Sinn mehr macht, von einer «Arbeiterklasse» zu sprechen. Nach Ansicht dieser Soziologen ist die Gesellschaft postindustriell geworden.

Daniel Bell zeichnet ein rosarotes Bild dieser postindustriellen Gesellschaft[7]. Seiner Meinung nach gehören Klassenunterdrückung und Klassenkampf und die endlosen ideologischen Debatten der Vergangenheit an. Die Probleme der Gesellschaft haben sich auf eine rein technische Ebene verlagert: Sie können von technischen Experten mit Hilfe von objektiver Wissenschaft, technologischem Know-how und administrativer Vernunft gelöst werden. Die postindustrielle Gesellschaft — so glaubt Bell — schafft einen neuen Raum für die Entfaltung menschlichen Lebenssinnes und persönlichen Glücks.

Eine realistischere Darstellung der postindustriellen Gesellschaft findet sich bei Alain Touraine, der ebenfalls feststellt, daß Großindustrielle und Industriearbeiter keine wirtschaftlichen Klassen mehr bilden, und daß die Macht nun von technischen Experten in der Bürokratie der Industrie, von der Regierung und allen großen Organisationen ausgeübt wird. Die Arbeiterklasse ist nicht mehr das besondere Opfer der Entfremdung: Die postindustrielle Gesellschaft bürdet die Entfremdung einer viel größeren Gruppe von Bürgern auf. Touraine macht sich diese Analyse in brillanter Weise zunutze, um das Aufkommen der neuen sozialen Bewegungen zu erklären — Umweltbewegung, Friedensbewegung, Frauenbewegung, Genossenschaftsbewegung, Bewegung zur Rettung der Städte, Solidaritätsbewegung mit der Dritten Welt und viele mehr. Der Klassenkampf ist, zumindest teilweise, vom Kampf der Bürger gegen die verschiedenen Formen der Bürokratie verdrängt worden[8].

Obwohl mich viele Aspekte von Touraines Analyse überzeugen, finde ich es irreführend, die heutige Gesellschaft als «postindustriell» zu bezeichnen. Diese Bezeichnung ist mißverständlich, da die institutionellen und kulturellen Konsequenzen des industriellen Kapitalismus noch immer da sind: der Glaube an die Logik des Marktes, das Vertrauen in die instrumentelle Vernunft und die utilitaristische Anthropologie.

Einige Philosophen haben behauptet, daß sich die westliche Gesellschaft auf dem Weg in das postmoderne Zeitalter befinde. Einige meinen, der Holocaust sei eine Epiphanie des Grauens gewesen, die das trügerische Wesen der Vernunft, der Emanzipation und der Menschheit entlarvt habe. Diese Behauptung verdient ernsthafte Beachtung. Emil Fachenheim äußert sich hierzu in seinem Buch «To Mend the World»[9]. Ihm zufolge bleiben für die Welt nach dem Holocaust die Einsichten und Verpflichtungen gültig, die während des Holocausts von dessen Opfern aufrecht erhalten wurden und sie ihrerseits am Leben erhielten. Er erzählt seinen Lesern von den großartigen Menschen, die dank ihres Vertrauens auf die menschliche Vernunft oder dank ihres Glaubens der Herrschaft des Terrors widerstehen konnten. Um ihretwillen dürfen wir die gemeinsame Berufung der Menschheit nicht aufgeben.

Wichtiger ist vielleicht die Tatsache, daß die meisten postmodernen Philosophen irgendwann einmal den Marxismus mit seiner Theorie von der historischen Notwendigkeit vertreten haben. Nachdem sie den totalitären Charakter der kommunistischen Staatsform erkannt hatten, bereuten sie ihre Vergangenheit und verkündeten lauthals «la fin des grands récits», den Zusammenbruch aller Meta-Geschichten und weltlichen Mythen, der marxistischen wie der liberalen, die vorgaben, den gesamten Verlauf der Geschichte interpretieren zu können. Da die postmodernen Philosophen diese Mythen mit der Moderne identifizieren, begrüßen sie nun begeistert die Ankunft des postmodernen Zeitalters. Diskreditiert wurde ihrer Meinung nach das aufklärerische Verständnis von universeller Vernunft. Es war ein moderner Irrglaube anzunehmen — so argumentieren sie weiter —, Menschen könnten Schöpfer der Emanzipation sein und Verantwortung für ihre soziale Welt übernehmen. Es gibt keine allen Menschen gemeinsame Geschichte, sagen sie; es gibt lediglich eine Pluralität von Gruppen und Gemeinschaften, von denen jede in ihren eigenen Traditionen wurzelt, ohne einen verbindenden Logos, der ihnen ermöglichen würde, einen Dialog einzugehen und zusammenzuarbeiten.

Ist es sinnvoll, diese Theorien als postmodern zu bezeichnen? Wie ich in diesem Artikel gezeigt habe, ist die Moderne eine komplexe historische Realität, die von Anfang an Kritik an der Vernunft der Aufklärung einschließt — denken Sie an Rousseau, denken Sie an Kierkegaard —, die nicht auf die Rückkehr zur Vergangenheit drängte, sondern den Blick auf neue Sphären der Reflexion eröffnete. Was als postmodern bezeichnet wird, ist eine Phase der Moderne selbst.

In seinem Buch «La condition postmoderne» stellt Jean-François Lyotard eine soziologische Interpretation des Eintritts in das postmoderne Zeitalter vor[10]. Er ist der Überzeugung, daß der gegenwärtige Kapitalismus seine eigene Historizität transzendiert hat, da er eine sich selbst erhaltende Stabilität erreicht hat. Organisiert in gigantischen, nationale Grenzen überschreitenden Konzernen, wird die Weltwirtschaft geleitet von Managerteams, die auf der Basis von rein technischen, wertfreien, wissenschaftlichen Grundlagen arbeiten. Das Weltwirtschaftssystem, ausgerichtet auf die Erhaltung und Steigerung seiner Leistung, hat kein historisches Subjekt mehr. Weder Personen, noch Personengruppen, noch Regierungen sind in der Lage, Verantwortung für seine Orientierung zu übernehmen. Die Wirtschaft ist subjektlos geworden.

Indem sie unter dieser alles umfassenden, industriellen, computerisierten Kuppel leben, entdecken die Menschen, daß die Vorstellungen der Aufklärung von Vernunft, Geschichte und Emanzipation völlig illusorisch sind. Befreit von historischer Verantwortung, sind sie nun frei, die vergessenen oder unterdrückten Aspekte ihres Lebens zu erforschen, sich der Einzigartigkeit und der Vielfalt zu erfreuen und neue Netze unter Gleichgesinnten zu knüpfen, die zusammen dem Druck der Gleichförmigkeit, der ihnen von der alles umfassenden eisernen Kuppel auferlegt wird, standhalten können.

Lyotards postmoderne Theorie steht oder fällt mit seiner Analyse des gegenwärtigen Kapitalismus. Obwohl sie eine brillante Karikatur darstellt, kann seine Studie weder eine Erklärung für die Konflikte zwischen der europäischen,

der amerikanischen und der südostasiatischen Wirtschaft, noch für die tödlichen irrationalen Aspekte geben, die der Kapitalismus in der menschlichen Gemeinschaft hervorbringt, zu denen nicht zuletzt die enorme Zunahme der Armen, der Obdachlosen und der Hungernden gehört.

Wir leben immer noch in der Zivilisation, die von Industrialisierung und Demokratie geschaffen wurde, wir sind immer noch gefangen in dem Widerspruch zwischen gegensätzlichen Kräften, der Vorherrschaft der instrumentellen Vernunft mit ihren entmenschlichenden Konsequenzen und den Widerstandsbewegungen, die, unabhängig davon, ob sie weltlich oder religiös sind, auf der Überzeugung basieren, daß die Menschheit einer ethischen Berufung folgen muß.

[1] Robert Nisbet, The Sociological Tradition (New York 1966) 9-16.

[2] Karl Mannheim, Konservativismus, hrsg. von David Kettler u.a. (Frankfurt/Main 1985).

[3] Vgl. die jüngste hierzu erschienene Studie von Robert Wuthnow, The Restructuring of American Religion (Princeton 1988).

[4] James Beckford/Thomas Luckmann (Hgg.), The Changing Face of Religion (Newbury Park, CA, 1989).

[5] Charles Taylor, Sources of the Self: The Making of the Modern Identity (Harvard 1989).

[6] Vgl. den Beitrag von H. Peukert, Die philosophische Kritik der Moderne, in diesem Heft, S. 465-471.

[7] Daniel Bell, The Coming of Post-Industrial Society (Harmondsworth 1976).

[8] Alain Touraine, The Self-Production of Society (Chicago 1977) und The Voice and the Eye (Cambridge 1981).

[9] Emil Fackenheim, To Mend the World (New York 1982).

[10] Jean-François Lyotard, La condition postmoderne (Paris 1979).

Aus dem Englischen übersetzt von Andrea Kett

GREGORY BAUM

Gregory Baum wurde 1923 in Berlin geboren; seit 1940 lebt er in Kanada. Er studierte an der McMaster University in Hamilton, Ontario, an der Ohio State University, an der Universität von Fribourg in der Schweiz und an der neuen School for Social Research in New York. Er ist Magister und Doktor der Theologie und zur Zeit Professor für Theologie und Sozialethik an der McGill University in Montreal. Er ist Herausgeber der Zeitschrift The Ecumenist. Zu seinen Veröffentlichungen gehören die Titel Religion and Alienation (1975), The Social Imperative (1978), Catholics and Canadian Socialism (1980), The Priority of Labor (1982), Ethics and Economics (1984) und Theology and Society (1987). Anschrift: McGill University, 3520 University Street, Montreal, P.Q., H3A 2A7, Kanada.

Emile Poulat

Katholizismus und Moderne

Ein Prozeß wechselseitigen Ausschlusses

Es ist allgemein bekannt und ein Gemeinplatz, daß die Kirche die Moderne zumindest bis zum Zweiten Vatikanischen Konzil mit unerbittlicher Härte verdammt und verworfen hat. Damit bestätigt sich die historische These, die zum ersten Mal italienische Geschichtswissenschaftler mit dem Namen «unbeugsamer Katholizismus» belegt haben. Diesem stand eine versöhnlichere, gemäßigtere Haltung gegenüber, der es um Anpassung, um eine «Aussöhnung», um Beschwichtigung ging. Dieser Geisteshaltung begegnete man in unterschiedlichen minoritären Richtungen, die man unter der Bezeichnung *«liberaler Katholizismus»* zusammenfaßte.

Dieses simplifizierende Schema ist alles andere als befriedigend, auch wenn diese Kluft seit Jahrhunderten immer wieder aufbricht und unter den Katholiken einen nie enden wollenden Streit am Leben hält, der sich um jenes historische Ereignis dreht, an dem sich die Geister scheiden: das Entstehen der «modernen Gesellschaft» und der «modernen Freiheiten» im Zuge der französischen Revolution, oder — allgemeiner gesprochen — im Zuge jener ungeheuren Erschütterung, die sowohl Europa als auch Amerika durcheinandergewirbelt hat und die man deshalb auch gelegentlich «atlantische Revolution» nennt.

Diese *Revolution* hat auch vor der Kirche nicht halt gemacht. Sie hat sie zugleich ihrer alten Stellung beraubt und sie in die Defensive gedrängt. Vormals *privilegiert* und mit Autorität ausgestattet, muß sie nun, was ihr Selbstverständnis und ihre Lehre betrifft, reagieren. Durch ihre Gegnerschaft zu jeder Art von Bewegung und Fortschritt wird sie *reaktionär.* In ihrem Inneren wird sie in eine umfassende geistige Auseinandersetzung hineingezogen, die zur Zerreißprobe wird: die Auseinandersetzung um das Verhältnis zwischen der Reform der alten Ordnung und der Hinwendung zu neuen Grundüberzeugungen, jenen «modernistischen Irrtümern», die Pius IX. in seinem *Syllabus* von 1864 aufgelistet hat.

Und so sollte ein legitimistischer Katholizismus Thron und Altar, die vergangene politische Ordnung und die Wahrheit des Glaubens, die Wiederherstellung des Vergangenen und die normative Ordnung miteinander verbinden. In Frankreich spricht man von «Ultras». Auf der anderen Seite war es ein liberaler Katholizismus, der es verstand, den Dingen eine andere Richtung zu geben. Weit davon entfernt, sich auf den Bereich des Politischen zu beschränken, übte er weder an den Rechten der Kirche noch an der Glaubenslehre Verrat und verstand es doch, der faktisch etablierten neuen Ordnung gerecht zu werden. Diese «liberalen» Katholiken wollten die Toten ihre Toten begraben lassen, denen sie die Zuneigung zu ihrer Zeit und zu ihrem Land zugestanden.

Diese beiden Parteien standen einander frontal gegenüber, und jede Diskussion war unmöglich. Wenigstens war es einfach. Wenn die Geschichte sich nicht in diesem wechselseitigen Ausschluß erschöpft, dann deshalb, weil beide Parteien im Grunde auf einen traditionellen Katholizismus abzielten, der weder «ultra» noch liberal war, und der sich an Rom orientierte. Die Religionskriege zwischen Katholiken und Protestanten hatten das Prinzip *«cuius regio eius et religio»* zum Ergebnis, das in Europa dem Regalismus zum Triumph verhalf: Der Fürst ist das zeitliche Oberhaupt der Religion seines Landes, und in katholischen Ländern bleibt die Autorität des Papstes auf den geistlichen Bereich beschränkt. In Frankreich kam es zur Gallikanismus-Erklärung des Klerus (1682). Die Revolution sollte zum paradoxen Ergebnis führen, daß der Regalismus verschwand und der Papismus gefördert wurde, von Gregor XVI. bis in unsere Tage.

Für das Papsttum bedeuteten weder das aufgeklärte 18. noch das absolutistische 17. Jahrhundert eine gute Epoche. Weder Pius VI., der die Zivilverfassung des Klerus (1791) verurteilte, noch Pius VII., der die Demokratie willkom-

men hieß, verspürten eine große Sehnsucht nach dem Ancien Régime. Pius IX., der der Einheits- und Freiheitsbewegung in Italien (Risorgimento) feindlich gegenüberstand, wurde von den Italienern mehr geliebt als sein Nachfolger. Von den «Ultras» und den Liberalen gleichermaßen bedrängt, versuchte das Papsttum nicht, einen Mittelweg zwischen beiden Richtungen einzuschlagen, es fand sich vielmehr vor einem schwerwiegenden Problem der Unterscheidung und Anwendung.

Auf eine kurze Formel gebracht: Der Heilige Stuhl konnte den Reformen der neuen Ordnung zustimmen (das Paradebeispiel ist das französische Konkordat von 1801), und gleichzeitig die neuen Prinzipien, die diese Ordnung rechtfertigten, verdammen. Die Reformen hatten kontingenten Charakter: Man konnte sie für gut befinden und sie zugleich als ungeeignet oder riskant betrachten. Man konnte sie aber auch als in sich schlecht ablehnen und sich ihnen dennoch unter Berufung auf übergeordnete Gesichtspunkte unterwerfen. Voraussetzung war allerdings, daß die Reformen letztlich nicht die Grundsätze verdunkeln oder selbst zu einer Grundsatzfrage würden.

Um 1860 führten die Liberalen die berühmte Unterscheidung von These und Hypothese ein. Die Vertreter der klassischen Theologie hielten diese Unterscheidung für unglücklich, denn die These ist immer abstrakt, und wenn man unterstellt, daß sie irgendwo auf Erden vollkommen verwirklicht sei, so bleibt diese konkrete Situation eine «Hypothese». Die in der Geschichte sich realisierende Christenheit konnte nie etwas anderes sein als eine Hypothese. Die These ist die Christenheit der Theologie, d.h. eine politische Theologie auf der Grundlage der Unterscheidung und Verbindung der «zwei Gewalten». Und diese Theologie rührt an die Grundlagen der «modernen Ideen» der Aufklärung und des daraus resultierenden Säkularisierungsprozesses. Von daher vollzog sich der Streit um die Moderne auf drei voneinander unterschiedenen, aber dennoch aufeinander bezogenen Ebenen.

1. Ein innerkatholischer Streit: Es scheint so, als sei der Gegensatz niemals eine Dichotomie zwischen denen, die die «Moderne» (abstrakter Begriff, der innerhalb des katholischen Wortschatzes bis in die jüngste Zeit, d.h. bis vor drei oder vier Jahrzehnten, ein Fremdwort darstellte) akzeptierten, und denen, die sie ablehnten, gewesen — auch nicht während der Phasen, in denen sich der Streit am stärksten zuspitzte und in denen die Polemik für Verwirrung sorgte. Es geht um das Bemühen um Unterscheidung nach dem Modell, wie ein Gewissenskonflikt gelöst wird, zwischen «Ultras», Vertretern eines intransigenten Katholizismus, und Liberalen. Es geht um gegensätzliche Interpretationen einer historischen Wirklichkeit in ihren theoretischen und inhaltlichen Aspekten. Die Auseinandersetzung ist kasuistisch und hermeneutisch zugleich, einer Geisteshaltung verpflichtet, die niemals auf eine zeitlose Idealität reduziert werden kann.

Die konkreten Auseinandersetzungen, ob sie nun einen besonderen Status hatten oder alltäglich waren, sind wesentlich: Es sind die wirklichen Schauplätze der Debatte, die sich niemals einfach in Wiederholungen erschöpft, sondern in jeder Phase die konkrete Situation miteinbezieht. Diese zwei Jahrhunderte sind voll von geistigen Duellen in der Art der Konfrontation zwischen Las Casas und Sepúlveda im 16. Jahrhundert. Beide stritten miteinander unter Berufung auf die Forderungen ihres Gesetzes, das sie angesichts einer völlig neuen Situation auslegten. Es ist die anspruchsvolle und unerläßliche Aufgabe der Historiker, der Spur der Zeit zu folgen und die Verschiebungen und Brüche in der Debatte festzustellen, deren sich die damals Beteiligten kaum bewußt waren. Als Analogie kann die abenteuerliche Geschichte des Thomismus dienen, eine Geschichte durch Jahrhunderte, die sich am Geist des hl. Thomas («ad mentem Sancti Thomae») orientieren wollten, bis hin zu Leo XIII., der den Thomismus zum Gerüst des «ordo rerum futurus» im Geist des Sozialkatholizismus machen wollte.

2. Die tatsächliche konfliktive Austragung der Debatte: Jefferson, der die Grundsätze, auf die sich die amerikanische Unabhängigkeitserklärung (1776) berief, formulierte, wies immer wieder — besonders gegenüber seinen französischen Freunden — auf die große Kluft zwischen Theorie und Wirklichkeit hin. Er betonte ständig, daß selbst in den Vereinigten Staaten, wo die Voraussetzungen denkbar günstig waren, weder die Prinzipien der Unabhängigkeitserklärung noch die Artikel der Verfassung voll und ganz zur Anwendung gekommen waren. «Die Regierung des Volkes durch das Volk» war nicht mehr als ein Polarstern, von dem man sich leiten las-

sen mußte, und kein vorgefaßter Plan. Ebenso macht die katholische Kirche mit ihren Sicherheiten und Unsicherheiten diese Spannung zwischen einem angeblich allen gemeinsamen Glauben, einem Ideal geschichtlichen Handelns in unterschiedlichen Ausprägungen und der persönlichen Einschätzung von Erfordernissen oder Chancen des jeweiligen Augenblicks durch.

3. Die Existenz eines Fremdkörpers, eines dritten Feindes: Diese ganze Entwicklung im Katholizismus vollzieht sich in der Reflexion und im Handeln nicht innerhalb einer keimfreien Umgebung, sondern inmitten einer feindlichen Umwelt, die auf den Verlauf der Debatte zusätzlich ihren spezifischen Druck ausübt. Auf den Antiklerikalismus von rechts und links (der sich zum Atheismus steigern kann) erfolgt von seiten der Katholiken die Antwort des Antiliberalismus in Verbindung mit einem Antisozialismus, d.h. eine zweifache Abschottung. Katholizismus, Liberalismus, Sozialismus, ja sogar Anarchismus haben ein gemeinsames Merkmal in ihren gesellschaftlichen Beziehungen und noch mehr in ihren Ideen, zu denen sie sich bekennen: die Unbeugsamkeit.

Die Schwierigkeit liegt genau darin, daß man die «Moderne» nicht als eine Substanz herausfiltern kann. Man muß sich immer wieder auf den Boden des Konkreten, Alltäglichen mit seinen Unwegsamkeiten und verschiedenen Ebenen begeben. Angesichts der — offen geführten oder auch hinterhältigen — Offensive scharen sich die Katholiken um den Papst — nicht dicht genug für die einen, allzu dicht für die anderen; ihre Reaktion rechtfertigt wiederum eine noch stärkere Feindseligkeit.

Die Gespräche, die zu einer Annäherung führen sollen, werden immer zahlreicher — so zum Beispiel über die Gewissensfreiheit und die Inquisition. Das Mißtrauen wird zum Nährboden für Gerüchte und Phantasiegebilde. Eine erstaunliche Flut von Literatur, geprägt von Verdächtigung und Verschwörung, wächst an. In einigen Ländern Europas und Lateinamerikas kommt es zu einem wahrhaften Kulturkampf. Diejenigen, die sich um Vermittlung bemühten, indem sie beiden Lagern gerecht werden wollten, und die meinten, daß man lernen müsse, in einer Gesellschaft unterschiedlicher Überzeugungen zusammenzuleben, wurden bald von beiden Seiten «exkommuniziert».

Von den «Ultras» zu den Integralisten oder von den Liberalen zu den Progressiven kann man kaum eine Verbindungslinie ziehen. Es verhält sich vielmehr so, daß eine Situation andauert und unter neuen Bedingungen dieselben Konstellationen reproduziert. Auf jeden Fall geht es nicht um die berühmte Frage frei nach Hamlet, auf der Höhe seiner Zeit zu sein oder nicht zu sein. Jeder gehört seiner Zeit an, doch es gibt unterschiedliche Weisen, einer Zeit anzugehören in einer Gesellschaft, die sich nicht nach der Weltuhrzeit richtet, sondern viel häufiger nach ihrer eigenen Zeitrechnung. Andernfalls müßte man alles, was sich nicht widerspruchslos fügt, auf das Gewinn- und Verlustkonto setzen: die letzten Bauern, die sich verzweifelt der Agrarpolitik widersetzen, und die Arbeiter, deren die industrielle Entwicklung nicht mehr bedarf. Wenn man sich auf dieses Spiel einläßt, landet man bald beim Sarkasmus Péguys: «Sie loben unter dem Etikett Moderne all das, was sie unter dem Etikett Kapitalismus verdammen.» Als Katholik kann man nicht einerseits die Errungenschaften der Säkularisierung begrüßen und andererseits ihre Wirkung in Richtung des Abschieds der Jugend von der Religion und des Zusammenbruchs der religiösen Kultur bedauern. Die Spaltung der Katholiken ist das Ergebnis dieser Situation, für die keine der drei Strömungen Abhilfe zu schaffen wußte und die auch nicht gemeistert worden wäre, wenn — was immer wieder gewünscht wird — die Einheit dieser Strömungen zustandegekommen wäre. Ihre großen, kühnen Hoffnungen wurden allesamt enttäuscht. Ihre zahlreichen und schweren Niederlagen kamen für sie immer überraschend. Der Antimodernismus hat auch heute noch unter ihnen tief Wurzeln geschlagen, und das nicht ohne gute Gründe, die jedoch alles andere als zureichend sind.

Die Christen haben keinen Grund zu verzweifeln, wenn sie nicht die Tugend der Hoffnung mit ihren konkreten, kurzfristigen Erwartungen verwechseln: die Welt zurückzuerobern, unsere Geschwister wieder zum christlichen Glauben heimzuführen; eine neue Christenheit zu schaffen; oder die Katastrophe prophezeien; oder, etwas aktueller, den Glauben in dieser Zeit zu inkulturieren, dem menschlichen Handeln jenen Sinn zu geben, dessen es ermangelt . . . Sie sollen die «Moderne» weder verdammen noch sich ihr vorbehaltlos verschreiben, sondern viel-

mehr die radikale Prüfung, die sie ihnen auferlegt und die einzigartig in der ganzen Geschichte der Menschheit ist, durchstehen.

Die meisten haben sich heute mit der Moderne arrangiert, wobei sie ihr gegenüber durchaus kritisch bleiben. Sie verstehen es, aus ihr Vorteil zu ziehen, ohne ihren eigenen Beitrag zu leisten. Sie haben sich «akkulturiert», d.h. angepaßt, ohne daß ihnen tatsächlich eine Inkulturation gelungen wäre, von der sie so gerne sprechen. Sie unterwerfen sich ihr, aber sie lenken sie nicht oder beeinflussen ihre Richtung. Seit einem halben Jahrhundert hat es genug Christen an entscheidender Position in Politik und Wirtschaft gegeben. Man braucht sich in diesem Punkt keinen Illusionen mehr hinzugeben.

Der rote Faden für eine zeitgenössische Kirchengeschichtsschreibung dürfte nicht das Lob der von den Katholiken unternommenen Anstrengungen sein (die man weder unterschätzen noch leugnen sollte), sondern die Untersuchung der Hindernisse, mit denen sie konfrontiert waren. Die Geschichte der katholischen Antimodernität ist gleichzeitig die Geschichte des katholischen Antimodernismus — eine Perspektive, die in den uns zur Verfügung stehenden kirchengeschichtlichen Arbeiten noch nicht eingenommen wurde.

Im Guten wie im Schlechten hat die «Moderne» unseren Alltag und unseren kulturellen Horizont verändert. Wie sollte man all dem gegenüber fremd bleiben? Wie sollte man nicht diese ungeheure Entfaltung menschlicher Erfindergabe bewundern? Aber wie könnte man andererseits umhin, die Frage nach dem Preis zu stellen, nach den nicht eingelösten Verheißungen, nach den Illusionen? Viele glauben heute nicht mehr daran. Sie nennen sich selbst oder werden Postmoderne genannt. Doch diese Postmodernen sind zugleich auch Angehörige einer post-christlichen Zeit. Die Schwierigkeit stellt sich erneut auf höherer Ebene. Es ist keineswegs ein «Zurück». Der Glaube an eine Rückkehr zur Religion nach deren Niedergang zeugt von historischer Unkenntnis: Wenn das 19. und selbst der Beginn des 20. Jahrhunderts nur sehr schwach katholisch oder gar christlich geprägt waren, so waren sie doch unübersehbar religiös[1]. Die Moderne hat zu jedem Zeitpunkt das Religiöse samt seiner Negation, die ihrerseits manchmal sehr religiös war, hervorgebracht, während das Handeln der Katholiken in der Moderne zu jener «Entchristianisierung» beitrug, die sie zu bekämpfen glaubten. Das ist das größte Paradox unserer Zeit.

Um es auf eine Kurzformel zu bringen: Die Moderne ist das, was auf den Katholizismus folgt, wobei beide einen universalen Anspruch erheben. Sie war und ist immer noch eine ungeheure Revolution, die sich nicht an einem Tag vollzog und deren Fortgang sich unter unseren Augen ständig beschleunigt, ohne daß sie sich allzu sehr darum kümmern würde, wohin sie uns führt. Lange Zeit stimmten Katholiken und Sozialisten darin überein, ihrer Zukunft nicht Tribut zollen zu wollen. Sie ist in der Tat die einzig erfolgreiche Revolution; sie zwingt der ganzen Welt ihr Gesetz auf. Alle träumen von ihr und unterwerfen sich ihr. Sie ist zu unserem unüberschreitbaren Horizont geworden. Eine Soziologie der Moderne darf sich nicht auf ihre Werte, Widersprüche und Inhalte beschränken; sie muß vielmehr eine Soziologie ihrer Eroberungsdynamik und jenes unbesiegten Tages sein, der alle Kritik, und sei sie noch so fundiert, aufgefressen oder hinweggefegt hat. Keine Kritik, keine Niederlage, keine Sackgasse haben sie jemals aufgehalten. Für die katholische Kirche, die niemals das Monopol der Antimoderne besessen hat, ging es um eine Überlebensfrage angesichts eines Umsturzes, der sie kalt erwischt hatte und dessen Tragweite, Entwicklungen und Macht sie nicht ermessen konnte. Über lange Zeit hin war der Widerstand gegen das, was sie als «Zurückweisung» und als «Abfall» wahrnahm, ihr Kraftpotential, doch das entband nicht von einer Reflexion, deren Bedingungen weder gegeben noch definiert waren. Die Kirche verfügte über eine überlieferte Lehre auf der Grundlage der Katholizität: Was aber zählte das noch, als im Zuge der Moderne die Worte einen anderen Sinn bekamen, als der theologische Diskurs auf einmal angesichts der Herausforderungen des Geistes der Moderne und des sogenannten wissenschaftlichen Fortschritts seine Akzeptanz verlor?

Ob es sich nun um einen Bruch oder um Veränderung handelte, dieser Diskurs hat sich tiefgreifend gewandelt, ohne sich jedoch erfolgreich durchzusetzen. In seiner neuen Gestalt kommt er nicht besser an, aber er macht es denen, die sich darauf stützen, möglich, sich der Bewegung anzuschließen. Genau das sollte man streng genommen und ehrlicherweise als katholischen

Modernismus bezeichnen, und nicht so tun, als sei dieser eine klar umgrenzte lokale Krise gewesen, die dank der Durchsetzungskraft eines heiligen Papstes im Keim erstickt werden konnte. Den bereits zurückgelegten Weg genau auszumessen ist eine der Bedingungen, um darüber urteilen zu können, was noch zu tun bleibt.

Man sollte weder die Vergangenheit noch die gegenwärtigen Schwierigkeiten schematisieren oder karikieren. Ist es eine Banalität, wenn man daran erinnert, daß am Anfang der Moderne eine Revolution des Subjektes stand, ein Erwachen des Bewußtseins — von langer Hand vorbereitet durch die vom Christentum geprägten Jahrhunderte —, ein Beharren auf der Autonomie des Menschen, der Triumph des Privaten? Ist es eine Banalität, daran zu erinnern, daß die große Errungenschaft der Menschheitsgeschichte vor zwei Jahrhunderten nicht, wie fälschlicherweise behauptet, die «Gewissensfreiheit» war — bereits Fénelon sprach begeistert von der uneinnehmbaren Festung der Freiheit des Herzens —, sondern die öffentliche Gewissensfreiheit für alle ohne Ausnahme? Wie könnte man folgende beiden Fragen übersehen: den Anspruch der Wahrheit und das Kriterium der Objektivität, und die Regierbarkeit der Gesellschaft und das Problem der Macht? Wäre es denkbar gewesen, daß die liberale Revolution nicht als das «Verbrechen der Wahrheits- und Gesellschaftsbeleidigung»[2] bekämpft worden wäre? Das ist kein unnützer oder kleinlicher Streit.

Vergessen wir nie, daß der katholische Antimodernismus der Anfang jener katholischen sozialen Bewegung ist, in deren Zentrum die Katholische Aktion stand, eine fortschrittliche Kraft, die eine großartige historische Rolle spielte, aber die nur schwerlich als Frucht der Aufklärung und der Moderne gelten kann. Zwischen Liberalen und Katholiken bleibt das Gewissen der Zankapfel. Alles, was die Katholiken den Liberalen an Zugeständnissen zu machen bereit sind, erscheint diesen als zu wenig. Sind die Christen bereit, im Namen der Moderne zuzugestehen, daß das Gewissen souverän, autonom und in letzter Instanz selbstursprünglich ist, daß ihm eine eigene Autorität und damit gesetzgebende Kraft zukommt? *Dictamen conscientiae* oder *lex conscientiae?* Das ist eine Frage, die bei allzu vielen Debatten zu diesem Thema stillschweigend übergangen wird. Das *non possumus* hat seine Wurzeln in einer Intransigenz, die noch eine beachtliche Zukunft vor sich und gute Gründe für sich hat. Die Gefahr besteht darin, daß sie zu einem schlechten Alibi wird.

[1] Vgl. das siebte Kapitel («Nouveaux christianismes et religion de l'humanité») in meinem Buch Critique et mystique (Paris 1984).

[2] Auguste Nicolas, L'Etat sans Dieu, mal social de la France (Paris 1872) 84. (S. 22: «ein sozialer Gottesmord»).

Aus dem Französischen übersetzt von Dr. Bruno Kern

EMILE POULAT

Geboren 1920 in Lyon; Soziologe und Katholizismusforscher; 1954 Mitbegründer der Groupe de Sociologie des religions (C.N.R.S) und 1956 der Archives de Sociologie des religions; veröffentlichte u.a. Histoire, dogme et critique dans le crise moderniste (1962); Catholicisme, Democratie et Socialisme (1977); Eglise contre Bourgeoisie (1977); Liberté, laicité (1988). Anschrift: 14-18, rue de Bièvre, F-75005 Paris, Frankreich.

Helmut Peukert

Philosophische Kritik der Moderne

1. Krise der Moderne und philosophische Reflexion

Gegenwärtig scheint sich der Eindruck zu verstärken, daß wir an einer geschichtlichen Schwelle stehen, an der bisherige Deutungen und Orientierungen fragwürdig werden und neue gesucht werden müssen. Für den historischen Blick treten die Konturen eines geschichtlichen Zeitraumes hervor, und die Grundtendenzen, die ihn bestimmten, werden deutlich. Es ist deshalb berechtigt, von der Moderne als einer Epoche zu sprechen, auch wenn man ihre Anfänge bis in das 13. und 14. Jahrhundert zurückverfolgen kann und sie selbst in ihrer vollen Ausprägung in den letzten zweieinhalb Jahrhunderten lediglich die Front einer sich insgesamt beschleunigenden kulturellen Entwicklung der Menschheit darstellt.

Was uns von einer krisenhaften Epochenschwelle sprechen läßt, ist der Eindruck, daß die Folgewirkungen der Moderne als einer gesellschaftlichen Entwicklung, die sich in ihrer Dynamik ständig selbst überholt, auf sie zurückschlagen und sie gefährden. Die Modernisierung wird als geschichtliche Bewegung objektiv reflexiv, indem sie sich selbst bedroht. Das fordert die kritische Reflexion und die Suche nach alternativen Formen des Umgangs mit Wirklichkeit heraus, also auch die Philosophie.

Ich möchte im folgenden zunächst die Entwicklungstendenzen moderner Gesellschaften zu charakterisieren versuchen, um auf diesem Hintergrund vor allem die Analysen der Kritischen Theorie der sogenannten Frankfurter Schule sowie die Überlegungen der neueren französischen Philosophie verständlich machen zu können, die man unter verschiedenen Namen wie Antihumanismus, Poststrukturalismus oder Postmoderne zusammenzufassen pflegt. Am Schluß möchte ich die Fragen benennen, die mir dabei — auch für die Theologie — offen zu bleiben scheinen.

2. Die Entwicklung moderner Gesellschaften

Welches sind die Phänomene, die es uns erlauben, die Moderne als eine Epoche abzugrenzen und sie auch philosophisch in ihren Grundtendenzen zu erfassen? Es sind wohl vor allem drei Neuerungen, die zugleich zu einer inneren Differenzierung moderner Gesellschaften in Subsysteme führen. Es sind für den Bereich der Kultur im engeren Sinne die modernen Wissenschaften, für den Bereich der Wirtschaft die kapitalistische Marktwirtschaft, für den Bereich der Politik der demokratische Verfassungsstaat.

Am ehesten dürfte man Zustimmung finden zu der These, daß die Entstehung der *modernen Wissenschaften* einen epochalen Einschnitt markiert. Entscheidend neu ist das Verfahren, hypothetisch ein anderes Verständnis von Wirklichkeit zu entwerfen, um es dann an Erfahrungen zu überprüfen, die selbst erst wieder aus Experimenten gewonnen werden, die im Lichte der Hypothesen entworfen wurden. Der Übergang zum systematisch vorangetriebenen Erkenntnisgewinn durch «trial and error» setzt die Einstellung voraus, daß alles auch anders sein könnte, als es bisher erschien und jetzt erscheint, und daß der Irrtum nicht mehr sozial sanktioniert wird. Der Veränderbarkeit einer kontingenten Wirklichkeit korrespondiert die erhöhte Verfügungsmacht des selbst kontingenten Subjekts, das sich durch Steigerung seines Wissens zu behaupten versucht.

Der zweite grundlegende Wandel betrifft das Verhältnis zum *wirtschaftlichen Handeln.* Neuere historische Untersuchungen haben gezeigt, wie lang die Auseinandersetzungen dauerten, in denen sich die These von Adam Smith gegen bleibende Zweifel schließlich durchsetzen konnte, das Verfolgen der eigenen materiellen Interessen fördere das Gemeinwohl. Erst diese These legitimiert moralisch die kapitalistische Marktwirtschaft und die Umstellung ökonomischer Rationalität auf das individuelle Nutzenkalkül unter Knappheitsbedingungen. Als Bernard de Mandeville diese These in seiner Bienenfabel 1714 zum ersten Mal vorbrachte, konnte er in England noch als «man devil» («Teufel in Menschengestalt») angeprangert werden.

Durch das Zusammenspiel von kapitalistischer Marktwirtschaft und modernen Wissenschaften wurde eine Dynamik entfesselt, von der unklar blieb, ob sie in ihren Folgewirkungen zu zügeln sei. Das Problem, wie eine Gesellschaft, in der jeder der Konkurrent, ja der Feind eines jeden anderen ist, überleben kann, hatte in aller Schärfe Thomas Hobbes gestellt. Die Mechanik des Konkurrenzkampfs schien ihm nur beherrschbar, wenn alle sich aus reinem Überlebensinteresse darauf einigten, eine zentrale staatliche Instanz zu schaffen, welche mit der Gewalt ausgestattet ist, die einzelnen an der gegenseitigen Vernichtung zu hindern. In der Folge wird klar, daß diese Instanz zur totalitären Diktatur wird, wenn nicht aus Einsicht in die Grenzen der verfügbaren Rationalität ein System von Gewaltenteilung, von «checks and balances», gefunden wird, das sowohl die Ansprüche zentralisierter Macht als auch den Schaden durch den Konkurrenzkampf der einzelnen begrenzt. Die Frage ist dann, ob moderne Gesellschaften mit der Form von demokratischen Verfassungen, die sie sich bisher gegeben haben, die von ihnen selbst entfesselte Dynamik beherrschen können.

Gegenwärtig entsteht der Eindruck, daß die gegenseitig sich verstärkenden Steigerungstendenzen in den einzelnen Dimensionen menschlichen Handelns in ihren Folgen nicht mehr nach außen oder nach vorn abgeleitet werden können, sondern von den Grenzen eines endlichen Systems auf uns selbst zurückschlagen. Es ist zu befürchten, daß unser Handeln damit auf paradoxe Weise selbstdestruktiv wird. Das ökonomische System, das die Befriedigung von grundlegenden Bedürfnissen sichern soll, gefährdet die eigenen Lebensgrundlagen. Das politisch-administrative System, das friedliches Zusammenleben sichern soll, kann Machtsteigerungsmechanismen nicht mehr beherrschen und weiß auch jetzt noch Vernichtungsdrohungen nur mit Drohungen zu beantworten, die Selbstvernichtung zur Folge haben können. Das sozio-kulturelle System, das durch Ausweitung von Kommunikation mehr Selbstbestimmung ermöglichen soll, droht in größere Isolation und unter dem Einfluß einer internationalen Medienindustrie zu fragmentiertem und fiktionalisiertem Bewußtsein zu führen. Und dies alles geschieht in globalen Dimensionen und wirkt sich immer schärfer auf die wachsende Bevölkerung der sogenannten unterentwickelten Länder aus, die diesen Mechanismen unmittelbarer als die Länder des Nordens ausgeliefert sind und mehr als sie zur Sicherung gegenwärtigen Überlebens die Lebensgrundlagen künftiger Generationen zerstören müssen.

Es ist diese Grundsituation, in der sich Tendenzen der Entwicklung moderner Gesellschaften in ihren Folgen zeigen und die eine äußerste Anstrengung fordern, wenn sie überhaupt theoretisch begriffen und schließlich praktisch überwunden werden soll. Es scheint sinnvoll, die herausgehobenen Bemühungen zu charakterisieren, die von der Kritischen Theorie der Frankfurter Schule und von zeitgenössischen französischen Philosophen unternommen worden sind.

3. Die Neuzeit bei den Klassikern der Frankfurter Schule

Historiker und Interpreten haben aufgewiesen, daß es nicht möglich ist, die einheitliche Theorie anzugeben, welche die verschiedenartigen kreativen Denker aus so unterschiedlichen Disziplinen wie Ökonomie, Psychologie, Literatur- und Kulturtheorie und Sozialphilosophie geeint hätte, die sich seit 1931 um Max Horkheimer und sein Institut für Sozialforschung in Frankfurt zusammenfanden. Aber es gab Erfahrungen, die alle beunruhigten, und dazu gehörte sowohl die Entstehung autoritärer Bewegungen und schließlich faschistischer Systeme in Süd- und Zentraleuropa als auch die Degeneration der russischen Revolution zum Stalinismus. Wollte man diese Entwicklungen erklären, so genügte offensichtlich weder die Theorie von Marx über die Entwicklung kapitalistischer Gesellschaften noch die Interpretation der Entstehung neuzeitlicher Gesellschaften aus Prozessen der Rationalisierung und aus administrativ-bürokratischer Macht von Max Weber. Wenn man von einem harten Kern des Forschungsprogramms der Kritischen Theorie in ihrer ersten Phase sprechen will, dann lag er in einem sozialpsychologischen Ansatz, der die Marxsche Gesellschaftstheorie mit Freuds Psychoanalyse verband und der vor allem klären sollte, wie statt solidarischer Beziehungen autoritäre gesellschaftliche Strukturen entstehen können und wie sie psychisch reproduziert und verankert werden.

Die Methodologie dieses Forschungsprogramms lag also durchaus in der Tradition jener «Hermeneutik des Verdachts», von der Paul Ricoeur später gesprochen hat. Für sie gilt auch das eigene Bewußtsein nicht mehr als Absolutes. Vielmehr wird der Cartesische Zweifel nun gegen das Bewußtsein gewendet, und die sozialen und individuellen Mechanismen seiner Konstitution werden aufgedeckt. Gerade dadurch sollte ein umfassenderer Begriff von Bewußtsein und von Vernunft sowie das Konzept einer transformatorischen Praxis gewonnen werden, die es erlaubt, gesellschaftliche und psychische Mechanismen zu durchbrechen und diese Vernunft zu realisieren.

Unter dem Eindruck des Zweiten Weltkrieges und des beginnenden Holocaust verlor dieses Programm jedoch seine Überzeugungskraft. Im Lichte dieser Grenzerfahrungen war das, was in der abendländischen Geschichte Vernunft oder Aufklärung geheißen hatte, unter den Verdacht geraten, nur Wille zur Selbstbehauptung und Wille zur Herrschaft zu sein, der schließlich Wille zur Vernichtung anderer und zur Selbstvernichtung werden mußte. Dies entwickelte die «Dialektik der Aufklärung»[1], die M. Horkheimer und Th. W. Adorno 1943/44 auf dem Höhepunkt der industrialisierten Vernichtung von Menschen auf Schlachtfeldern und in Konzentrationslagern geschrieben hatten. Für Horkheimer und Adorno ist der Mensch als vernünftiges Wesen Teil der Natur. Vernunft ist jedoch zugleich das Vermögen, sich aus dem Naturzusammenhang zu lösen, zu ihm in Distanz zu treten, autonom zu werden und sich zu behaupten. Diese Fähigkeit zur Distanzierung enthält die Möglichkeit, Natur in das Objekt von Herrschaft zu verwandeln. Zu dieser Verwandlung kann auch der Begriff dienen, der Besonderes als ein Allgemeines identifiziert[2]. Die Abstraktion von der Widerständigkeit des Besonderen und seine Identifizierung als ein Allgemeines bereitet für Manipulation zu. Dies verschärft die mathematisch-formalisierte Theorie. Theorie wird zum Mittel der Beherrschung von Wirklichkeit und der Steigerung von Macht. Das Motiv für diese Herrschaft ist letztlich die Angst, selbst beherrscht zu werden, weil Konkurrenten ebenfalls ihre Macht steigern können. Deshalb wird der Wille zur Selbstbehauptung als Wille zur Herrschaft über die Natur notwendig zum Willen zur Herrschaft über andere Menschen.

Diese Form der Selbstbehauptung kann aber nur gelingen, wenn Menschen sich auch selbst beherrschen, um ihre Handlungsmöglichkeiten zu steigern. Menschen beherrschen sich, um andere zu beherrschen, um nicht selbst beherrscht zu werden.

Vernunft wird dadurch für Horkheimer und Adorno selbstwidersprüchlich. Sie enthält einerseits die Idee eines freien Zusammenlebens der Menschen. Zugleich jedoch bildet sie die Instanz des kalkulierenden Denkens, das die Welt für die Zwecke der Selbsterhaltung zurichtet. Es ist diese Sicht, aus der Auschwitz als Endpunkt einer verhängnisvollen Entwicklung der europäischen und der menschlichen Kultur überhaupt erscheinen konnte: die Subsumption von Dingen wie von Menschen unter formal identifizierende Begriffe, die gerade deren widerständiges Nicht-Identisches ausschalten; die gesellschaftliche Etablierung von konkurrierenden Systemen der Herrschaftssteigerung in Ökonomie und Politik, die alles für Zwecke der Selbstbehauptung in Dienst nehmen, auch eine auf instrumentelle Rationalität reduzierte Wissenschaft; und in all dem die Perversion der Vernunft zum Instrument von Herrschaft.

Unter dem Einfluß der äußersten Grenzerfahrungen griffen die Theoretiker der Kritischen Theorie verstärkt auf jüdische theologische Traditionen zurück. Ihr Anwalt war vor allem Walter Benjamin. In den Gesprächen und Auseinandersetzungen mit Adorno und Horkheimer galt es zwar als undenkbar, die geläufige theologische Sprache weiter zu verwenden. Dazu war in ihrem Bewußtsein das alttestamentliche Bilderverbot zu sehr mit der radikalen Kritik an jeder objektivierenden Metaphysik verschmolzen; dazu war aber auch das Motiv des historischen Materialismus zu stark, den geschichtlichen Prozeß aus der Perspektive seiner Opfer zu betrachten. Es galt vielmehr, die geschichtliche Negativität festzuhalten und auf einer «Radikalisierung der Dialektik bis in ihren theologischen Glutkern hinein»[3] zu bestehen.

Für Walter Benjamin zerbricht gerade das Eingedenken der Toten, der «revolutionäre Tigersprung ins Vergangene»[4], die Kontinuität eines Zeitverlaufs, der als Fortschrittsgeschichte gedacht ist. Der Augenblick der Erinnerung setzt die Ahnung einer anderen Konfiguration frei. *Universale Solidarität,* also auch eine *proleptische Solidarität* mit zukünftigen Generationen,

kann es nicht geben ohne *anamnetische Solidarität* mit den Toten. Die Idee einer linearen Fortschrittsgeschichte ist zu destruieren, und zwar nicht nur, weil der lineare Fortschritt auf sich selbst zurückschlägt und sich bedroht, sondern weil die innere Widersprüchlichkeit einer linearen Geschichtskonzeption deutlich geworden ist. Aus der Erfahrung der vernichteten Opfer sind neue Begriffe von Zeit, von Intersubjektivität und Solidarität in ihrer geschichtlichen Dimension zu entwickeln. Erst dann kann deutlich werden, was humanes Handeln in einer katastrophischen Geschichte bedeuten könnte.

Man wird nicht behaupten können, daß die Vertreter der ersten Generation der Kritischen Theorie eine in allen Dimensionen ausgearbeitete Konzeption entwickelt hätten. Aber sie haben einen Problemstand benannt, hinter den weder die philosophische noch die theologische Reflexion zurückfallen darf.

4. Die Dialektik von Moderne und Postmoderne im französischen Antihumanismus

Die Erfahrung einer sich selbst bedrohenden Modernisierung bestimmt auch die Richtungen philosophischen Denkens, die als Postmoderne, Poststrukturalismus oder Antihumanismus bezeichnet werden. Die Vielfalt der Bezeichnungen zeigt, daß es sich nicht um eine einheitliche Richtung handelt und daß dieses Denken in sehr unterschiedlicher Weise aufgenommen und weiter verarbeitet wird. Der postmoderne Blick versucht eine Epoche als Einheit von ihren strukturierenden Prinzipien her zu erfassen. Von daher ist die Postmoderne ohne den vorausgehenden Strukturalismus in der Ethnologie, der Linguistik und der Psychoanalyse nicht zu verstehen. Sie will sich aber zugleich absetzen gegen ein Denken, das anonyme, unbewußte, übergreifende, das bewußte Leben selbst steuernde Regelsysteme als bestimmend angesetzt hatte.

Dabei greifen Denker wie Derrida oder Lyotard entschieden auf Nietzsche und Heidegger zurück. Heidegger[5] hatte ja versucht, die Geschichte des abendländischen Denkens insgesamt als die Geschichte eines sich radikalisierenden machtförmigen Umgangs mit Wirklichkeit zu rekonstruieren. Man hat vielfach auf die Nähe zumindest dieser Thesen zu manchen Auffassungen der klassischen Kritischen Theorie verwiesen. Heidegger sieht, in äußerster Verkürzung gesagt, den Grundzug des abendländischen Denkens darin, daß der Mensch als Subjekt alles Seiende so als Objekt vorstellt, daß es nur im Horizont eines vorstellenden Entwurfs sein darf und damit dem rechnend-manipulierenden Zugriff unterworfen wird und bleibt. Dieses Subjekt ist selbst beherrscht von dem Willen zur Sicherung seines Subjektseins. Es ist Wille zu sich und als solches Wille zur Macht. Der Wille zur Macht ist in sich auf Selbststeigerung angelegt. Er will sich selbst als seine Macht steigernder Wille — und darüber hinaus nichts. Die Geschichte des abendländischen Denkens, der abendländischen «Metaphysik», ist deshalb sich radikalisierender Nihilismus.

Das macht verständlich, in welcher Weise der französische Antihumanismus nach dem Tode Gottes den «Tod des Menschen» verkünden kann und sich als Protest gegen eine «humanistische» Tradition versteht, die den Menschen nur als Herrschaftssubjekt denken kann. Der Antihumanismus will ein radikalerer Humanismus sein und eine radikalere Form von Menschlichkeit denken. Deutlich ist hier der Anschluß an Nietzsche. Zarathustras «Übermensch», der den «letzten Menschen» hinter sich zurückgelassen hat, durchbricht in elementarer Produktivität alle auf reine Sicherung der eigenen Existenz zielenden Denk- und Verhaltensformen und schafft sich selbst als sich setzende Freiheit neu. Der Wille zur schöpferischen Freiheit will sich selbst in neuer Unmittelbarkeit und Unschuld gewinnen und eine ursprünglichere Moral schaffen.

Für Derrida wie für Lyotard eröffnet das Denken Nietzsches und Heideggers ebenso wie das Denken Foucaults die Möglichkeit, die Krise der Vernunft, die das Ergebnis der Geschichte des Abendlandes ist, wahrzunehmen und im Ansatz zu überwinden. Lyotard[6] beruft sich dabei auch auf die Ergebnisse der wissenschaftstheoretischen und der mathematisch-logischen Forschung, etwa auf Gödels Theorem der Unentscheidbarkeit sowie auf Wittgensteins These von der Pluralität nicht aufeinander reduzierbarer, inkommensurabler Sprachspiele, um ein Konzept von Sprache zu entwickeln, das keine widerspruchslose Einheit zuläßt. Der Widerstreit, «le différend», ist allgegenwärtig[7]. Für Derrida[8] geht es darum, ein Denken zu überwinden, das eine Einheit, einen versichernden

Grund, ein Zentrum als Präsenz konstruiert, die begreifbar und letztlich beherrschbar sind. Es gilt, nicht eine Einheit zu konstruieren und sich ihr zu unterwerfen, sondern es geht um die irreduzible «différance», durch die Unterschiede gesetzt und Präsenz aufgeschoben werden («différer»). Dadurch soll eine *andere* Form von Zeitlichkeit, eine andere Form des Umgangs mit sich, mit anderen, mit Wirklichkeit überhaupt möglich werden.

Wie ist dieses Denken zu beurteilen? Eine genauere Analyse müßte die Wurzeln der französischen Postmoderne auch im jüdischen Denken, in der Interpretationstradition des Talmud diskutieren. Insgesamt ist jedoch zu fragen, ob im Denken der Differenz wirklich die Andersheit des Anderen gewahrt bleibt oder ob nicht das Spiel der Differenzen schließlich zur Indifferenz gegenüber den Anderen und zur Beschwörung einer unbestimmten Autorität führt. Jedenfalls stellt Jürgen Habermas solche Fragen, und von seinem Denken aus lassen sich einige Probleme der bisherigen Diskussion genauer erläutern.

5. Das Projekt der Moderne im Denken von Jürgen Habermas

Sosehr das Denken von Habermas sachlich als Fortführung der Arbeit der ersten Generation der Kritischen Theorie verstanden werden muß, sosehr setzt er sich von deren Konzeption ab. Die ältere Kritische Theorie konnte nach ihm neuzeitliche Rationalität nur als technisch-instrumentelle und das handelnde Subjekt nur als Herrschaftssubjekt begreifen. Habermas kam es von Anfang an darauf an, eine Form des Handelns zu explizieren, in der der andere als gleichberechtigter Partner anerkannt wird. Es war also eine Theorie herrschaftsfreien intersubjektiven Handelns zu entwickeln, die als Basis sowohl für eine Theorie des Subjekts und der Intersubjektivität als auch für eine kritische Gesellschaftstheorie dienen konnte. Ausgangspunkt ist also nicht das intentional handelnde monologische Subjekt, sondern die Subjekte, die von vornherein in einer gemeinsamen, historisch erarbeiteten, sprachlich interpretierten Lebenswelt miteinander verbunden sind[9]. Der Ansatz bei einem gleichsam von vornherein «dezentrierten» Subjekt führt aber für Habermas nicht notwendig zur Auflösung des Subjekts oder zu seiner gewaltsamen Selbstbehauptung durch Herrschaft; vielmehr zeigt sich als normative Grundstruktur der Fähigkeit zu sprechen, die ich im Akt des Sprechens anerkenne, die Anerkennung eines Gesprächspartners, der mir widersprechen kann. Den anderen als verschieden und als mir gleichgestellt anzuerkennen ist die schon immer unterstellte Norm und zugleich das Ziel und damit auch Kriterium der Kritik von Kommunikation[10].

Auf diesem Hintergrund versucht Habermas die Entwicklung von Individuen und Gesellschaften in ihrer Interdependenz zu klären und Gründe für Pathologien beider aufzudecken. Er versucht dies durch eine Rekonstruktion von Stufen gesellschaftlicher Differenzierung, die deutlich macht, wie aus einer kommunikativ eingestellten Lebenswelt allmählich Subsysteme zweckrationalen Handelns ausgegliedert werden, sich ausdehnen und gewachsene Traditionsbestände überlagern und aufzehren. Gerade die Schwelle zur Moderne ist durch jene Rationalisierungsprozesse einer instrumentellen und funktionalistischen «Vernunft» bezeichnet, die die Lebenswelt und ihre kommunikative Vernunft «kolonialisiert». Die Pathologien moderner Gesellschaften erklären sich für Habermas aus der Übermacht des ökonomischen Systems auf der einen Seite und des politisch-administrativen Systems auf der anderen Seite mit ihren je eigenen funktionalen Zwängen, die sich in Bereiche ausdehnen, die konstitutiv vom Vorrang ungezwungenen kommunikativen Handelns abhängen. Pathologische Entwicklungen des Individuums werden dann auch als Umsetzung der Pathologien der Gesellschaft erklärbar.

Damit sind veränderte Grundkategorien für eine Theorie der Moderne entwickelt. Der Macht und Gewalt funktionaler Systeme steht ein gattungs- und individualgeschichtliches Potential kommunikativer Vernunft gegenüber, das sich geschichtlich nicht nur in postkonventionellen Ethiken, sondern auch in modernen Rechtssystemen und Verfassungen niedergeschlagen hat. Es ist ein Potential, das die Fortsetzung des Projekts der Moderne als des Projekts einer sich über sich selbst aufklärenden Aufklärung erlaubt.

In der Auseinandersetzung zwischen Habermas und französischen Vertretern der Postmoderne[11] haben sich Schwierigkeiten der Verständigung gezeigt, die offensichtlich auf Unterschiede des kulturellen und politischen Hinter-

grunds zurückgehen. Die Kritik an einem institutionell verfestigten Rationalismus, der nur sich selbst als Maßstab kennt, muß im französischen Kulturbereich anders wirken als in einem Land, das die Unterdrückung jeder öffentlichen rationalen Argumentation in einem faschistischen System kennengelernt hat. Aber auch wenn man die verschiedenen Fronten der Auseinandersetzung um die Moderne zu rekonstruieren versucht, bleiben eine Reihe grundlegender ungelöster Probleme.

6. Offene Fragen

a) Die geschichtsphilosophische Rekonstruktion einer Epoche wie der Moderne droht deren innere Differenzen zu nivellieren. Lyotards Rede von den «großen Erzählungen» («grands récits») der Aufklärung und Befreiung tendiert dazu, deren innere Widersprüche zu unterschlagen. Die «Hermeneutik der Differenz» ist in Gefahr, nur das Andere des eigenen Denkens zu denken, statt das andere Denken der Anderen wahrzunehmen. Gerade die Geschichte der Aufklärung ist jedoch eine Geschichte der radikalen Reflexion über sich selbst, eine Geschichte nicht nur der selbstzerstörerischen «Dialektik der Aufklärung», sondern auch eine Geschichte der Selbstaufklärung der Aufklärung. Schaltet man die kritischen Alternativen aus, beraubt man sich selbst eines unersetzlichen historischen Potentials. Und welche Alternative könnte es zu einer selbstkritischen Aufklärung geben?

b) Der «Antihumanismus» protestiert gegen die Reduktion des Menschen auf ein manipulierendes Herrschaftssubjekt, das alle individuellen Unterschiede nivelliert, und fordert die Anerkennung von Andersheit. Vielfach aber bedeutet dies nur die Anerkennung eines Anderen im eigenen Selbst, also eines Anderen zur Vernunft, zum Bewußtsein, zur Sprache. Die Anerkennung der Andersheit des konkreten anderen Menschen tritt zurück. Emmanuel Levinas hat deshalb auf dem «Humanismus des anderen Menschen»[12] insistiert. Eine Ethik der Anerkennung der Andersheit des anderen Menschen ist für ihn die «erste Philosophie», von der eine Bestimmung von Sprache, Bewußtsein und Vernunft auszugehen hat. Die zentrale philosophische Frage ist dann: Wie kann eine Kommunikation gedacht werden, die gerade im Vorgang der Verständigung dem anderen unverwechselbare Individualität zugesteht und sie anerkennt?

c) Philosophen leben nicht im gesellschaftsfreien Raum. Ihr Denken wird nicht nur in den Wissenschaften, sondern auch in der öffentlichen Diskussion und damit in den Medien aufgegriffen und dient vielfach zur Legitimation gesellschaftlicher Entwicklungen. Selbst wenn es den Intentionen der Urheber widersprechen mag, scheint die oft unklare Rede von «Differenz» vor allem zwei Tendenzen der gesellschaftlichen Entwicklung entgegenzukommen. Zum ersten führt die Steigerung der Komplexität moderner Gesellschaften zur erhöhten Individualisierung, ja zur Atomisierung der einzelnen. Zum anderen werden alle kulturellen Leistungen, selbst die der avantgardistischen Kunst, immer rascher in den ökonomischen Verwertungsprozeß einer international verflochtenen Medienindustrie integriert, die zur zunehmenden Fiktionalisierung und Fragmentierung der alltäglichen Lebenswelt beiträgt und sie ihrer kommunikativen Substrukturen beraubt. Die zentrale kulturelle Aufgabe nach der Auflösung traditionaler Strukturen bestünde aber gerade im Aufbau einer kommunikativen Welt auf einem neuen Niveau von Bewußtsein.

d) Das gilt nicht nur für die alltägliche Lebenswelt, sondern auch für den öffentlichen, politischen Raum. Moderne Gesellschaften bedrohen in ihrer Entwicklung inzwischen sich selbst. Soll dies nicht zu Eskapismus aus der Situation oder zu autoritären oder gar totalitären Reaktionen führen, sind neue Organe gesellschaftlicher Selbstwahrnehmung und gemeinsamer Entscheidungsfindung notwendig. Das erfordert tiefgreifende individuelle und kollektive Lernprozesse[13]. Eine philosophische Theorie der Moderne steht bei allen «dekonstruktiven» Neigungen vor der Aufgabe, konstruktiv an der Entwicklung einer neuen Form der demokratischen «Verfassung» moderner Gesellschaften mitzuwirken, unter der wissenschaftliche, politische und moralische Lernprozesse miteinander verbunden, auf Dauer gestellt und in ihrer Form selbst immer wieder überprüft werden können. Ein solcher an transformatorischer Praxis orientierter «reflexiver Konstitutionalismus», der den Kern einer Theorie der Demokratie bilden würde, könnte auch ein neuer Ort des Gesprächs zwischen Philosophie, Gesellschaftstheorie und Theologie sein.

[1] Max Horkheimer/Theodor W. Adorno, Dialektik der Aufklärung. Philosophische Fragmente (Frankfurt/Main 1990).
[2] Theodor W. Adorno, Negative Dialektik (Frankfurt/Main 1975).
[3] Brief Th. W. Adornos an W. Benjamin vom 2. August 1935, in: Theodor W. Adorno, Über Walter Benjamin (Hg.: R. Tiedemann) (Frankfurt/Main 1975), 117.
[4] Walter Benjamin, Thesen zur Geschichtsphilosophie, in: ders., Zur Kritik der Gewalt und andere Aufsätze (Frankfurt/Main 1965), 78-94.
[5] Martin Heidegger, Vorträge und Aufsätze (Pfullingen 1954) («Überwindung der Metaphysik»).
[6] Jean-François Lyotard, Das postmoderne Wissen. Ein Bericht (Wien 1986).
[7] Jean-François Lyotard, Le différend (Paris 1979).
[8] Jacques Derrida, Die différance, in: P. Engelmann (Hg.), Postmoderne und Dekonstruktion. Texte französischer Philosophen der Gegenwart (Stuttgart 1990); Ders., L'écriture et la différance (Paris 1967).
[9] Jürgen Habermas, Theorie des kommunikativen Handelns, 2 Bde. (Frankfurt a. M. 1988).
[10] Helmut Peukert, Wissenschaftstheorie — Handlungstheorie — Fundamentale Theologie (Frankfurt 1978).
[11] Jürgen Habermas, Der philosophische Diskurs der Moderne. Zwölf Vorlesungen (Frankfurt 1988).
[12] Emmanuel Levinas, Humanismus des anderen Menschen (Hamburg 1989).
[13] Helmut Peukert, Bildung und Vernunft (Frankfurt/Main 1992).

HELMUT PEUKERT

geboren 1934 in Gablonz (CSFR). Studierte Philosophie, Pädagogik und Theologie an den Universitäten Tübingen, München, Innsbruck und Münster. Promotion 1976 in Theologie bei J. B. Metz und K. Rahner, Habilitation 1985 in Erziehungswissenschaft; seit 1986 Professor für systematische Erziehungswissenschaft an der Universität Hamburg. Veröffentlichungen (Auswahl): Diskussion zur «politischen Theologie» (1969); Wissenschaftstheorie — Handlungstheorie — Fundamentale Theologie (1976); Fundamentaltheologie (1984); Über die Zukunft von Bildung (1984); außerdem Veröffentlichungen zur Wissenschaftstheorie, zur praktischen Philosophie, zur Grundlegung der Humanwissenschaften, zur Kritischen Theorie und zur Philosophie der Erziehung. Anschrift: Innocentiastr. 56, D-2000 Hamburg 13.

Christoph Theobald

Die Versuche einer Versöhnung zwischen Moderne und Religion in der katholischen und protestantischen Theologie

Wenn man in der Theologie des 19. und 20. Jahrhunderts eine Geistesfamilie aufspüren will, welche versucht, die Religion (in diesem Fall die christliche Religion) und die Moderne zu versöhnen, dann stößt man heute auf eine doppelte Schwierigkeit.

Eine rein etikettenartige, um nicht zu sagen mythische Verwendung des Begriffs Moderne läuft Gefahr, die Kompliziertheit des mit diesem Begriff anvisierten *historischen Prozesses* zu ignorieren. Es gibt tatsächlich mehrere Arten von Moderne, und jener Prozeß der Differenzierung der Kulturbereiche und ihrer jeweiligen Denkweisen, kurz gesagt, der langsame Auszug der europäischen Zivilisation aus einem holistischen Universum, hat sich in der Theologie vor allem in einer Diversifizierung der Fachrichtungen ausgewirkt, wie sie seit dem 19. Jahrhundert so typisch ist für die theologischen Fakultäten.

Gewisse Theologen haben sich dann der Auseinandersetzung mit der *wissenschaftlichen Moderne* gestellt, die seit dem 17. Jahrhundert und in aufeinanderfolgenden Wellen eine neue Beziehung des Menschen zur Natur einführt. Sie haben versucht, ihren Glauben in Verbindung mit dieser oder jener wissenschaftlichen Kosmologie neu zu formulieren. Andere haben sich eher mit der *politischen Moderne* auseinandergesetzt, die untrennbar ist von einer wirtschaftlichen und gesellschaftlichen Moderne, welche seit dem Ende des 18. Jahrhunderts die Beziehungen zwischen den Menschen umgestaltet. Sie haben eine Moraltheologie oder eine politische und soziale Ethik entwickelt, die weithin dazu beigetragen hat, die Beziehungen zwischen den Kirchen, den Gesellschaften und den Staa-

ten neu zu definieren. Wieder andere haben ihren Platz auf dem Gebiet der kulturellen Moderne eingenommen, die seit dem Beginn dieses Jahrhunderts die Beziehungen der Individuen zu den religiösen Institutionen säkularisiert, indem sie diese im Vergleich mit anderen sozialen Bindungen relativiert. Sie haben sich inspirieren lassen von der jungen Religionsphilosophie, indem sie diese in eine Fundamentaltheologie integrierten, die den christlichen Glauben und den grundlegenden Wert der Gewissensfreiheit miteinander verband.

Seltener finden wir solche, die in diesem mehr und mehr spezialisierten akademischen Rahmen zu einer Gesamtschau gelangt sind, zu einer eigenen Theologie — im Zugriff auf eine differenzierte Rationalität, frei sowohl gegenüber dem Holismus ihrer Kirchen als auch gegenüber den Pietismen aller Art, die den Konflikt mit der Moderne lösen zu können meinten, indem sie den Glauben von vornherein vor jeder Rationalität in Sicherheit zu bringen suchten.

An diesem Punkt tritt eine zweite Schwierigkeit auf, und zwar mit der Tatsache, daß der Begriff der Moderne nicht bloß einen historischen Prozeß kultureller und vernunftgemäßer Differenzierung bezeichnet, sondern auch ein Werturteil, das den Fortschritt zu einem kulturellen Imperativ (Baudrillard) macht. Die Moderne impliziert notwendigerweise einen *Konflikt um ihre eigene Interpretation.* Nun legt die Rede von einer Versöhnung zwischen Religion und Moderne den Gedanken nahe, daß es sich hier um ein Gegenüber von zwei in sich geschlossenen Wirklichkeiten, um nicht zu sagen von zwei feindlichen Schwestern handle — so als ob die Moderne in ihrer Wurzel anti- oder areligiös und die Religion wesenhaft antimodern sei. Dieses Urteil, das sicherlich im 18. und 19. Jahrhundert von vielen geteilt wurde, sitzt einem Mythos auf und vergißt, daß die Partner dieser Debatte in ein und derselben Geschichte der Differenzierung und der Säkularisierung angesiedelt sind, die, was ihre Orientierung betrifft, dem Risiko ihrer jeweiligen Interpretation ausgeliefert sind. Die Theologen, auf die wir hier mit unserem Antwortversuch reagieren wollen, haben es verstanden — oft vor ihren jeweiligen Kirchen und manchmal im Streit mit ihnen —, vom Mythos der Moderne zu einem wirklich historischen Bewußtsein vorzudringen, das sowohl die Geschichte der Neuzeit als auch das Phänomen der Religion einem Akt der Interpretation unterzieht.

Bei diesem Abenteuer haben die protestantische und die katholische Theologie weder denselben Ausgangspunkt noch sehen sie sich denselben Widerständen ausgesetzt, und sie verfügten auch nicht über dieselben Trümpfe. Wir müssen also zunächst die Gründe für diese Phasenverschiebung zwischen den beiden Traditionen zu verstehen suchen.

Eine sprichwörtlich gewordene Phasenverschiebung

Ein Großteil des Protestantismus im 19. Jahrhundert hat sich tatsächlich mit der Sache einer gewissen wissenschaftlichen Moderne identifiziert, und man kennt die Erklärung Paul Tillichs, der — nicht ohne Stolz — die Bilanz von zweihundert Jahren historisch-kritischer Forschung auf dem Gebiet der Bibelexegese zieht: «Es scheint, daß keine andere Religion mit solcher Kühnheit vorging und ein solches Wagnis auf sich nahm: zweifellos nicht Islam, orthodoxes Judentum und römischer Katholizismus.»[1]

Die protestantische Theologie hat sich zu Beginn der Zeit der Aufklärung im 18. Jahrhundert dennoch schwerwiegenden Widerständen ausgesetzt gesehen. Die «lutherische Orthodoxie» hatte in ihrer Lehre von der Verbalinspiration den Buchstaben der Bibel mit dem Wort Gottes gleichgesetzt. Die Praxis der Kritik löste dann eine regelrechte Revolution aus, die das Wort Gottes selbst in die profane Sphäre der historischen Relativität hineinriß, da sie die hermeneutische Frage nach dem Sinn auf eine bis dahin unerhörte Weise neu stellte. Man kann die wichtige Bedeutung dieser Grundentscheidung, die sich in allen «Versöhnungstheologien» im protestantischen Raum wiederfindet, nicht genug unterstreichen. Sie bedeutet eine Umkehrung der Grundrichtung der Reformation, welche vom Wort Gottes her zum Glauben kam, indem nun an die Stelle dieser Grundrichtung eine anthropozentrische Logik der autonomen Sinnsuche trat. Gewiß versuchte man nach Semler (1725-1791) die historisch-kritische Praxis wieder in der lutherischen Rechtfertigungslehre zu verwurzeln, die nach Ebeling (1950) den Glauben total den Anfechtungen und Doppeldeutigkeiten der Geschichte aussetzt. Wer aber erkennt nicht in

dieser Formulierung eine anthropologische Neuinterpretation des «sola fide» der Reformation in Verbindung mit einer völlig neuen historischen Praxis wieder?

Man kann aber deswegen nicht von vornherein gleich alle Neuinterpretationen der lutherischen Tradition als einfache Anpassungen an den Geist der Aufklärung disqualifizieren. Die größten dieser Geister wie Lessing, Herder, Kant oder Schleiermacher verstanden es sehr wohl, sich auf kritische Weise Fragen zu stellen, und zwar sowohl nach der Zuständigkeit der historisch-kritischen Methode in Sachen der Religion als auch nach der Zuständigkeit des christlichen Glaubens. Vielleicht lief ihr kaum erwachtes historisches Bewußtsein Gefahr, sich in eine progressistische oder emanzipatorische Sicht der Geschichte der Menschheit zu verrennen, die ihnen zufolge durch eine langsam fortschreitende göttliche Erziehung zu einem Universalismus der Vernunft hingeführt werde, der absolut vereinbar sei mit einer geistlichen und sittlichen Praxis des «ewigen Evangeliums». Ihre Versöhnungsversuche haben tatsächlich die theologische Annahme zur Voraussetzung, daß das Christentum vor allem anderen ein jederzeit neuer und lebendiger Glaube an Gott sei und daß die Rechtfertigung des Sünders nicht ein Werk Christi, sondern ein dem Glaubensakt inhärentes unmittelbares Handeln Gottes sei. Dieser Glaubensakt kann sich daher nur aufgrund seiner eigenen sittlichen Macht verpflichtend auferlegen, während den historischen Tatsachen (wie dem Werk Christi und der Kirche) nur die Rolle einer Illustration, aber nie die Rolle des Beweises überlassen bleibt.

Man kann ohne künstliche Konstruktion drei Phasen in der Entwicklung dieser Versöhnungstheologien unterscheiden. Ihre Vorgeschichte geht zu Ende mit Schleiermacher (1768-1834), der für das gesamte 19. Jahrhundert tonangebend ist. Der Begriff der Religion erhält bei ihm einen eigenen Status, der unabhängig ist von jeder Reduktion auf Metaphysik oder Moral, der ganz auf die «Intuition des Universums» und das — nicht mit einem sentimentalen Subjektivismus zu verwechselnde — «Gefühl» konzentriert ist. Das Phänomen Religion öffnet sich aufgrund seines vom Unendlichen her bestimmten Charakters auf eine notwendige und unüberwindliche Vielheit von Ausdrucksgestalten hin, die hinfort zum Gegenstand einer allgemeinen Hermeneutik werden, welche ein Aufgabenfeld der philosophischen Fakultät ist, die so zum wirklichen geistigen Mittelpunkt der Universität wird. Schleiermacher wertet daher das Christentum als «Religion der Religionen» und erkennt in seiner «Glaubenslehre» auch weiterhin der religiösen Persönlichkeit Christi, seiner Suggestivkraft, die durch seine Gemeinde und durch die Ausdruckskraft der Bilder des Evangeliums wirkt, eine Mittlerfunktion für den christlichen Glauben zu.

Genau an diesem Punkt werden die meisten seiner Anhänger sich von ihm abwenden, weil sie seine Versöhnung als «Mischform» (E. Troeltsch) werten. D. F. Strauß, die Tübinger Schule und einige große Historiker wie J. Wellhausen, A. Kuenen und A. von Harnack führen dann das ein, was man das «liberale Paradigma» nennen kann. Dieses vollendet die Trennung zwischen der Person Jesu und der Idee des christlichen Glaubens. Die historische Kritik, die im Namen einer gewissen wissenschaftlichen Neutralität die Vergangenheit in ihrer ganzen Objektivität rekonstruieren zu können meint, läßt keinen Zweifel mehr an der Unmöglichkeit, den Unterschied zwischen dem historischen Jesus und dem Christus der Urgemeinde überwinden zu können. Der erstere erscheint als der unvergleichliche Nachfolger der Propheten, als der gegenüber den Traditionen vollkommen freie Mensch, als der geduldige Lehrmeister, der die Religion von der Politik und vom Kult trennt und den Weg zu einem inneren Frieden mit sich selbst und mit Gott predigt. Wenn man auch darauf verzichten muß, mit dem Urchristentum in Jesus den unübertrefflichen Erlöser zu sehen, so ermächtigt die Geschichte uns dennoch, ihn immer noch als den Ausgangspunkt der Geschichte der christlichen Welt zu sehen und seinem Bild einen symbolischen und pädagogischen Wert beizumessen.

Mit der Abschaffung der Idee von Christus als dem Erlöser läßt die liberale Theologie jede Form von kirchlicher und kultischer Gemeinschaft verschwinden. Man kann sich an die Behauptung Wellhausens erinnern, daß «die Nation gewisser von Gott geschaffen ist als die Kirche und daß Gott in der Geschichte der Nationen gewisser am Werk ist als in der Geschichte der Kirche»[2]. Der Nationalstaat und seine politische Vernünftigkeit werden von jetzt an zu dem Raum, in welchem die Religion des neu-

zeitlichen Individuums sich wahrhaft entfalten kann.

Man kann die Macht dieses liberalen Paradigmas, dessen Struktur sich bis heute erhalten hat, nicht unterschätzen, selbst wenn die Sicherheit der ihm zugrundeliegenden Vernunftargumente etwas erschüttert worden ist. Man hat davon sprechen können, daß es in der Theologie Bultmanns wieder auferstanden sei, und es dient noch heute als Hauptbezugspunkt für die Einteilung der Geschichte der protestantischen Theologie in Perioden. Aber nicht nur diejenigen haben es hinter sich gelassen, die wie K. Barth nach dem Ersten Weltkrieg die Möglichkeit jedes Versuchs einer Versöhnung zwischen Moderne und christlichem Glauben abgestritten haben. Die Veränderungen haben sich gerade bei E. Troeltsch und anderen vollzogen, die aufgrund ihrer geschichtswissenschaftlichen Praxis nicht unempfänglich bleiben konnten gegenüber der Einsicht in den Unterschied zwischen dem Ideal der Humanität der liberalen Theologie und einem von einer ganz anderen Weltsicht erfüllten Jesus. Und sie wollten aufgrund ihrer Kenntnis der Sozialgeschichte der Religionen nicht mehr auf den kommunitären und kultischen Aspekt des Christentums verzichten. Sie haben zu Beginn dieses Jahrhunderts eine dritte Phase des theologischen Programms einer Versöhnung mit der Modernität eröffnet. Wir werden zum Abschluß dieses Aufsatzes nochmals darauf zurückkommen.

Der Katholizismus hat sich bis zum Ende des 19. Jahrhunderts aus diesem protestantischen Abenteuer herausgehalten. Aber damit ist noch zu wenig gesagt. Die theologischen Widerstände gehörten bei ihm einer ganz anderen Ordnung an. Der Gleichsetzung von Wort Gottes und Heiliger Schrift auf seiten der lutherischen Orthodoxie entsprechen im nachtridentinischen Katholizismus die Verwechslung von Evangelium und Dogma. Was aber in einer Kirche des mündlichen Ausdrucks, in einer von Affektivität und subjektiven Frömmigkeitsformen bestimmten barocken Kirche, die weithin von jeder modernen Kritik verschont geblieben war, ohne weitere Folgen blieb, das wurde zu einem gewaltigen Hindernis, sobald man unter revolutionären Vorzeichen begann, die Grundsätze des Dogmas und der Autorität gegen die Freiheit einer historischen Erforschung des Schriftsinns ins Feld zu führen. Man mußte paradoxerweise bis zur thomistischen Erneuerung gegen Ende des 19. Jahrhunderts warten, bis die katholische Theologie schließlich in ihrem eigenen Erbe rationale Möglichkeiten und eine andere Erlösungstheologie als die des Augustinus wiederentdeckte, die mit dem modernen Geist versöhnbar waren.

Die katholische Wende

Gewiß, es gab Kontakte mit Geschichtsphilosophien, wie die katholische Tübinger Schule oder Newman zeigen. Aber ihr Verbündeter war eher die Romantik Hamanns, Herders oder Schellings, die selbst in gewissen Punkten eine Reaktion gegen das liberale Paradigma war. Der neue Anstoß mußte wieder einmal (wie schon bei Schleiermacher) von der Religionsphilosophie kommen.

Gegen Ende des letzten Jahrhunderts hat Maurice Blondel (1861–1949) durch sein Buch «L' Action» (1893) und seine «Lettres sur l'apologétique» (1896)[3] den Anstoß zu einem neuen Stil der katholischen Theologie in der Auseinandersetzung mit der Moderne gegeben. Dies sollte Schule machen bis hin zu H. Bouillard, H. de Lubac und (über J. Maréchal als Vermittler) K. Rahner. Und es sollte tiefe Spuren in den Texten des Zweiten Vatikanischen Konzils hinterlassen.

Diese Versöhnung setzt nach Blondel voraus, daß man nichts aufgibt von den strengen Forderungen des katholischen Begriffs der Offenbarung und ebenso von den legitimen Ansprüchen der Vernunft. Es ist tatsächlich weniger dieses oder jenes Dogma oder diese oder jene Gabe Gottes, die die Forderung des modernen Menschen nach Autonomie und sein Ideal von Humanität verletzen, sondern eher eben die bestimmte Form und die Tatsache der Gabe selbst. Ungeschuldet von ihrer Quelle her ist diese dennoch unausweichlich gegeben und notwendig für die Humanisierung ihres Empfängers, und zwar derart, daß es aus theologischem Blickwinkel keine Symmetrie gibt zwischen dem Glauben und einem neutralen oder negativen Verhalten, das von vornherein als eine Degradierung oder eine Verstümmelung des Menschen betrachtet wird. «Wenn es stimmt», sagt Blondel, «daß die Forderungen der Offenbarung wohlbegründet sind, können wir nicht sagen, daß wir, wenn wir (einfach nur) bei uns sind, tatsächlich

(schon ganz) bei uns sind. Und von diesem Ungenügen, von dieser Ohnmacht, von dieser Bedürftigkeit muß es im bloß menschlichen Menschen Spuren geben, muß es in der allerautonomsten Philosophie ein Echo geben.»[4] Es kommt daher der Philosophie an sich und der Religionsphilosophie im besonderen zu, diese Spuren einer Offenheit des Menschen, der Gesellschaft und der Natur auf die Transzendenz hin aufzudecken und die anthropologische oder transzendentale Untermauerung des Glaubensaktes sichtbar zu machen. Daß die Philosophie hier weder die ihr gesetzten Grenzen überschreitet noch die heiligsten Rechte der autonomen Vernunft unter Preis verschleudert, das ist nach Blondel garantiert durch eine rein formale Denkannäherung an das menschliche Handeln und seine grundlegende Offenheit, eine Denkannäherung, die niemals inkompetent ist, wenn es sich darum handelt, sich über die *tatsächliche Wirklichkeit* einer Transzendenz und einer göttlichen Selbstmitteilung an die Adresse des Menschen zu äußern.

Diese methodische Spurensuche, die «Immanenzmethode» Blondels, bedeutet tatsächlich einen in jeder Beziehung besonderen katholischen Denkstil. Er läßt sich in allen induktiven oder «aufsteigenden» Theologien des 20. Jahrhunderts wahrnehmen, die versuchten, sich einen Zugang zum christlichen Mysterium zu bahnen, der bei menschlichen, gesellschaftlichen, politischen und kulturellen Wirklichkeiten seinen Ausgangspunkt nahm, selbst wenn diese Versuche nicht immer die wissenschaftliche und philosophische Weite des Blondelschen Programms erreichten. Sein grundlegendes Anliegen findet sich z.B. wieder in Karl Rahners früher Schrift «Hörer des Wortes» (1941[1]) und in der «Expositio introductiva» («Die Situation des Menschen in der heutigen Welt») der Pastoralkonstitution über die Kirche in der Welt von heute *Gaudium et spes* des Zweiten Vatikanischen Konzils von 1965, um nur diese beiden Anhaltspunkte zu nennen.

Dieser katholische Denkstil stützt sich vor allem anderen — im Unterschied zu protestantischen Versöhnungsversuchen — auf *eine im eigentlichen Sinn dogmatische Reflexion.* Eine Relektüre des Dogmas von Chalkedon eröffnet bei M. Blondel (1896) und später bei K. Rahner (1954) einen Raum, der es ermöglicht, die Anthropologie (als «defiziente Christologie») ins Zentrum der Theologie einzufügen. Schon Blondel hatte in diesem Rahmen über das Motiv der Inkarnation nachgedacht, wobei er in aller Deutlichkeit für die skotistische These optierte, welche «das Mysterium des Gottmenschen in den ursprünglichen Schöpfungsplan einbindet», statt es als Folge «einer Ursünde und im Blick auf ein blutiges Erlösungsopfer»[5] zu verstehen. Die Erlösung und die Rechtfertigung werden hier in eindeutiger Weise im innersten Kernbereich der Beziehung zwischen Gott und Mensch angesiedelt. Dies ermöglicht es, die dornige Frage der heilschaffenden Kausalität des Todes Christi weiterhin (z.B. bei K. Rahner) in den Glauben des Christen hineinzunehmen — ein Problem, das seit der historisch-kritischen Wertung der Gestalt des Erlösers durch die liberale Theologie ungelöst in der Schwebe geblieben war.

Ein zweites Kennzeichen dieses neuen theologischen Stils ist ein gewisses Interesse für die Geschichte, die übrigens erweitert wird um die Dimension des Kosmos. Seit Blondel und Teilhard de Chardin bis hin zu K. Rahner wird versucht, den ewigen Logos Gottes, «der jeden Menschen erleuchtet» (Joh 1,9), und die Spuren «dessen, in dem alles Bestand hat» (Kol 1,17), in der Entwicklung und in der Bewegung der Selbsttranszendenz des Kosmos aufzuspüren. Die Geschichte der Menschheit selbst und insbesondere die Heraufkunft ihrer Autonomie in der Moderne wird rückverbunden mit dem Mysterium Christi in seiner chalkedonensischen Deutung, d.h. in dem Maße, als die immer innigere Verbindung zwischen Mensch und Gott keine Minderung der menschlichen Kreativität bedeutet, sondern diese ganz im Gegenteil immer noch mehr verstärkt aufgrund einer strengen Unterscheidung der beiden Ordnungen der Natur und der Gnade.

Man wird folglich verstehen, daß die Berufung auf die Autorität des Thomas von Aquin, die seit Leo XIII. üblich war und die oft in einem antimodernen Sinn verwendet wurde, in diesem christologischen Rahmen einen Bedeutungswandel erleben konnte. Das Werk des «doctor communis» verrät eine in jeder Beziehung anthropozentrische Rationalität, die bis heute nur wenig ausgeschöpft ist und die es ermöglicht, die Wurzeln der Moderne jenseits einer lutherischen Genealogie schon im mittelalterlichen Christentum wiederzufinden (und sie

so für den Katholizismus zurückzugewinnen). So versteht man auch, daß die beunruhigendsten Ergebnisse der historisch-kritischen Methode durch eine umfassende Deutung des Christusglaubens, die sich von vornherein mit den besten Inspirationen der Moderne im Einklang weiß, weniger anstößig geworden sind.

Diese anthropologische Christozentrik sollte schließlich — und das ist der dritte Aspekt der katholischen Versöhnungstheologien — einige Themen- und Gewichtsverlagerungen in der Ekklesiologie hervorbringen. Gewiß, man wird weder die Struktur der Kirche als eines gesellschaftlich verfaßten Gebildes noch ihre hierarchische oder dogmatische Beschaffenheit leugnen; aber wenn man sie von ihrem Wesen her als eine Verlängerung der Inkarnation versteht, wird man ihre anthropologischen Grundlagen sowohl individueller als auch kollektiver Art stärker betonen. Dieser Wandel findet seinen Ausdruck — um nur zwei Beispiele anzuführen — in einem neuen Interesse für die Laienbewegungen und für die geistliche oder gar mystische Dimension der Kirche. Es genüge hier, an die Wirkung der Werke von Y. Congar über den Laienstand und des Buches «*Catholicisme — Les aspects sociaux du dogme*» von H. de Lubac zu erinnern.

Eine theologische Moderne, die sich ihrer eigenen Grenzen bewußt ist

Es ist bekannt, daß die Versuche einer Versöhnung der Moderne mit der Religion heute keine gute Presse haben. Sie werden oft im Namen dessen kritisiert, was man bisweilen «postmodern» nennt, wodurch es möglich wurde, in der Aufklärung einen gewissen Totalitarismus der Vernunft wahrzunehmen und auf der Basis dieser Kritik einen religiösen Neotraditionalismus zu rekonstruieren.

Diese Kritik kann sich tatsächlich auf zwei gewichtige Argumente stützen. Zwei Weltkriege (für die protestantische Theologie vor allem der Erste Weltkrieg), die als Folge der Entkolonisierung auftretenden Probleme und der Zusammenbruch der großen Ideologien in unseren Tagen haben die Anthropozentrik der Aufklärung und den ehrgeizigen Plan einer Einigung der Welt um die europäische Rationalität als ihren Kristallisationspunkt stark erschüttert.

Andererseits hat nach der Meinung mancher das apostolische Programm, das die Versöhnungsversuche unterstützen sollte (vor allem im katholischen Milieu und in den großen Bewegungen der Katholischen Aktion), nicht erfüllt, was man sich von ihm versprochen hatte. Man kann hier an die berühmte Rede denken, die den Sprechern der christlich-sozialen Bewegung als ein Appell an ihre Zeitgenossen in den Mund gelegt und von M. Blondel in «*La Semaine Sociale de Bordeaux et le Monophorisme*» (1909)[6] veröffentlicht wurde. Diese Rede reflektierte auf die Logik der gesellschaftlichen Erfahrungen und auf die Lehren, die sich aus kollektiven Irrtümern ziehen lassen, um dann auf diesem Weg eine Skizze zu entwerfen von der «Rückkehr der Menschen und der Völker zum Christentum, und zwar auf einigen eben jener Wege, von denen sie sich vorher abgewandt hatten»: «Wir suchen, so sagen sie, zusammen mit euch die positiven Lösungen der positiven Probleme, welche eben die Entwicklung der wissenschaftlichen Zivilisation selbst immer aufs neue hervorbringt und unablässig komplizierter werden läßt... Es gibt aber im Leben der Völker wie der einzelnen Menschen Stunden des Nachdenkens und der Entscheidung. Das latente Wirken der Wahrheit in uns gelangt früher oder später an den Punkt, wo es gilt, entschlossen Gebrauch von unserer Vernunft und unserer Freiheit zu machen, sei es, um unter die eigene Würde abzusinken, indem man Erleuchtungen und Gnadengaben mißbraucht, sich gegen höhere Gewißheiten und Verpflichtungen verschließt, oder sei es, um aufzusteigen zu der vollen Wahrheit, welche die katholische Kirche als ihr anvertrautes Gut hütet.»[7] Kann man wirklich sagen, daß diese geduldige Reise auf einem Weg gesellschaftlich-politischer und kultureller Vermittlungen von dem missionarischen Erfolg gekrönt war, den man sich zu Beginn dieses Weges einer theologischen und pastoralen Versöhnung mit der Moderne erwartet hatte?

Die Phasenverschiebung zwischen den christlichen Traditionen, von der wir gesprochen haben, erklärt vielleicht, warum die protestantischen Reaktionen auf diese Versuche einer Versöhnung sich schon nach dem Ersten Weltkrieg in der Dialektischen Theologie bemerkbar machen, während man sich im katholischen Milieu dieselben Fragen erst nach dem Zweiten Vatikanischen Konzil stellt. Die Theologie H. U. von Balthasars wird von da an eine ähnliche Rolle als Kristallisationselement spielen wie im prote-

stantischen Bereich die Theologie K. Barths. Andere Reaktionen, die einen mehr politischer und die anderen mehr pietistischer Art, werden auf den folgenden Seiten dieses Heftes vorgestellt werden.

Abschließend möchten wir noch betonen, daß die «Versöhnungstheologen» *selbst*, und zwar manche schon seit Beginn dieses Jahrhunderts und auf der Linie der Denkvoraussetzungen der Moderne, eine Umgestaltung ihres theologischen Denkens vollzogen haben, welche die späteren kritischen Einwände gegen den Mythos der Moderne schon vorwegnimmt, ohne jedoch damit schon diesen Mythos hinter sich zu lassen. E. Troeltsch (1865-1923) eröffnet tatsächlich eine dritte Phase des theologischen Programms der Versöhnung mit der Moderne. Im katholischen Bereich sind diese Umgestaltungen eher Randphänomene und haben sich vor allem bei den Protagonisten der «modernistischen Krise» (1893-1913) bemerkbar gemacht.

Gemeinsam ist ihnen ein mehr und mehr differenzierter Stil des Denkens, der geprägt ist durch die Humanwissenschaften jener Zeit. Ihr Geschichtsbewußtsein führt sie beide, namentlich nach dem Ersten Weltkrieg, dahin, sich über die Zukunftsaussichten der modernen Gesellschaften und die Vorstellungen von der künftigen Gestalt des christlichen Glaubens zu befragen. Diese Fragestellungen, die weit entfernt sind vom Fortschrittsoptimismus der Aufklärung, machen sich bemerkbar durch eine wachsende Sensibilität für die kulturellen Veränderungen und in einem immer weiter ausgreifenden Bewußtsein der religiösen Vielgestaltigkeit der Menschheit sowie der Vielzahl der Sozialisationsformen innerhalb der christlichen Tradition.

Müßte man nicht von daher, um den christlichen Glaubensvollzug zu verstehen, ihn in den Bezugsrahmen eines hermeneutischen Denkstils stellen, welcher auf ganz neue Weise die Stärken jeder christlichen Konfession, die Werte des Evangeliums und die eine und zugleich unendlich verschiedenartige Erfahrung der Kirchen zu einem Ganzen verbindet? Vermutlich müßte man die Identität Christi und des Christen in der Glaubenserfahrung von Grund auf neu bedenken und zeigen, inwieweit eine äußerste Zurückhaltung, die dadurch bewirkt wird, gleichzeitig eine wahre kulturelle Kreativität freisetzt, die auf gleicher Ebene mit der biblischen Kreativität steht. Diese Fragen, die seit Beginn dieses Jahrhunderts in der Theologie umgehen, müßten Gegenstand einer gleichzeitig interdisziplinären und wesentlich theologischen Arbeit sein, die ihre Wurzeln in einer Kirche hat, die in unseren modernen Gesellschaften mehr und mehr zu einer Minderheit geworden ist. Vielleicht gäbe es Chancen, daß dies gelingt, wenn man sich nur gut daran erinnerte, daß es keine «Versöhnung» ohne Bekehrung gibt.

[1] Paul Tillich, Systematische Theologie, Bd. II (Stuttgart [3]1958) 118.

[2] Julius Wellhausen, Art. «Israel», in: Encyclopaedia Britannica (London [9]1879).

[3] Maurice Blondel, Lettre sur les exigences de la pensée contemporaine en matière d'apologétique et sur la méthode de la philosophie dans l'étude du problème religieux, in: Les premiers écrits de Maurice Blondel (Paris 1956).

[4] AaO., 37.

[5] AaO., 89.

[6] Maurice Blondel, La Semaine Sociale de Bordeaux et le monophorisme (Paris 1910).

[7] AaO., 22f.

Aus dem Französischen übersetzt von Astrid Dehé

CHRISTOPH THEOBALD

1946 in Köln geboren. 1978 Eintritt in die französische Provinz des Jesuitenordens. 1982 zum Priester ordiniert. Derzeit Professor für Fundamentaltheologie und Dogmatik der Theologischen Fakultät des Centre Sèvres in Paris und Redakteur der Zeitschrift «Recherches de Science Religieuse», in der er regelmäßig ein «Bulletin de théologie systématique» (zu den Themen Gottes- und Dreifaltigkeitslehre) veröffentlicht. Veröffentlichungen auf dem Gebiet der Geschichte der modernen Theologie und der Systematischen Theologie, u.a.: Maurice Blondel und das Problem der Modernität. Beitrag zu einer epistemologischen Standortbestimmung zeitgenössischer Fundamentaltheologie. Frankfurter theologische Studien 35 (Frankfurt/Main 1988); La foi trinitaire des chrétiens et l'énigme du lien social. Contribution au débat sur la «théologie politique», in: Monothéisme et Trinité (Facultés universitaires Saint-Louis, Brüssel 1991). Anschrift: Prof. Dr. Christoph Theobald, 15, rue Monsieur, F-75007 Paris, Frankreich.

Faszination und Kritik der Postmoderne

John Milbank

Das Ende der Aufklärung: postmodern oder postsäkular?

I.

Gäbe es eine Postmoderne, wäre sie postsäkular. Denn die Moderne ist nicht, wie Heidegger voraussetzte, in erster Linie das «Zeitalter des Subjekts» gewesen. Dieser Begriff schützt vor, das Charakteristikum der Aufklärung sei die Eroberung göttlicher Eigenschaften durch den Menschen: Die Rückführung von Substanz, Grund und Identität aus einer äußerlichen, fernen Transzendenz in ihren «wirklichen» Sitz der innerweltlichen Transendenz des wissenden Subjekts. Dieses Setzen eines unabhängigen, ursprünglich gott-losen Subjekts ist jedoch nur eine Erscheinungsform von etwas noch Entscheidenderem und Maßgeblicherem, nämlich dem Säkularen. Eine andere, ebenfalls «grundsätzliche» Erscheinungsform ist der Staat: Auch er wird als unabhängig und sich selbst regulierend betrachtet. Er besitzt sein innerhalb der ihm selbst gesetzten Grenzen geltendes Gesetz und bezieht sich nicht mehr auf «das Gute» oder andere über ihn hinausgehende Normen. Sowohl die moderne Seele als auch der moderne Staat sind aus sich selbst heraus deutbar: Mit dem, was sie sind, ist gleichermaßen der Schlüssel zu ihrer Deutung vorhanden, der zugleich ein *Gesetzes*-Kodex ist, der ihnen befiehlt, sich selbst wieder gestaltend Ausdruck zu geben.

Was aber kommt zuerst — das Subjekt oder der Staat? Die aufgeklärte Moderne ist durch einen Bruch zwischen zwei konkurrierenden Grundlagen gekennzeichnet. Sie ist *entweder* für den Vertragsstaat eingetreten, der durch schon vor ihm seiende, freie und autonome Individuen gegründet worden ist, *oder* für das Individuum, das in seiner Freiheit nur als Bürger eines bereits vorgängigen sozialen Ganzen verwirklicht wird. Dieses Schwanken wiederholt in immanentistischer Gestalt — da Seele und Staat nun als vom Transzendenten losgelöst gedacht werden — die Frage Platons, ob Gerechtigkeit zuerst in der Seele oder zuerst in der *Polis*[1] zu finden sei. Es ist ein Schwanken zwischen dem Nahen und dem weit Entfernten: Mir *nah,* und daher scheinbar besser erkennbar, ist die Gegenwart meines Selbst und meiner physisch verkörperten Singularität; mir fern ist der Staat, der einleuchtender als total und unabhängig gedacht werden kann, der aber dennoch in seiner Ferne und bloß funktionalen Körperlichkeit wirklich «schwer zu fassen ist». Als Ausgangspunkt ist festzuhalten, daß das Subjekt einen epistemologischen, der Staat einen ontologischen Vorrang hat, und daß die Bezugnahme des einen auf das andere eine notwendige gegenseitige Ergänzung darstellt, die natürlich nie die Defizite beider ausgleichen kann. Wie also zwischen dem Nahen und Entfernten wählen?

Und trotzdem fand die Moderne einen Weg, dieser psychopolitischen Verwicklung entgegenzuwirken. Als Erscheinungsformen der Immanenz sind sowohl Subjekt wie Staat räumlich und statisch: Substanz und Wesen erhoben sich über den Fluß der Zeit. Sie raubten Gott die Eigenschaften der Identität, des Grundes, des Willens und der Zweckursache, aber *nicht* die der Unendlichkeit. Letztere Eigenschaft kann nur dem Ganzen der *Natur* in ihrer zeitlichen und räumlichen Ausdehnung zukommen (wenn man von der Pseudo-Unendlichkeit, die Hegel in seinem verfehlten Versuch, die Seele/Polis-*Aporie* zu lösen, dem Staat zuschrieb, absieht). Wenn die Natur in ihrer Unendlichkeit und Unbegrenztheit der wahre Sitz einer sich

selbst regulierenden Immanenz ist, dann steht man einem zeitlichen, sich immer verändernden Prozeß gegenüber, dem wir keine ihm innewohnenden Zwecke, Substanzen oder Wesensmerkmale zuschreiben dürfen, sondern der offensichtlich jedwede Verschiedenheit, jedwede Ordnung, Unordnung und Neuordnung einschließt. Auch wenn der Rekurs auf einen solchen zeitlichen Fluß heute als «postmodern» charakterisiert wird, ist die Epochenzuordnung falsch: Schon einige Philosophen der Renaissance und später Baruch Spinoza förderten einen solchen antitranszendenten Naturalismus, der die Transzendenz-in-Immanenz des Humanismus ablehnte[2].

Solch ein naturalistischer Immanentismus ist die vollendetere Form von Modernität, Atheismus und dem Säkularen. Denn er distanziert sich in zweifacher Weise vom metaphysischen Theismus: einmal vom transzendenten Gott, und sodann von einer halbtranszendenten Menschheit, die sich bemüht, das fest bei sich in der Tiefe zu halten, was vorher in den Höhen des Himmels schwebte: nämlich Substanz, Identität, Zweckursache und eine Hierarchie der Werte. Es scheint beinahe, daß für eine Ermöglichung des Postsäkularen eine Infragestellung der *kritischen* Zeugnisse des zwangsläufigen Immanentismus notwendig ist. Das möchte ich in diesem Aufsatz versuchen. Dabei taucht jedoch eine gewaltige Schwierigkeit auf, die zunächst benannt werden muß.

In einem Fall ist der Atheismus des Immanentismus deutlich ausgeprägt — im anderen Fall weniger. Denn nur der *Rivale* Gottes, das menschliche Subjekt, versucht, Gott von seinem Platz zu verdrängen und ihn auf diese Weise zu leugnen (aus diesem Grunde führt Nietzsche den Atheismus auf *Ressentiment* und Selbsttäuschung zurück)[3]. Der Immanentismus (von Spinoza bis Nietzsche und Heidegger — sogar bis Derrida und Deleuze?) dagegen beschwört eine andere Gottheit; diese ist der ganze zeitlich-räumliche Prozeß, der uns unsere Identität vor uns selbst gibt und es dabei doch nicht tut. Wenn der Immanentismus tatsächlich die vollkommenste Form der «säkularen Abriegelung» darstellt, hat diese Abriegelung eine paradoxe Wiederanrufung des Heiligen zur Folge. Um dies zu belegen, muß ich nochmals auf das Problem des Schwankens zwischen Nahem und Fernen zurückgreifen. Es macht nicht nur die notwendige, aber sinnlose wechselseitige Ergänzung zwischen Psychologie und Politik aus, sondern bestimmt auch den ganzen Entwurf der Metaphysik. Hier funktioniert dieses Schwanken in folgender Weise: Die beste Art eines «sich selbst gegenwärtigen» Wissens ist das Wissen, das ich selbst von mir als Wissendem habe. Aber der beste Vertreter eines sich selbst genügenden, ersten «Grundes seiner selbst» ist etwas Fernes, Totales, alles Umfassendes: «Gott» oder die Totalität des Seins. Wo also ansetzen beim Wissen — bei mir selbst als Wissendem oder bei Gott als dem alles Verursachenden? Das Mittelalter optierte für letztere Möglichkeit — die Moderne schwankt seit Descartes zwischen beiden. (Selbst bei Descartes wird die *anfängliche* Option für die Priorität des menschlichen Wissens, wie Jean-Luc Marion gezeigt hat, bald aufgegeben)[4]. Was aber geschieht, wenn die cartesianischen Begründungen des wissenden Subjekts abgelehnt werden? Was geschieht, wenn realisiert wird, daß das «Selbst» nur eine Spur von etwas ihm Vorausgehendem, etwas immer weiter Zurückweichendem und daher schwer Faßbarem ist? Man wird dann die Hoffnung der modernen Kritik aufgeben müssen, die jeden Anspruch, das Entfernte zu wissen, als Anmaßung ablehnte und versuchte, einen Bereich des sicheren und klar «auf der Hand liegenden» Wissens zu definieren. Kritisch sein heißt nun stattdessen (für die «Postmoderne»), unser Verflochtensein mit dem Entfernten immer aufs neue mitzudenken, und so jeden Anspruch auf spezifizierbares, klar auf der Hand liegendes Wissen als willkürliche Verdrängung dieses Zusammenhangs zu entlarven. In diesem Sinne gibt es für den Immanentismus eine *Wiederkehr* der Priorität des Entfernten: Obgleich dieses nun nicht mehr ein entferntes, transzendentes «Objekt» bezeichnet, sondern vielmehr einen Prozeß, den wir nicht in Gang gesetzt haben und den beherrschen zu können wir nicht hoffen. Seine vollkommene Enthüllung allein würde unsere intimsten und dringlichsten Geheimnisse enträtseln.

So seltsam es auch scheint, ist es gerade ein hyperkritischer Gedanke, der sich auf einen unendlichen, allumfassenden Prozeß, der ontologisch beherrschend und entscheidend ist, bezieht und ihn sogar — wenn auch indirekt — *charakterisiert*. Man mag dies *différance*, «Deterritorialisierung» oder «absolute Geschwindig-

keit» nennen. Kann aber dieser hyperkritische Gedanke wirklich dem aporetischen Schwanken zwischen dem Fernen und Nahen, das für die Metaphysik als solche konstitutiv ist, entkommen? Die Antwort lautet nein — die *Aporie* taucht in neuer Gestalt wieder auf. Im Poststrukturalismus ist, was als ontologisch primär und allein als «wahr» zitierbar gilt, ein anarchistischer, jeden einzelnen betreffender Verteilungsprozeß, der sich aber dennoch nie von uns erfassen läßt und *nie* «wahrheitsgemaß vorgestellt» werden kann — während das «Wissen» sich auf die illusorische Vergegenwärtigung des Selbst und die Identität des klar auf der Hand liegenden Wissens beschränken muß. Wissen *wird* nur wahr, wenn es mittels der Ironie in eine unendliche Distanz zu seinem Gegenstand getreten ist. In dieser Konstruktion wird die *Aporie* des Nah/Fernen nur durch eine unbegründbare *Entscheidung,* das Verhältnis zwischen der Weitentfernt-Determinante und der «Gegenwärtig»-Determinante als eine vom Zufall abhängige Unterschiedslosigkeit zu verstehen, überwunden. Das heißt, es gibt keine «Wahrheit» in irgendeiner vergänglichen Gegenwart, keine «Teilhabe» des Nahen im Fernen, weil das Entfernte keinen Druck ausübt, indem bestimmte Prioritäten, *diesen* oder eher einen anderen Weg zu gehen, gesetzt werden — ganz gleich ob in ethischen oder ästhetischen Fragen. Die Frage aber, die sich hier stellt, lautet: Wie kann man das *wissen?* Wie ist es möglich — da man sich doch früher auf die kritische Priorität des «Unbewußten» berufen hat, auf das, was immer schon «vor» uns beschlossen wurde, und zwar aus «Gründen», die wir nie begreifen können —, daß man jetzt gerade emphatisch den «chaotischen» Charakter der Totalität und ihre vollkommene Gleichgültigkeit gegenüber Unterscheidungen verteidigt? Denn es ist aus sich selbst heraus einfach *nicht* evident, daß jedes Spiel der Wahrheit nur ein örtliches Ritual innerhalb einer gewissen eher ultimativen und total zufälligen Verteilung ist. Diese Konzeption kann selbst nur den Status einer von mehreren, «in Erwägung gezogenen» Möglichkeiten haben. Sie hat allerdings eine gewisse *epistemologische* Priorität — denn wir alle können schließlich darin übereinstimmen, daß alles möglich ist, daß die Regeln unendlich zu variieren sind. Das aber läßt sich nicht klar in eine ontologische Aussage übersetzen: *Keine* gegenwärtige Regierungsform ist beweisbar, selbst die anarchistische nicht.

Muß man daher ein *nur* kritisches Hinausgehen über die Philosophie (Metaphysik) in Frage stellen? Beinhaltet diese Überschreitung nicht ebenfalls die Wiederkehr des Religiösen? Und zwar in dem Sinne, daß es *durch kritisches Denken* offenbar geworden ist, daß man, um überhaupt zu denken oder zu handeln, unausführbare Entscheidungen hinsichtlich der Beziehung zwischen dem absolut Entfernten und dem zeitlich Gegenwärtigen treffen muß.

Spinoza hat versucht, dieses *Verhältnis* innerhalb der Philosophie zu überwinden: Auf der einen Seite betrachtete er das Wissen als das «Nahe», als meinen Zuwachs an Stärke und Freude, insofern ich *mit* so vielen anderen Lebewesen wie möglich zusammen handeln kann. Auf der anderen Seite betrachtete er das Wissen als das «Ferne», da das einzig vollkommene, «wahre» Wissen die ganze, unendlich sich verwirklichende Aktivität der Totalität des Seins ist. Um diese Kluft zu überwinden, sprach er von einer «dritten Art des Wissens» als einem plötzlichen Übergang vom eigenen Standpunkt handelnden Wissens zu einer Intuition des Handelns/Wissens von *Deus/Natura*[5]. Die spätere Antwort Schleiermachers (und anderer Romantiker) hierauf war sicher richtig. Er folgte Spinoza in seiner Entthronung des theoretischen Wissens eines Subjekts, das Objekte zu «erfassen» versucht, und in der Entthronung des praktischen Wissens eines Subjekts, das sich selbst Gesetze zu geben versucht. Aber über Spinoza hinaus bestand er nachdrücklich darauf, daß — obwohl dies durch die Kritik unvermeidbar erscheint — die Beziehung des Selbst zur Totalität viele mögliche, transzendental nicht beurteilbare Bestimmungen erlaubt: Daher, so seine Forderung, gehöre sie in den Bereich der «Religion»[6]. Gilles Deleuze und Felix Guattari haben kürzlich behauptet, das der Philosophie als solcher Eigentümliche sei die Ablehnung der Transzendenz, die für die Definition von Religion maßgeblich ist, und die Behauptung der sich selbst genügenden Immanenz[7]. Wenn aber selbst eine an die Immanenz gebundene (und dadurch im Höchstmaß reine?) Philosophie mit ihrer Kritik nicht die *Aporie* vom Nahen und Fernen lösen kann, dann hat Schleiermacher recht: *Selbst* das der Philosophie zutiefst Eigene, das Denken der Totalität, ist dann der Über-

nahme durch die Religion unterworfen — so daß die von der Philosophie erwählte Affinität zur Immanenz nur als eine von vielen anderen «religiösen» Vorlieben erscheint.

Der Zug der Moderne, der *am stärksten* die Transzendenz (sowohl innerhalb als auch außerhalb der Welt) widerlegt, erweist sich dann als nicht eindeutig «säkular». Ganz im Gegenteil muß er, indem er die endliche Selbst-Abschließung des menschlichen Seins ablehnt, aus Gründen der Kritik diese noch einmal auf etwas hin überschreiten, das um eben derselben Kritik willen ausgegrenzt sein müßte — das Heilige. Aber kann es heute eine andere konkurrierende Methode des Überschreitens geben, die gleichermaßen kritisch wäre und dennoch weitreichend genug, sofern es sich um ein genuin transzendentes «Jenseits» handelt? Daß dies möglich ist, möchte ich (in abgekürzter Weise) wie folgt zeigen.

Die Anrufung eines Schöpfergottes in Christentum und Judentum hat nicht in irgendeiner direkten Weise mit den Aussagen der Metaphysik oder «Onto-Theologie» übereingestimmt, das heißt, mit der Bezugnahme auf Gott/das Sein als einer *causa sui* und einer *causa prima*, die von einem denkenden Subjekt als eine Art ultimatives Objekt erkannt werden kann und von diesem Subjekt an die letzte Stelle einer induktiv/deduktiven Ursachenkette gestellt wird[8]. Im Gegenteil — wenn man Autoren wie Augustinus, Pascal oder Kierkegaard anführt, müßte man sagen, daß ihr dem philosophischen entgegengesetzter theologischer Diskurs durch eine *Intensivierung* der *Aporie* des Nahen und Fernen gekennzeichnet ist, so daß er nicht einen von beiden Polen bevorzugt, sondern (wie der Poststrukturalismus) zwischen beiden in einem mittleren Bereich schwebt, der sowohl «Gott» wie auch das menschliche Subjekt auf den Plan treten läßt, und zwar nur durch eine fortwährende Enteignung beider. In diesem Bereich kann Gott nur insofern «erkannt» werden, als das Subjekt sich in einer Bewegung der Liebe auf ihn hinbewegt, aber damit diese Liebe angemessen ist, darf sie kein vorstellbares, denkbares Objekt haben und muß frei von begrenzten Zielvorstellungen sein. Hier kann «Transzendenz» sicherlich nicht die «ideologische» Privilegierung, Verwesentlichung und Verabsolutierung irgendeines vorgegebenen Objekts, Subjekts oder einer Ordnung sein; im Gegenteil, die Welt wird in diesem Verhältnis zu etwas vollkommen Jenseitigem, kategorisch Anderem und Unerreichbarem, weniger groß und wichtig. Doch selbst wenn das Subjekt nur «es selbst» ist in seiner Bewegung hin auf diese Transzendenz, in diesem aus Gnade von ihr Gerufensein — ist es sich doch nie selbst gegenwärtig, ist es immer determiniert, steht es neben sich, ist es durch die Bewegung der Liebe aus sich selbst herausgetragen.

Daher versucht die «orthodoxe» Theologie nicht, die aporetische Mitte des Diskurses aufzuheben (außer da, wo sie von einer erstarrten Metaphysik kontaminiert ist). Sie hält an der aporetischen Notwendigkeit fest, das unbestimmbare Verhältnis von Nahem und Fernem zu bestimmen, und behauptet dennoch nicht, dieses Verhältnis allein kraft des gegenständlichen Denkens «verstehen» zu können. Sie begreift es vielmehr entsprechend seinem *eigenen Logos* der Liebe als die Priorität des unerschütterlichen, aber sich selbst aufgebenden Sehnens. Bestätigung erwächst hier nicht aus dem «Sehen», sondern aus Verzicht und Sichüberlassen[9].

Nachdem ich zuerst die These aufgestellt habe, der «Immanentismus» des Poststrukturalismus konstituiere eine verborgene Religiosität, habe ich nun versucht, eine Weise der Bestätigung der Transzendenz aufzuzeigen, die einen entsprechenden Anspruch erheben könnte, «postmodern» zu sein und aus dem Tod des Subjekts hervorzugehen (oder eine Weise seines Todes darzustellen). So begeben wir uns nun in einen Bereich jenseits der Philosophie, jenseits selbst der «kritischen Theorie», aus eben noch mehr hyperkritischen Gründen, in den suprakritischen Bereich der Theologie bzw. der miteinander konkurrierenden Theologien. Solcherart ist das Postsäkulare — und damit erfüllt sich die Hypothese Walter Benjamins —, daß die Philosophie der Zukunft «sich entweder selbst als Theologie bezeichnen oder ihr übergeordnet werden würde»[10].

II.

Es gibt keine Beurteilungskriterien für die verschiedenen Theologien, und dennoch haben wir zu urteilen; um dies zu ermöglichen, ist die Kritik aufgefordert, wenigstens präzisere Unterscheidungen vorzunehmen. Ich möchte nun — im Interesse von Entscheidung und Beurteilung

— drei meiner eigenen Unterscheidungskriterien vorzustellen wagen.

Zuerst und vor allem ist der Immanentismus offenkundig nicht weniger *dualistisch* als die Theologien der Transzendenz. Das von letztgenannten beschworene «Jenseits» ist kein Jenseits «außerhalb» dieser Welt, weil «diese Welt» eine totalisierende Denkfigur ist, die nur der Immanenzphilosophie bzw. -theologie eigen ist. Für die christliche und jüdische Theologie gibt es tatsächlich kein «Ganzes», sondern nur das unaufhörliche «Ankommen» des Jenseitigen mit jedem neuen zeitlichen Wachstum, das immer die Selbstüberschreitung, die die Liebe ist, vollzieht. Das «Jenseitige» erscheint immer wieder vor uns, neben uns, gegenüber von uns, wie das kleine Kind, das aus der Wiege heraus nach uns ruft. Das gibt aus ontologischer Sicht jedem neuen Augenblick die Qualität des Erstmaligen, Ursprünglichen; er wird keinem ihn hervorbringenden Prozeß untergeordnet, aber auch nicht übergeordnet. Eine in dieser Weise hergestellte Beziehung zwischen einem jeden endlichen Ding und dem «jenseitigen» Ursprung *verbietet* irgendwelche Dualismen oder hierarchische Diskriminierungen innerhalb der Welt.

Im Gegensatz dazu ist der Immanentismus dazu prädestiniert, immer wieder in Dualitätsdenken zurückzufallen. Wenn das «Ganze», oder der umfassende zeitlich-räumliche Prozeß absolut gesetzt werden, dann muß — selbst wenn dieses Absolute nur durch sein «Zerbrechen» in endliche Augenblicke existiert und in Erscheinung tritt (so die post-heideggerianische Modifizierung von Spinoza) — der ganze, umfassende Prozeß in seiner Anarchie und Indifferenz immer noch «Gebieter» sein; so daß *entweder* die einzelnen Dinge in ihrer «Wahrheit» als determinierte Teile eines Ganzen diesem einverleibt werden *oder* in der prahlerischen Selbstdarstellung ihrer «Falschheit» mit diesem Ganzen unvereinbar sind, indem sie seinen Ausgangspunkt ablehnen. Während der Dualismus der Transzendenz sich in gewisser Weise selbst aufhebt, weil ein Endliches nur «ist», wenn es seine Endlichkeit in seiner Hingeordnetheit auf einen nicht-endlichen Ursprung (welcher *als* nicht-endlicher *kein* alles begründender, sondern selbst immer schon ergänzter Ursprung ist — nur «vor» allem, das geschieht, *wie* es geschieht) leugnet, stellt der Dualismus des Immanentismus eine *Wiedereinsetzung* des auf Gegensätzlichkeit beruhenden Platonischen Dualismus dar, der zwischen einem unverändert bevorzugten und unvermeidlich selbsttrügerischen Ausgangspunkt besteht[11].(An dieser Stelle gilt es aber festzuhalten, daß die Platonische *metaphysische* Vorgehensweise der Bestätigung einer Transzendenz, die etwas Innerweltliches über sich selber erhöht, selbst — wie Kierkegaard erkannte — immer innerhalb der Immanenz eingeschlossen bleibt[12]. Aber umgekehrt gilt, daß ein Immanentismus, der beansprucht, reine Philosophie zu sein, immer wieder in metaphysische Transzendenz übergeht).

Zweitens tilgt der Immanentismus *nicht* weniger offenkundig das Subjekt als die Theologien des Transzendenten. Um diesen Punkt zu begreifen, muß man zunächst sehen, daß der Poststrukturalismus nicht das Subjekt dekonstruiert, sondern vielmehr die Subjekt-Objekt-Dualität in ihrer wechselseitigen Zugehörigkeit und Bestärkung. Anstatt dieser Dualität postuliert er jedes *ens* als eine Art Subjekt/Körper, und besteht daher z.B. in der Nachfolge Bergsons darauf, daß jede physikalische Bewegung auch ein «Bild» oder die bedeutungtragende Repräsentation des früheren durch den nachfolgenden Augenblick miteinschließt[13]. Das Subjekt als solches abzuschaffen heißt, den Primat der widerspiegelnden Repräsentation (Theorie) und der Dominanz des Freien über das Untätige (Praxis) zu verbieten; und doch ist das, was dafür an seine Stelle tritt, ein hoch «subjektiviertes» Universum, oder eines, in dem jedes *ens* durch seine einzigartige Stellung in Beziehung zu anderen *entia* und durch seine Fähigkeit zu spontaner und kreativer Umstrukturierung dieser Beziehung (eine Fähigkeit, die «Repräsentation» ermöglicht und erfordert, aber sicherstellt, daß es sich niemals selbst darstellen kann — *ausgenommen* als etwas anderes) definiert ist. Es handelt sich dabei um eine unendliche Verkettung von selbst handelnden und mit sich handeln lassenden Subjekten/Körpern, deren kompliziertste Verflechtung «Menschheit» genannt wird.

Die «Subjektivierung» der Wirklichkeit tritt tatsächlich erst «nach» dem Schwinden des menschlichen Subjekts ein. Dennoch muß der Poststrukturalismus auf der Ebene einer Totalität, auf der Ebene der Beschwörung eines vom Zufall bedingten Absoluten, den Primat der Beziehung zwischen Subjekt/Körper und Subjekt/Körper *leugnen.* Denn laut Deleuze und

Guattari beziehen wir uns nicht auf «das Absolute» (Deterritorialisation)[14] als auf ein anderes Subjekt/Körper oder das unendliche «Erscheinen» von Subjekten/Körpern, sondern durch unsere zugrundeliegende Identität als *denkende* Wesen *(res cogitans!)* mit dieser «unendlichen Geschwindigkeit»[15]. Letztere ist sowohl *Physis* als auch *Logos,* und liegt jenseits aller Beziehungen, da die unendliche Geschwindigkeit der Wirklichkeit durch die sofortige und vollständige Wiederkehr dieser Bewegung, die *Logos* ist, charakterisiert ist und sich erst zeitlich verzögert in *unserem* Verstehen manifestiert. Daher wird auf der Ebene des absoluten «Chaos» der Primat der Wahrheit als vollkommene Selbstvergegenwärtigung und -darstellung wiederhergestellt, und der Primat der Relation durch Liebe — wo die Andersheit des ersehnten Anderen den Bereich des Wissens übersteigen muß — negiert. Aber, was noch wichtiger ist, der *Philosoph* ist jemand, der seiner Identität mit diesem Absoluten Vorrang gibt. Er ist es, der (durch Bekämpfung der «vor-philosophischen» Annahme eines «Plans der Immanenz») behauptet, daß die wechselseitigen Beziehungen von Subjekten/Körpern (oder, in Deleuzes Begrifflichkeit, von Einzigartigkeiten/Begebenheiten) nur als Einschränkungen der unendlichen Geschwindigkeit möglich sind. Ist letztere aber nicht ein *Objekt?* (Wenn auch ein kaum nachweisbares und kaum darstellbares)? Und ist nicht der Philosoph selbst nicht durch ironische Distanzierung von diesem Fließen und daher durch seine Selbstversicherung als *wissendes* Subjekt gekennzeichnet? Einer, der danach strebt, darzustellen und *nicht* primär zu handeln und zu lieben. Innerhalb der Philosophie ist das Entfernte immer als ein Objekt und als etwas durch reflektierendes Wissen Erreichbares charakterisiert worden, gerade weil es als die ferne Grenze einer immanenten Totalität gedacht wurde. Wenn daher Deleuze die Gebärde eines Engagements für die Philosophie und die Immanenz macht, so bedeutet das für ihn unvermeidlich, sich zu entscheiden, beim Subjekt zu bleiben (wenn auch nur *als* Philosoph), und zwar in genau dem Sinn, den der Poststrukturalismus angeblich zu überwinden sucht.

Andererseits können die Theologien des Transzendenten logisch bei der Letztgültigkeit der wechselseitigen Beziehungen zwischen Subjekten/Körpern bleiben. (Obwohl sie sich dabei — dem Vorgehen des frühen Tertullian folgend — freimachen müssen von der Last des metaphysischen Erbes, das Gott eher als «Geist» denn als Materie charakterisiert.) Sie können dies tun, weil sie die Beziehung des einzelnen zum Absoluten nicht als ein Problem der Koinzidenz von Natur und Identität deuten, sondern vielmehr als «etwas wie» die Liebesbeziehung zwischen Subjekten/Körpern untereinander. Wenn es schon in einer solchen Beziehung immer so ist, daß das eine Subjekt zum Teil von dem anderen Subjekt sich selbst gegeben wird, dann kommt dies im Falle der Beziehung zu einem Schöpfergott auf seine maximale Höhe: Selbst mein aktivstes und freiestes Sein ist nichts anderes als die Liebe Gottes zu mir.

Drittens ist der Immanentismus mit seinen Implikationen offensichtlich keinesfalls in einer friedlicheren und unangefochtenen Lage. Ihm gegenüber haben Berufungen auf die Transzendenz einen harten Stand: Verabsolutieren solche Berufungen nicht die Gewalttätigkeit des Siegers, der diese mit einer heiligen Phrase kaschiert? Dies aber kann nur gelten von einer falschen, «metaphysischen» Transzendenz. Wohingegen die Prozeßaussichten gegen die Immanenz unanfechtbar sind. Ihre eigenen Anwälte versuchen ihre Sicht einer ontologischen *Agonie* gar nicht zu verheimlichen. Denn wo jede Behauptung willkürlich ist, wo jede Andeutung einer gesicherten Gegenwart nur dadurch standhalten kann, daß man die Fließbewegung, die untergründig in ihr wirksam ist, unterdrückt, dort kann Gewalttätigkeit nie überwunden werden, und dann ist die beste Weise politischen Widerstands eine assymptotische, aber niemals realisierbare Annäherung an die «unendliche Geschwindigkeit» (und an den schrecklichen Frieden einer anarchischen Identität mit sich selbst).

Nochmals: Der Poststrukturalismus entpuppt sich immer mehr als etwas im Grunde genommen Philosophisches und Platonisches. Der Philosoph-König kann «Wahrheit» (Deterritorialisierung) im Staat nur um den Preis zur Geltung bringen, daß er sie verraten muß. Und Friede kann zwar Gegenstand der Kontemplation sein, aber nicht wirklich hergestellt werden.

Wo die ontologische Differenz zwischen dem Sein und den Seienden — so wie es beim Poststrukturalismus der Fall ist — gekennzeichnet ist durch gewaltsamen Bruch und Ausflucht,

dort muß dies auch dazu führen, daß jede ordnungsgemäße Grenzüberschreitung zwischen Seienden von diesen Kategorien bestimmt wird; denn die ontologische Differenz tritt (für den Immanentismus) allein in diesen Grenzüberschreitungen und durch sie zutage. Und dennoch hat es den Anschein, daß dieser Diskurs sich auf dem schnellen Rückzug von solch einer politisch unannehmbaren Schlußfolgerung befindet. Derrida selbst spricht neuerdings von der unwiederauffindbar verlorenen Spur nicht im Sinne eines Bruchs, sondern vielmehr im Sinne (ähnlich wie Levinas) unseres Vorbestimmtseins zu einer Verantwortung für einen anonymen «anderen», der «mich» unausweichlich affiziert, bevor «ich» noch wirklich bei ihm angekommen bin[16].

Diese neue Wende kann wohl eher als von Hoffnung bestimmt erscheinen als daß sie in sich logisch wäre. Eine Bestimmung der Spur als Liebe statt als Bruch ist *kritisch* nicht nachvollziehbar. Objektiv ist der «Anruf» tatsächlich anonym und kann alles Beliebige bezeichnen. Das Identifizieren des Anrufenden (und wie könnte jemand dies nicht schon immer getan haben?) als des immanenten Seins oder — als Alternative dazu — als des Anderen auf der Linie des transzendenten Gottes ist ja eher eine Sache der «religiösen» Entscheidung.

Selbst Levinas' Versuch, das Ethische in erster Linie vorreligiös als unsere einem Opfer gleichkommende und unbegrenzte Verantwortung für ein mit keinerlei Kennzeichen zu fassendes Anderes, dessen Personalität immerzu zurückweicht hinter seiner Erscheinungsweise, erweist sich als inkohärent und unangemessen. Denn diese Vorgehensweise sperrt sich selbst ein in eine nicht zu rechtfertigende transzendentale Behauptung einer noumenalen Sphäre, welche es ermögliche, die ethische Beziehung in einem *a priori* zu allem theoretischen Wissen zu bestimmen. Dieser Anspruch, die Priorität des Ethischen zu «beweisen», fesselt das Ethische zugleich an einen leeren «vorontologischen» Formalismus. An einen Formalismus, der die *politische* Wahrheit aussperrt, die (noch vor dem Aufkommen der Frage nach dem Zulassen von Forderungen des oder der anderen oder nach der Notwendigkeit, sich seiner oder ihrer anzunehmen, wenn ihm oder ihr Unrecht geschehen ist) die Frage nach der Verteilungsgerechtigkeit aufwirft, wie wir z.B. — konkret gesprochen — unser jeweiliges Gemeinschaftsleben nach Art einer musikalischen Harmonie gestalten können, in welcher — ungeachtet aller Bewegung und aufgrund aller Bewegung — alles den ihm eigenen Platz findet, obwohl es kein Gesetz und keine Regel für ein schlichtendes Eingreifen in die «Platzsuche» gibt.

All dies halb und halb anerkennend, hat sich Levinas nun — wie vor ihm schon Kant — wegbewegt von der Frage einer «dyadischen» wechselseitigen Anerkennung hin zur Frage nach einem «triadischen» Urteil (denn wenn es *zwei* andere gibt, muß man diskriminieren und spalten). Auch hin zu der Frage nach der Verleiblichung des «Sollens» im Sein[17]. Aber dies ist genau genommen der Punkt, an dem — für Levinas wie schon für Kant — die Ethik sich selbst überschreiten muß in Richtung auf die Religion[18]. Angeblich einen immanenten «subjektiven» Bereich abseits vom Sein zu entdecken, der noch vor unserer Entscheidung von ethischen Gesetzen regiert werde (Levinas' erster Ansatz), erweist sich als unhaltbar. Und zwar aus dem einfachen Grund, daß es nichtig ist, dem Nächsten Gutes zu wollen und für ihn Verantwortung übernehmen zu wollen, außer wenn es möglich ist, daß das Gute *sein* kann, daß es Fleisch annehmen kann in einem leibhaftigen Leben (und so allein wirklich werden kann). Daher ist der Wille, daß Gutes sein möge, gleichbedeutend mit dem Glauben, daß die Wirklichkeit unendlich aufnahmefähig ist für das Gute oder daß Seiende Beziehungen friedlicher Koexistenz und wechselseitigen Nutzens unterhalten können, die Geben und Empfangen und nicht Beraubung und Unterwerfung sind.

Wir können dies nie *wissen*, sondern nur glauben. Daher kommen Kant und Levinas an einen Punkt, an dem das ethische Wollen es notwendig macht, die Wirklichkeit letzten Endes zu denken als die Verleiblichung einer friedfertig ausgehändigten Gabe, die uns fähig machen soll zu der Annahme, daß sie für uns zu dem Ort wird, an dem auch wir friedfertig geben können. Wo eine solche Deutung gegeben wird, dort wird jeder Fall von gewalttätigem Bruch reduziert auf die Rolle einer nicht wesentlichen Kontingenz und bloßer Behinderung des Daseins.

So möchte ich behaupten, daß schon ein bloß kritisches Unterscheidungsvermögen die Agonie der immanentistischen Sicht aufdeckt

und daß sie — im Kontrast dazu — die jüdisch-christliche Berufung auf die Transzendenz als das einzige Mittel zur Aufrechterhaltung der politischen Hoffnung enthüllt. Aber sie kann natürlich weder Glauben erzwingen noch unsere freie Wahl bestimmen.

[1] Siehe Plato, Politeia, Buch II bis IV, besonders Buch II, 368d. An letztgenannter Stelle sind Nähe und Ferne umgekehrt — die Stadt ist näher und «deutlicher» und die Seele weiter entfernt und unklarer.

[2] Siehe Yirmiyahu Yovel, Spinoza and other Heretics (Princeton U.P., Princeton N.J. 1989); Hans Blumenberg, Die Legitimität der Neuzeit (Frankfurt/M. 1966).

[3] Friedrich Nietzsche, Also sprach Zarathustra (Stuttgart 1930).

[4] Jean-Luc Marion, Sur le Prisme Metaphysique de Descartes (Paris 1986) 97-137, 371-378.

[5] Baruch Spinoza, Ethik, Teil V; Gilles Deleuze, Spinoza: Practical Philosophy (City Lights, San Francisco 1988) 79-83.

[6] Friedrich Schleiermacher, Über Religion, 2. Rede, 4. durchges. Auflg. (Göttingen 1920).

[7] Gilles Deleuze und Felix Guattari, Qu'est ce que La Philosophie? (Paris 1991) 38-50.

[8] Siehe Jean-Luc Marion, God Without Being (Chicago U.P., Chicago 1991).

[9] Die Kritik einer vorherrschend visuellen Metaphorik für das «Selbstverständnis» und die Beziehung zu Gott ist schon in Augustinus' *Confessiones*, Buch I-VII, enthalten. Siehe ebenfalls Marion, Sur le Prisme, 293-371 (über Pascal).

[10] Walter Benjamin, Über das Programm der kommenden Philosophie, in: ders., Werke (Frankfurt/M. 1955).

[11] Siehe meinen Aufsatz Problematizing the Secular: the Post-Postmodern Agenda, in: Philippa Berry und Andrew Wernick (Hg.), The Shadow of Spirit (London 1992).

[12] Søren Kierkegaard, Der Begriff Angst, in: ders., Gesammelte Werke (Gütersloh 1979-1986), hier: Teil 11/12, 1981.

[13] Henri Bergson, Materie und Gedächtnis (Jena 1919); Gilles Deleuze, Cinema I: The Movement-Image (London 1986).

[14] Gilles Deleuze und Felix Guattari, A Thousand Plateaus (London 1988) 509-510.

[15] Deleuze und Guattari, Qu'est ce que La Philosophie, 41.

[16] Jacques Derrida, «Eating Well», or the calculation of the subject, in: Who comes after the Subject, hg. v. Eduardo Cadava u.a. (London 1991) 96-120.

[17] Emmanuel Levinas, Otherwise than Being or Beyond Essence (Den Haag 1981) bes. 153-165. Siehe auch Marion, God Without Being. Marions Version des Präontologischen ist überzeugender als die von Levinas, weil es nicht als Verantwortung charakterisiert wird, sondern als Liebe oder «freie Gabe», die immer schon die Gabe des Seins ist. Dennoch möchte man Marion fragen, ob Liebe als Gabe wirklich «vor» Liebe als Beziehung ist (und daher ontologisch)? Oder sind *beide* irgendwie vor dem anderen, und drückt genau das dann nicht die Trinitätslehre aus? Der Sohn ist nur durch das Ausströmen des Heiligen Geistes gezeugt; der Geist ist eine Gabe der Liebe von Vater und Sohn.

[18] Immanuel Kant, Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft, in: ders., Die Metaphysik der Sitten, Werkausgabe (Hg.: W. Weischedel) Bd. VIII (Frankfurt/M. 1976) 649-879.

Aus dem Englischen übersetzt von Astrid Dehé.

JOHN MILBANK

seit Oktober 1991 Dozent für Theologie an der Universität Cambridge. Vorher war er als «teaching fellow» von 1983 bis 1991 Inhaber der Maurice-Reckitt-Dozentur an der Universität Lancaster. Veröffentlichungen: *Theology and Social Theory: Beyond Secular Reason* (Oxford 1990) und *The Religious Dimension in the Thought of Giambattista Vico*, Bd. 1 und 2 (New York 1991/92). Anschrift: Dr. John Milbank, St. John's St., Cambridge, CB2 1TW, England.

Werner G. Jeanrond

Zwischen Praxis und Theorie: Theologie in der Orientierungskrise

Kritik an der Theologie wird heute von vielen Seiten geübt, nicht mehr nur von «außen», d.h. von Seiten anti-theologisch eingestellter Wissenschaften und Geisteshaltungen, sondern auch von «innen», also aus den Reihen der Theologen selbst. Unter den anti-theologischen Geistern finden sich bisweilen sehr gegensätzliche Typen von Kritik. Zum einen zählen natürlich traditionell orientierte Atheisten, obgleich in abnehmender Zahl, zu dieser Gruppe, aber auch, und dies mit zunehmender Tendenz, Christen, die selber eine theologische Ausbildung genossen haben, jedoch Vertrauen in den konstruktiven Beitrag heutigen theologischen Denkens verloren haben. Aber auch unter Theologen, die an und für sich Theologie immer noch für sinnvoll und vielversprechend halten, meldet sich starke Kritik sowohl an der Organisation des gegenwärtigen theologischen Betriebes an den Universitäten in Europa und Nordamerika als auch an der Methode des theologischen Denkens in der Moderne und Postmoderne.

In diesem Artikel beschränke ich mich darauf, die Argumente jener Gruppen zu diskutieren, die zwar christliche Religion bejahen, aber an der heutigen christlichen Theologie erhebliche Zweifel anmelden. Dabei bewegt mich die Frage, wie sich angesichts solcher Theologiekritik noch kritische und selbstkritische Theologie begründen läßt.

1. Religion ja — Theologie nein?

Der von Marxisten lange prophezeite Untergang der Religion ist nicht eingetreten. Im Gegenteil, dem Niedergang marxistisch-atheistischer Systeme in Europa ist ein wachsendes Interesse an religiösem Brauchtum gefolgt. Dieses stärkere Interesse an Religion im christlichen Abendland hat jedoch nicht zu einer spürbar größeren Hinwendung zur theologischen Reflexion geführt. Vielmehr hat die seit kurzem fehlende Auseinandersetzungsmöglichkeit theologischen Denkens mit marxistisch-atheistischem Denken die Isolation theologischen Denkens eher noch befördert. Theologische Fakultäten, Institute, Lehrstühle und Akademien bestehen weiterhin unter dem Schutz staatlicher und kirchlicher Dekrete, aber die von dort ausgehenden Impulse sind in der breiteren Öffentlichkeit nur noch selten wahrzunehmen. Zwar stoßen Befreiungstheologie, feministische Theologie und ökologische Theologie immer noch auf ein breites öffentliches Interesse, aber bemerkenswerterweise vertiefen sie gleichzeitig den Verdacht, daß mit der herkömmlichen sogenannten kritischen Universitätstheologie des zwanzigsten Jahrhunderts einiges nicht stimmt. Die Anliegen aller drei genannten theologischen Richtungen sind denn auch nicht dem theologischen Denken selbst entsprungen, sondern erst relativ spät von einzelnen Theologen aus der weiteren öffentlichen Diskussion aufgenommen worden.

Theologie, so will es scheinen, hinkt den allgemeinen kulturellen Entwicklungen hinterher, reagiert nur noch und vermag ihrerseits nicht mehr, das von ihr bedachte Traditionsgut im Kulturpluralismus unserer Zeit zu vermitteln. Zumal jetzt, da die alte Weltordnung des kalten Krieges zusammengebrochen ist und es überall an Zukunftsentwürfen fehlt, hört man theologischerseits wiederum kaum etwas entscheidend Neues[1]. Theologische Beiträge zu einer zukünftigen Weltgestaltung sind in der derzeitigen Diskussion nur selten auszumachen[2]. Hat sich die Theologie ins geistige Abseits manövriert? Ist es bezeichnend, daß sich führende Theologen heute eher mit hermeneutischen und methodologischen Fragen befassen als mit konkreten Entwürfen einer universalen Weltgestaltung aus christlicher Perspektive? Ist die Theologie also mehr denn je mit sich selbst beschäftigt denn mit den Aufgaben globaler Zukunft?

Während also weltweit eine neue Hinwendung der Menschen zur Religion vor sich geht, bietet nicht nur die römisch-katholische Theologie ein verworrenes Bild: Es ermangelt ihr

nicht an intellektuellem Rüstzeug, sondern an theologischer Strategie, wie ihr spezifisches Gedankengut unserer Welt neu mitgeteilt werden kann. Zum Teil hängt dies damit zusammen, daß die traditionellen Kanäle theologischer Einflußnahme, nämlich die Verbindung zwischen Theologie und Welt über die Kirche, zumindest für kritische Theologen innerhalb der römisch-katholischen Kirche heute verstopft sind. Wie aber kam es zu dieser Lage?

2. *Kirche ja — Theologie nur bedingt?*

Das Verhältnis zwischen Theologen und Kirchenleitung war zwar in der Geschichte der Kirche nie frei von Spannungen. Dennoch muß man heute in der katholischen Kirche von einem selten tiefen Graben zwischen kritischer Theologie und Kirchenführung sprechen[3]. Das größere Vertrauen, das während des Zweiten Vatikanischen Konzils zwischen Bischöfen und Theologen hergestellt worden war, ist leider schon längst wieder unterhöhlt worden. Kritische Theologie, kritische Herausforderung kirchlicher Lehrautorität und die Erörterung der Kriterien wahrhaftiger Autorität in der Kirche sind vielen Bischöfen heute unerwünscht. Ja man kann sogar beobachten, wie gerade solche Katholiken zu Bischöfen ernannt werden, deren Zweifel an der Notwendigkeit kritischer Theologie nur zu deutlich bekannt sind.

Der Zusammenbruch der konzertierten Aktion von kritischer Theologie und Kirchenleitung hat alle jene Theologen der kirchlichen Öffentlichkeit beraubt, die sich irgendwann kritisch-konstruktiv äußern möchten. Entweder hat sie schon der Bannstrahl kirchlicher Zensur getroffen, oder das Klima der Vorzensur hat ihren Willen zur Äußerung bereits geschwächt. Die nach wie vor vom Magisterium umworbenen Theologen sind fast ausnahmslos solche, die sich nicht mehr kritisch betätigen möchten bzw. bereits einen diesbezüglichen Eid geleistet haben. Angesichts dieser Situation mußte man vielleicht zutreffender zwischen Hoftheologen, kritischen Theologen und ängstlichen Theologen unterscheiden. Erstere werden bei der Priesterausbildung und zur Rechtfertigung und Weitergabe kirchlicher Machtstrukturen bemüht; letztere werden an den Rand der Kirche bzw. über diesen hinaus gestoßen, indem man ihnen die kirchliche Lehrbefugnis ohne öffentliche Begründung verweigert oder entzieht; und die schweigsame Mitte spielt gar keine öffentliche Rolle mehr.

Diese Lage führt dazu, daß kritische Theologen, die nicht das Glück haben, an kirchlich nicht gebundenen Institutionen zu lehren, sich nur noch über die Massenmedien theologisch Gehör verschaffen können, was ihnen vom Magisterium dann wiederum als Hybris oder Willkür nachgetragen wird. Die Massenmedien wie auch viele kritische Zeitgenossen sind aber ihrerseits eher an dem Skandal der Behandlung und Marginalisierung einzelner kritischer Theologen interessiert als an der verantwortungsvollen Vermittlung theologischer Einsichten und Denkentwürfe. Was für ein Publikum bleibt dann noch für kritische Theologie?

Diese Frage ist umso wichtiger, als sich viele katholische Theologen in der Illusion wiegen, es fände sich außerhalb des akademischen Rahmens noch ein größeres, an theologischen Fragen ernsthaft interessiertes und entsprechend gebildetes Publikum. Die Verkaufszahlen theologischer Literatur sprechen jedenfalls nicht so ganz dafür. In den Industrienationen jedenfalls hat es bislang auf breiter Ebene noch keinen Durchbruch theologischer Bildung gegeben, weder in der Kirche noch außerhalb. Daß es prinzipiell kein Interesse an theologischem Denken gibt, kann man nicht behaupten, jedoch müßten die Kanäle theologischer Kommunikation erneuert bzw. neu geschaffen werden.

Die von David Tracy gekennzeichneten drei Öffentlichkeiten der Theologie, Akademie, Gesellschaft und Kirche[4], sind anders als für viele protestantische Theologen für katholische Theologen heutzutage nur noch in sehr eingeschränktem Maße gegeben: Hoftheologen werden zwar seitens der Kirchenleitung noch gehört, vermögen es aber oft nicht mehr, sich im akademischen und gesellschaftlichen Raum ernsthaftes Gehör zu verschaffen. Kritische Theologen sind des kirchlichen Raums beraubt, jedenfalls des Raumes in der Kirche, der vom Magisterium nach wie vor effektiv kontrolliert wird, wenngleich sie vielleicht im akademischen und gesellschaftlichen Raum einiges Gehör zu finden vermögen. Und die schweigenden Theologen berauben sich jedes Raumes selbst.

Wie steht es nun aber um jene theologischen Entwicklungen, die in der breiteren Öffentlichkeit heute Hochkonjunktur haben?

3. Praxis ja — Theorie nein?

Die Entwicklung der lateinamerikanischen Befreiungstheologie und ihres Vorläufers, der europäischen Politischen Theologie, hat die theologische Diskussion erneut auf das schwierige Verhältnis zwischen Praxis und Theorie verwiesen. Es gab wohl niemals einen ernsten Zweifel, daß Theologie wesensmäßig mit Problemen menschlicher Praxis befaßt sein muß, über die Art des Verhältnisses zwischen beiden theologischen Größen herrscht jedoch derzeit große Uneinigkeit. Daß sich Theologie, in den Worten Karl Rahners, immer schon auf einem bestimmten Reflexionsniveau bewegt, das sich von den religiösen Erfahrungen, wenngleich von ihnen motiviert und auf sie hingerichtet, unterscheidet, ist wichtig für ihr wissenschaftliches Selbstverständnis[5]. Denn andernfalls könnte Theologie der an ihr interessierten Öffentlichkeit diesen Erfahrungen gegenüber keinerlei klärenden, vergleichenden und insgesamt kritischen Dienst anbieten. Politische Theologie und Befreiungstheologie ziehen zunächst also nicht die Reflexionsabsicht der Theologie in Zweifel, sondern zum einen den traditionellen Reflexionsrahmen und zum anderen die Methode theologischer Reflexion in der Moderne.

Mit Blick auf die Situation der Theologie und die Methode des Theologietreibens in der Moderne hat Johann B. Metz bereits vor Jahren festgehalten, einmal daß sowohl eine weltlose Theologie wie auch eine unkritische Welttheologie der christlichen Botschaft widersprechen, und zum anderen daß theologisches Denken nicht mit Aufklärungsdenken schlichtweg identisch sein darf[6]. Metz entwirft demgegenüber eine «praktische Fundamentaltheologie», die die Aporien der Aufklärung dadurch zu überwinden trachtet, daß sie sich «gegen eine undialektische Unterordnung der Praxis unter Theorie und Idee» wendet. «Sie pocht auf die intelligible Kraft der Praxis selbst — im Sinne einer Theorie-Praxis-Dialektik. Insofern treibt sie Theologie unter dem ‹Primat von Praxis›.»[7] Diese Klärungen müssen auch heute noch gewürdigt werden, weil sie all denen widersprechen, die solche Praxis der Reflexionsmöglichkeit und -notwendigkeit berauben möchten. Metz wird nicht müde, auf den dialektischen Charakter seiner Politischen Theologie zu pochen, demzufolge gerade in dem Verhältnis von Praxis und Reflexion die Bedingungen zum befreienden und verantwortungsvollen Handeln liegen. Es geht Metz also nicht darum, die Theologie vom kritischen Denken zu befreien, sondern darum, das theologische Denken auf die Erörterung der Handlungsmöglichkeiten und -notwendigkeiten zu verweisen, die sich aus dem narrativ vermittelten christlichen Nachfolgeruf ergeben[8].

Im Prinzip folgen die lateinamerikanischen Befreiungstheologien einer ähnlichen Orientierung. Gustavo Gutiérrez kritisiert zwar bei Metz das Fehlen konkreterer Situationsanalysen, lobt aber dessen fruchtbaren Versuch, «den Glauben unter Berücksichtigung seiner politischen Dimension zu durchdenken, d.h. ihn im Bewußtsein der weltweiten und dringendsten Probleme zu reflektieren, die den Menschen von heute bedrängen.»[9] Weder Metz noch die Befreiungstheologie als solche üben also Kritik an der Möglichkeit von Theologie, sondern fordern lediglich eine Hinwendung theologischen Denkens zu Anliegen der Politik bzw. Befreiung.

An dieser Stelle melden sich aber einige Bedenken an. Erstens stellt sich die Frage, wie man die «intelligible Kraft der Praxis selbst» auffassen soll. Handelt es sich hier um eine Reflexionsmöglichkeit, welche die durch Moderne und Aufklärung nur mühsam durchgesetzte Freiheit kritischen Denkens überbietet, oder bedarf selbst die intelligible Kraft der Praxis einer durchaus institutionalisierten Kritik, die die unterschiedlichen theologischen Denkwege und die vielfältigen Interpretationen christlicher Religion in Geschichte und Gegenwart wissenschaftlich begleitet? Zweitens muß erörtert werden, wie christliches Handeln vor einem Verfall in mehr oder minder blinden, wenn auch gut gemeinten Aktivismus bewahrt werden kann, der sich vor allem in der zweiten Generation von Befreiungstheologen gelegentlich ankündigt. Und drittens muß gefragt werden, ob christliche Theologie wirklich nur dann legitimiert ist, wenn sie sich direkt und vollständig den verschiedenen Anliegen politisch-sozialer Emanzipation verschreibt[10].

Die letzte Frage betrifft auch die Diskussion um den Horizont feministischen und ökologischen Denkens in der Theologie. Selbstverständlich sind die Entlarvung und Überwindung patriarchalischer Herrschaft in Religion und Gesellschaft ein dringliches Anliegen. Und

gleichermaßen dringend ist die Neubesinnung auf die organische Verflechtung menschlichen Lebens mit allen anderen Dimensionen unseres Universums.[11] Nicht selbstverständlich erscheint einem kritischen Verständnis von Theologie allerdings die Identifizierung theologischen Denkens an sich mit der Zuwendung zu einem oder mehreren dieser wirklich wichtigen Anliegen[12].

Solche einseitigen Festlegungen theologischen Denkens auf bestimmte Handlungsnotwendigkeiten haben mit dazu beigetragen, daß Theologie mancherorts ihren Ruf als kritische Wissenschaft eingebüßt hat. Derartige Zweifel an der Interessensbreite theologischen Denkens werden also nicht nur von klerikalen Fixierungen genährt, sondern auch von allen Interessensverengungen theologischer Argumentation selbst.

Nun darf man solchen Vertretern der Politischen Theologie und der Befreiungstheologie wie Metz und Gutiérrez nicht vorwerfen, sie hätten solche Verengungen theologischen Denkens gefördert. Aber man muß erkennen, daß sie solchen Verengungen nicht genügend Widerstand geleistet haben, gerade indem sie in ihrer Methodologie nicht deutlich genug das kritische Erbe aufklärerischen Denkens hervorgehoben haben. An diesem Erbe festzuhalten, heißt ja nicht alle Aporien der Aufklärung mit zu übernehmen. Im Gegenteil, die stichhaltige Ablehnung einer rein subjekt-bezogenen bürgerlichen Theologie durch Metz verdankt sich selbst dieser kritischen Tradition. Außerdem ist auch auf seiten der postmodernen Philosophie die Diskussion um den Subjektbegriff der Moderne inzwischen weitergegangen. Der Auseinandersetzung mit den nachsubjektiven Trägern menschlichen Denkens und Handelns kann sich auch die Theologie nicht entziehen. Die Dialektik zwischen Praxis und Theorie muß in diesem Prozeß der Auseinandersetzung mit postmodernen Denk- und Handlungsmustern folglich immer wieder neu geklärt werden.

4. Wege aus der Krise?

Theologie wird nur dann ihre theo-logische Identität bewahren und auf ein ihr angemessenes öffentliches Interesse stoßen können, wenn sie sich von keiner noch so wichtigen Aktivität aufsaugen läßt und stattdessen unter den jeweiligen Bedingungen der Gegenwart erneut die Frage nach Gott stellt. Die Gottesfrage darf zwar nicht von den Erwägungen angemessenen Handelns getrennt werden, sie darf allerdings auch nicht mit solchen Erwägungen identifiziert werden (vgl. Mt 22,37-40), weil sonst die kritische Distanz und die Erkenntnis der Grenzen menschlichen Denkens, Liebens und Tuns verwischt werden[13]. Christlicher Theologie, die diese Distanz behauptet, ist damit ein Raum des kritischen und selbstkritischen Denkens eröffnet, in dem zum einen alle hermeneutischen Theorien der Wirklichkeitsdeutung erörtert und zur Anwendung gebracht werden können und zum anderen die Diskussion um die angemessenste Deutung der christlichen Tradition und der gegenwärtigen Denk- und Handelsmöglichkeiten gefördert werden kann.

Selbstverständlich muß solch eine angemessene Deutung der vergangenen und gegenwärtigen Wirklichkeit in einem echten dialektischen Verhältnis zur vielfältigen menschlichen Erfahrungspraxis stehen. Diese Dialektik fordert jedoch ehrliche gegenseitige Kritik, was aber voraussetzt, daß christliche Handlungserwägungen eine für diese Dialektik notwendige Reflexionsdistanz zur unmittelbaren Aktivität beanspruchen müssen. Dies gilt nicht nur für das Gespräch auf allen Ebenen gesellschaftlicher Öffentlichkeit und akademischer Diskussion[14]. Kritische Theologie darf sich aus keinem dieser Denk- und Handlungsbereiche zurückziehen oder leichtfertig verdrängen lassen.

Kein einzelner Theologe wird wohl je in der Lage sein, auf allen diesen Öffentlichkeitsebenen mit gleicher Kraft operieren zu können. Deshalb ist es unsinnig, einzelne Theologen dafür zu verurteilen, daß sie sich auf Auseinandersetzungen in bestimmten Öffentlichkeitsbereichen konzentrieren. Jedes zu eng gefaßte theologische Credo gleich welcher Provenienz, das den einzelnen Theologen schlichtweg auf eine bestimmte kirchliche Glaubens- und Weltsicht festlegen oder auf eine bestimmte Handlungsoption verpflichten möchte, muß aus Gründen der Ideologiekritik zurückgewiesen werden. Statt solch schneller Verurteilung von Kollegen erscheint es vielversprechender, das aufrechte Gespräch unter Theologen neu in Gang zu bringen und so die kritische Auseinandersetzung mit unserer christlichen Tradition sowie mit allen Dimensionen unserer Welt zu fördern. Diese

kritische Auseinandersetzung allein schafft die Grundlage, auf der Theologen im Gespräch miteinander und mit allen anderen interessierten Menschen die Frage nach Gott und nach den Prinzipien und Strategien angemessenen Handelns hoffnungsfroh verfolgen können.

[1] Marion Gräfin Dönhoffs Klage in «Wenn der Wille zum Handeln fehlt: Der ratlose Westen vergibt eine große Chance, DIE ZEIT Nr. 17 (17. April) 1992, 1, über das derzeitige geistige Vakuum in der westlichen Welt kann auch auf die Theologie bezogen werden.

[2] Hans Küngs *Projekt Weltethos* (München 1990) ist eine rühmliche Ausnahme.

[3] Eine ausführlichere Erörterung dieser Entwicklung findet sich bei Gabriel Daly, Catholicism and Modernity, Journal of the American Academy of Religion 53 (1985) 773-796.

[4] Vgl. David Tracy, The Analogical Imagination. Christian Theology and the Culture of Pluralism (New York 1981) 3-31.

[5] Karl Rahner, Grundkurs des Glaubens. Einführung in den Begriff des Christentums (Freiburg i.B. 1976) 20-22.

[6] Johann B. Metz, Glaube in Geschichte und Gesellschaft. Studien zu einer praktischen Fundamentaltheologie (Mainz [5]1992).

[7] AaO. 47.

[8] Siehe auch Matthew Lamb, Die Dialektik von Theorie und Praxis in der Paradigmenanalyse, in: Hans Küng/David Tracy (Hg.), Theologie — wohin? Auf dem Weg zu einem neuen Paradigma, Ökumenische Theologie 11 (Zürich-Köln und Gütersloh 1984) 103-147.

[9] Gustavo Gutiérrez, Theologie der Befreiung (Mainz [10]1992) 213f.

[10] Vgl. Werner G. Jeanrond, Towards a Critical Theology of Christian Praxis, in: The Irish Theological Quarterly 51 (1985) 136-145.

[11] Der Zusammenhang zwischen feministischen und ökologischen Anliegen wird besonders betont von Anne Primavesi, From Apocalypse to Genesis: Ecology, Feminism and Christianity (Tunbridge Wells, Kent 1991), und von Katherine Zappone, The Hope for Wholeness: A Spirituality for Feminists (Dublin and Mystic, CT. 1991).

[12] Eine Identifizierung der feministischen Kritik mit einem universalen Projekt kündigt sich z.B. bei Zappone, aaO., 10, deutlich an: «Obwohl der Feminismus seine Wurzeln im Bewußtsein der *Frauen* und ihrer kritischen Ablehnung dessen, was sie in der patriarchalen Gesellschaft als Unterdrückung erfahren, hat, gehen seine Parameter weit darüber hinaus und beziehen die ganze Menschheit und die Natur mit ein. Die Mitte des feministischen Projekts bildet daher die kollektive Vorstellung einer neuen Welt und eines neuen ‹In-der-Welt-Seins›.»

[13] David Tracy hebt diese Unterscheidung in seinem Buch Theologie als Gespräch. Eine postmoderne Hermeneutik (Mainz 1992) 150, so hervor: «Christliche Erlösung, das ist gewiß, erschöpft sich nicht in irgendeinem politischen Befreiungsprogramm, doch recht verstandene christliche Erlösung läßt sich auch nicht völlig von dem Kampf um integrale Befreiung des Menschen in seiner individuellen, sozialen, politischen und religiösen Dimension trennen.»

[14] Eine Theorie des Gesprächs, die der postmodernen Situation des Denkens Rechnung trägt, hat Tracy in seinem Werk Theologie als Gespräch. Eine postmoderne Hermeneutik (Mainz 1992) vorgelegt.

WERNER G. JEANROND

1955 in Saarbrücken, Saarland, geboren. Studium der Theologie, Philosophie und Germanistik an den Universitäten von Saarbrücken, Regensburg und Chicago. Lehrt seit 1981 Systematische Theologie am Trinity College, University of Dublin. Mitglied des Direktionskomitees von *Concilium*. Veröffentlichungen u.a.: Text und Interpretation als Kategorien theologischen Denkens (Tübingen 1986, Englische Ausgabe: Dublin und New York 1988); Theological Hermeneutics. Development and Significance (London und New York 1991); Radical Pluralism and Truth. David Tracy and the Hermeneutics of Religion (hg. mit Jennifer L. Rike, New York 1991). Anschrift: School of Biblical and Theological Studies, Trinity College, University of Dublin, Dublin 2, Irland.

Anne Fortin-Melkevik

Die Unvereinbarkeit von Moderne und Religion bei zeitgenössischen Denkern

Jürgen Habermas und Marcel Gauchet

Einführung

Die Denker der Moderne von Kant bis Max Weber radikalisieren das grundsätzliche Problem der wechselseitigen Ausschließung von Moderne und Religion und verweisen die Ausübung der theologischen Wissenschaft in den Bereich des Nichtwissens und der Irrationalität. Die Moderne beurteilt dieses Verhältnis unter den Bedingungen des fortschreitenden Schwindens der Religion und der religiösen Erfahrung. Wir werden das Problem der wechselseitigen Ausschließung von Moderne und Religion anhand zweier nachweberianischer Autoren, Jürgen Habermas und Marcel Gauchet, untersuchen, die für das Problem des Überlebens der religiösen Erfahrung in der Moderne vollkommen gegensätzliche Lösungsansätze bieten. Dennoch werden wir die jeweilige Lesart von religiöser Erfahrung dieser Autoren hinterfragen und prüfen, auf welche (vor)hermeneutische Definition von Erfahrung sie sich beziehen.

I. Das unaufhaltsame Fortschreiten der Säkularisierung nach Habermas

Das Fortschreiten der Säkularisierung beruht nach Habermas auf einem dreifachen Wandlungsprozeß der Gesellschaft.

Zunächst bewirkt die Rationalisierung der mythischen Weltbilder, aus denen die christliche Religion hervorgeht, eine epistemologische Zerrüttung des Fundaments jedes religiösen und metaphysischen Weltentwurfs im Ansatz. Vom Mythos über die religiösen und metaphysischen Denkformen bis hin zur säkularisierten Moderne läßt sich ein Prozeß der wachsenden Differenzierung im Denken und in den verschiedenen Wissensbereichen, die das Denken organisieren, erkennen, der die Einheit des mittelalterlichen Wissens und Denkens sprengt. Wissenschaft, Moral und Kunst sind nicht mehr in einem metaphysisch-religiösen Weltentwurf verankert; sie entwickeln sich zu autonomen Wissensbereichen und entwerfen eigene epistemologische Grundlagen ohne Berufung auf eine religiöse Legitimation. Da sie in der Moderne nicht mehr auf das Göttliche oder die Schöpfung zurückgreifen kann, um sich als Grundlage anderer Wissensbereiche zu legitimieren, ist die religiöse Weltanschauung nicht mehr Basis aller Wissens- und Denkweisen. Sie wird vielmehr auf das Niveau des Nichtwissens herabgestuft und dem Bereich der individuellen Erfahrung und der subjektiven Meinung zugeordnet.

Dieser Verlust der epistemologischen Legitimation des Religiösen und des theologischen Diskurses gegenüber den positiven Wissenschaften hat jeden absoluten Wahrheitsanspruch, den die Ordnung des Religiösen erheben könnte, diskreditiert: Mit welchem Recht könnte die Theologie eine Wahrheit über die Welt aufrechterhalten, die den wissenschaftlichen Erkenntnissen widerspräche? Ihre einzigen Grundlagen für eine Legitimation liegen seither im Bereich des Subjektiven; im äußersten Falle wird ihr ein Platz neben der ästhetischen Erfahrung eingeräumt, oder aber sie wird dieser einfach gleichgestellt. Von einem Diskurs mit wissenschaftlichem Anspruch herkommend, sieht sich die Theologie mit dem Anbruch der Moderne eingeschlossen innerhalb epistemologischer Grenzen, die vom Standpunkt der Naturwissenschaften her definiert sind.

Die zweite, logisch darauf folgende Phase der fortschreitenden Säkularisierung besteht darin, daß die Religion ihre sozialintegrative Funktion verliert. Durch die Auflösung und Herabstufung des religiösen Wissens zum Nichtwissen verliert diese gesellschaftliche Funktion ihre theoretische Begründung. Dennoch bleibt die *Funktion* als solche bestehen, und sie wird künftig übernommen von einer weltlichen Ethik

(Weber) und von der Sprache, die zum Schlußstein des gesellschaftlichen Konsenses wird, indem sie die Riten der vormodernen Gesellschaft ersetzt (Durkheim).

Die dritte logische Phase der Säkularisierung bewirkt schlicht und einfach das Verschwinden der religiösen Erfahrung und aller ihrer Inhalte. Mit dem Verschwinden der sozialen Funktion der Religion, verflüchtigen sich auch die Inhalte der Religion: Die überholten Inhalte mythischer Art können der fortschreitenden Rationalisierung der Weltbilder nicht standhalten. Bestimmte positive Aspekte der Religion können jedoch durch die Rationalisierung der Weltbilder zurückgewonnen werden. Tatsächlich findet in diesem Rationalisierungsprozeß eine sukzessive Aufnahme der Inhalte von Mythos und Religion statt, indem sie unter einem «entmythologisierten» Aspekt zusammengefaßt werden. Die kommunikative Rationalität nimmt so auf nichtdogmatische und nichtideologische Weise den positiven Inhalt der Religion in sich auf.

Diese Inhalte, die Habermas nicht detailliert behandelt, sondern von denen er höchstens einmal den Gedanken der Brüderlichkeit anführt, werden vor allem durch die *Ethik der Kommunikation* «transzendiert». Die Ethik ist tatsächlich die einzige Instanz, die bestimmte Inhalte der Religion übernehmen und fortführen kann, ohne gleichzeitig deren angeblich dogmatischen Charakter anzunehmen. Die traditionellen Weltbilder «werden in subjektive Glaubensmächte und Ethiken umgebildet, die die private Verbindlichkeit der modernen Wertorientierungen sichern («Protestantische Ethik»)[1].

Dieser dreifache Prozeß der Säkularisierung wird von Habermas durch eine Wiederaufnahme der Theorie Durkheims unter Berücksichtigung der «linguistischen Wende» der Sozialwissenschaften erklärt. Die fortschreitende Rationalisierung der Weltbilder, wie sie Durkheim erläutert, erscheint nun in einem neuen Licht, weil Habermas sie in den Zusammenhang mit der Logik «einer kommunikativen Verflüssigung des religiösen Grundkonsenses» stellt. Tatsächlich gehen für Habermas «die sozialintegrativen und expressiven Funktionen, die zunächst von der rituellen Praxis erfüllt werden, auf das kommunikative Handeln über, wobei die Autorität des Heiligen sukzessive durch die Autorität eines jeweils für begründet gehaltenen Konsenses ersetzt wird»[2]. Aus diesem Grunde erkennt Habermas — in der Nachfolge Durkheims — «eine Umstellung von einer sozialen Integration durch Glauben auf eine durch kommunikatives Einverständnis und Kooperation hergestellte Integration»[3].

Das Konzept der *Versprachlichung des Sakralen* dient Habermas dazu, «die Logik des von Durkheim beobachteten Formwandels der sozialen Integration»[4] zu klären. In diesem Übergang vom Bereich des Heiligen zum Bereich des kommunikativen Handelns verändern die «Funktionen der kulturellen Reproduktion, sozialen Integration und Sozialisation»[5] auf grundlegende Weise die Struktur der Interaktion: «Die *religiöse Glaubensgemeinschaft,* die gesellschaftliche Kooperation erst möglich macht, verwandelt sich zu einer *unter Kooperationszwängen stehenden Kommunikationsgemeinschaft*»[6]. Der Akzent liegt hier auf den Bedingungen, die der Kooperation zugrundeliegen: Die religiöse Glaubensgemeinschaft macht Kooperation auf eine fast beiläufige, zufällige Weise möglich. Es handelt sich dabei um einen sekundären, nicht planmäßig erzielten Effekt. Für die Kommunikationsgemeinschaft jedoch stellt die Kooperation die Bedingung ihrer Möglichkeit dar. Als notwendiger, die Handlung bestimmender Faktor spielt die Kooperation hier sozusagen die Rolle eines *Vernunftprinzips.* Wurde sie zuvor durch die rituelle Praxis aufgebaut, sieht sich die Kooperation nun in zunehmendem Maße von der Sprache beherrscht. Aber jetzt erst «kann das Rationalitätspotential verständigungsorientierten Handelns in dem Maße entbunden und in die Rationalisierung der Lebenswelten sozialer Gruppen umgesetzt werden, wie die *Sprache* Funktionen der Verständigung, der Handlungskoordinierung und der Vergesellschaftung von Individuen erfüllt und dadurch zu einem Medium wird, über das sich kulturelle Reproduktion, soziale Integration und Sozialisation vollziehen»[7]. Die Sprache, die die kommunikative Interaktion strukturiert, wird so zur Instanz, bei der die «Energien gesellschaftlicher Solidarität»[8] gesammelt werden und sich verzweigen. Dadurch erweist sich die Instanz der rituellen Praxis, die diese Rolle vorher übernommen hatte, als sinnlos und überholt.

Gleichwohl läßt sich ein Widerspruch in der Theorie von Habermas erkennen. Er betrifft den theoretischen Status, den er dem Ver-

schwinden der Religion zuschreibt: «(Die Religion) erleidet (bei Habermas) das Schicksal, das ihr die Aufklärer zugewiesen haben: Künderin der Vision von einer längst vergangenen Welt zu sein, deren moralisches Erbe (der Gedanke der Brüderlichkeit) nur unter Schwierigkeiten übernommen werden kann. Wenn aber Habermas selbst die Wurzeln einer wahren, nicht deformierten Welt in den religiösen Traditionen der Welt erkennt, kann man nicht gut einsehen, wie diese Traditionen, vor allem die der Brüderlichkeit, in einem so hohen Maße aufgegeben werden können: *Ist das ein Faktum (die Säkularisierung läßt die Religion hinter sich zurück) oder eine rechtmäßige Forderung (die Unhaltbarkeit des religiösen Weltbildes)?*»[9].

Habermas antwortet nicht direkt auf diesen Einwand, würde aber vermutlich der zweiten Antwort zustimmen. Tatsächlich kann für Habermas — gemäß einer Formulierung von Marcel Gauchet — «das Religiöse» im Zeitalter der Moderne «die Säkularisierung seiner Inhalte nicht überleben». Die Religion erweist sich seither als unfähig, die Welt zu erklären, und kann allerhöchstens im Bereich des Privaten weiterexistieren, wo die von ihr bereitgestellten Welterklärungsmuster den Stellenwert von «Phantasien» oder Imaginationen haben.

Es ist also für Habermas unwiderruflich und sogar zwingend, daß der Verlust der sozialintegrativen Funktion der Religion das Ende des Religiösen überhaupt zur Folge hat. Auch bedauert er diese Entwicklung nicht, weil die «Tendenz zum Rationalen», die der Säkularisierung innewohnt, dennoch die Möglichkeit hat, die positiven Dimensionen der Religion zurückzugewinnen. Die Sprache übernimmt dabei die soziale Funktion auf eine *rationalere* Weise, als es die Religion vermocht hatte.

Habermas betrachtet also die Religion nur unter dem Gesichtspunkt ihrer sozialen Funktion und formuliert eine ausschließlich strukturell orientierte Definition: Die Religion dient der kulturellen Reproduktion, Integration und Sozialisation. Daraus folgt, daß zwar die Funktion der sozialen Integration fortdauert, daß aber die Religion als wirkende Kraft verschwindet. Ohne sich wirklich mit den Inhalten der Religion zu befassen, leitet Habermas aus dem Verlust der sozialen Funktion der Religion die ersatzlose Streichung ihrer Inhalte ab und stellt dies als unabwendbares Ende des Religiösen hin.

II. Von der sozialen Funktion des Religiösen zur subjektiven Funktion der religiösen Erfahrung: Marcel Gauchet

Es ist nicht meine Absicht, hier die These Marcel Gauchets, die er in seinem Buch *Le désenchantement du monde*[10] entwickelt hat, im Detail zu wiederholen, sondern einzig und allein, die *Funktion* der Religion zu diskutieren. Im Gegensatz zu Habermas, der im Verschwinden der *sozialen Funktion* der Religion die Aufhebung der Religion an sich — gleich unter welchem Aspekt — sieht, schlägt Marcel Gauchet die Ersetzung der sozialen Funktion der Religion durch die *subjektive Funktion* der religiösen Erfahrung vor. Dieser neue Ansatz kann die Theologen nicht gleichgültig lassen.

Eine Definition der Religion

Eine erste Ebene der Definition von Religion, die Marcel Gauchet als Soziologe zu wählen berechtigt ist, ist selbstverständlich die der politischen Perspektive. Aus dieser Entscheidung folgt, daß Gauchet die Religion als «Struktur», als «Kultur», als etwas «den Bereich des Menschlich-Sozialen Organisierendes»[11] begreift. Fast zwangsläufig, könnte man sagen, wird die Religion so als «historisches Phänomen»[12] definiert, d.h. sie ist gekennzeichnet «durch einen Anfang und ein Ende (...) und ist verbunden mit einer präzise zu benennenden Epoche der Menschheit, auf die eine andere folgen muß»[13].

Dennoch sind das nicht die Definitionen, auf die Gauchet den Hauptakzent legt. Die eigentliche Achse seines Buches bildet eine *ontologische* Definition der Religion. Dies wird zumindest an der von Gauchet unternommenen Verwendung seines Begriffs vom *Wesen* des Religiösen deutlich:

«Das Wesen des Religiösen ist zusammenfaßbar in diesem Vorgang: in der Errichtung eines Enteignungsverhältnisses zwischen dem Universum der wahrnehmbar Lebenden und ihrem Urgrund»[14].

Das Wesen des Religiösen besteht, präziser gesagt, in einer *Entfremdung*, in der «Institutionalisierung des Menschen *gegen sich selbst*», in einer «Verneinungshaltung des sozialen Menschen sich selbst gegenüber»[15]. «Am Ursprung steht die radikale Enteignung, die vollkommene Andersheit des Urgrundes»[16]. Bei den archaischen

Gesellschaften läßt sich dieses Wesen des Religiösen im Reinzustand erkennen; sie waren am deutlichsten durch das Religiöse bestimmt und waren abhängig von einem mythischen Ursprung, der außerhalb des menschlichen Fassungsvermögens liegt.

Die Bezugnahme auf eine Ursprungszeit, die die Gegenwart zu einer Wiederholung dessen, «was ein für allemal begründet worden ist»[17], erstarren läßt, und diese Behinderung sozialer Neuerungen, die durch den Hinweis auf die von den Göttern, Vorfahren oder Helden[18] empfangene Ordnung gerechtfertigt werden, stellen für Gauchet tatsächlich «den Schlüssel der Beziehung zwischen Religion und Gesellschaft und das Geheimnis des Wesens des Religiösen dar»[19].

Gauchet geht demnach von einem «reinen», idealen und vollkommenen Zustand der Religion aus. Er verlegt ihn «in die vorstaatlichen Anfangszeiten unserer Welt, so daß wir uns anhand einiger verbliebener, zum Überleben begünstigter Erscheinungsformen wie z.B. in Amerika und Neu-Guninea ein konkretes Bild davon machen können»[20]. Genau dieser Punkt verleiht der These Gauchets ihre Besonderheit: Sie verkehrt den evolutionistischen Verlauf der Religion, den ein bestimmter historistisch argumentierender Ansatz als zwangsläufig dargestellt hatte, in sein Gegenteil. Während also letztgenannte Geschichte der Religionen ein Schema entworfen hatte, in dem die Universalreligionen für die vollkommene Entwicklung der *Idee* der Religion stehen (eine Idee, die in den primitiven Religionen erst keimhaft entwickelt war), behauptet Gauchet eher das Gegenteil: «Im Bereich der Religion ist der scheinbare Fortschritt ein Verfall», weil die Vollkommenheit der Religion in ihrem Ursprung liegt und nicht in den «Universalreligionen», die nichts weiter als «einzelne Stufen ihres Niedergangs»[21] darstellen.

Für Marcel Gauchet betrifft der Untergang der Religion ihre soziale Funktion und die von ihr übernommene Rolle, «das materielle, soziale und geistige Leben»[22] zu strukturieren. Diese Funktion schwindet in zunehmendem Maße unter dem Einfluß der Emanzipation der Gesellschaft gegenüber der religiösen Instanz, weil Gesellschaft und Individuum sich von der religiösen Bindung lösen, um Autonomie zu erreichen.

Das Christentum als «Auszug aus der Religion»

Durchaus im Einklang mit seinem Postulat, daß die Art der religiösen Bindung im Wesen unvereinbar sei mit der Autonomie des Individuums, sieht Gauchet im Christentum eine Religion verkörpert, die den «Auszug aus der Religion»[23] erlaubt. Der Kampf um politische Autonomie etwa findet sich auf Anhieb in den Grundlagen ebendieser Religion eingeschrieben. Abweichend vom allgemeinen Wesen der Religion enthält das Christentum Grundgedanken, die die Überwindung der religiösen Entfremdung an sich ermöglichen. Es sind dies die Grundgedanken der Transzendenz Gottes und der Trennung dieser Welt von ihrem Urgrund. Die Befreiung von diesem Raum der Transzendenz ermöglicht eben die Schaffung des Bereichs der Gesetzlichkeit im Verhältnis zum Bereich des Gesellschaftlichen: das *de jure* überschneidet sich nicht mehr mit dem *de facto*.

Die subjektive Funktion der religiösen Erfahrung

Dieser Auszug aus der Religion erklärt konsequenterweise die Ursache für den Untergang der Religion: Die Tatsache, daß die Gesellschaft ihr Schicksal nun selbst in die Hand nimmt, befreit sie von der Entfremdung und Enteignung ihrer religiösen Grundlage. Die soziale Funktion der Religion, die Gesellschaft in einem Zustand der vollkommenen Abhängigkeit von einer durch die Götter errichteten Ordnung zu halten, erübrigt sich dann. Im Gegensatz zu Habermas, der eine Religion ohne jegliche soziale Funktion nicht gelten läßt und dem Vergessen weiht, läßt Gauchet die Religion nur untergehen, um sie dann auf der Ebene der individuellen Erfahrung umso besser zurückgewinnen zu können:

«Müßte das Verschwinden der fundamentalen *sozialen Funktion* des Religiösen nicht normalerweise den konsequenten, langsam aber unerbittlich erfolgenden Schwund oder Zerfall der Möglichkeit des Glaubens nach sich ziehen? Man könnte versucht sein, dies anzunehmen. Aber man begegnet hier einem anderen Problem, das die Ausgangsfrage deutlich verkompliziert: Es handelt sich um die *subjektive Funktion*, die die religiöse Erfahrung sich bewahrt oder neu erwirbt, wenn ihre soziale Funktion erlischt.»[24]

Von der Aufgabe der Religion, das materielle, soziale und geistige Leben zu organisieren, ist heute nichts außer «singulären Erfahrungen und Systemen von *Glaubensüberzeugungen*»[25] übriggeblieben. Habermas hat in diesen die Religion an sich überdauernden Systemen von Glaubensüberzeugungen die Basis einer vollkommen säkularisierten Ethik, genauer: einer Ethik der Kommunikation, gesehen. Für Gauchet stellt sich die Sache anders dar: Nicht um den Übergang von der einen zu einer anderen Funktion handelt es sich hier, sondern um das Herausstellen der «Möglichkeit einer religiösen Erfahrung für die Individuen»[26], die als «innerster Kern einer potentiellen, zugleich logischen und psychologischen Religiosität»[27] anthropologisch tief verwurzelt ist. Diese Möglichkeit betrachtet Gauchet nicht als innere Mitte der Religion oder als eine dauerhafte Überzeugung, die die Religionsgeschichte zu relativieren erlaubte, sondern als eine Art *irreduziblen anthropologischen Rest.*

Die Dimension einer *vom Typ her religiösen subjektiven Erfahrung,* die als «subjektive Verankerung im Geist der Religion»[28] fortbesteht, existiert losgelöst von allem *Inhaltlichen.* Tatsächlich löst sich dieser Inhalt, der an die soziale Funktion der Religion gebunden war, im gleichen Moment auf wie die Religion selbst. Die «unzerstörbare subjektive Schicht des Phänomens der Religion», die die Grundlage der religiösen Erfahrung bildet, steht diesseits alles Inhaltlichen und existierte schon vor irgendeiner expliziten Formulierung durch eine Religion. Deshalb sind nach Gauchet diejenigen im Irrtum, die die Existenz der Religion als Manifestation dieser subjektiven Erfahrung rechtfertigen wollen: Die Anerkennung der Irreduzibilität der religiösen Erfahrung ist in keiner Weise der Grund für einen «zwingenden Bedarf an Religion»[29]. Gauchet unterscheidet zwischen der von ihm selbst als «religiös» qualifizierten Erfahrung und dem Bereich der Religion, und macht sie so disponibel für ihre Einfügung in einen neuen Rahmen, nämlich den der ästhetischen Dimension:

«Die subjektive Erfahrung, auf die in der Tat die bestehenden religiösen Systeme verweisen, kann gewissermaßen problemlos für sich allein und unbelastet von jeglichem Inhalt funktionieren. Sie hat es überhaupt nicht nötig, sich auf fest umrissene Bilder und Vorstellungen zu projizieren, die in Glaubenslehren niedergelegt sind und von einer Gesellschaft angenommen werden, um dadurch erlebbar zu werden. (...) Sie mag es für besser erachten, sich *anderswo* zu installieren als in der Art von Praxis und Diskurs, die bis zum gegenwärtigen Zeitpunkt ihr bevorzugtes Feld waren.»[30]

Aber anstatt den Manifestationen der religiösen Erfahrungen in den zahlreichen «Anderswo», in denen sie sich heute installiert[31], nachzuspüren, geht Gauchet einen anderen Weg, der darauf beruht, die theoretische Struktur dieses «anthropologischen Substrats» herauszuarbeiten, und dies auf drei Ebenen, wo dieses Substrat die Rolle eines «strukturierenden Schemas für die Erfahrung»[32] spielt; drei Ebenen, die jede menschliche Erfahrung strukturieren, «drei Reste der Religion», die die Charakteristika dessen sind, was man früher als religiöse Erfahrung bezeichnet hat.

Die «Reste der Religion»

Der erste und der letzte *Rest der Religion*[33] betreffen einerseits den Anspruch des menschlichen Denkens, das in der Realität die Gleichzeitigkeit zweier «Wirklichkeiten» wahrnimmt: die dieser Welt und die des *Undifferenzierten,* und andererseits die Erkenntnis, daß wir mit uns allein sind. Ich wende mich an dieser Stelle aber nur dem zweiten Bereich, durch den die religiöse Erfahrung überleben kann, zu, nämlich der ästhetischen Erfahrung.

Die ästhetische Erfahrung erfährt eine «Analyse gleicher Art» wie die anderen beiden Bereiche, in denen die religiöse Erfahrung überlebt. Während also die Erfahrung des Undifferenzierten darauf beruhte, «das wahre Wesen der Dinge erkennen zu wollen», betrifft die ästhetische Erfahrung eher «die Weise, ihre Erscheinungsformen wahrzunehmen: imaginative Organisation unserer Welterfassung»; es handelt sich also um «die Fähigkeit der Imagination der Wirklichkeit und nicht mehr um unsere Fähigkeit des intellektuellen Verstehens»[34]. Die ästhetische Erfahrung wäre dann die Erfahrung des *Heiligen,* «der Gegenwart des Göttlichen in der Welt», des «Einbruchs des *ganz Anderen*» (vgl. R. Otto) «in die Vertrautheit der Dinge»[35]. Als Erfahrung einer Differenz, als Erprobung eines Bruchs präsentiert uns die ästhetische Erfahrung die Welt als «auf ein Geheimnis hin geöffnet, das wir

nicht in ihr erkennen»[36], und bietet sich als Vermittlung des *Heiligen* an:

«Das *Heilige* ist gekennzeichnet durch die Gegenwart des Abwesenden, (...) ist die wahrnehmbare und greifbare Äußerung dessen, was normalerweise den Sinnen verborgen ist und sich dem menschlichen Fassungsvermögen entzieht. Und die *Kunst* ist in dem spezifischen Sinn, in dem wir Modernen sie verstehen, *die Fortsetzung des Heiligen mit anderen Mitteln.*»[37]

Die Differenz, die Andersheit, die Unergründlichkeit können heute nicht anders als innerhalb der Grenzen dieser Welt, die seit dem Ende der Religion nichts als sich selbst zurückspiegelt, erforscht werden. Die Kunst übernimmt von da an die Funktion, «der Gegenwart des Abwesenden», dem Bruch, «dem aus der routinemäßigen Gleichheit des Alltäglichen Herausgerissensein» Ausdruck zu geben. So wird die ästhetische Erfahrung, die früher nicht mehr als ein Mittel zum Zweck, nicht mehr als ein auf das Heilige verweisendes und zu ihm hinführendes Medium war, im Zeitalter der Moderne zu einem Zweck an sich — *l'art pour l'art.*

Das Überleben der religiösen Erfahrung ist für Gauchet ein Phänomen, das ausschließlich das *Individuum*[38] betrifft. Diese drei Strukturen von Erfahrung, die man früher als religiöse Erfahrung verstanden hat, können einzig als Erfahrung des einzelnen Menschen gelebt werden — es bestehen nur akzidentelle wechselseitige Beeinflussungs- und Abhängigkeitsprozesse zwischen dieser Erfahrung und der Geschichte, Gesellschaft und anderen Institutionen: Die religiöse Erfahrung, die heute anders benannt wird, wäre also eine fundamentale anthropologische Struktur, ein apriorisches Schema, das sich außerhalb der Geschichte konstituiert. Die religiöse Erfahrung «als Bedingung einer *transhistorischen* Möglichkeit», auf die die Religion als Institution aufgebaut hat, kann sehr gut ohne diese etablierte Religion bestehen. Es besteht keine Notwendigkeit, die Prüfung in Religion zu bestehen, um diese «Grundlage», d.h. diese anthropologische Struktur, verstehen zu können.

III. Ergebnis und Fragen

Gauchet spricht von einem Übergang der sozialen Funktion der Religion zu einer subjektiven Funktion der religiösen Erfahrung. In Wirklichkeit handelt es sich aber nicht um einen Übergang, weil die Religion als System, Institution und Diskurs unzweifelhaft mit dem Verlust ihrer sozialen Funktion untergeht. Von da an ist es nicht mehr die Religion als Institution, die eine subjektive Funktion übernimmt, sondern vielmehr die individuelle religiöse Erfahrung, die man gleichfalls ästhetische Erfahrung oder Erfahrung des Selbst usw. nennen könnte. Wenn die religiöse Erfahrung als ein den Menschen strukturierendes Schema quasi «leer» und inhaltlos funktionieren kann, bedeutet dies, daß ihr Wesen «solipsistischer», unmittelbarer und präreflexiver Natur ist. Die Aufrechterhaltung der religiösen Erfahrung im Zeitalter der Moderne stellt eine Aporie dar, die man unter zwei grundsätzlichen Fragestellungen zusammenfassen kann: einerseits die Frage nach der einseitigen Bindung der religiösen Erfahrung an die ästhetische Rationalität, andererseits die Frage nach dem solipsistischen Wesen der religiösen Erfahrung.

Die Reduktion der religiösen Erfahrung auf die ästhetische Rationalität

Ist die Religion erst einmal endgültig auf das Privatleben reduziert, können nur noch im Bereich der subjektiven Erfahrung religiöse Erfahrungen als ästhetische Erfahrungen gewonnen werden. Die Ästhetisierung der religiösen Erfahrung bewirkt eine Beschränkung, insofern sie nur noch durch die ästhetische Rationalität vermittelt werden kann; dies wiederum hat zur Folge, daß die einzige Art epistemologischer Bestätigung im subjektiven «Effekt auf die Sinne», den sie beim einzelnen hervorruft, liegt. Wenn das aber richtig ist — muß man daraus dann nicht schlußfolgern, daß die theoretischen und praktischen Dimensionen der Religion, die sich in dogmatischen und ethischen Diskursen ausdrücken, gleichermaßen als einzig durch die ästhetische Rationalität vermittelt angesehen werden müßten?

Das solipsistische Wesen der religiösen Erfahrung

Marcel Gauchet hat uns eine vollständige Erläuterung des epistemologischen Hintergrunds der subjektiven Funktion der religiösen Erfahrung vorgestellt. Die religiöse Erfahrung wurde von

ihm explizit durch ihren präreflexiven und nichtdiskursiven Charakter der *Unmittelbarkeit* — der plötzlichen Bewußtwerdung des Seins — definiert: Die religiöse Erfahrung wird also unter den Aspekten der prähermeneutischen romantischen Vision von der expressiven Erfahrung betrachtet. Die Erfahrung ist demnach ein jedem sprachlichen oder kulturellen Ausdruck vorhergehendes Fundament; sie ist ein apriorisches, ahistorisches und prälinguistisches Schema, das keine soziale Vermittlung kennt[39]. Dieses Modell der religiösen Erfahrung schafft mehr Schwierigkeiten als es lösen kann, um das Wesen der religiösen Diskurse anders als *von ihrer Ausdrucksseite her,* nämlich als dogmatische und praktische Diskurse zu denken. Anzunehmen, diese seien ausschließlich von kognitiven oder moralischen Rationalitäten bestimmt und von der religiösen Erfahrung isoliert, führt ebenso in eine Aporie wie die Auffassung, sie seien durchgängig und ausnahmslos von einer ästhetischen Rationalität bestimmt. Die Beziehung zwischen Erfahrung und Diskurs unterwirft, wenn sie von expressiver und einseitiger Art ist — die Erfahrung rangiert an erster Stelle, ihr Ausdruck ist sekundär —, konsequenterweise die ganze Dimension des Diskurses der ästhetischen Rationalität, dem Gefühl und der Irrationalität des Unmittelbaren. Was die Religion betrifft, so sieht man in ihr — entsprechend einem nur allzu gut bekanten Denkschema, das nur den Glauben als authentisch bewertet — nichts weiter als eine Gegnerin der Glaubenserfahrung verkörpert. Die Religion kann daher — behaftet mit dem Signum der Sozialität, und daher abgeleitet und sekundär — nichts weiter tun, als bestenfalls den direkten Ausdruck der Glaubenserfahrung anerkennen.

Die Logik der Moderne, die ich in den Gedanken von Habermas und Gauchet nachgezeichnet habe, scheint also die religiöse Erfahrung, die Religion, die religiöse Sprache und die theologischen Diskurse notwendig entweder dem Vergessen zu weihen oder in den Bereich der Irrationalität zu verbannen. Wird dann nicht das Religiöse als «das ganz Andere der Vernunft» betrachtet, von wo aus bestimmte postmoderne Theologen eine neue *A-Theologie* zu begründen hoffen? Um den Sackgassen der Moderne zu entkommen, muß sich die Theologie mehr denn je über sich selbst und ihre epistemologischen Fundamente als *fides quaerens intellectum* befragen, und dies auf der Basis eines erneuerten Begriffs von religiöser Erfahrung und Rationalität[40].

[1] Jürgen Habermas, Technik und Wissenschaft als «Ideologie» (Frankfurt/M. 1968) 72.
[2] Jürgen Habermas, Theorie des kommunikativen Handelns, Bd. 2 (Frankfurt/M. 1981) 118.
[3] AaO. 427.
[4] AaO. 119 (Hervorhebung der Verfasserin).
[5] AaO. 132.
[6] AaO. 139.
[7] AaO. 132 (Hervorhebung der Verfasserin).
[8] AaO. 90.
[9] Jean-Louis Schlegel, Reconcilier la modernité avec ellememe, in: Esprit, Nr. 10 (1987) 119 (Hervorhebung der Verfasserin).
[10] Marcel Gauchet, Le désenchantement du monde (Paris 1985).
[11] AaO. 236.
[12] AaO. 10 (Hervorhebung im Original).
[13] Ebd.
[14] AaO. 11.
[15] AaO. 10 (Hervorhebung im Original).
[16] AaO. 12.
[17] AaO. 15.
[18] AaO. 13.
[19] AaO. 15.
[20] AaO. X.
[21] AaO. XI.
[22] AaO. 133.
[23] AaO. II.
[24] AaO. 236 (Hervorhebung der Verfasserin).
[25] AaO. 133.
[26] AaO. 134.
[27] Ebd.
[28] AaO. III.
[29] AaO. 292.
[30] AaO. 292 (Hervorhebung der Verfasserin).
[31] Gauchet erwähnt verschiedene dieser Wege, darunter das ästhetische Empfinden und die «Modalitäten einer Praxis des Selbst». Sollte man hierin eine Anspielung an das letzte Werk Michel Foucaults sehen?
[32] AaO. 293.
[33] Ebd.
[34] AaO. 296.
[35] AaO. 297. Gauchet verweist hier auf das Werk Rudolf Ottos, Das Heilige, 1. Aufl. 1917; 29.-30. Aufl. (München 1936).
[36] AaO. 297.
[37] Ebd. (Hervorhebung der Verfasserin).
[38] AaO. 300.
[39] Für eine hermeneutische Analyse der religiösen Erfahrung siehe Edward Schillebeeckx, Menschen. Die Geschichte von Gott (Freiburg/Wien/Basel 1990).
[40] Diesen Versuch habe ich in meiner Dissertation *Pour une théorie rationnelle de l'hermeneutique en théologie* (Universität von Paris-Sorbonne und Katholisches Institut von Paris 1991) unternommen.

Aus dem Französischen übersetzt von Astrid Dehé.

ANNE FORTIN-MELKEVIK

Geboren 1957 in Québec, wo sie die ersten zwei Jahre ihres Theologiestudiums verbrachte. Promotion in Religiöser Anthropologie und Religionswissenschaften an der Sorbonne in Paris und Promotion in Theologie am Katholischen Institut in Paris im Juni 1991. Thema der Dissertation: «Pour une théorie rationelle de l'herméneutique en théologie». Anne Fortin-Melkevik lehrt seit Juni 1991 Fundamentaltheologie an der theologischen Fakultät der Universität Laval in Québec. Veröffentlichungen aus dem Bereich der Fundamentalethik: A propos du projet d'éthique de la discussion de Jürgen Habermas, in: Le Supplément, Nr. 163; Ethique et rationalité, in: Le Supplément, Nr. 169; L'exigence universaliste en éthique: Nature de l'homme et éthiques, in: Le Supplément, Nr. 179; Veröffentlichungen aus dem Bereich der Hermeneutik: Habermas et les théologiens: une rencontre à provoquer, in: Le Supplément, Nr. 164; Herméneutiques et rationalité: L'apport des théories herméneutiques de Habermas et de Ricoeur à la théologie, in: Le Supplément, Nr. 174; Herméneutique du rapport philsophie-théologie, erscheint demnächst in: Laval théologique et philosophique. Anschrift: Faculté de Théologie, Université Laval, Québec, G1K 7P4, Kanada.

Die Krise der Moderne und die Haltung der Kirche

Rudolf von Thadden

Was ist christlich an Europa?

Ich bin froh, daß unser Thema nicht lautet: «Wie christlich ist Europa?» Denn so formuliert müßte ich mich auf den halsbrecherischen Weg einer quantitativen Analyse des vermeintlich meßbaren Grades christlicher Durchdringung Europas begeben. Ich müßte nach dem Umfang der (sogenannten) «Verchristlichung» von Lebensbereichen fragen, müße abwägen, wie weit ein Verhalten von Menschen oder menschlichen Gemeinschaften gerade noch oder nicht mehr «christlich» ist, und würde wahrscheinlich sehr bald in den Chor der nostalgischen Klagen geraten, daß Europa leider so «entchristlicht» sei, daß es Gefahr laufe, sich selbst zu verlieren. Da halte ich es doch lieber mit Martin Luther, der in seiner Schrift «Von weltlicher Obrigkeit» vor einer Überschätzung der Christianisierungsmöglichkeiten warnt und nüchtern urteilt: «Mir ist genug, wenn ich anzeige, daß es einem Fürsten nicht unmöglich sei, ein Christ zu sein, obwohl es selten ist und mühsam zugeht.»[1]

Unsere Frage aber lautet nicht: «Wie christlich ist Europa?» sondern: «Was ist christlich an Europa?» Damit ist unser Blick nicht auf das Ausmaß, sondern auf das Spezifische des Christlichen in Europa gerichtet. Welche Spuren, so könnte man auch fragen, hat das Christentum in der europäischen Welt hinterlassen? Welche Formen unseres Lebens lassen sich als christlich bestimmte Prägungen bezeichnen?

Um auf diese Fragen eine Antwort zu finden, sollte man von den Diskussionsfronten des 19. Jahrhunderts ablassen und den Streit zwischen gläubigen Christen und nichtgläubigen Atheisten über die heilsamen oder verderblichen Wirkungen des christlichen Glaubens zurückstellen. Vielmehr sollte man sich bemühen, einmal von außen einen Blick auf unsere christlich geprägte Welt Europas zu werfen und mit nichteuropäischen Augen das zu sehen, was wir als selbstverständlich gegeben in Europa hinnehmen. Da geht es dann weniger um Glauben und Nichtglauben, sondern mehr um die Frage, welche Kräfte in der europäischen Kultur jene gewaltige technische, wirtschaftliche und wissenschaftliche Entwicklung möglich gemacht haben, die heute die Vorherrschaft des «Westens», des «Okzidents», in der Welt begründet. Nicht das Christentum als «Erlösungsreligion», wie man früher gesagt haben würde, sondern der christliche Glaube als mögliche Triebkraft in jenem atemberaubenden Modernisierungsprozeß, der unsere Welt in wenigen Generationen mehr verändert hat als in zwanzig Jahrhunderten davor: Das läßt die Menschen aus nichteuropäischen Kulturen nach Europa schauen und mitunter nach dessen christlichen Komponenten fragen.

Am stärksten wird von solchen Gedanken gegenwärtig zweifellos die islamische Welt umgetrieben. Ob im Umkreis des Golfkrieges und der Kämpfe zwischen Saddam Hussein und den fundamentalistischen Schiiten oder im Konfliktfeld zwischen nordafrikanischen Einwanderern und den um ihre Identität besorgten Einheimischen in Frankreich, überall drängen sich bestimmte Erscheinungen einer Überlegenheit westlich-europäischer Zivilisationsformen auf und lassen nach den zugrundeliegenden Ursachen fragen. Sind außereuropäische Kulturen ihrem Ansatz nach weniger in der Lage, technisch-wissenschaftlichen Fortschritt hervorzubringen? Oder sind es nur zufällige, umstandsbedingte Gründe, die etwa die islamische Welt daran hindern, mit Europa und dem Westen gleichzuziehen?

In der neueren arabischen Diskussion wird in diesem Zusamenhang ein Phänomen hervorgehoben, das auch in der soziologischen Forschung zunehmend Beachtung findet: der geistige und kulturelle Umgang mit dem sozialen Wandel. Wandel der Gesellschaftsstrukturen gibt es überall dort, wo sich Prozesse der Industrialisierung vollziehen. Aber haben die Menschen auch die Kraft, ihn kulturell zu verarbeiten und ohne Schaden für das eigene Leben zu bewältigen? Dies ist die besorgte Frage, die z.B. den aus Syrien stammenden Islam-Forscher Bassam Tibi umtreibt und in einer neueren Untersuchung feststellen läßt, daß «Muslime auf veränderte Situationen mit einem kulturellen System reagieren [müssen], das dem eigenen Selbstverständnis nach abschlußhaft und unveränderbar ist.»[2]

Kann man also sagen — so würde ich die Frage für unseren Diskussionszusammenhang zuspitzen —, daß der Islam als Religion zu statisch, zu wenig entwicklungsfähig ist, um den Herausforderungen unserer von permanentem Wandel ergriffenen Welt gerecht zu werden? Und umgekehrt: Kann man wirklich mit gutem Gewissen behaupten, daß das Christentum und die mit ihm verbundene Kulturwelt mehr innere Erneuerungskräfte als der Islam bereit halten und flexibler auf sozialen Wandel reagieren? Wer die katholische Morallehre unserer Tage betrachtet und z.B. die Aussagen des Papstes zur Empfängnisverhütung und zur Geburtenkontrolle liest, wird da kritischer urteilen und vor selbstgerechten christlichen Verlautbarungen warnen.

Aus einem wiederum anderen Blickwinkel wird das «christliche» Europa aus der hinduistisch geprägten indischen Kulturwelt betrachtet. Hier ist es weniger das Verhalten der Europäer gegenüber der modernen Welt, das kritische Fragen oder auch Sorgen hervorruft, als vielmehr ein Element der ethischen Orientierung des Lebens: der übermäßige materialistische Sinn der in der europäisch-westlichen Kultur wurzelnden Menschen. Nach einer Rückkehr von einer seiner zahlreichen Europa-Reisen schrieb der indische Gelehrte Sundar Singh voller Enttäuschung: «Eines Tages saß ich im Himalaya am Ufer eines Flusses; ich zog aus dem Wasser einen schönen, runden und harten Stein und zerschlug ihn. Das Innere war ganz trocken. Dieser Stein war lange Zeit im Wasser gelegen, aber das Wasser war nicht in den Stein eingedrungen. Ebenso ist es mit den Menschen... in Europa; Jahrhundertelang sind sie vom Christentum umflutet, sind ganz und gar eingetaucht in seine Segnungen, sie leben im Christentum, aber das Christentum ist nicht in sie eingedrungen und lebt nicht in ihnen. Die Schuld liegt nicht am Christentum, sondern an der Härte der Herzen. Materialismus und Intellektualismus haben die Herzen hart gemacht.»[3]

Europa also als Ort der Vergeblichkeit und Verflachung des christlichen Glaubens, ein ausgelaugter Boden, der keine Frucht für das Leben bringt. Hier verliert das Christentum seine geistige Kraft, weil Europa das Reich Gottes im Äußerlichen sucht und es durch Zivilisation und allgemeine Welterneuerung bauen will. Für Gandhi ist unser Weltteil «nur noch dem Namen nach christlich». Hier verlieren sich die Spuren der Botschaft Jesu in Vorstellungen von einer vermeintlich christlichen Kultur, die mehr an die äußere Gestaltung der Weltverhältnisse als an die innere Erneuerung des Menschen denkt.

Christliche Kultur, wie viele Menschen in Europa sind nicht der Überzeugung, daß dies den Kern der Identität unseres Kontinents ausmache! Wie viele Christen, nicht zuletzt, antworten auf die Frage: «Was ist christlich an Europa?» mit Berufung auf die viel beschworenen Werte der «christlichen Kultur», ohne dann freilich immer angeben zu können, was damit genau gemeint sei. In manchen Zusammenhängen steigern sich die Aussagen bis zur Rede von der angeblich «christlichen Seele» Europas, die es allen Bedrohungen zum Trotz zu bewahren gelte.

Aber machen wir es uns mit der Kritik auch nicht zu leicht. Herr Mazowiecki würde sicherlich nicht zögern, von den Werten der christlich geprägten Kultur Polens zu sprechen, die viele Bürger seines Landes befähigt hätten, in den Jahrzehnten der zunächst nationalsozialistischen und dann kommunistischen Zwangsherrschaft standzuhalten. «Christliche Kultur» Polens — das wäre in seiner Sicht das Zusammenspiel all jener Geistes- und Lebensformen, die das Verhalten der Menschen in den Wirrnissen der revolutionsmüden Welt von heute bestimmen und Orientierung zu geben vermögen.

Es ist mehr als verständlich, daß in diesem Zusammenhang vor allem zwei «Werte» hervorgehoben werden, deren Verletzung in den von Hitler und Stalin geprägten Herrschaftssyste-

men an der Tagesordnung war: die Werte der Menschenrechte und der persönlichen Freiheit. Freiheit und Menschenrechte: das waren die Losungsworte, um die herum sich der Widerstand gegen totalitäre Herrschaft formte, es waren die Begriffe, die — ungeachtet aller Unterschiede der Lebenslagen — den Menschen neue Hoffnung gaben.

Was bei der Beschwörung dieser Werte jedoch aufmerken läßt, ist nicht die Tatsache als solche, sondern der Umstand, daß sie unter selbstverständlicher Identifizierung mit dem Christentum erfolgt. Kaum jemandem kommt in den Sinn, daß Freiheit und Menschenrechte in wichtigen Abschnitten unserer europäischen Geschichte nicht *mit*, sondern *gegen* die christlichen Kirchen eingefordert wurden. Wenn man vor zweihundert Jahren, im Zeitalter der französischen Revolution, diese Begriffe als Kampfparolen propagierte, dann erhielt man keine Unterstützung von den Kirchen und ihren Würdenträgern, sondern stieß auf deren Gegnerschaft. Mit der Forderung nach Freiheit und Menschenrechten war 1789 weder bei katholischen Bischöfen noch bei lutherischen Prälaten und Hofpredigern Zustimmung zu gewinnen.

Ist also das, was viele Menschen heute als christlich an der europäischen Kultur empfinden, gar nicht so christlich? Es hat in Frankreich vor 150 Jahren eine Diskussion genau über diese Frage gegeben, eine Diskussion, die in Deutschland wenig bekannt wurde und die uns doch ebenso viel angeht wie die Franzosen. Auf der einen Seite steht der geistige Vater des modernen europäischen Rassismus, Arthur de Gobineau, der mit seinem «Essay über die Ungleichheit der Menschenrassen» später die verworrenen Vorstellungen der Nazis beeinflussen sollte. Auf der anderen Seite steht der große politische Denker Alexis de Tocqueville, der mit seinem säkularen Werk «Über die Demokratie in Amerika» den Europäern den Spiegel ihres unumkehrbaren Weges zur Gleichheit der Bürgerrechte vorhielt. Tocqueville stellt die Frage, was sich mit dem Auftreten des Christentums in Europa verändert habe, und kommt zu dem Ergebnis, daß nicht zuletzt auch die moderne Demokratie von den erneuernden Kräften des christlichen Glaubens zehre. Gobineau dagegen sieht im Christentum weder eine bahnbrechende Neuerung noch einen Wegbereiter der modernen Welt und hält die Verdiesseitigung des Lebensgefühls seit der Aufklärung für die eigentliche Revolution unseres Zeitalters. Für Tocqueville ist auch noch ein modernes, demokratisches und säkularisiertes Europa auf Prägungen des christlichen Menschenbildes angewiesen; ohne sie würde es langfristig dem moralischen Niedergang verfallen. Für Gobineau hingegen ist ein Europa ohne Christentum nicht nur denkbar, sondern unter Umständen sogar wünschenswert, weil es Entwicklungen eher als (natur)gegeben hinzunehmen bereit ist und die Menschen nicht überfordert[4].

Wie steht es da also mit der Wirkung des Christentums in der europäischen Geschichte? Hat es eher die modernen Freiheitskräfte oder die Angst vor ihnen befördert? Hat es die europäischen Völker auf ihrem Wege in die moderne Welt der pluralistischen Demokratie eher befähigt oder gehemmt, mit den neuen Anforderungen fertigzuwerden? Wer die jüngsten kirchlichen Verlautbarungen vor allem von katholischer Seite liest, gewinnt den Eindruck, daß hier überwiegend eine positive Bilanz aufgemacht wird. So heißt es in der Rede des Papstes vor dem Straßburger Europarat, die er am 8. Oktober 1988 gehalten hat: «Das biblische Menschenbild hat es den Europäern gestattet, eine große Vorstellung von der Würde des Menschen als Person zu entwickeln, die einen wesentlichen Wert auch für diejenigen bedeutet, die keinen religiösen Glauben haben.» Und weiter heißt es mit dem Blick über die europäischen Grenzen hinaus: «Durch die Jahrhunderte hat Europa eine bedeutende Rolle in den anderen Teilen der Welt gespielt. Man muß einräumen, daß Europa nicht immer sein Bestes in seine Begegnung mit den anderen Zivilisationen eingebracht hat; niemand aber kann bestreiten, daß es auf glückliche Weise an vielen Werten teilhaben ließ, die es lange Zeit hatte ausreifen lassen.»[5]

Hier wird uns also ein Bild vom christlich geprägten Europa präsentiert, in dem die positiven Züge dominieren. Zwar wird eingeräumt, daß dieses Europa «nicht immer sein Bestes» gegeben hat — vor allem nicht in seiner Begegnung mit anderen Zivilisationen, bzw. Kulturen —, in der Summe bleibt es jedoch unzweifelhaft, daß die europäische Geschichte mehr eine Segens- als eine Schuldgeschichte ist und daß insbesondere der Beitrag des Christentums mehr Licht- als Schattenseiten hat. Kein Wort über die Bedrohung der außereuropäischen Kulturen durch

den europäischen Kolonialismus, kein Wort über die Verfolgung der Andersdenkenden im Entstehungsprozeß der modernen Welt und — dies vor allem — kein Wort über das Unheil des europäischen Antisemitismus, das nicht nur akzidentell und beiläufig zur Geschichte des christlichen Europa gehört. Nach dieser Rede des Papstes braucht Europa keine Vergangenheitsbewältigung, um die Zukunft zu gewinnen.

Aber auch aus protestantischer Sicht sind die Aussagen zum Thema Europa nicht befriedigender. Hier ist das christlich-europäische Selbstbewußtsein zwar weniger ausgeprägt, dafür aber fehlen tragfähige Stellungnahmen zu dem, was Europa ist oder sein sollte, fast vollständig. Eine evangelische Europakonzeption gibt es nicht. In der Regel wird Europa nur als eine zweckhafte Wirtschaftsgemeinschaft oder als politisches Bündnis von interessenverwandten Staaten betrachtet, in dem die Christen sich als treue Einzelkämpfer zu bewähren haben. Für die evangelischen Kirchen sind nach wie vor die örtlichen Landeskirchen die wichtigsten Stätten des Dienstes und des Engagements. Und jenseits des nationalen Rahmens — bei uns in der EKD vorhanden — gibt es nur noch die Ökumene und den Weltkirchenrat, die den Blick auf die weltweite Christenheit lenken. Zwischen Deutschland und der Welt findet sich kaum etwas, das Aufmerksamkeit verdient[6].

Dies alles ist nicht gut und wird der Wirklichkeit nicht gerecht. Vor hundert Jahren, im Zeitalter der Herrschaft der Nationalstaaten, mag das Fehlen von tragfähigen Europakonzeptionen noch entschuldbar gewesen sein, heute, in der Zeit der Entstehung einer konkreten politischen europäischen Gemeinschaft, ist dies besorgniserregend. Denn Europa nimmt vor unseren Augen Gestalt an, ohne daß ein befriedigender Beitrag aus christlicher Verantwortung dazu vorliegt. Wenn ich unser Thema «Was ist christlich an Europa?» auf die Gegenwart beziehe und zur Frage verdichte: «Was ist *heute* christlich an Europa?», dann komme ich ins Stocken und stammle. Da ist auf der einen Seite ein westliches Europa, das sich fast ausschließlich nach Kategorien wirtschaftlicher Profitsteigerung bildet und in politischen Krisenzeiten wie den Wochen während des Golfkrieges keine Stimme hat. Und da ist auf der anderen Seite ein östliches Europa, das nach dem Zusammenbruch der kommunistischen Regime zwischen Träumen von kapitalistischen Wunderwelten und Rückfällen in nationalistische Eigenbröteleien schwankt. Im ersten Fall ist das Christentum allenfalls ideologisches Beiwerk, geeignet zur Verkleisterung der Ritzen im Mauerwerk macht- und profitorientierter Interessenpolitik. Im anderen Fall füllt es als Substrat modernitätsfeindlicher Geschichtsmythen das Vakuum an politischer und moralischer Gestaltungskraft, das der Kommunismus nach jahrzehntelanger Herrschaft hinterlassen hat. Die zugleich kritische und erneuernde Potenz des christlichen Glaubens ist hier wie dort nur in Brechungen spürbar.

Der Prozeß der europäischen Einigung aber schreitet voran und wartet nicht, bis wir ökumenisch abgestimmte Konzepte aus christlicher Sicht vorlegen. Deswegen möchte ich acht Thesen zu der aktuellen Frage vortragen, was heute ein Europa in evangelischer Perspektive sein könnte.

These 1

Europa ist keine Wagenburg des Christentums, sondern ein geschichtlich geprägter Ort des christlichen Zeugnisses in einer gleichermaßen von Kräften des Glaubens und Kräften des Zweifels bestimmten Welt. Unsere heutige europäische Lebenswelt ist nicht nur von den Traditionen der christlichen Kirchen, sondern auch von den Impulsen der traditionskritischen Aufklärung geformt. Deswegen muß sie im Dialog und — gegebenenfalls auch — Konflikt zwischen christlichem Glauben und säkularisierter Welt Gestalt gewinnen; sie kann sich weder einen Rückzug in christlichen Fundamentalismus noch in selbstzufriedenen Rationalismus erlauben. Nur eine Verbindung von wirklichkeitsbezogenem Glauben und Toleranz gegenüber Andersdenkenden kann der europäischen Lebenswelt Überzeugungskraft in den Herausforderungen der heutigen Zeit geben.

These 2

Europa ist kein abgeschlossener kultureller Raum, sondern ein weltpolitischer Ort, an dem andere Kulturen mitgedacht und angenommen werden. Ein Europa, das kulturell anders geprägte Menschen ausgrenzt, verfehlt seine Zukunft und entfremdet sich gegenüber sich selbst.

Dies gilt heute mehr denn je. Denn die europäische Einigung unserer Tage erfolgt in einem Augenblick, in dem die Nationen Europas kaum noch als monokulturelle Einheiten bestehen. Es gibt bei uns kaum noch eine Stadt, in der nicht umfangreiche ethnische Minderheiten — zum großen Teil aus außereuropäischen Kulturen — leben. Algerier in Frankreich und Türken in Deutschland erinnern uns daran, daß Europas Identität nur eine offene und vielgestaltige sein kann. Dies zu bejahen, sollte Christen nicht schwerfallen.

These 3

Europa ist nicht nur ein Wirtschaftsraum, sondern auch eine Gemeinschaft von Menschen, von Bürgern. So wichtig die sich ständig weiter verflechtenden Wirtschaftsinteressen für den Prozeß der europäischen Einigung auch sein mögen, sie dürfen sich nicht verselbständigen und gewissermaßen im Wildwuchs entwickeln. Das Europa der Industriellen und Wirtschaftsleute bleibt dem Europa der Bürger gegenüber verantwortlich.

Deswegen muß das europäische Parlament in seinen Kompetenzen erweitert und in seiner Autorität gestärkt werden. Darüber hinaus aber sind auch Formen der Bürgerbewegung auf europäischer Ebene weiterzuentwickeln, damit bei den größer werdenden Handlungsräumen der Kontakt zu den Menschen nicht verloren geht. Die europäische Einigung macht demokratische Mitwirkung nötiger denn je.

These 4

Europa ist nicht nur ein Verantwortungsbereich der politischen Bürgergesellschaft, sondern auch der christlichen Kirchen. Zum Zeugnis und Dienst für die Menschen berufen, sind sie gehalten, den neu gewachsenen Gemeinschaftsstrukturen in Europa Rechnung zu tragen und in ihnen zu wirken. Das aber heißt, daß die Kirchen bereit sein müssen, ihre eigenen Strukturen kritisch daraufhin zu überprüfen, ob sie den neuen Anforderungen genügen. Es kann auf lange Sicht nicht befriedigen, wenn ein europäisches Parlament nur nationalkirchlich legitimierte Gesprächspartner im Bereich des Protestantismus hat und in der katholischen Welt die Bischofskonferenzen dominieren. Bei den wachsenden Aufgaben auf der Ebene der europäischen Entscheidungsgremien ist es an der Zeit, europäische Synoden zu bilden, die den Beitrag der Christen zum sozialen und kulturellen Aufbau Europas artikulieren und verantwortlich gestalten. Bloße Konferenzen von kirchlichen Würdenträgern genügen da nicht.

These 5

Europa als Herausforderung für die Kirchen — das ist nicht nur eine Frage des Beitrags von Christen zum Aufbau der neuen europäischen Strukturen, das ist auch eine Frage der Bedeutung Europas für das Leben der Kirchen. So ist es mehr als zweifelhaft, ob wir es verantworten können, an alten konfessionalistischen Abgrenzungen festzuhalten, wenn das Zusammenwachsen Europas Grenzen abbaut oder verwischt. Ist es nicht an der Zeit, daß wir lernen, kirchengeschichtliche Gemeinschaftsbildungen genauso historisch zu relativieren wie staatengeschichtliche, und Konfessionen nicht ernster zu nehmen als Nationen? Wieviel Unfrieden könnten wir uns sparen, wenn z.B. heute im östlichen Europa die Konfessionsgrenzen zwischen römisch-katholischer und orthodoxer Kirche als das behandelt würden, was sie sind: als historisch gewachsene Grenzen zwischen polnischem und russisch-ukrainischem Kulturbereich. Hier geht es nicht in erster Linie um Differenzen zwischen theologischen Lehrmeinungen, sondern vor allem um verschieden geprägte Frömmigkeitstypen, die ihren Ausdruck in Verhaltensweisen und kulturellen Lebensformen finden. Laßt uns die Kirchengeschichte entdogmatisieren!

These 6

Europa ist keine bloße Fortschreibung bestehender Traditionen, sondern eine Chance der Erneuerung. So wie das Europa der Vaterländer zu einem Europa der Bürger werden kann, so kann und sollte sich auch das Europa der Amtskirchen zu einem Europa lebendiger und miteinander kommunizierender Gemeinden entwickeln. Was die Menschen in Zukunft von den Christen erwarten, ist nicht die Verkündung autoritativer Lehrmeinungen, sondern kommunikatives Sprechen und praktizierte Solidarität mit den Hilfsbedürftigen und Ratlosen im häufig unbarmherzigen Prozeß der Einigung Europas. Dazu brauchen wir mehr horizontale als

vertikale Strukturen, mehr Foren, die Erfahrungsaustausch ermöglichen, als Kanzeln, die für Predigten geschaffen sind, mehr Bereitschaft zur Beteiligung von Menschen als Praktiken der Betreuung. Mit einem Wort: Es täte uns gut, wenn wir wieder etwas mehr von den Impulsen der Laienbewegung aufnehmen würden, die den Kirchentag in den Jahren des Aufbruchs nach dem Kriege geprägt haben und auch heute noch wirksam sein können. Europa ist ein weites Feld für erneuerungswillige Kräfte.

These 7

Europa ist — trotz aller Anerkennung für das bisher Geleistete — mehr als die europäische Gemeinschaft der zwölf Staaten von Brüssel. So sehr wir Anlaß haben, an der Gemeinschaft Westeuropas festzuhalten und sie zu vertiefen, wir müssen die Türen nach Osteuropa öffnen und Europa über die EG-Grenzen hinaus entwickeln. Dies aber wird nur gehen, wenn wir nicht nur verteidigungspolitische, sondern auch weiterführende friedensstiftende Strukturen aufbauen, Strukturen, die das Einüben von friedlichem Zusammenleben auch unterschiedlich geprägter Menschen und Gesellschaften fördern. Frieden ist mehr als Abrüstung; er bedarf zu seiner Sicherung auch einer Humanisierung der menschlichen Gesellschaft und der Lebensverhältnisse. Dafür aber bietet das erweiterte Europa mit seinen verwandten Kulturgrundlagen Voraussetzungen, die zu Hoffnung berechtigen. Als Christen haben wir allen Anlaß, an der Arbeit mitzuwirken.

These 8

Europa ist mehr als das Erbe seiner Erfolge, so erhebend deren Vergegenwärtigung bei immer neuen Anlässen auch sein mag. Durch die Jahrhunderte hindurch gab es immer auch eine Mißerfolgs-, ja eine Leidensgeschichte Europas, die das Bewußtsein der Menschen prägte. Arme baten an den Toren der Städte um Einlaß, Glaubensflüchtlinge hofften auf Aufnahme in Nachbarländern, politische Emigranten suchten Schutz jenseits der eigenen Landesgrenzen. Was wäre Europa ohne die Geschichte seiner Verfolgungen, aber auch ohne die Erfahrungen gewährter Solidarität? Die im Hitler-Reich Verfolgten haben im Exil erfahren, was europäische Gemeinschaft bedeuten kann — lange bevor es die Gemeinschaft im heutigen wirtschaftlichen und politischen Sinne gab. In diesem Sinne wird das zu bauende Europa ein kollektives Gedächtnis nicht nur seiner politischen und kulturellen Leistungen, sondern auch seines häufigen geschichtlichen Versagens entwickeln müssen. Denn dieses kollektive Gedächtnis ermöglicht das gemeinsame Tragen von Lasten, die uns aus unserer Geschichte erwachsen sind. Europa hat sich als Solidargemeinschaft zu bewähren[7].

[1] Martin Luther, Von weltlicher Obrigkeit, hier zitiert nach der Insel-Ausgabe (Frankfurt/M.) Bd. IV, 76.

[2] Bassam Tibi, Der Islam und das Problem der kulturellen Bewältigung sozialen Wandels (Frankfurt/M. 1985) 242.

[3] Sundar Singh, zitiert nach: Friedrich Heiler, Sâdhu Sundar Singh. Ein Apostel des Ostens und Westens (München 1924) 58f.

[4] Correspondance d'Alexis de Tocqueville et d'Arthur de Gobineau, Bd. IX der Oeuvres complètes von A. de Tocqueville, hrsg. v. J.-P. Mayer (Paris 1959) 45ff.

[5] Zitiert nach der Wochenendausgabe des «Osservatore Romano» in deutscher Sprache vom 18.11.1988. Das erste Zitat stammt aus der Grußadresse des Papstes an den französischen Staatspräsidenten, das zweite aus der Ansprache des Papstes an die Parlamentarische Versammlung des Europarates in Straßburg.

[6] Vgl. dazu insbesondere Reinhard Frieling, Europa und die Kirchen. Plädoyer für eine Europäische Evangelische Synode, in: Materialdienst des Konfessionskundlichen Instituts Bensheim, Heft 3/1990, 47ff.

[7] Vgl. dazu meinen Beitrag: Kulturelle Vielfalt und Bürgersinn im künftigen Europa, in: Rudolf von Thadden, Nicht Vaterland, nicht Fremde. Essays zu Geschichte und Gegenwart (München 1989) 175ff.

RUDOLF VON THADDEN

Geboren am 20.6.1932 in Trieglaff/Pommern. Studium der Geschichte, Theologie und Romanistik in Tübingen, Paris und Göttingen; Promotion zum Dr. phil. 1958 in Göttingen mit einer Arbeit über: Die brandenburgisch-preußischen Hofprediger im 17. u. 18. Jahrhundert (Berlin 1959). Habilitation 1967 in Göttingen mit einer Arbeit über: Restauration und napoleonisches Erbe. Der Verwaltungszentralismus als politisches Problem in Frankreich (Wiesbaden 1972; franz. Ausgabe unter dem Titel: La centralisation contestée, Arles 1989). Seit 1968 Professor für neuere Geschichte in Göttingen; seit 1983 Directeur d'Etudes Associé an der Ecole des Hautes Etudes en Sciences Sociales in Paris; seit 1985 Mitglied des Präsidiums des Deutschen Evang. Kirchentages. Letzte Veröffentlichung: Weltliche Kirchengeschichte. Ausgewählte Aufsätze (Göttingen 1989). Adresse: Seminar für Mittlere und Neuere Geschichte der Universität, Platz der Göttinger Sieben 5, 3400 Göttingen, B.R.D.

Juan Carlos Scannone

Der Streit um die Moderne in der nordatlantischen Welt und in der Dritten Welt

Die Auseinandersetzung über die Moderne und Postmoderne in Europa und Nordamerika hat lebendige Wirkungen in der Dritten Welt, wo die Notwendigkeit der wissenschaftlich-technischen, politischen und kulturellen Modernisierung mit der Frage nach der Gerechtigkeit und der Identität der Völker aufeinandertrifft.

Um das Thema zu behandeln, erläutere ich zuerst, was ich unter der Moderne verstehe und charakterisiere die wichtigsten Positionen in dieser aktuellen nordatlantischen Debatte. Danach werde ich in einem zweiten Schritt das Problem aus der Sicht der Dritten Welt, mit besonderem Bezug zu Lateinamerika, betrachten. Damit entwickle ich Wege, um auf die dargelegten Fragestellungen zu antworten.

1. Das Konzept der Moderne und die Auseinandersetzung mit ihr

Die Moderne als historisch-kulturelle Bewegung zeichnet sich durch vier, in ihrer Entstehung und Entwicklung nicht immer gleichzeitige moderne Revolutionen aus: die wissenschaftliche, die politische, die kulturelle und die technische[1].

Die *wissenschaftliche* Revolution bricht mit dem symbolischen Verstehen der Welt, um sie als selbstreguliert zu betrachten. Der Mensch ist nicht mehr ihr Vermittler, sondern derjenige, der die Gesetze der Welt erforscht und sie durch seine eigene Tätigkeit verändert. Die *politische* Revolution bricht mit den wichtigsten Privilegien einer hierarchischen Ständegesellschaft, um sie durch ein funktionales Gesellschaftsverständnis und die repräsentative Demokratie mit ihren formalen Verfahrensweisen zu ersetzen. Die *kulturelle* Revolution beruht auf der Aufklärung, die von Kant als das Erwachsensein der Menschheit (Vernunft und Freiheit) ohne die Vormundschaft äußerer Autoritäten bestimmt wurde. Die *technische* Revolution ersetzt die agrarisch-handwerkliche Arbeit und die Werkzeuge nach Maß der Menschen durch die industrielle und postindustrielle Arbeit mit ihrer wachsenden Abstraktion vom menschlichen Faktor und seine Ersetzung durch die Technostruktur — angefangen von der Manufaktur über die Dampfmaschine und die Industrieanlagen bis zu den neuen Informations- und Robotertechnologien.

Die Aufklärung hat die gemeinsamen Züge dieser Revolutionen erläutert; dazu gehören zum Beispiel: 1. die Zentralisierung auf die *kritische und säkulare Vernunft;* 2. die *Selbstvermittlung*[2] sowohl der Vernunft selbst (Selbstgegebenheit, reflexiver Charakter) und der menschlichen Freiheit (Autonomie und Selbstverwirklichung) als auch der Welt in ihrer selbstregulierten Globalität und in der komplexen immanenten Differenzierung ihrer Subsysteme; 3. der *Formalismus* (Mathematisierung, Dialektisierung, Funktionalisierung, Strukturalismus, Informatisierung).

Nun ja, die so verstandene Moderne steckt in einer Krise. Unter den qualifiziertesten Interpreten besteht ein mehr oder minder allgemeiner Konsens nicht nur über die Tatsache der Krise, sondern auch darüber, daß eine bestimmte Art, die Vernunft und die Subjektivität zu verstehen, überwunden worden ist. Nach einer ersten Etappe der Vorherrschaft einer bloß analytischen, formalen, linearen und instrumentellen Vernunft im achzehnten Jahrhundert gewann im neunzehnten Jahrhundert die systematische (sowohl dialektische als auch funktionalistische) Form derselben Rationalität die Oberhand, die so immer totalisierender, bisweilen sogar totalitär wurde. Ihre Auswirkungen erreichten ihren Höhepunkt in der zweiten Hälfte des zwanzigsten Jahrhunderts, als diese Rationalität in allen gesellschaftlichen und kulturellen Dimensionen an ihre Grenzen stieß.[3] Am radikalsten zeigt sich dies wahrscheinlich in der Wissenschaft und Wissenschaftstheorie mit dem Verzicht auf eine einheitliche und totale Wissenschaft und auf absolute Rechtfertigungen, Grundlegungen und/oder Verifikationen. So endet die szientistische Ideologisierung.

Ein anderes, deutlicher sichtbares Zeichen derselben Krise ergab sich durch den Zusam-

menbruch der verschiedenen totalisierenden philosophischen und der totalitären politischen Systeme und der Ideologien und Utopien, die sie stützten; man stellte jede Absolutierung der Vernunft — sowohl der instrumentellen als auch der dialektischen — in Frage. Aber noch deutlicher wird diese Krise heute durch die wachsende ökologische und menschliche Zerstörung und die Erfahrung der Grenzen von — angeblich unbegrenztem — Fortschritt und materieller Entwicklung. So kann man philosophisch vom «Ende der Neuzeit» (Romano Guardini) sprechen und von der «Überwindung der Philosophie der Subjektivität» (Martin Heidegger), die verstanden wurde vom (individuellen, transzendentalen oder kollektiven) Ich und aus einem Bewußtsein, das den anderen — und die anderen — in einem Besitz- und Herrschaftsverhältnis nur als Objekte verstand.

Für manche betrifft die Krise nur die kulturelle Moderne oder nur einige ihrer Aspekte; für andere handelt es sich nur um die Krise *einer* Art, die Moderne und die oben aufgezählten modernen Revolutionen zu verstehen und zu leben, während sie das Projekt der Moderne selbst für bislang unvollendet halten. Wieder andere ziehen es dagegen vor, von der Postmoderne zu sprechen, obwohl sie diese unterschiedlich verstehen: als Radikalisierung der Moderne oder als ihre einmal positive ein anderes Mal negative Überwindung. So kann man in dieser Auseinandersetzung mindestens drei einander widersprechende Positionen unterscheiden: erstens die neokonservative, zweitens die postmoderne und drittens die Position der kritischen Theorie und der kommunikativen Rationalität[4].

1.1 Die *neokonservative* Position (zum Beispiel von Daniel Bell) bestätigt wieder die Gültigkeit der funktionalen Rationalität und der kapitalistischen Logik, die die wissenschaftlich-technische und die technisch-ökonomische Produktion antreiben. Gerade diesen seien die Fortschritte der Moderne zu verdanken, und sie basierten auf Werten wie ökonomischer Rationalisierung, Disziplin, Effektivität und Aufschub der unmittelbaren Lustbefriedigung zugunsten zukünftiger Ziele. Die Krise sei dagegen durch die kulturelle Moderne, sowohl durch den hyperkritischen und libertären Geist als auch durch die (moderne und postmoderne) übertriebene Betonung des Ästhetisch-Expressiven verursacht. Dies manifestiere sich in individualistischer Experimentierfreude, in der Suche nach unmittelbarem Genuß und in der Versuchung, Selbstverwirklichung und Authentizität ohne normative Regeln zu erreichen.

Die neokonservative Position begreift aber nicht die strukturellen Verbindungen zwischen den von ihr kritisierten kulturellen Phänomenen und der kapitalistischen Logik des sich selbst regelnden und selbstregulierten Marktes, die sie akzeptiert. Sie versteht nicht, daß die offensichtliche Konsequenz dieser Logik eine individualistische, hedonistische und konsumistische Gesellschaft ist, die bis zum praktischen Nihilismus der Drogensucht führt. Außerdem enthält diese einfache und schlichte Ablehnung der kulturellen Moderne die Gefahr des Rückschritts zu einer äußerlichen und heteronomen Normativität und einer unbeweglichen und ahistorischen Rationalität, ohne all das Wertvolle des — der Aufklärung eigenen — kritischen, autonomen und kreativen Geistes aufgenommen zu haben. Manchmal geht der Neokonservativismus sogar so weit, unkritisch das «Ende der Geschichte» (Francis Fukuyama) als das Ende der Ideologien zu proklamieren, ohne allerdings zu erklären, daß sich hinter dieser Behauptung selbst die neoliberale Ideologie versteckt.

Leider favorisieren heute auch einige konservative Positionen unter Christen dieses Spiel. Sie neigen dazu, naiv die spätkapitalistische Gesellschaft zu billigen und gleichzeitig die Aufklärung global abzulehnen, ohne in beiden das humanisierende von dem reduktionistischen Potential zu unterscheiden.

1.2 Angesichts des Scheiterns der einheitlichen und totalisierenden Systeme und der großen ideologischen Bezugssysteme, die sie rechtfertigten, entwickelt die *Postmoderne* eine Wertschätzung für die Differenz, den Pluralismus, die Relativierung, die Dekonstruktion, den Zwist und das Unterscheidende (Jean-François Lyotard). Grundlage ist die ästhetische Erfahrung der Inkommensurabilität der Stile, der gegenseitigen Unvereinbarkeit von Sprachspielen und Lebensformen und dem unmittelbaren Genuß dessen, was einfach geschieht. Dies ist ein Nihilismus, aber ein von Nietzsche inspirierter positiver Nihilismus. Sein Satz: «an den Abgründen tanzen»[5], kann diese Haltung beschreiben: Es handelt sich um einen *Abgrund*, weil der «Gott der Metaphysik» gestorben ist und mit ihm jeder Versuch einer transparenten, absoluten und tota-

len Grundlegung; aber *man tanzt* vor der ethischen und ästhetischen Befreiung neuer Möglichkeiten. Man widerruft zwar nicht das moderne Erbe der kritischen Vernunft, aber es handelt sich um ein hinfälliges Denken (Gianni Vatimo), um eine Rationalität, die vielfältig und irreduzibel heteronom ist, die mehrdeutig bleibt und unfähig, auf sich selbst zu reflektieren, und deren Verbindungslinien kein festgefügtes System bilden können, da die einzelnen Teile weder wirklich zusammenpassen noch untereinander hierarchisch geordnet sind.

Zudem existieren christliche Versuche, sich «jenseits der säkularen Vernunft» und natürlich jenseits der Moderne zu begeben (J. Milbank) — und zwar ohne vormoderne integralistische Nostalgien, sondern schon vorgerückt zu einer integralistischen Postmoderne[6]. Für sie liegt, wie für Heidegger, die Quintessenz der Moderne in dem Willen zur Macht und daher in einem Metasystem der Gewalt. Aber trotz ihrer Kritik an den großen mythischen und ideologischen Erzählungen kehren auch die mehr oder minder von Nietzsche inspirierten postmodernen Nihilisten mitsamt ihrem Nihilismus zu dem ursprünglichen Mythos der originären Gewalt zurück. Als wahrhaftige *Post*moderne widersetzten sie sich der Ursprungserzählung des Christentums von der ungeschuldeten Schöpfung aus Liebe, der entsprechenden, in einer — durch den Primat des Friedens bestimmten — Praxis fundierten Ethik sowie einer Ontologie der Differenz, die nicht dialektisch von der Opposition und der Negation her (Jacques Derrida) oder positiv, aber konfliktiv (Gilles Deleuze) verstanden wird, sondern von einer sozialen Beziehung der positiven Andersheit, der Unterscheidung in einer Gemeinschaft der Analogie und der freien Gegenseitigkeit ausgeht.

1.3 Die *kritische Theorie* (Jürgen Habermas, Karl-Otto Apel) bestätigt, daß das Projekt der Moderne — wie es von der Aufklärung entworfen wurde — noch unvollendet ist, aber genügend utopische Reserven hat, um sich zu verwirklichen. Mit Max Weber anerkennt sie die Ausdifferenzierung und Autonomisierung der verschiedenen sozialen und kulturellen Bereiche als einen wichtigen Vorteil der Moderne; aber sie weist die Auflösung der Vernunft in die Vieldeutigkeit und Undurchsichtigkeit und ihrer Einheit in die bloße Differenz zurück. Gerade in der Vielfalt der Sprachspiele und Lebensformen muß man die Einheit der Vernunft zwischen den miteinander unvereinbaren Bereichen der instrumentellen (wissenschaftlichen und technischen), der normativen (ethischen und politischen) und der ästhetischen Rationalität wiederfinden.

Nach der linguistischen Wendung und der sich daraus ergebenden Überwindung der Philosophie des *Ichs* und des Bewußtseins muß die besagte Einheit im kommunikativen Handeln und in der kommunikativen Vernunft (Habermas) sowie in der (ideellen und realen) Kommunikationsgemeinschaft gesucht werden. Für Habermas wurzelt die Aufgliederung der gemeinsamen Metasprache in verschiedene Fachsprachen in der natürlichen Sprache der Lebenswelt, so daß es möglich ist, «in der Sprache eine schwache, vorübergehende Einheit der Vernunft» zu finden[7]. Für Apel ergibt sich ein transzendentales Sprachspiel in und jenseits der verschiedenen «empirischen» Sprachspiele[8].

So erlaubt die kommunikative Vernunft die Überwindung der «Kolonisierung der Lebenswelt» (Habermas) durch das ökonomische System (den Markt) und durch das politisch-administrative System (die Bürokratie) ohne die moderne Differenzierung der Dimensionen und Sprachen oder die — wenn auch provisorische und fehlbare — Einheit der Vernunft aufzugeben. Denn jeder Gesprächsteilnehmer vertritt in jeder Art von Sprache den Anspruch auf die Gültigkeit seiner Worte.

Auf diese Weise versteht man auch wieder die eigene Selbstvermittlung der Moderne: Nicht mit dem Schlüssel des Ichs und des Bewußtseins, sondern mit dem Schlüssel der Kommunikationsgemeinschaft und des signifikanten Sprechens und Handelns, deren Sinn im wesentlichen sozial und öffentlich ist.

Nach meiner Auffassung führt ein tiefer gehendes Verständnis von Gemeinschaft, Kommunikation, Sprache sowie kommunikativer Vernunft und Aktion dazu, die Frage nach dem aufklärerischen Konzept der Selbstvermittlung grundlegend neu zu stellen. Wenn wir sie ausgehend von der Gemeinschaft und Kommunikation neu überdenken, erkennen wir, daß sich das «Selbst» vor allem im anderen entdeckt, lebt und denkt, in einem Verhältnis der ethischen Andersheit und Transzendenz (Emmanuel Levinas). Und diese Radikalisierung führt zur Überwindung eines zu engen Verständnisses der

kommunikativen Vernunft als einer vor allem argumentativen, diskursiven und formalen (bei Habermas aufgrund des Gebrauchs von formalen Verfahren zur Konsenssuche; bei Apel in a priori transzendentalen Formen).

2. *Moderne und Modernisierung in der Dritten Welt*

Die Auseinandersetzung über die Moderne hat ihre speziellen und konfliktreichsten Charakteristika in der Dritten Welt, denn diese betrachtet sie von außen. Nach ihrem Anfang in Griechenland ist die Geschichte der Vernunft Teil des sogenannten Okzidents. Trotzdem befindet sich die Dritte Welt in einem breiten Prozeß der Modernisierung.

Die Erfahrung hat gezeigt, daß moderne Wissenschaft und Technik, wenn man sie nicht nur für sich selbst, sondern mit ihren sozialen und kulturellen Wirkungen betrachtet, keine neutralen Instrumente sind, die man den Kulturen anpassen kann, ohne diese selbst tiefgreifend zu verändern; Wissenschaft und Technik haben eine eigene sozio-kulturelle Logik, die einen Bruch mit dem mythischen Verständnis der Welt voraussetzt. Paul Ricoeur hat die Bedrohung und die Infragestellung aufgezeigt, die die moderne universale Zivilisation für die nationalen Kulturen und ihre ethisch-mythischen Kerne bedeutet[9]. Und neben anderen hat Ladrière die Veränderung von Haltungen und Horizonten, die sich durch Wissenschaft und Technik in anderen kulturellen Bereichen wie der Ethik oder der Ästhetik ergeben, sowie die daraus folgenden Herausforderungen für die Kulturen untersucht[10].

Zu all dem kommt noch hinzu, daß die kulturelle Transformation innerhalb eines historischen Prozesses stattfindet, der durch Konflikte, den Imperialismus, *die* Unterdrückung und *die* Abhängigkeit geprägt ist. In diesem Zusammenhang wird die Moderne als Ideologie eingesetzt: sowohl als Vorwand und Instrument der Herrschaft als auch als Waffe und Ziel des Gegenangriffs. Dies verschlimmert sich noch dadurch, daß wir den Willen zur Macht als grundlegende *Ethik* der Moderne festgestellt haben oder mindestens als die Form, die bis heute vorherrschend war — und sich nun in einer Krise befindet. So konnte man das «ich erobere» des Kolonialismus (Enrique Dussel) mit den modernen «ego cogito» und «ich arbeite» parallel setzen, da sie alle auf einem Subjekt-Objekt-Herrschaftsverhältnis beruhen. Die Auslandsschulden, die ungerechten Zinsen der internationalen Finanzorganisationen, die Verschlechterung der *terms of trade* etc. sind aktuelle Versionen des Imperialismus und der daraus folgenden Vergrößerung der Kluft zwischen Armen und Reichen, zwischen Überentwickelten und Unterentwickelten.

Tatsächlich wurden und werden nicht nur der Markt und einige technologische (zum Beispiel militärische) Erneuerungen, sondern auch andere moderne Werte, wie die Wissenschaft und die Technologie selbst, die Demokratie und selbst die Aufklärung, als ideologische Instrumente zur Beherrschung, Unterdrückung und/oder Marginalisierung der Dritten Welt verwandt. In Lateinamerika wurde die Gegenüberstellung «Zivilisation oder Barbarei» zur Verschleierung der entfremdenden Mißachtung der eigenen Kulturen bemüht.

In der Dritten Welt wurde die Auseinandersetzung praktisch seit ihrem Anfang als Auseinandersetzung zwischen Positionen der naiven Anerkennung und einer vollständigen Zurückweisung der ganzen Moderne geführt. Dazwischen befinden sich diejenigen, die die fruchtbare Anerkennung der modernen (wissenschaftlichen, technischen, ökonomischen, juristischen) Instrumente von der kulturellen Veränderung, die sie mit sich bringen, zu trennen versuchen. Außerdem gibt es häufig den schweigenden kulturellen Widerstand des Volkes.

Angesichts der bedrohten nationalen Identität zeichnen sich gewöhnlich zwei Strategien ab: die fundamentalistische und die revolutionäre. Beide appellieren an die Tradition, die sie — mit der Neigung, sie in eine der, auch als Ideologie interpretierte, Moderne entgegengesetzte Ideologie zu verwandeln — neu interpretieren, neu schaffen und manchmal sogar erfinden. Der Fundamentalismus ideologisiert die Tradition als Waffe gegen das Ausländische und Fremde; häufig versieht er sich mit einem ahistorischen Verständnis der eigenen Religion (wie zum Beispiel beim islamischen Fundamentalismus). Die revolutionäre Position versucht dagegen zu erreichen, daß die alte Kultur der Moderne beitritt. Daher ideologisiert auch sie beide und paßt sie dem realen Nord-Süd-Konflikt und dem notwendigen Kampf gegen die Strukturen der

Unterdrückung an. Es gehe darum, einer Moderne in Gleichheit beizutreten, ohne dabei die alte Kultur und das Modell der westlichen Moderne, nach dem sie streben, grundlegend zu verändern.

Die gegenwärtige nordatlantische Auseinandersetzung über die Moderne — die mit anderen Protagonisten, aber analogen Formen ebenfalls in der Dritten Welt geführt wurde — kann dazu dienen, daß über Wirklichkeiten, Praktiken und Vorschläge der Dritten Welt reflektiert wird. Die neokonservative Position wiederholt sich unverändert in den verschiedenen Bereichen, so daß die oben angeführte Kritik auch für ihre Position in der Dritten Welt gilt. Die Infragestellung ist aus der Dritten Welt aufgrund der durch die kapitalistische Klassengesellschaft und ihre internationale Ausbreitung verursachte strukturelle Ungerechtigkeit sogar noch radikaler.

Die Kritik der Postmoderne am Logozentrismus und am Totalitarismus der Vernunft und ihre entschiedene Option für Pluralität und Differenz erlauben es der Dritten Welt, sich vom Eurozentrismus oder jedem anderen mehr oder minder repressiven Zentrismus zu befreien und innerhalb der pluralen Rationalität die eigene Differenz und weisheitliche Rationalität wiederzuerkennen. Außerdem verbinden sich die postmoderne Wertschätzung des Spielerischen und Ästhetischen, die Kritik an jeder zwanghaften Vereinheitlichung, die Anerkennung des Zwistes, die Achtung der Zwischentöne, die Schätzung der Querverbindungen etc. mit dem Respekt vor der unbeugsamen Alterität der Völker und ihrer eigenen kulturellen Sprachspiele. Sie stimmen mit kulturellen Werten der Dritten Welt und ihrem Wunsch überein, die eigenen Möglichkeiten phantasievoll und kreativ zu befreien. Aber auf der anderen Seite bedrohen nihilistische Mehrdeutigkeit, Pluralität und Dekonstruktion die den Völkern eigenen Bedingungen des gemeinschaftlichen Subjektseins, ihre Fähigkeit zur kollektiven Hoffnung und Aktion und die ethisch-mythischen Kerne ihrer Kulturen.

Die kommunikative Vernunft scheint auf den Sinn für Gemeinschaft, Solidarität, Gegenseitigkeit und Unentgeltlichkeit, der viele der bedrohten Kulturen charakterisiert, zu antworten, indem sie ihn zusammenbringt mit der modernen Differenzierung der kulturellen Bereiche innerhalb der pluralen Einheit und der nicht festgelegten Vernunft. Daher kritisiert man die Kolonisierung der Lebenswelt durch die modernen Subsysteme, während sie gleichzeitig anerkannt werden und verändert werden sollen.

Daher muß die Vernunft — nach meiner, oben schon angedeuteten Meinung — weiter und radikaler verstanden werden als in der kritischen Theorie, und auch die weisheitliche und symbolische Rationalität aufnehmen. Dahin kehrt man, nach der Kritik und der Differenzierung der autonomen Dimensionen des Handelns, in einer «zweiten Naivität» (Paul Ricoeur) zurück. So versteht man das Ich wieder durch das Wir (die Kommunikationsgemeinschaft) und so ist es auch möglich, die wissenschaftliche Rationalität durch eine weisheitliche «zweite» Rationalität und das analytische, transzendentale und/oder dialektische Verständnis aus dem postkritisch wiederverstandenen Symbol neu zu situieren. Dafür ist es unerläßlich, daß der symbolische Raum der Kulturen, die die Moderne aufnehmen, so wiederhergestellt wird, daß sie sich selbst und die Moderne verändern.

Die Modernisierung erscheint für die Dritte Welt nicht nur notwendig, sondern unumgänglich. Aber alles hängt ab von dem *wie*. Weiter oben wurden schon die entfremdenden modernisierenden Haltungen kritisiert, die nicht die eigene Vergangenheit beachten oder diese ideologisieren. Nach Jeannière besteht der Übergang in die Moderne nicht darin, «reinen Tisch mit der Vergangenheit zu machen, um in die Eintönigkeit einer universalisierten westlichen Kultur einzumünden. Es geht vielmehr darum, daß jeder einzelne seine Vergangenheit so übernimmt, daß die Traditionen weder zu einer Blockade noch zu einem Ideal werden, sondern zum Ausgangspunkt für eine Zukunft, die von derjenigen der anderen genauso verschieden ist wie jede kulturelle Vergangenheit.»[11] Japan könnte als Beispiel dienen.

Es handelt sich dabei nicht nur um eine Idealvorstellung, sondern um entstehende Wirklichkeiten, die aufgespürt und unterschieden werden müssen. Die Geschichte Lateinamerikas enthält neben verschiedenen mehr oder minder gescheiterten Modernisierungsversuchen (positivistische, populistische, von der Entwicklungsideologie geprägte etc.) auch einige «lebendige Synthesen» zwischen traditionellen Kulturen und modernen Werten (Emanzipation, Ver-

fassung, allgemeine Bildung, allgemeines Stimmrecht, soziale Rechte, Industrialisierung, Syndikalismus etc.). Gegenwärtig wird sogar von einer unter den lateinamerikanischen Armen «entstehenden Moderne» gesprochen (Clodovis Boff[12]). Dort entwickelt sich eine neue Synthese zwischen weisheitlicher Volkskultur und Moderne, die beide aus sich heraus verändert. Ich beziehe mich auf den «neuen Basiskommunitarismus»[13], der sich auf verschiedenen kulturellen Ebenen offenbart: auf der religiösen mit den kirchlichen Basisgemeinden, Bibelkreisen und Gebetsgruppen; auf der sozialen Ebene mit verschiedenen freien Volksorganisationen und multisektoralen Bewegungen; auf der ökonomischen Ebene mit der solidarischen popularen Ökonomie (Unternehmen, die den Arbeitern gehören, Kooperativen, Arbeitswerkstätten)[14]; auf der kulturellen Ebene mit «modernen» popularen Initiativen wie zum Beispiel Stadtteilradiosendern. Das Neue besteht in der Verbindung von traditionellen Werten (Gemeinschaft, Solidarität, Unentgeltlichkeit, weisheitlicher und religiöser Sinn) mit modernen Elementen: historische Praxis, Rationalität, Effektivität; ökonomisch effiziente und selbstbestimmte Formen, in denen der Faktor «Gemeinschaft» eine neue, von der des Marktes und des Staates unterschiedene Logik entwickelt; politischer Pluralismus, funktionale Leitungsrollen, neue Arten des Umgangs mit Autorität und partizipativer und solidarischer Organisation; auf religiösem Gebiet: Erneuerung der Volksfrömmigkeit durch den Kontakt mit dem geschriebenen Wort Gottes und mit sozialem und politischem Bewußtsein und Praxis.

So scheint aus der sozialen und kulturellen Kreativität des lateinamerikanischen Volkes und den modernen Eliten, die aus ihm wachsen oder sich in es integrieren, eine neue kulturelle Synthese zu entstehen. Ich glaube, daß ähnliches auch in anderen Teilen der Dritten Welt geschieht.

Die lebendige Synthese zwischen der schon bestehenden Moderne und der entstehenden Volkskultur, wie sie sich in Lateinamerika andeutet, ist eine eigenständige Antwort aus der Praxis auf die gegenwärtige Auseinandersetzung über die Moderne.

[1] Vgl. A. Jeannière, Qu'est-ce que c'est la modernité, in: Études 373 (1990) 499-510.

[2] Vgl. zur Selbstvermittlung Jürgen Habermas, Der philosophische Diskurs der Moderne (Frankfurt/M. 1985) 400ff.

[3] Über die verschiedenen Etappen der modernen Gesellschaft siehe Peter Hünermann, Technische Gesellschaft und Kirche, in: Theologische Quartalschrift 163 (1983) 284-303.

[4] Vgl. Jürgen Habermas, Kleine politische Schriften IV (Frankfurt/M. 1981) 462ff.

[5] Vgl. Friedrich Nietzsche, Die fröhliche Wissenschaft, in: Nietzsche Werke. Kritische Gesamtausgabe V/2 (Berlin/New York 1973) 265.

[6] Vgl. zum Beispiel J. Milbank, Theology and Social Theory. Beyond Secular Reason (Oxford 1990). Siehe dazu den hervorragenden Kommentar von H. Lima Vaz, Além da Modernidade, in: Síntese Nova Fase 18 (1991) 241-254.

[7] Vergleiche Jürgen Habermas, Nachmetaphysisches Denken (Frankfurt/M. 1988) 155.

[8] Vergleiche Karl-Otto Apel, Transformation der Philosophie II (Frankfurt/M. 1976) 245-263.

[9] Vergleiche Paul Ricoeur, Civilisation universelle et cultures nationales, in: Histoire et Vérité (Paris 1964) 286-300.

[10] Vgl. J. Ladrière, Les enjeux de la rationalité. Le défi de la science et de la technologie aux cultures (Paris 1977).

[11] Vgl. A. Jeannière, Les fins du monde (Paris 1987) 130.

[12] Vgl. Clodovis Boff, Para onde irá a Igreja na América Latina?, in: Revista Eclesiástica Brasileira 50 (1990) 282. Siehe auch Pedro Trigo, Evangelización del Cristianismo en los barrios de América Latina, in: Revista Latinoamericana de Teología 6 (1989) 89-113; Joseph Comblin, Evangelización y cultura. La cultura de los pobres, Beilage in: Pastoral Popular 195 (1985).

[13] Vgl. D. Garcia Delgado, Las contradicciones culturales de los proyectos de modernización en los 80, in: Le monde diplomatique (lateinamerikanische Ausgabe) Nr. 27 u. 28 (1989) 15f u. 17f. Siehe auch meinen Artikel: Nueva modernidad adveniente y cultura emergente en América Latina. Reflexiones filosóficas y teológico-pastorales, in: Stromata 47 (1991) 145-192.

[14] Siehe die Bücher von L. Razeto, besonders: Economía popular de solidaridad y mercado democrático, 3 Bde., Santiago de Chile 1984/1986/1988.

Aus dem Spanischen übersetzt von Damian van Melis

JUAN CARLOS SCANNONE SJ

Jesuit, 1931 in Buenos Aires geboren; theologisches Lizentiat an der Universität Innsbruck; Promotion in Philosophie an der Universität München, stellvertretender Rektor der theologischen und philosophischen Fakultäten San Miguel, Argentinien. Gastprofessuren an den Universitäten Frankfurt a.M. und Salzburg, an der Hochschule für Philosophie in München und der Philosophisch-Theologischen Hochschule St. Georgen, Frankfurt a.M. Einige seiner Veröffentlichungen: Sein und Inkarnation. Zum ontologischen Hintergrund der Frühschriften M. Blondels (Freiburg/München 1968); Teología de la liberación y praxis popular (Salamanca 1976); Teología de la liberación y doctrina social de la Iglesia (Madrid/Buenos Aires 1987); Evangelización, cultura y teología latinoamericana (Buenos Aires 1990); Weisheit und Befreiung. Volkstheologie in Lateinamerika (Düsseldorf 1992). Anschrift: Colegio Máximo de San José, Av. Mitre 3226-1663 San Miguel, Buenos Aires, Argentinien.

Giovanni Turbanti

«Modern» und «antimodern» in der Konzilsvorbereitung und in den richtungweisenden Äußerungen Johannes' XXIII.

Die Einstellung der Kirche gegenüber der modernen Welt während des Konzils und in der Zeit nach dem Konzil

Die Einstellung der Kirche gegenüber der modernen Welt, wie sie mit dem Zweiten Vatikanischen Konzil herangereift war, entspricht in erster Linie dem Übergang von einer Interpretation der Moderne als ideologischer Kategorie der Art, wie sie dies in der antimodernistischen Tradition gewesen war, zu einer Betrachtung der Moderne als eines eigentümlichen geschichtlichen Phänomens. Dieser Übergang kündigte sich auf deutliche Weise bereits in den richtungweisenden Äußerungen Johannes' XXIII. an, der bei seinem Entschluß zur Einberufung des Konzils die besondere Situation der modernen Welt bedacht hatte und an der Überzeugung festhielt, daß die Geschichte des Menschen verbunden sei mit einem entscheidenden Höhepunkt ihres Verlaufs: «Die Kirche wird heute Zeugin einer Krise, die sich in unserer Gesellschaft vollzieht», schrieb er in seiner Apostolischen Konstitution «Humanae salutis», mit der er das Konzil in aller Form einberief. «Während die Menschheit an einem Wendepunkt zu einer neuen Epoche angelangt ist, erwarten die Kirche Aufgaben von einer Schwierigkeit und einem Umfang, wie es sie in den tragischsten Epochen ihrer Geschichte gegeben hat.»[1]

Die Moderne, die kennzeichnend war für diesen Höhepunkt der Geschichte, war eine doppeldeutige Kategorie, weil sie einerseits die positive Entwicklung der menschlichen Möglichkeiten darstellt, andererseits aber schließlich und endlich auch mit den Widersprüchen ineinsfiel, deren Opfer die Gesellschaft jener Zeit war. Sie gehörte jedenfalls zur Geschichte des Menschen, war ein typisches Kennzeichen eines bestimmten Augenblicks im Prozeß ihrer Entwicklung. In seiner Rede zur Eröffnung des Konzils, die er in den Monaten August und September 1962 in eindringlicher Reflexion und Meditation vorbereitet hatte, sagte Johannes XXIII., die Kirche habe sich treu «an das Erbe der von den Vätern überkommenen Wahrheiten» halten müssen, zugleich aber habe sie achten müssen «auf die Gegenwart, auf neue Bedingungen und Formen des Lebens, wie die moderne Welt sie mit sich gebracht hat», und die neue Wege des Apostolats erschlossen hätten. Deshalb müsse das konziliare Lehramt sich als «vornehmlich pastoral» begreifen und habe den Versuch zu machen, dem Menschen von heute eine neue Formulierung des Wesenskerns des *depositum fidei* vorzulegen: «Es ist notwendig, daß jene sichere und unveränderliche Lehre, die treu respektiert werden muß, mit vertieftem Verständnis erschlossen und auf eine neue Weise dargelegt wird, die den Erfordernissen unserer Zeit entspricht.»[2]

Die pastorale Option, welche sich die Konzilsväter während der ersten Session zu eigen machten, stellte den Wendepunkt in der Einstellung der Kirche zur modernen Welt dar. Tatsächlich kam diese Option einer entschiedenen Ablehnung der von der Theologischen Vorbereitungskommission unter Kardinal Ottaviani erarbeiteten Lehrschemata und einer Ablehung der ausdrücklich antimodernen Positionen gleich, die in diesen Schemata ihren Ausdruck gefunden hatten. Jene Kommission hatte während der Vorbereitungsperiode unter strengstem Ausschluß aller Außenstehenden mit dem Ziel gearbeitet, eine deutliche und unmißverständliche Definition all jener Lehrprobleme zu geben, die in den vorausgegangenen Jahren Gegenstand irriger Lösungsvorschläge gewesen waren. Wenn es auch innerhalb der Kommission nicht an Diskussionen gefehlt hatte, so boten die für das Konzil vorbereiteten Schemata doch den unverkennbaren Eindruck einer erbarmungslosen Verteidigung des ganzen Ballastes der traditionellen Lehre gegen die Bedrohung durch moderne Irrtümer. Außer im Schema «De deposito Fidei pure custodiendo» zeigte sich diese antimoderne Sicht in bezeichnender Weise im Kapi-

tel «Über die Beziehungen zwischen ziviler und religiöser Macht» des Schemas «De Ecclesia», in dem die Pflicht der zivilen Autorität festgehalten wurde, die Religion zu schützen, und zwar zugunsten jener Institution, die das Privileg der Wahrheit besitzt, nämlich der katholischen Kirche[3]. Das war eine neue Bekräftigung eines Schemas zur Interpretation der Beziehungen zwischen Kirche und bürgerlicher Gesellschaft, wie es herangereift war in den Kreisen des katholischen Intransigentismus des vorigen Jahrhunderts, wo der geistlichen Macht des Römischen Pontifex eine Autorität zugesprochen wurde, die auch auf die bürgerliche Ordnung der ganzen «Christenheit» einwirken sollte. Die Moderne war hier der alte ideologische Schlüsselbegriff, der dazu herhalten mußte, all das zu repräsentieren, was sich der Tradition der alten Ordnung widersetzte. Diese Sicht schloß andererseits nicht aus, daß man die in der Arbeit der anderen Kommissionen zutage getretenen Notwendigkeiten erkannte, eine Erneuerung gewisser Aspekte des kirchlichen Lebens und der kirchlichen Disziplin zuzulassen, und daß man sich um eine Angleichung der kirchlichen Strukturen an die moderne Welt bemühte. Dies allein aber wurde der wirklichen Bedeutung des von Johannes XXIII. vorgeschlagenen «aggiornamento» nicht gerecht.

Der «Dialog» mit der modernen Welt nach den Vorstellungen des Zweiten Vatikanischen Konzils

Auf dem Konzil war das Niveau der Auseinandersetzung mit der Moderne höher. Der «pastorale Charakter» des Konzils, den Johannes XXIII. gewollt hatte, brachte die Beziehung zwischen der Lehre selbst und der geschichtlichen Situation der modernen Gesellschaft ins Spiel. Es handelte sich hier nicht bloß darum, das Leben der Kirche an die modernen Lebensbedingungen anzugleichen, sondern um ein umfassendes neues Durchdenken ihres eigenen Wesens, wobei dieses mit den soziologischen und kulturellen Wirklichkeiten konfrontiert wurde, denen gegenüber man nicht verschlossen bleiben wollte. Diese Konfrontation wurde in detaillierter Weise in einigen besonderen Schemata zum Thema gemacht, tatsächlich aber wurde sie zutiefst wirksam in allen Problemen und Diskussionen von größerer Wichtigkeit, denen das Konzil sich zuwandte. Man kann behaupten, daß sich z.B. in der neuen Definition der Kirche als des Volkes Gottes einerseits das juridische Prinzip der individuellen Gleichheit und andererseits das Bewußtsein des größeren Maßes an Verantwortung, die in einer säkularisierten Gesellschaft mehr und mehr auf dem einzelnen Gläubigen lastet, widergespiegelt haben. So sollte es auch in der schwierigen Diskussion über die bischöfliche Kollegialität an Bezugnahmen auf moderne parlamentarische Institutionen und an der Erwägung der unterschiedlichen Situationen der einzelnen Nationen nicht fehlen.

Ziemlich schnell begann man auf dem Konzil von der Notwendigkeit zu sprechen, daß die Kirche in den Dialog mit der Welt eintreten müsse. Auch die von den Konzilsvätern in den ersten Tagen ihres Zusammentreffens in Rom approbierte «Botschaft» brachte diese Forderung zum Ausdruck. Das Wort «Dialog» wurde in gewisser Weise zum bestimmenden konziliaren Paradigma für die Einstellung der Kirche zur modernen Welt. Aber dieses Wort erwies sich bald als ein so allgemeiner und ungenauer Begriff, daß in ihm ziemlich unterschiedliche Positionen untergebracht werden konnten.

In der Kommission für das Laienapostolat fand das personalistische Denken Maritains stärkeren Ausdruck, jenes Denken, das seit den dreißiger Jahren viele Laienorganisationen inspiriert hatte, denen seine Überlegungen zur relativen Autonomie der weltlichen Wirklichkeiten und über die Notwendigkeit eines Engagements aus christlichem Geist den Weg zu einer Überwindung der antimodernistischen Verengungen und zu einem Sicheingliedern in die Strukturen der modernen Gesellschaft und Wirtschaft gewiesen hatten. Aber ungeachtet des Einflusses der Kommission und ungeachtet des bekannten Wohlwollens, das Papst Montini für den französischen Philosophen hegte, wurde vom Konzil schließlich nicht der Weg Maritains gewählt.

Der Einfluß Maritains machte sich ohne weiteres bemerkbar in der Reflexion über die personalistischen Themen, auf die in den lehrhaften Teilen des «Schemas XIII» (Pastoralkonstitution über die Kirche in der Welt von heute, *Gaudium et spes*) zurückgegriffen wurde. Aber gerade die besondere Natur des «pastoralen Charakters», auf den Johannes XXIII. in seiner Rede zur Er-

öffnung des Konzils hingewiesen hatte, und dann vor allem die Lehraussagen der Enzyklika *Pacem in terris* werden schließlich eine entschiedene Abkehr von den von Maritain her vorgegebenen Positionen darstellen, insofern sie nämlich das Vorhandensein prophetischer und evangelischer Werte außerhalb der von ihm ins Gespräch gebrachten «neuen Christenheit» behaupten.

Es war die Gruppe der «Kirche der Armen», in der dann Forderungen reifen sollten, welche die größte Bedeutung für eine neue Einstellung der Kirche zur Welt gewinnen sollten. Doch dieser Gruppe gelang es nie, tiefergreifenden Einfluß auf die Arbeit des Konzils zu nehmen; denn wenn auch die Probleme, welche sie aufwarf, allgemein als von größter Bedeutung anerkannt wurden, so wurden sie doch nie präzise genug analysiert, und die vorgetragenen Forderungen wurden oft als bloße Willensbekundungen mißdeutet. Das Konzil wandte sich zwar dem Problem der Armut und der Unterentwicklung zu, indem es seine schwerwiegende Bedeutung für die moderne Welt unterstrich, aber der vorrangigen Option für die Armen, wie sie von dieser Gruppe vorgeschlagen wurde, wurde nicht der zentrale Stellenwert eingeräumt, den sie beanspruchte[4].

Das Schema über die Kirche in der modernen Welt hatte sich das Ziel gesetzt, eine theologische Deutung der weltlichen Wirklichkeiten zu bieten und aufzuzeigen, wie man die allgemein anerkannten Moralprinzipien in konkrete Verhaltensnormen übersetzen könne. Die Gemeinsame Kommission (aus Mitgliedern der Kommission für Fragen der Glaubenslehre und der Kommission für das Laienapostolat), die mit der Redaktion des Schemas beauftragt war, wollte die Hypothek einer allgemein gehaltenen Theologie der «weltlichen Wirklichkeiten» überwinden, die schließlich und endlich immer abstrakt geblieben wäre. Eher hätte man demnach im Licht der Theologie von den aktuellen und konkreten Wirklichkeiten sprechen müssen. Indem sie dem Hinweis folgte, den Johannes XXIII. mit seinem Wort über die «Zeichen der Zeit» als theologischem Schlüssel zur Deutung der weltlichen Wirklichkeiten der Moderne gegeben hatte, wählte die Kommission als Ausgangspunkt die allgemeinen menschlichen Werte, die Zeichen und Wirkung des göttlichen Handelns sind. Die grundlegende Hypothese war, daß die echtesten Äußerungen der menschlichen Kultur und die höchsten Wertvorstellungen des modernen gesellschaftlichen Bewußtseins authentische Manifestationen der in der Geschichte wirkenden göttlichen Gnade seien. So folgte man dem schon vor Jahrzehnten im Denken von Marie-Dominique Chenu über die Heilsordnung der Menschwerdung Gottes gewiesenen Weg: Die Zeichen der Zeit sind Hinweise darauf, daß die Geschichte ein echter Gegenstand der Theologie ist, Ort einer fortschreitenden Inkarnation und Manifestation der Gnade, nicht ein begrifflicher, sondern ein konkreter Ort, verstanden in ihrer Dynamik und auch in ihrer Modernität. Viele Konzilsväter aber unterstrichen die Gefahr, daß die Kirche, wenn sie im Namen eines forcierten Strebens nach Dialog ihr eigentliches Wesen und die Radikalität der evangelischen Botschaft aufgebe, auch alles Recht zu reden verloren hätte.

Die größte Schwäche des Schemas zeigte sich aber vor allem in der Auseinandersetzung mit jenen Situationen von politischem und wirtschaftlichem Interesse, in die auch die Kirche verwickelt war und die so vieles, was das Schema sagen wollte, unglaubwürdig erscheinen ließ, weil die Kommission deswegen zu einer mühevollen Suche nach Vermittlungen und ausgewogenen Formulierungen im Text gezwungen wurde[5].

Die Haltung der Bereitschaft zum Dialog mit der modernen Welt fand eine entscheidende Bestätigung in der Diskussion über die Religionsfreiheit. Hier kam es zu offenem Widerspruch zwischen — einerseits — dem Wahrheitsanspruch, auf den die Kirche nicht verzichten könne, und — andererseits — dem typisch modernen Phänomen der Pluralität von religiösen und kulturellen Erfahrungen, die entsprechend dem modernen Grundsatz der Freiheit alle ihre Berechtigung haben. Der langwierige und quälende Prozeß der Redaktion des Schemas bedeutete einen Weg der Reifung des konziliaren Denkens über dieses Thema: Vom allerersten Entwurf, der ganz auf den Begriff Toleranz konzentriert war, über die schwierigen Ausführungen von Bischof De Smedt über die Rechte des «irrenden Gewissens» bis zum Plädoyer von John Curtney Murray für die Unzuständigkeit des Staates in Sachen der Religion. Schließlich entschied man sich nach einer letzten Diskussion für ein Vorgehen, das nicht theologischer Art

war, sondern statt dessen auf die Fragen zu antworten suchte, die von seiten der Welt kamen, und zwar in einer Sicht ähnlich der des Schemas XIII. In der Erklärung blieb es dabei, daß der Grundsatz der Religionsfreiheit mit der Würde der menschlichen Person begründet wurde, und die vorgetragenen Argumente waren im Grunde genommen der Naturordnung entlehnt[6].

Die Haltung gegenüber der modernen Welt, wie sie im Zweiten Vatikanischen Konzil herangereift war, entsprach ganz dem Verzicht der Kirche darauf, ihren Wahrheitsanspruch auf ein großes, nicht hinterfragtes Gepäck von Lehrtraditionen und auf die Autorität ihrer eigenen Institution zu gründen. Dies bedeutete einerseits, sich für Formen einer Präsenz in der modernen Gesellschaft zu entscheiden, die dem Prinzip der «potestas indirecta» der nachtridentinischen Tradition fremd waren und die sich vielmehr der Solidarität mit denen zuwandten, die unter den schwersten Folgen und Ungerechtigkeiten der modernen Gesellschaft zu leiden hatten. Andererseits bedeutete es, die Methode der wechselseitigen Konfrontation als eines Instrumentes aufzunehmen, um damit die Gültigkeit der eigenen Heilsbotschaft zu bekräftigen.

In zweiter Linie setzte sich diese neue Haltung um in eine Übernahme und theologische Neuinterpretation der Prinzipien, die vom modernen Bewußtsein als grundlegend und allgemeingültig anerkannt werden. Diese positive Übernahme von Werten und Prinzipien der modernen Gesellschaft führte schließlich dazu, daß die Auseinandersetzung mit ihren konkreten und überdies charakteristischen und entscheidenden Problemen im Hintergrund blieb. Es ist bezeichnend, daß die Konzilsdokumente — ungeachtet ihrer ursprünglichen Motivation — dann schließlich dem Problem der Beziehung zwischen den entwickelten Ländern und den Ländern auf dem Weg der Entwicklung nur einen ziemlich bescheidenen Raum gewidmet haben. So blieb auch das Problem des Bevölkerungswachstums im wesentlichen ungelöst, weil den Konzilsvätern die Möglichkeit der Diskussion über die Geburtenregelung autoritativ entzogen wurde. Hinsichtlich der Religionsfreiheit wurde der Entwurf von Bischof De Smedt «Über das irrende Gewissen», der — wenn auch nur aus einem partikulären Gesichtswinkel — das Problem der religiösen und kulturellen Vielfalt ansprach, kurzerhand zurückgezogen. Nur über den modernen Krieg wurde des langen und breiten diskutiert, aber eigentlich weckten die Schwierigkeiten, denen man im Umkreis dieser Problematik begegnete, den Eindruck, daß die Ideale des modernen Bewußtseins sich hier als unwirksam erwiesen.

Die Schwierigkeiten Pauls VI. mit der Moderne

Das Konzil schloß mit einer Reihe von Botschaften, die sich verschiedenen Kategorien gesellschaftlicher Fragen zuwandten, Botschaften, die in Stil und Zielsetzung die Erinnerung an jene erste Botschaft vom Oktober 1962 wachriefen. Man wollte, daß der Dialog mit der Welt, der sich im Konzil angebahnt hatte, in den folgenden Jahren fortgeführt und vertieft werde, daß eine neue Epoche pastoralen Denkens und Handelns in der Kirche anbreche. Bald aber traten die Schwierigkeiten, die ein solcher Dialog mit sich bringt, zutage. Die Probleme der Entwicklung der gerade aus dem Prozeß der Entkolonialisierung hervorgegangenen Länder machten sich immer deutlicher bemerkbar, während die westlichen Länder die Bilanz hätten ziehen müssen aus den Problemen der neuen Massengesellschaft, die aus der Wohlstandsgesellschaft hervorgegangen war und mit der fortschreitenden Krise der kulturellen Werte einherging, die Ende der sechziger Jahre zur Explosion in der Jugendprotestbewegung führte.

In den Jahren des Pontifikats Pauls VI. sah die Kirche sich plötzlich mit der Aufgabe konfrontiert, ihre Rolle und ihren Standort in der modernen Gesellschaft in einer neuen Begrifflichkeit zu definieren, aber sie mußte sich auch den Folgen eines Prozesses der Säkularisierung und der Modernisierung stellen, von dem auch ihre eigenen Strukturen nicht unbetroffen bleiben konnten. Paul VI. bemerkte mit großer Sorge die Gefahr einer fortschreitenden die institutionelle Ordnung und die Lehre betreffenden Auflösung. Diese war einerseits den Ergebnissen zuzuschreiben, welche die vom Konzil gewollten liturgischen und institutionellen Reformen in gewissen Regionen gezeitigt hatten; und andererseits den kontrastreichen Entwicklungen der theologischen Reflexion und des pastoralen Handelns. Gerade aus der uneinheitlichen Auslegung der Konzilsdokumente ergaben sich die radikalsten Spannungen. Während einerseits die Bischöfe der Konzilsminderheit in Erzbischof

Lefebvre mit seiner konservativen Einstellung und seiner entschiedenen Abkapselung gegen alles Moderne die Leitfigur für eine minimalistische Auslegung dieser Dokumente fanden, so bezogen Menschen mit einem anderen Erfahrungshintergrund wie die in Lateinamerika nach der Versammlung in Medellín entstandenen Basisgemeinden aus dem erneuten Studium der Pastoralkonstitution *Gaudium et spes* und der Enzyklika *Populorum progressio* Pauls VI. die Motivation für ein vertieftes Engagement in den Befreiungsbewegungen ihrer Länder. Gegenüber diesen Entwicklungen verhielt sich Paul VI. in seinen Lehräußerungen ziemlich vorsichtig. Der Dialog und die Auseinandersetzung sollten sicherlich die leitenden Kriterien für das Verhalten der Kirche bleiben. Paul VI. selbst hatte dem Thema «Dialog» einen gewichtigen Teil seiner programmatischen Enzyklika von 1963 gewidmet.

Es war aber gerade Paul VI., der mit immer größerem Nachdruck in den Jahren nach dem Konzil betonte, daß Dialog nicht bedeute, die angemessene Unterscheidung zwischen Kirche und Welt aufzugeben. Mehrmals sagte er in aller Deutlichkeit, daß die Kirche auf jeden Fall sie selber bleiben müsse, daß die Taufgelübde gewisse Absagen an den Geist der Welt forderten, daß «aggiornamento» nicht Preisgabe der Tradition, der Dogmen, der kirchlichen Strukturen bedeute. Er berief sich auch oft auf die Pastoralkonstitution «Über die Kirche in der Welt von heute» *(Gaudium et spes)*, aber er legte sie immer sehr vorsichtig aus, weil er vor allem die Gefahr eines Ausverkaufs der überlieferten Lehre des Christentums verhindern wollte. Die schwierige Aufgabe, ein kluges Gleichgewicht zwischen den gegensätzlichen Positionen zu finden, führte Paul VI. dazu, mehr und mehr den Rückzug auf eine mehr geistliche Dimension der Sendung der Kirche hin anzutreten. Die von ihm in der Ansprache zur Eröffnung der schwierigen Bischofssynode von 1974 und dann in dem nachfolgenden Apostolischen Mahnschreiben *Evangelii nuntiandi* vorgetragene religiöse Option schien ein angemessenes Kriterium für die Trennung zwischen Kirche und Welt aufzuzeigen, indem sie eine Beschreibung der Merkmale lieferte, an denen abzulesen sei, welcher Art die Gegenwart der Christen in der Welt sein müsse. Paul VI. bekräftigte, daß die tiefste Identität der Kirche sich von ihrer Berufung zur Missionierung ableite, und daß diese ihre Existenzberechtigung verloren hätte, wenn sie sich von der Achse des Religiösen entferne, um die sich in der Kirche alles drehen müsse: «Das Reich Gottes vor allem anderen in seinem ganz und gar theologischen Sinn.»[7]

Paul VI. betrachtete die Moderne im wesentlichen als die Krise der überkommenen Strukturen und Werte. Dennoch kam seine Einstellung nicht einfach einer Verdammung gleich, sondern er nahm — so wie es der schon vom Konzil gewiesenen Richtung entsprach — von der modernen Kultur die Werte auf, die als allgemeingültige Werte anerkannt waren: das Bestehen auf Gerechtigkeit für die Völker der «Dritten Welt», die Grundsätze der Gleichheit und Freiheit. Er war aber verschlossener und starrer hinsichtlich konkreter Probleme und besonderer Situationen. In der Enzyklika *Humanae vitae* (1968), die das seit den Konzilsjahren unerledigt liegen gebliebene gewaltige Problem der Geburtenregelung ansprach, war die gewollte Unterscheidung zwischen der kirchlichen Lehre und den Wertvorstellungen der modernen Welt deutlicher sichtbar geworden.

Anders war dagegen das Verhalten in den Fragen der internationalen Politik. Die Bejahung des Modells einer von jeder politischen Bindung und von jedem politischen Eigeninteresse freien Kirche fiel paradoxerweise ineins mit der Tatsache, daß der Heilige Stuhl höchstes internationales Prestige erlangte. Paul VI. selbst machte diese Erfahrung anläßlich seiner Rede vor der Vollversammlung der Vereinten Nationen im Oktober 1964. Die Probleme der «Dritten Welt» waren die Motive für die neue Weise der Präsenz der Kirche auf der Bühne der internationalen Beziehungen. In diesem Bereich begann der Papst sich mit seiner Lehrtätigkeit die besondere Rolle der moralischen Autorität und des Amtes eines Wächters über die Werte der Gerechtigkeit und der Menschenrechte «zuzuschneiden». Indem er für diese Werte eintrat, konnte Paul VI. auf die traditionelle Forderung einer spezifisch christlich geprägten internationalen Ordnung verzichten, und so konnte er auch die Autonomie der Religion gegenüber bestimmten Formen politischer Parteinahme wahren. Dennoch betrieb der Heilige Stuhl unter seinem Pontifikat eine verstärkte Konkordatspolitik: Gut 30 Konkordate wurden neu geschlossen[8].

Die neue Rolle der Kirche in der modernen Welt unter dem Einfluß Johannes Pauls II.

Die Unsicherheiten und das vorsichtige Lavieren Pauls VI. hatten jedenfalls Raum dafür gelassen, daß es in der Lehrtätigkeit Johannes PaulsII. zu einem Bemühen um eine stärkere Betonung der Rolle der Kirche in der Kultur und der modernen Welt kam. Seit der Mitte der siebziger Jahre war die optimistische Vorstellung eines wirtschaftlichen Fortschritts, der fähig sei, eine allgemeine Wohlfahrt zu schaffen, unversehens zusammengebrochen: Die Ölkrise hatte auf spektakuläre Weise mit der Selbsttäuschung aufgeräumt, daß es eine Entwicklung gebe, die sich für unbegrenzbar halten könne. Im Sommer 1975 hatte die Konferenz von Helsinki die Periode der internationalen Entspannungspolitik der vorausgegangenen Jahre gekrönt, aber einige Jahre danach war gerade in Europa die schwierige Frage der Mittelstreckenraketen aufgeworfen worden, und das halbe Scheitern der SALT-2-Verhandlungen 1979 und danach die Invasion in Afghanistan signalisierten eine schwerwiegende Verzögerung des Entspannungsprozesses. Die neue Verschärfung der Spannung zwischen den beiden politischen Machtblöcken unterbrach jedoch nicht den langsamen Prozeß der Öffnung des Heiligen Stuhls gegenüber Osteuropa, der in der Mitte der sechziger Jahre eingeleitet worden war. Das ist die alles bestimmende Perspektive, innerhalb derer der Pontifikat Johannes Pauls II. analysiert werden muß.

Die Sozialenzykliken Johannes Pauls II. haben ein ziemlich einheitliches Lehrprojekt zutage treten lassen, das seinen Eckstein im Angebot eines christlichen Humanismus hat, der in der Lage ist, eine tragfähige Grundlage für die Vielfalt der unterschiedlichen kulturellen Ausdrucksformen der Moderne zu bilden. Ein solcher Humanismus gründet sich nicht einfach auf den Prinzipien des Evangeliums, sondern auf der Voraussetzung, daß diese Prinzipien gemeinsames Erbe der Natur und der Geschichte des Menschen seien. Sie hätten aber im Lauf der Geschichte ihren bedeutsamen Ausdruck in der europäischen Zivilisation gefunden, wie sie zugleich in den Kulturen West- und Osteuropas zu finden sei, welche die höchste Form der Zivilisation darstellten, solange sie ihrem christlichen Fundament treu geblieben seien.

Man erkennt in den Worten Johannes Pauls II. deutlich das Ideal einer «Christenheit», das der katholischen Kirche ihre traditionelle Rolle als Garantin der grundlegenden Prinzipien zurückerobern möchte, nicht nur im religiösen Sinn, sondern auch für den gesamtgesellschaftlichen Bereich. In der Krise der großen Ideologien, welche bisher die Moderne gekennzeichnet haben, scheint sich auf seiten der Kirche das Streben nach einer neuen Position abzuzeichnen, welche neue Räume und Formen der Präsenz der Christen in der Gesellschaft und eine neue christliche Inspiration für die im Wandel begriffenen Wertvorstellungen sichern könnte — anstelle einer religiösen Legitimation der politischen Institutionen[9].

Dieses Modell, das wesentlich antimodern ist, ist auch als bestimmender Hintergrund eines Stils zu ahnen, den Johannes Paul II. seinem Pontifikat aufgeprägt hat, dem aber auch bestimmte Züge einer unbestreitbaren Modernität nicht fehlen: Man denke z.B. nur an seine häufigen apostolischen Reisen, das Ablegen aller Formen eines seine Person umgebenden sakralen Nimbus, das ständige Suchen eines unmittelbaren Kontaktes mit großen Menschenmengen und das Bestreben nach weitester Verbreitung seines Wortes. Im allgemeinen hat es Johannes Paul II. vermieden, den primatialen Charakter seines Lehramtes zu betonen, aber ungeachtet dessen hat sein Wort im Leben der Kirche eine ganz zentrale Bedeutung gewonnen — und dazu auch hohes Prestige in nichtchristlichen Kreisen, wo er heute im Gewand eines modernen religiösen Führers auftritt. Die wichtige Bedeutung solcher Formen von Modernität kann sicherlich nicht hoch genug eingeschätzt werden; aber sie können ganz und gar nicht hinwegtäuschen über die tieferen Gründe einer Haltung, die in eine ganz andere Richtung zielt.

Es ist bezeichnend, daß Johannes Paul II., als er die oben skizzierte Idee von Europa vortrug, den Akzent mehr auf dessen kulturelle und geistige Ursprünge als auf seine moderne Entwicklung gesetzt hat, deren negative Aspekte er in Gestalt der Säkularisierung und des Verlustes des sittlichen Wertempfindens sowie in Gestalt der technologischen Gefahren wiederholt gebrandmarkt hat. Indem er eine Denkrichtung betonte, die schon vom Konzil und dann von Paul VI. gewiesen worden war, hat er einen starken Akzent auf die Anerkennung der Men-

schenrechte gesetzt, für die er den Anspruch erhebt, daß sie zum grundlegenden Erbe der christlichen Lehre gehören. Dabei ist es aber bezeichnend, daß er jede direkte Bezugnahme auf die «Allgemeine Erklärung der Menschenrechte» von 1789 vermieden hat. Er beschränkte sich darauf, von der Erklärung der Vereinten Nationen von 1948 zu sprechen, die für das staatsbürgerliche Bewußtsein das Fundament des Wiederaufbaus nach dem Zweiten Weltkrieg war[10].

Auch gegenüber den Herausforderungen, vor welche die Moderne uns heute in immer drängenderer Weise stellt, Herausforderungen, wie sie das Entstehen einer multikulturellen und multireligiösen Gesellschaft und die neuen biologischen, Energie- und Militärtechnologien darstellen, hat sich Johannes Paul II. in seinen Lehräußerungen als konfrontationsfähig gezeigt, aber immer von der Voraussetzung ausgehend, daß die Kirche Sachwalterin von Lehr- und Moralprinzipien ist, die allgemeingültigen Wert haben und zum Eigentümlichen des menschlichen Wesens überhaupt gehören. Aus diesem Blickwinkel betrachtet, ist das interreligiöse Treffen von Assisi von großer Bedeutung, in dessen Mittelpunkt das gemeinsame Gebet um den Frieden stand. Offensichtlich wollte dies die tiefverwurzelte Religiosität des Menschen und seine Wirkmöglichkeiten gegen den modernen Krieg bekräftigen.

Wenn man auch nicht ohne weiteres von einer Verurteilung der Moderne sprechen kann, so muß man doch erkennen, daß diese in den Lehräußerungen Johannes Pauls II. nach einem eher strengen Schema beurteilt wird, das im Blick auf ihre Ergebnisse wie auf ihre Ursprünge angewandt wird und das von der Moderne nur gelten läßt, was im Vergleich mit der neuen Christenheit bestehen und ihr zu Diensten sein kann.

Der Dialog mit der modernen Welt, der eines der bedeutsamsten Anliegen des Konzils war, bleibt ein Thema, das immer noch wirkkräftig ist im Leben der Kirche. Aber es hat sich als komplexer erwiesen, als man in den Konzilsjahren hätte vermuten können, und dies nicht so sehr wegen der Feindseligkeiten von seiten der Welt, sondern mehr deswegen, weil die Kirche selbst sich unversehens so tiefgreifend in die Moderne und ihre Krisen verwickelt sieht, und wegen der Schwierigkeit, in ihrem Inneren ein Identitätsprinzip zu erkennen, das sie in die Lage versetzen könnte, Rechenschaft darüber abzulegen, auf welche Weise sie in der Geschichte präsent sein kann.

[1] Apostolische Konstitution «Humanae salutis» vom 21. Dezember 1961, in: A.A.S. 54 (1962) 5-13. — Siehe auch die erste Ankündigung des Konzils vom 25. Januar 1959, in: A.A.S. 51 (1959) 65-69; außerdem die Ansprachen vom 8. und 16. Mai 1962, in: Discorsi, messaggi, colloqui del santo padre Giovanni XXIII., vol. IV. (Rom 1963) 258 und 806. — Zu all dem vgl.: Giuseppe Alberigo, Giovanni XXIII. e il Vaticano II, in: Papa Giovanni (Bari 1987) 211-243.

[2] A.A.S. 54 (1962) 786-789. — Kritische Ausgabe: G. Alberigo/A. Melloni (Hgg.), L'allocuzione Gaudet Mater Ecclesia di Giovanni XXIII. (11. ottobre 1962), in: Fede, tradizione, profezia. Studi su Giovanni XXIII. e sul Vaticano II (Brescia 1984) 185-283.

[3] Schema Constitutionis dogmaticae de Ecclesia, in: Schemata Constitutionum et Decretorum de quibus disceptabitur in Concilii sessionibus — Series secunda (Rom 1962) 7-90. Schema Constitutionis dogmaticae de deposito Fidei pure custodiendo: Schemata Constitutionum de quibus... — Series prima (Rom 1962) 25-69.

[4] Paul Gauthier, «Consolez mon peuple». Le Concile et «L'Eglise des pauvres» (Paris 1965).

[5] Vgl.: Roberto Tucci SJ, Introduzione storica dottrinale, in: La Costituzione pastorale sulla Chiesa nel mondo contemporaneo (Asti 1967) 15-134.

[6] Vgl. Jérome Hâmer OP, Progressiva elaborazione del testo della Dichiarazione, in: La libertà religiosa nel Vaticano II (Asti 1966) 34-103.

[7] A.A.S. 66 (1974) 562. Der Text des Apostolischen Mahnschreibens «Evangelii nuntiandi» findet sich in: A.A.S. 68 (1976) 5-76.

[8] Zum Pontifikat Pauls VI. vgl. die Akten des Kongresses «Paul VI et la modernité dans l'Eglise. Actes du colloque organisé par l'Ecole française de Rome. Rome, 2-4 juin 1983» (École française de Rome, 1984).

[9] D. Menozzi, Vers une nouvelle Contre-Réforme?, in: Le retour des certitudes. Evénements et orthodoxie depuis Vatican II (Paris 1987) 292.

[10] P. Ladrière, La vision européenne du pape Jean-Paul II, in: Le rêve de Compostelle. Vers la restauration d'une Europe chrétienne? (Paris 1989) 174.

Aus dem Italienischen übersetzt von Dr. Ansgar Ahlbrecht

GIOVANNI TURBANTI

1962 in Grosseto, Italien, geboren. Studierte an der «Facoltà di Lettere e Filosofia» der Universität Florenz und am Istituto Superiore di Scienze Religiose der Universität Urbino. Doktorat an der Universität Florenz mit einer Dissertation in Kirchengeschichte über die Debatten des Zweiten Vatikanischen Konzils über das Problem des Krieges. Dann einige Jahre Mitarbeit am Istituto di Scienze Religiose in Grosseto. Derzeit besucht er einen Doktoratskurs mit Spezialisierung in Forschungsarbeit am Istituto di Scienze Religiose an der Universität Bologna und arbeitet mit in der Gruppe zur Erforschung der Geschichte des Zweiten Vatikanums, die von ebendiesem Institut eingerichtet worden ist (vgl. CONCILIUM aktuell: Zu einem neuen historiographischen Projekt: CONCILIUM 28 (1992/2) 113-115). Anschrift: Dr. Giovanni Turbanti, via Calari 7/4, 40 122, Bologna, Italien.

Jean-Louis Schlegel

Die Strategien der Rückeroberung im neuen Europa und die unvermeidliche Säkularisierung

Es ist schließlich normal, daß der oberste Leiter einer großen Religion oder einer großen Kirche sich um die Vermehrung der Zahl derer sorgt, die auf seine Botschaft hören, wenigstens wird er diese Zunahme nicht bremsen; er wird auch die Hindernisse wegzuschaffen suchen, die sich dem Leben und dem Wachstum der seiner Verantwortung übertragenen Gemeinschaft entgegenstellen. Das gehört, wie man sagt, zu seiner Rolle. Man wird also dem Papst nicht vorwerfen, er kümmere sich um die spirituelle, religiöse, christliche, ja eigentlich katholische Zukunft der Europäer. Trotzdem bleibt die Frage nach den Zielen und Mitteln dazu voll bestehen — außer man gesteht dem Papst auch in diesem Bereich Unfehlbarkeit zu (was einige heute natürlich tun, und es sind nicht unbedingt Leute am Rande der katholischen Kirche).

Eigentlich stellt sich hinsichtlich des päpstlichen Projektes selber schon eine ganze Reihe von Fragen: Will Johannes Paul II. wirklich Europa «zurückgewinnen», ein Europa, das seine christliche «Berufung» verraten haben soll? Will er wieder ein «christliches Europa» schaffen, eine Art «Christenheit» der Moderne? Wenn es das nicht ist, was ist es dann? Was möchte denn eigentlich der Papst, wenn er von einer «neuen Evangelisierung» Europas spricht und eine nicht weit zurückliegende Synode darüber ausgiebig nachgedacht hat? Und wenn dieser «Traum von Compostela»[1], wie man es nannte, im Kopf des Papstes tatsächlich existiert, hat er dann irgendeine Chance, Wirklichkeit zu werden? Welche Mittel wären dazu nötig?

Im Rahmen eines kurzen Beitrags lassen sich die Gedanken des Papstes über diesen Gegenstand, soweit man sie klar erfassen kann, und die dadurch aufgeworfenen Fragen in ihrer Komplexität unmöglich darlegen. Ich werde mich daher vor allem bemühen, die schon in der Überschrift zu diesem Artikel angedeutete Problematik zu analysieren. Ich will dabei die verschiedenen offiziellen Erklärungen über die «neue Evangelisierung» heranziehen (um die Fragestellung nicht einzig und allein auf den Papst zuzuspitzen). Im Anschluß daran werde ich das Problem, das die «neue Evangelisierung», wie sie der Papst meinte, gestellt hat, in einem umfassenderen Rahmen beurteilen.

Die «neue Evangelisierung» als «metapolitische Funktion» des Christentums

In einem wenige Tage vor der «Bischofssynode für Europa» veröffentlichten Interview[2] nannte der Erzbischof von Paris, Kardinal Lustiger, den Vorwurf, der Papst wolle Europa für das Christentum zurückerobern, einen «Wahn». Der «Traum von Compostela» offenbare weder die Absicht des Papstes noch die Lage der Kirchen. Die neue Evangelisierung sei für diese vor allem ein «Recht auf das Wort» im Konzert der europäischen Debatten, in erster Linie der moralischen Debatte, die «von nun an im Mittelpunkt der europäischen Gesellschaften» stehe. Es sei die Aufgabe der Kirchen, «die wesentlichen Momente des gesellschaftlichen Lebens, das heißt die nicht-politischen (oder metapolitischen) Triebkräfte des politischen Lebens ins Spiel zu bringen». Sie hätten zum Beispiel in der Wiederherstellung des Geschichtsgedächtnisses der östlichen Völker eine wichtige Rolle zu spielen, jener Nationen, deren Geschichte manipuliert worden ist. Oder sie müßten im Blick auf die vergangenen europäischen Kriege und Gewalttätigkeiten gegenseitige Vergebung der begangenen Missetaten üben. Auch besäßen sie in West- und Osteuropa eine karitative Funktion; in die übliche karitative Verbandsarbeit seien auch die «Neuarmen» einzubeziehen; mit anderen Worten, die negativen Auswirkungen einer «für die Schwächsten unter den Menschen grausamen Wirtschaftslogik» seien auszutilgen. Kardinal Lustiger schloß mit der Bitte (an wen denn?), die

Christen sollten «zu ihrem eigenen Wohl und dem der Gemeinschaft insgesamt zu Worte kommen können. Man muß die Christen sprechen lassen. Das ist nicht nur ihr Recht, sondern liegt im Interesse aller».

Man möchte diesen Sätzen gerne zustimmen, würden sie nicht, genau besehen, zu einem großen Teil auf einer Fiktion beruhen. Denn: Wer verbietet heute den Christen, nicht nur denen im Westen, sondern auch denen im Osten, in den verschiedenen Volksgemeinschaften diese «metapolitische» (oder metareligiöse) Funktion auszuüben, von der Kardinal Lustiger spricht? Er beschuldigt anonyme Völker oder Staaten, Gegner eines kirchlichen Eingriffs in die menschliche Gesellschaft zu sein. Das Problem liegt anderswo. Und übrigens rührt man hier an eine der treibenden Kräfte für die Haltung der Kirche gegenüber der Säkularisierung: Die bürgerliche Gesellschaft und die demokratischen Staaten als solche gelten als Angeklagte, während doch ihre Verantwortung für gewisse gesellschaftspolitische Mängel gar nicht bewiesen ist und sie weder Willen noch Gelüste zeigen, die Kirchen übel zu behandeln oder sie aus dem Leben der Volksgemeinschaft auszuschalten. Man erfindet sich sozusagen einen Feind.

Die Art und Weise einer Einmischung in das gesellschaftspolitische Leben, wie Kardinal Lustiger fordert, bildet meiner Ansicht nach überhaupt kein besonderes Problem im Westen, und auch im Osten immer weniger, wenn dort die Demokratisierung weitergeht. Selbst in einem so «laikalen» Land wie Frankreich kam es im vergangenen Jahrzehnt zu bedeutenden Entwicklungen in dieser Richtung. Das Problem liegt anderswo. Es ist die Frage: Wie lebendig sind die Kirchen? Und auch die andere Frage: Was berechtigt sie zu solchem Einschreiten, wenn sie selber unter ihren Mängeln leiden? Sind sie fähig, sich selbst in einem öffentlichen demokratischen Daseinsraum aus eigener Lebendigkeit heraus einzusetzen und ihr Tun und Reden als voll berechtigt zu erweisen und glaubwürdig zu untermauern? Nicht so sehr der Inhalt dieser Präsenz steht auf dem Spiel, sondern ihre Form, weniger das Was als das Wie. Das gilt auch für die ethische Debatte: Der Kirche wird das Wort nicht untersagt, sie wird aber gefragt über die Weise ihrer Interventionen und über die Art, wie sie ihre Lehre und ihre Entscheidungen auf diesem Gebiet zustandebringt.

Die «neue Evangelisierung» als Verwirklichung einer christlicheren Gesellschaft

Die «Bischofssynode für Europa» kam in ihrer Schlußbotschaft[3] auf die «neue Evangelisierung» zurück. Obwohl der Gedanke eines «Programms mit dem Ziel einer ‹Wiederherstellung› des einstmaligen Europa» ausdrücklich abgelehnt wurde, finden sich in diesem Dokument doch seltsame Formulierungen. So heißt es zum Beispiel, ganz Europa stehe angesichts des praktischen Atheismus und des implizit vorherrschenden Materialismus, angesichts auch der mächtig aufbrechenden neuen Religiosität und dem «Verlangen nach religiösen Erfahrungen» vor dem «Entschluß, sich neu für Gott zu entscheiden». Aber wer ist dieses Subjekt «Europa», dem diese Entscheidung für Gott anbefohlen wird?[4] Und nachdem der Text nachdrücklich auf die christlichen Wurzeln Europas hingewiesen hat — Wurzeln, die ihm mehr als jeder andere Einfluß seine Gestalt verliehen haben —, verwirft er die Vorstellung von einem ohne weiteres aus vergangenen Jahrhunderten übernommenen christlichen Erbe. Er fügt aber hinzu, Europa müsse «die Fähigkeit wiederfinden, über seine Zukunft in der Begegnung mit der Person und der Botschaft Christi zu entscheiden». Sicher sei jegliche «Restauration» zu vermeiden; trotzdem ist nach dem Text «eine tiefere Gesellschaft wiederherzustellen, tiefer, das heißt christlicher und folglich auch menschlicher». Aber nun noch einmal die Frage: An welches «Europa» und an wen in Europa wendet man sich da eigentlich?

Die Schwierigkeit liegt in dem «christlicher» (als). Wollte das Dokument damit sagen, Europa müsse mittels seiner staatlichen Organisation, seiner einzelnen Nationen und noch mehr seiner Menschen fortfahren, sich von seinen ehemals grundlegenden Werten, von den aus dem christlichen Mutterboden entsprungenen «Grundprinzipien der Menschheit» inspirieren zu lassen, wer würde einer solchen Ansicht nicht zustimmen? Unter diesen Prinzipien nennt der Text «vor allem den Begriff des transzendenten Gottes (...), den neuen und sehr wichtigen Begriff von der Würde der menschlichen Person und die fundamentale zwischenmenschliche Brüderlichkeit». Er beeilt sich jedoch hinzuzufügen, daß diese Werte oder Prinzipien unter dem Druck des Rationalismus so

weitergegeben wurden, daß sie jetzt auf einer rein immanenten Grundlage (der Vernunft) ruhen. Sie sind daher nicht genug abgestützt und ziemlich hinfällig (was sich nach dem Text konkret in den Geschehnissen des 20. Jahrhunderts gezeigt hat) und auch Gegenstand ständiger Kontroversen und Debatten.

In einem solchen Kontext genügt es nicht mehr, wenn die Christen lediglich «christliche Werte» wie Gerechtigkeit und Frieden verbreiten; sie müssen jetzt Christus selbst verkünden. Also muß die Kirche in Europa eingepflanzt oder — besser — wieder eingepflanzt werden. Und dies umso mehr, als in der europäischen Um- und Mitwelt «der Säkularisierungsvorgang schon so weit fortgeschritten ist, daß die Evangelisierung fast von vorn anfangen muß». Außerdem muß diese so verstandene Evangelisierung «nicht nur die Einzelmenschen, sondern auch die Kulturen erreichen». Und die «Evangelisierung einer Kultur schließt die ‹Inkulturation› des Evangeliums ein». Hinsichtlich dieser Inkulturation wird auf die Herausforderung «der neuen kulturellen Gegebenheiten in Europa (verwiesen), einem Europa, das den Stempel der Moderne, aber auch der sogenannten Postmoderne trägt».

Das Wort «Rückeroberung» fehlt im Text. Wir machen ihm also wegen dieses Wortes keinen Prozeß. Man muß sich freilich wieder einmal fragen, an wen sich denn der Text wendet. Immer handelt es sich um Europa als um etwas Abstraktes, um eine Zivilisation und Kultur ohne die wirklichen Europäer, so wie sie nun einmal sind. Jedenfalls steht dieser Text wie so viele andere Dokumente, die von der Evangelisierung reden, ganz und gar unter dem schützenden Dach eines Selbstbezugs, wo die zu evangelisierende Wirklichkeit hinter allgemeinen Ideen und recht überheblichen Hinweisen (wie das wieder einmal unterstrichene Scheitern der aufklärerischen Vernunft) verschwindet, wo an sich schon fragwürdig gewordene Behauptungen in sorgloser Unbekümmertheit um Sachkompetenz hingeworfen werden. So wird etwa die Überzeugung vorgetragen, daß, «wer den lebendigen und wahren Gott nicht kennt, auch den Menschen nicht kennt», oder daß eine christliche Zivilisation «menschlich reicher» sei. Dieser Satz läßt sich in seinem Kontext noch richtig verstehen. Doch auch wenn man das homiletische Genus des Dokuments in Rechnung stellt, kommt so ein Satz doch schlecht an; er erscheint als eine bloße Spiegelschrift jener unzähligen Sätze in der europäischen Kultur, die genau das Gegenteil behaupten. Mehr Bescheidenheit wäre wirklich wünschenswert, mehr Sorge, ob denn das, was man hier vorgibt, auch berechtigt ist. Aber wie soll man demütig sein, wenn man sich, wie es das Dokument wieder einmal tut, von aller wahren Verantwortung für die unheilvollen Zeiten ausnimmt, die Europa seit dem Aufbruch des so «schwächlichen Fundaments», der aufgeklärten Vernunft nämlich, heimgesucht haben? Wie soll man demütig sein können, wenn man sich außerhalb der «katastrophalen» Erbschaft der Aufklärung weiß?

Der Ausschluß der «kritischen Theologen» — ein Symptom

Sind das alles nur Allgemeinheiten? Sicher, aber Verallgemeinerungen haben ihre Grenzen. Es stehen Einzelheiten im Text, die Bände sprechen über das wirkliche Verständnis der neuen Evangelisierung. So heißt es etwa, daß in Antwort auf die Herausforderung der Moderne und der Postmoderne alle in der Kirche aufgerufen seien (Bischöfe, Priester, Laien, Ordensleute, Pfarreien, kleine Gemeinschaften, neue religiöse Bewegungen), alle, außer «gewisser» besorgniserregender «theologischer Tendenzen», denn «der theologische ‹Zwist› bildet ein Hindernis für die Durchführung dieser Evangelisierung, besonders jener, die innerhalb der Kirche selber ständig geschehen muß». Nur «die im Wort Gottes verankerte und dem Lehramt folgende Theologie ist für die Aufgabe der Evangelisierung sehr nützlich». An anderer Stelle wieder kann man lesen, daß «Männer aus der Welt der Kultur» und «Theologen, die in inniger Gemeinschaft mit der Kirche stehen», zur Antwort auf die Herausforderung der Moderne und der Postmoderne herangezogen werden sollen.

Lassen wir die Kleinlichkeit der Aussagen und die geradezu verleumderischen Anspielungen (die kritische Theologie sei nicht im Wort Gottes verankert) beiseite. Der Ausschluß der Theologen bringt sehr genau zum Vorschein, wo in der Kirche die intellektuelle Debatte über die «neuen Evangelisierung» stattfindet, nämlich in den offiziellen Begegnungen kirchlicher Würdenträger oder den Show-Treffen mit ungläubigen oder kirchenfremden Intellektuellen. Na-

türlich soll für die neue Evangelisierung der Blick nach außen gehen. Aber es ist dieser «neuen Evangelisierung» höchst wichtig, in diesem Draußen zu bleiben, sich nicht im Innern davon anstecken zu lassen, jeglichen internen Pluralismus zu vertuschen. Es geht also wesentlich darum, die christliche Botschaft nach draußen zu transportieren, in die äußere Kulturwelt hinein. Die erwähnte «Inkulturation», die eine gegenseitige Befruchtung von moderner Kultur und Kirche hatte vermuten lassen, erscheint demnach als reine Rhetorik. Man beraubt sich ganz ungerührt der von jenen Theologen beigesteuerten intellektuellen und spirituellen Substanz, die in ihrer intellektuellen Praxis die *Erfahrung* der Moderne und der Postmoderne intensiv erleben und die der Frage des Atheismus und des Unglaubens im wahren Sinn des Wortes Gehör schenken — man verzichtet also auf diesen wesentlichen theologischen Beitrag zugunsten jener Leute, deren einziges Verdienst darin besteht, zu denken, wie Joahnnes Paul II. denkt. Nach dem Dokument kommen alle in der kirchlichen Gemeinschaft entstandenen Schwierigkeiten — will sagen: die theologischen Dissonanzen — von der «verbreiteten Erscheinung einer gewissen subjektiven Reduktion» her, von der Angleichung des Wortes Gottes und der Kirche «an die Bedürfnisse des einen oder anderen».

Was ist Säkularisierung?

Wie ich oben schon gesagt hate, will ich mich hier nicht mit einer Analyse der «neuen Evangelisierung» in den Aussagen Johannes Pauls II. befassen. Das ist anderswo schon geschehen[5]. Meiner Ansicht nach steht das erwähnte Interview Kardinal Lustigers und auch das Synodaldokument zweifellos hinter den sehr viel deutlicheren Behauptungen des Papstes im Lauf der vergangenen Jahre zurück. Vor allem der Erzbischof von Paris, aber auch die Europasynode selbst nehmen die scharfe Kritik wirklich ernst, die in der katholischen Kirche selber und in den anderen christlichen Kirchen sowie in nichtchristlichen Kreisen erhoben wurde. Doch die eigentlichen Sachfragen bleiben. Sie sind durch eingebrachte Verbesserungen und Nuancen nicht behoben. Sie lassen einen immer noch skeptisch gegenüber dem Projekt und den Erfolgschancen der neuen Evangelisierung.

Insbesondere umnebelt den Begriff Säkularisierung eine dichte Doppeldeutigkeit, um nicht zu sagen folgenschwere Verwirrung. Dem geläufigen Sinn des Wortes nach bedeutet «Säkularisierung», daß ganze Bereiche der Weltwirklichkeit — das Politische, Soziale, Kulturelle, Wirtschaftliche, Rechtliche, Schulische usw. — sich allmählich aus der religiösen Sphäre freimachen und folglich *autonom* werden. Sie hängen in ihrem Funktionieren und ihren Entscheidungen nicht mehr von religiösen Kriterien ab. Sie entsprechen grundsätzlich Vernunftkriterien, vor allem der «Mittel/Zweck»-Rationalität. Möglicherweise ist die Säkularisierung nie zu Ende und die vollständige Autonomie deshalb eine Utopie oder ein unmöglich zu verwirklichender Traum der Moderne, die Idee, Menschen und menschliche Einrichtungen ließen sich allein durch Vernunft sinnvoll leiten, in Wirklichkeit eine falsche Hoffnung. Aber im Grunde erzeugt dieser ganze Vorgang wirklich und bezeichnet symbolisch eben doch die Moderne. An sich ist er gar nicht antireligiös. Auch wenn sich der «soziale Zweck» des Christentums konkret auf dem Weg über manchmal sehr heftige geschichtliche Konflikte und Erschütterungen verwirklicht hat, bedeutet er doch theoretisch wie praktisch keineswegs das Ende des christlichen Glaubens in den Herzen der Menschen. Man kann natürlich leicht verstehen, daß das Zusammenbrechen gesellschaftlicher und kultureller Stützen seine Konsequenzen für den Glauben der einzelnen hat, ja daß gewisse Aspekte der Moderne auf die gesellschaftliche und individuelle Gestalt des Christentums starken Druck ausüben (im Sinne einer Privatisierung des Glaubens zum Beispiel). Trotzdem kann der Glaube zahlreicher Menschen in einer weltlich gewordenen Welt lebendig und wirksam bleiben. Man kann sogar sagen, daß der Glaube in einem gewissen Sinn «befreit» wurde vom sakralen Zwang und von der «gesellschaftlichen Religion». Er kann sich endlich selbst übernehmen mit all den Risiken und Chancen der Freiheit und einer sicher von der Tradition überkommenen, aber in den neuen Dimensionen der Welt auch neu entdeckten Wahrheit. So verstanden können die Religionen und in erster Linie das Christentum die «Berechtigung» der Säkularisierung als eine verantwortliche Autonomie auch von ihrem eigenen Standpunkt aus anerkennen. Und übrigens ist die Frage der Be-

teiligung des Christentums als solchem am Vorgang der Säkularisierung seit langem schon gestellt, trotz des langandauernden Widerstands von seiten der katholischen Kirche.

Selbstverständlich ist die Diskussion über das Wesen, die Formen, das Ausmaß und die Folgen der Säkularisierung im Bereich der Religionssoziologie und auch der politischen Philosophie keineswegs abgeschlossen. Sie kam in den achtziger Jahren anläßlich der «Rückkehr des Religiösen» sogar neu in Schwung. Denn diese «Rückkehr» hat die allzu vereinfachten und vereinfachenden linearen Schemata des ganzen Vorgangs in Frage gestellt. Auch die allzu schnell bereiten «Bestätigungen» des Schemas in den vorausgehenden Jahrzehnten (Bestätigung zum Beispiel durch das Absinken der religiösen Praxis, durch die Krise der «Berufungen», durch die Schwächung der religiösen Autorität usw.) wurden jetzt angezweifelt. Es ist klarer geworden, daß die Moderne eine komplexere Wirklichkeit darstellt, als man geglaubt hatte, daß es mehrere «Moderne» gibt (wissenschaftliche, technische, politische, kulturelle Moderne), die sich zeitlich und räumlich gar nicht decken, auch daß die Rationalisierung nicht in allen Bereichen und nicht einmal im einzelnen Bereich selbst eindeutig war. Andererseits sind das (vorgebliche) Scheitern der «Moderne» und der (angenommene) Eintritt in die «Postmoderne» mit anderen Formen eines Verhältnisses zum Religiösen, zum «Sakralen» usw. wichtige Themen geworden im Gespräch über den Ort der Religionen in der heutigen Gesellschaft.

Die «große Erzählung» vom christlichen Europa, seinem Schwinden und seiner Rückkehr

Um es mit einem Wort zu sagen: Man hat den Eindruck, daß in dem Thema von der «neuen Evangelisierung» Europas alle Unterschiede ausgewischt sind. Man erspart sich jede genauere Analyse, jede Übernahme und jede Kritik des geschichtlichen, soziologischen und philosophischen Wissens der Moderne, der Säkularisierung und der Rationalisierung. Man erhebt sich auf ein ganz anderes Niveau: Man spricht vom christlichen Europa. Man fällt daraus und von oben herab ein religiöses Werturteil. Aus dieser hohen Sicht ist das Thema Säkularisierung von vornherein abgeurteilt.

Die erwähnte «Sage» ist die hohe Rede von den christlichen Wurzeln und der «idealen Einheit des (europäischen) Kontinents» unter der Fahne des Christentums. Die Wahrheit einer ursprünglichen «Christianisierung» und das Wesen der mittelalterlichen Christenheit stehen außer Frage. Wir befinden uns da mitten in einem Ursprungsmythos mit seiner undifferenzierten Welt. Aus der «glücklichen Begegnung» zwischen Europa und Christentum will man nur die (noch auf der jüngsten Synode — siehe oben — aufgezählten) positiven Werte festhalten, die das Christentum dem modernen Europa, dem europäischen Humanismus vermacht hat; von der Säkularisierung werden nur die negativen Seiten aufgetischt. Sicher haben sich diese christlichen Werte selbst säkularisiert, sie gründen fortan auf einem rein immanenten Fundament. Im letzten, tiefsten Grund jedoch ist kein Bruch geschehen. Das Beste in Europa bleibt christlich, doch Europa weiß es nicht mehr. Von daher die hinter uns liegenden Katastrophen und das Risiko schlimmster Abstürze in der Zukunft.

Der Papst, der ja die Säkularisierung oft mit dem Wort «Säkularismus» bezeichnet — mit dem damit verbundenen ideologischen, gewollt abschätzigen Beiklang —, identifiziert diese Säkularisierung zu einem großen Teil mit dem Anwachsen des militanten oder impliziten Atheismus und mit der Entchristlichung[6] als einer bewußten Absage an den christlichen Glauben. Die mit dem Atheismus, dem Materialismus und der Gleichgültigkeit der Massen gleichgesetzte Säkularisierung Europas war also anscheinend *absichtlich*. Aber dieser «Tod Gottes» hat in jüngster Zeit den Sinn von «Tod des Menschen» angenommen. Daher werden auch die verderblichen anthropologischen Folgen der Säkularisierung unterstrichen: (moralischer) Sinnverlust, Verlust der Freiheit, der Wahrheit, der «Communio» (Brüderlichkeit und Solidarität). Mit anderen Worten, man betont nachdrücklich die spirituelle Krise des europäischen Abendlandes, die hinwiederum die «neue Evangelisierung» rechtfertigt. Alle jene Übel wurden nach einer immer allgemeiner angenommenen Meinung vor allem durch die Aufklärung als Quelle und als Drama des «atheistischen Humanismus» erzeugt. Das Heilmittel dafür ist, so meint man, die Wiederversöhnung von Europa und Christentum.

Ich habe es schon betont: Die gegenwärtige spirituelle Krise wird verallgemeinert. Sie gehört auch hinein in die erwähnte «große Erzählung» vom christlichen Europa und kann sich also differenzierte Analysen ersparen. Diese Undifferenziertheit erlaubt zum Beispiel auch, von ein und derselben Krise «auf beiden Seiten der ehemaligen Trennlinie zwischen Reichtum und Armut, Überfluß und Mangel, Liberalismus und Totalitarismus» (Kardinal Lustiger in dem Interview) zu sprechen. Bekanntlich hat diese von zahlreichen Delegierten auf der letzten Synode vorgetragene Gleichstellung doch schließlich auch Kritik und Widerstand unter den Synodenteilnehmern hervorgerufen.

So wie der Ursprung (die christlichen Wurzeln Europas) und die Mitte (der Säkularisierungsvorgang) wird auch das (aktuelle) Ende dieser Geschichte in einer pessimistischen, ja sogar apokalyptischen Sicht vom zukünftigen Werden der europäischen Gesellschaft souverän überflogen. «Europa» wird sozusagen vorgeladen, man stellt es zur Rede, als wäre es ein einziges, global handelndes Subjekt, gleichsam eine selbstbewußte Person. Es soll sich an seine christlichen Wurzeln erinnern! Es soll das Christentum (den Katholizismus?) als die Quelle seiner vor allem ethischen Inspiration erneuern! Tatsächlich ist dieser Diskurs aber doppeldeutig: Man will keine «Restauration» durchführen, man gibt vor, die Autonomie des Staates zu achten, man lehnt (wie der Papst bei seinem Besuch in Straßburg und in Schweden) eine integralistische Kirche ab, die dem Staat zu diktieren suche, was er zu tun hat. Und dennoch ist alles so, als riefe man den europäischen, demokratischen und laikalen Staat indirekt auf, das Christentum als transzendentes Fundament zu restaurieren. Man tut, als hätte der demokratische Staat gewissermaßen ausdrücklich *beschlossen,* das Christentum abzuschaffen, als praktizierte er *aktiv* den Atheismus und die religiöse Gleichgültigkeit (sogar in dem sehr laikalen Frankreich stimmt das nicht). Überall, in den Texten und in den praktischen Beschlüssen, fühlt man eins deutlich heraus: Die Autonomie ist für den Papst und die Verfechter der neuen Evangelisierung kein wirklicher Wert.

Als in den sechziger Jahren zuerst in den Vereinigten Staaten, dann auch in Europa neue religiöse Bewegungen auftraten, wurden sie als eine implizite Antwort auf die vielfältige Krise des Abendlandes in jenen Jahren interpretiert — eine Interpretation, die auch heute noch zu hören ist. Hier, im Rahmen der neuen Evangelisierung, bietet sich die Kirche selbst ausdrücklich als *die* Lösung einer Krise an, der man oft, wie ich schon sagte, apokalyptischen Charakter andichtet (man predigt die *Wahrung der Zukunft*). Die Kirche der neuen Evangelisierung hat ihre eigene geschichtsphilosophische Auffassung. Sie gibt sich selbst als Hauptschlüssel zu dieser Geschichte, anstatt sich mit anderen zusammenzutun und gemeinsam über die Rückbildungen, Schwächen, ja vielleicht sogar Zersetzung der Demokratie und der liberalen Gesellschaft des einen oder anderen Volkes nachzudenken und sie besser verstehen zu lernen, wirklich voll und ganz an dieser mühsamen Suche nach Einsicht teilzunehmen, um in den Schwierigkeiten zu Hilfe zu kommen. Denn auch die Kirche ist Erbin des demokratischen, liberalen, fortschrittlichen Europa.

Die «große Erzählung» vom christlichen Europa steht als solche nicht in Frage. Zur Mobilisierung der Massen braucht es immer einen homiletischen oder paränetischen Diskurs mit der ihm eigenen Rhetorik. Aber trotzdem kann man doch nicht alles mögliche behaupten. Die perversen Wirkungen des Diskurses von der «neuen Evangelisierung» sieht man ja an seinen Effekten in der Kirche selbst. Reden wir nicht von den mehr als anfechtbaren Bischofsernennungen oder dem Lehrverbot nonkonformistischer Theologen — eine Praxis, die ja bereits eine Vorstellung davon vermittelt, wie man sich an hoher Stelle die «neue» Evangelisierung vorstellt. Wenn man aber die Reaktionen auf seiten der «einfachen Christen» beobachtet, bekommt man einen doppelten Eindruck: Entweder weckt dieser Diskurs vom «christlichen Europa» überhaupt kein Echo, einfach deshalb, weil man gar nicht sieht, welche konkrete Gestalt diese beschwörenden Appelle tatsächlich finden könnten; oder aber dieser Diskurs bringt ausschließlich (insbesondere jugendliche) Gruppen traditionalistischer Tendenz auf die Beine, sektiererisch (im soziologischen Sinn) und äußerst dicht am Diskurs Johannes Pauls II., erfüllt von einem fanatischen Geist katholischer Eroberung oder Rückeroberung mitten unter den säkularisierten Völkern Europas. Ich spreche gar nicht vom weiterverbreiteten Unbehagen bei den anderen christlichen Bekenntnissen

wie auch bei den nichtchristlichen Religionen (im Judentum zum Beispiel) und bei den Ungläubigen selbst. Alles das straft den minimalistischen und «metapolitischen» Diskurs des Pariser Erzbischofs Lügen, könnte aber auch unserer Meinung nach das voraussehbare Scheitern der «neuen Evangelisierung» nicht deutlicher sichtbar machen. Darüber hinaus kommt eines immer mehr an den Tag: Wie das Christentum können sich auch die anderen großen Religionen der Menschheit (Islam, Buddhismus u.a.) nicht mehr noch irgendwie mit dem ganzen Umkreis jener Kontinente und Länder identifizieren oder erneut identifizieren wollen, in denen ihre geschichtliche Ausbreitung geschehen ist.

[1] Vgl. den Sammelband Le rêve de Compostelle (Paris 1989).

[2] Le Monde, 13. November 1991, 2.

[3] Vgl. DC Nr. 2043 (Febr. 1992) 123-132.

[4] Le Choix de Dieu (Paris 1987) ist der Titel eines in Frankreich sehr erfolgreichen Buches von Erzbischof Lustiger. (dt.: Gotteswahl, München 1991) Der Einfluß des Kardinals in der Abfassung des synodalen Schlußtextes ist offenkundig. Was den konkreten *Sinn* angeht, den der Ausdruck hier annehmen könnte, so muß man es so verstehen: Die europäischen Staaten müßten für ihre Konstitutionen und ihre Gesetze einen transzendenten Grund anerkennen und auch, daß «ein fundamentales, auf dem Christentum gründendes Wertesystem ihre grundlegende Voraussetzung bilden müsse», wie Kardinal Ratzinger sich ausdrückte (vgl. Eglise, oecuménisme et politique, Paris 1987, 288). Wo ist aber hier noch ein Unterschied zum «christlichen Staat» von einst?

[5] Vgl. in Le rêve de Compostelle, aaO., die Beiträge von René Luneau und (besonders) von Paul Ladrière; vgl. auch meine Studie: L'Europe chrétienne de Jean-Paul II., in: Esprit, Nov. 1990, 109-125; jeder der genannten Beiträge mit zahlreichen Zitaten.

[6] Die Entchristlichung wird auch nicht tiefer analysiert als die Säkularisierung (und die ursprüngliche Christianisierung). Es soll sich vor allem um eine gewollte, ideologische oder praktische Abkehr von der Lehre und den Normen der Kirche handeln. Höchstens wird noch zugegeben, daß der Atheismus selbst ein dem Christentum inhärentes Phänomen ist (vgl. die Hinweise in meinem Beitrag, aaO.). Was aber die Entfremdung von der Kirche angeht, so werden die Untersuchungen der Historiker, die in der Einschätzung der bedeutenden Rolle des Jansenismus und der hinsichtlich der Geburtenkontrolle harten kirchlichen Haltung im allgemeinen übereinstimmen, einfach übergangen. Vgl. Roger Chartier, Les origines culturelles de la révolution française (Paris 1990) 116-137; zur jüngsten Periode vgl. Emmanuel Todd, L'invention de l'Europe (Paris 1990) 447-450. Chartier spricht von «einem religiösen Diskurs, der sich gegen die Gläubigen selber wendet, da sie unfähig sind, dessen Forderungen standzuhalten».

Aus dem Französischen übers. von Arthur Himmelsbach

JEAN-LOUIS SCHLEGEL

1946 geboren. Studien in Sprachwissenschaft, Philosophie und Theologie. Arbeitet in den Editions du Seuil (Paris). Chefredakteur (unter anderen) der Zeitschrift Esprit. Doziert am Institut Catholique von Paris (Religionssoziologie, soziale Philosophie). Zahlreiche Zeitschriftenbeiträge über die Lage der Religion in den modernen Gesellschaften. Übersetzer verschiedener Werke von J.B. Metz, H. Küng H.U. von Balthasar, F. Rosenzweig, J. Habermas, Carl Schmitt. Anschrift: 40, rue Jean Rey, 78220 Viroflay, Frankreich.

Paul Valadier

Chancen der christlichen Botschaft in der Welt von morgen

Man hat das Christentum von Anfang an als eine sterbende Religion betrachtet. Der Apostel Paulus erwähnt in seinem zweiten Brief an die Korinther diese Diagnose nicht ohne Ironie: «Wir sind wie Sterbende, und seht: wir leben» (2 Kor 6,9). Seit zwei Jahrtausenden verstummt dieses pessimistische Urteil in der Geschichte nicht mehr, und es ist nicht einzusehen, wieso das an der Schwelle zum dritten Jahrtausend anders werden sollte. Ganz im Gegenteil! Die Zukunft des Christentums ist dunkel, wahrhaft bedroht und diesmal wirklich in Gefahr, sicher weniger wegen der Schwäche oder dem Versagen der Kirche, sondern eher wegen des Unvermögens ihrer Botschaft, das Denken unserer Zeitgenossen tatsächlich prägend zu bestimmen. Bevor wir daher die Chancen der christlichen Botschaft ermessen können, müssen wir uns den gewaltigen Anspruch dieser Herausforderung deutlich vor Augen führen. Sicher läßt sich nicht alle Ungewißheit der Zukunft in dieser Diagnose festschreiben; aber eines ist doch anscheinend klar: Am meisten beunruhigt es uns, daß die Moderne die christliche Botschaft gewissermaßen ihrer Kraft und Zuständigkeit entleert hat. Die moderne Kultur ist dem Christentum gegenüber nicht grundsätzlich feindlich eingestellt. Sie beraubt es somit einer Gegnerschaft. Es hat hier keine Möglichkeit mehr, sich in der Frontstellung gegen einen Feind der eigenen Identität zu vergewissern. Die moderne Kultur ist entweder gleichgültig, oder — und das wiegt viel schwerer auf der Waage der Moderne — sie hat sich die christlichen «Werte» wie den Respekt vor der menschlichen Person und den Sinn für die Gewaltlosigkeit angeeignet und glaubt nun, der christlichen Botschaft nicht mehr zu bedürfen. Die demokratische Debatte und der Diskurs der argumentierenden oder der kommunikativen Vernunft leben aus diesen Werten heraus als aus ihren eigenen Quellen. Auch der Sinn für das allgemein Menschliche und was *seine* Existenz erträglicher macht, gehört hierher. Alles das in solchem Maße, daß die moderne Kultur auf eine Botschaft verzichten kann, deren wesentlichen Beitrag sie in sich aufgenommen hat (oder haben will). Diese im Grunde vom Christentum inspirierte Moderne schuldet ihm, so könnte man sagen, zu einem großen Teil ihr Daseinsverständnis, aber um den Preis einer erlahmenden und erlöschenden Kraft ihres einst tragenden Mutterbodens. Das hat schon Nietzsche im vorigen Jahrhundert festgestellt. Die Christen haben jetzt das peinliche Gefühl, ihrer eigenen Botschaft beraubt zu sein und der menschlichen Gesellschaft nichts mehr bieten zu können. Oder aber sie flüchten sich in die apokalyptischen Visionen der Gegenwart, «dieser Folterkammer, in der wir zur Zeit eingeschlossen sind»[1]. Sie erwerben sich damit wieder einen Sinn, diese Christen, einen freilich ganz negativen Sinn. Denn sie sind jetzt nur noch Ankläger.

Wir wollen hier eine andere, der obigen Annahme diametral entgegenstehende und weniger entmutigende Hypothese aufstellen. Was die Moderne dem Christentum schuldet, soll uns hier nicht beschäftigen. Wir geben auch zu, daß nicht wenige Eigentümlichkeiten unserer modernen Gesellschaft auch ohne einen Rückbezug auf das Christentum als ihre Quelle einsichtig sind. Uns geht es um folgendes: Diese sogenannte Moderne kann das Christentum dazu herausfordern, eine beträchtliche Anzahl ihrer verborgenen oder gelähmten Möglichkeiten neu ans Licht zu bringen. Wir meinen das so: Wenn das Christentum furchtlos und hellsichtig ein positives Verhältnis zur modernen Gesellschaft herzustellen und zu leben bereit ist, wird es aus diesem Prozeß, aus dieser Konfrontation neue Energien schöpfen.

Die religiöse Eigenart des Christentums

Die Religionen haben ihre eigene, alles beherrschende Logik. Sie sind von ihrem Wesen her geneigt, ja gedrängt, der menschlichen Gesellschaft eine möglichst vollständige Rahmen-

struktur überzustülpen oder, wenn nötig, aufzuzwingen. Das führt dann zum Aufbau eines Systems von Regeln, Normen und Gesetzen, die als Ausfluß göttlichen Willens gelten. Im Sinne dieser legalistischen Tendenz bedeutet Religion Quelle gesellschaftlicher Normalität und Antriebskraft zu inniger Verbindung der Menschen untereinander sowie mit der Natur und der Gottheit. Daß sich die Botschaft Jesu gegen einen solchen Griff des Religiösen in das Gesellschaftsleben radikal widersetzt oder, besser gesagt, das Wohl des Menschen dem legalistischen überordnet, das liegt offen zutage[2]. Der Nachdruck auf dem Herzen als Ort der wahren Treue zum Willen Gottes bagatellisiert die Bedeutung des Gesetzes keineswegs, trägt aber zu einer radikalen Wende in der Wertehierarchie bei; wir werden uns der Tragweite dieser Wende heute zweifellos deutlicher bewußt. Dadurch stellt Jesus nämlich die Art und Weise in Frage, wie eine Religion in der menschlichen Gesellschaft präsent sein kann. Und wenn diese Botschaft unter der Herrschaft eines «religiösen» Modells, demgemäß die Kirche dem gesellschaftlichen Leben Rahmen und Norm liefern soll, hatte ausgeblendet werden können, so bringt uns die Moderne geradezu zwingend zu Bewußtsein, daß das legalistische Modell unwirksam, ja sogar gefährlich geworden ist. Eine der wohltuendsten Wirkungen der Säkularisierung, so doppeldeutig dieser Begriff auch sein mag, ist: Sie hat die rechte «Autonomie der irdischen Wirklichkeiten» zur Erscheinung gebracht, das heißt konkret die Unmöglichkeit, diese Wirklichkeiten in ein heteronomes Modell gießen zu können, und sei es auch religiöser Art, und die damit verbundene notwendige Ehrfurcht vor der diesen Wirklichkeiten inhärenten Vernünftigkeit. So gesehen gibt diese so schockierende Moderne einer Religion, die der Geschichte gar kein göttliches Modell aufdrängen will, alle Chancen. Schockierend ist sie ja nur für jene Leute, die von einer menschlichen Gesellschaft träumen, in welcher das Religiöse (oder die Kirche) alles durchwaltet. Sicher schmerzt die Botschaft der Moderne christliche Ohren, denn sie scheucht die Christen unbarmherzig auf. Ihr Heimweh nach dem «religiösen Modell», das so lange beherrschend war und das man deshalb für unlösbar mit der geschichtlichen Präsenz des Christentums verbunden hielt, hat ja mit dem christlichen Glauben nichts mehr zu tun. Aber diese Botschaft der Moderne kann auch befreiend wirken. Befreiend ist sie, wenn sie den Christen das Revolutionäre des Christentums in der Beziehung entdecken hilft, die es zwischen Religion und Gesellschaft (Wirtschaft, Politik, Kultur usw.) herstellt. So gesehen nötigt die Moderne zu einem radikalen Umdenken und zu einer radikalen Neuinterpretation des Wesens der Gegenwart christlicher Religion in den Strukturen einer Gesellschaft. Zugleich bietet die Moderne Chancen für eine genauere und echtere Treue zu den Perspektiven des Evangeliums hinsichtlich der Art und Weise, wie der Wille Gottes zu suchen und zu befolgen sei.

Eine Religion der Freiheit

Nach Hegels überzeugendem Aufweis ist das Christentum die Religion der Moderne, weil es auch die Religion der Freiheit ist[3]. Wir wollen gewiß nicht die Hegelschen Thesen über die Freiheit und über das Christentum so ohne weiteres übernehmen; ihre Aussagekraft jedoch ist unbestritten. Denn es steht doch fest: Die Moderne stellt die persönliche und öffentliche Freiheit ins Zentrum ihrer politisch und kulturell wichtigen Perspektiven und Wertvorstellungen. Um es noch einmal anders zu sagen: Die gesellschaftliche Bedeutsamkeit der Subjektivität, diese als Fähigkeit eines Subjekts verstanden, sich selber frei und verantwortungsvoll zu bestimmen, ist für die Moderne Grundlage und beherrschende Mitte. Eine solche Behauptung klingt in den Ohren der Verleumder der Moderne sicher utopisch und naiv; sie ist aber auch ein persönlicher Entschluß; und wir sehen immer deutlicher, wie sehr dieses Ziel der Moderne niemals endgültig und ein für allemal erreicht ist. Das nimmt ihr freilich nicht den sachgerechten Zug, sondern verleiht ihr im Gegenteil den ihr im Grunde eigenen Sinn einer (notwendigen) Utopie. So wie die Demokratie kein festgefügtes politisches System sein kann, wenn sie nicht durch verantwortliche Bürger ständig belebt wird, so sind auch Freiheit und Subjektivität nur dann positive Werte, wenn Menschen sie von neuem ersehnen und erwecken, Menschen, denen sie höher gelten als Passivität, Eigensinn und Knechtschaft.

Diese Sicht der Dinge aber kann die christliche Botschaft voll und ganz bejahen. Macht das

Christentum denn die Idee einer freien Zustimmung des Gläubigen zu dem ihm angebotenen Wort Gottes nicht zum Herzstück seines Evangeliums? Gibt es sich nicht eben als Religion der Freiheit und nicht vorab als Religion des Gesetzes?[4] Ruft es nicht seine Gläubigen auf, Söhne und Töchter Gottes zu *werden*, also freiwillig einen Befreiungsvorgang zu übernehmen, mit dessen Hilfe sie allmählich selber werden, was sie schon sind? Die christliche Botschaft wertet den Dienst am Nächsten hoch, indem sie den Gott geschuldeten Kult engstens mit der Nächstenliebe verbindet und mit dem Evangelisten Johannes den als Lügner bezeichnet[5], der vorgibt, Gott zu lieben, aber seinen Bruder nicht liebt. Die christliche Botschaft erweist sich demnach als eine wesentlich ethische Religion, das heißt als eine Religion, die den Sinn für die Verantwortung gegenüber dem Mitmenschen zum Kriterium für die Treue zu Gott erhebt. Auch hier wiederum führt die Moderne zur Einsicht, daß eine solche ethische Ordnung ganz besonders eine menschliche Gesellschaft charakterisiert, die verantwortliche Bürger voraussetzt und zum Einsatz ruft. In diesem Sinne bildet das christliche Engagement, um einmal diesen etwas abgegriffenen Begriff zu verwenden, den eigentlichen Kultbereich. Die Christen ehren Gott, indem sie ihren Nächsten achten, ganz besonders aber, indem sie sich derer annehmen, die niemand mehr hört.

Die moderne Freiheit kann aber freilich auch zu freiheitszerstörendem Eigensinn verderben, die Subjektivität zu Subjektivismus verkommen. Und der Sinn für den eigenen persönlichen Wert kann durch einen radikalen Individualismus völlig versiegen. Das Christentum ist gegenüber diesen gefährlichen Entgleisungen gar nicht so schlecht am Platze. Es vermag einen Sinn des Menschen und der Gesellschaft anzubieten, der den Übeln zuvorkommt, in die unsere menschliche Gemeinschaft sehr wohl versinken könnte. Das Christentum unterstreicht durch seine religiöse und moralische Erziehung die Freiheit gerade in dem Augenblick, da es ihr ankündigt, sie werde sich selbst verlieren, wenn sie sich nicht schenkt. Das Christentum wertet die menschliche Person gerade dann, wenn es ihr vorschlägt, in das Leben eines *Corpus mysticum* einzutreten, wo sie in Antwort auf ihre Berufung ihren ganz eigenen Platz findet. Das Christentum pflegt den Sinn für die Verantwortung, indem es seinen Gläubigen einschärft, sie müßten mit vollem Recht ihre persönliche Entfaltung erstreben. Diese kann sich aber nur verwirklichen, wenn auch das Gemeinschaftsleben gefördert wird, wo alle und jeder den je eigenen Platz einnehmen. Im Besitz aller dieser Eigenschaften steht es dem Christentum gut an, sich mitten in die Moderne hineinzubegeben als eine kritische und maßgebende Kraft, als bewegende Kraft auch für verantwortliche und also für das Gemeinschaftsleben fruchtbare Freiheiten. Wie aber könnte das Christentum diese Kraft ihrer Botschaft kundtun und der Moderne das ihr so notwendige Gegengewicht schaffen, wenn es eine aggressive Haltung einnimmt, mißtrauisch einer Moderne gegenüber, die ihm doch alle Chancen bietet? Auch das zeigt wieder, daß die Moderne der christlichen Botschaft nur dann ein geeignetes Feld öffnet, wenn diese sich bereitfindet, die gegenwärtigen und zukünftigen Herausforderungen anzunehmen, sich also wirklich herausfordern zu lassen, anstatt sich klagend und schimpfend in den Schmollwinkel zurückzuziehen.

Logos und Moderne

Die moderne Demokratie oder demokratische Moderne setzt voraus, daß keine einzige Wahrheit als solche Geltung beanspruchen kann, wenn sie nicht durch Diskussion und Argumentation geprüft worden ist. In diesem Punkt hat John Stuart Mill im vorigen Jahrhundert vorweggenommen, was heute als kühne Entdeckung gilt, sei es auf dem Gebiet der kommunikativen Vernunft und ihrer Regeln (Habermas), sei es hinsichtlich des Kriteriums der Falsifikation in den Wissenschaften (Popper)[6]. Er hat vorausgeahnt, daß die moderne Vernunft auf dem Weg über den Gedankenaustausch wirksam wird, argumentativ geregelt und gegründet, der Diskussion und der Zustimmung derer unterbreitet, die zu mutiger Wahrheitsprüfung ihrer Meinungen fähig und bereit sind. Das demokratische Leben unserer Gesellschaft hat hierin mindestens seine Grundlage, wenn nicht gar seine voll entwickelte Gestalt.

Wie sollte man übersehen, daß diese der argumentativen Vernunft inhärenten Forderungen das Christentum als eine Religion des Logos herausfordern und ihm zugleich eine Chance bieten? Eine Herausforderung sicher, insbesondere

in Hinsicht auf den dogmatischen und moralischen Diskurs der Kirche. Man sieht ja, wie Mißtrauen und Furcht vor der modernen Vernunft, die mißbräuchlich mit der kritischen Vernunft der Aufklärungszeit gleichgesetzt wird, dahin führen, in Reaktion *darauf* ein Verhalten an den Tag zu legen und einen autoritären Ton anzuschlagen, die in einer demokratischen Umwelt unverzüglich zu einer Abwertung der christlichen Botschaft führen müssen. Diese Herausforderung ist aber nur die Kehrseite einer heilbringenden Anforderung; wird sie bejaht, führt sie geradewegs in das nun ernstgenommene Bekenntnis zum Logos, dem Schöpfer der natürlichen und sozialen Einheit. Inmitten des gegenseitigen Austauschs, im Anhören des anderen und in der strengen Wahrhaftigkeit des Gesprächs, in den Worten, die sich einladend an eine andere menschliche Freiheit wenden und nicht durch Drohung etwa im Namen des Gehorsams gegenüber einer Wahrheit, die von oben kommen soll, aufgedrängt werden — in all diesem wird der Logos des christlichen Glaubens in seiner überzeugenden Kraft neu und tiefer erkannt. Die griechischen Kirchenväter setzen das Christentum gern mit der vernünftigen Religion gleich, mit jener Religion, die den Logos ehrt, die also das Wort als konstitutive Kraft für alle Dinge wertet, das Wort, das sowohl die Beziehungen zwischen Gott und den Menschen als auch die der Menschen untereinander strukturiert. Sie behaupteten, die christliche Botschaft biete keine Wahrheit und keine Praxis an, die eine vom Geist des göttlichen Wortes erleuchtete aufrichtige Vernunft nicht als sinnvoll und richtig erkennen könne. Wir sollten uns an diese hohe und anspruchsvolle theologische Tradition erinnern und uns von ihr inspirieren lassen. Das läge ganz in unserem eigenen Interesse.

Nun besteht aber kein Zweifel, daß eine Moderne, die der schlußfolgernden Vernunft neue Wertschätzung entgegenbringt, zu einer theologischen Neuinterpretation der christlichen Botschaft drängt. Sie stellt diese ganz unter das angebotene, ausgetauschte und mitgeteilte Wort Gottes. Sie aktualisiert diese Tradition neu. Damit befände sich die christliche Botschaft mitten im Leben der Gesellschaft und nicht an ihrem Rand; sie würde nicht aus dem Heimweh nach einem zwingenden und autoritären Modell heraus leben, sondern vielmehr auf die moderne Vernunft eingehen und zu ihrer Fruchtbarkeit oder Aufwertung beitragen, nicht von außen her, nein, aus einer freimütigen und kritischen Annahme dieses modernen Modells heraus. Natürlich würde sich die christliche Botschaft auf diesem Weg auch immer noch als Religion darbieten. Man darf ja nicht von einem nicht-religiösen Christentum träumen. Es ist aber daran zu erinnern, daß der Begriff «Religion» Verbindung oder Rückbindung bedeutet und eben damit nahelegt, daß das soziale Band der Menschen untereinander seine Quelle in einem religiösen Verhältnis besitzt, gerade mitten in der zwischenmenschlichen Beziehung erfahren wird und somit in der Immanenz der Geschichte, ganz im Sinne der Menschwerdung. «Unser Zusammenhalt kann», so Jean-Marc Ferry[7], «nicht mehr allein durch das *religere* eines ‹geschichtlichen Gedächtnisses› geschehen, sondern vor allem durch das *religere* einer ‹Ethik der Kommunikation›. Das soziale Band erscheint hier in seiner reinen Form als die Leistung einer ‹kommunikativen Vernunft›, für die jede aus der Vergangenheit ererbte gemeinsame Grundlage von Autorität und Sinn grundsätzlich in Frage gestellt werden kann. (...) Und hier geschieht auch der Rückbezug der kommunikativen Vernunft auf das ursprüngliche Prinzip der Religion». Ist diese Herausforderung nicht eine große Chance für eine Religion der gegenseitigen Beziehung und Mitteilung, eine Religion, die Gott selbst als Beziehung von Personen verkündet und ihn unter das Zeichen des angebotenen und eventuell abgelehnten Wortes stellt? Ist das nicht das Programm einer Religion, die ihre Fruchtbarkeit und Stichhaltigkeit nicht durch einen auferlegten Kodex äußerlicher Gesetze, sondern in der dynamischen gesellschaftlichen Verwirklichung selbst zum Vorschein bringt?

Daß die so gesehene Moderne nicht nur das Christentum, sondern im Grunde alle Religionen herausfordert, braucht nicht eigens erwähnt zu werden. Die Aussicht freimütigen Gesprächs und argumentativer Vernunft öffnet ja schon von selbst einen Horizont zu gegenseitigem Austausch zwischen den Religionen, der die Gefahr feindseligen Zusammenstoßes oder unfruchtbarer Opposition vermeiden hilft. Aber es geht hier um eine Sache, bei welcher das Christentum eine ganz besonders wichtige Rolle spielen kann. Zwar fürchtet es seinerseits nicht

um das Leben des Logos; aber es muß seine Gesprächspartner dazu bewegen können, ein eben solches Vertrauen in die Macht des Gotteswortes zu beweisen. Diese Sicht öffnet nicht nur einen neu geweiteten Horizont für den Ökumenismus der Christen untereinander, sondern bedeutet sicher auch die einzige echte Grundlage für ein wahres Verhältnis zu den anderen großen Weltreligionen. Welche von ihnen wird ohne übermäßiges Risiko auf die Herausforderung der Argumentation und des Gedankenaustausches eingehen?

Die Zukunft der Religion

Das eben angedeutete aktuelle Vernunftwalten zeigt auch, wie sehr sich die Moderne des 21. Jahrhunderts von der des letzten Jahrhunderts unterscheiden wird. Ein ungezügelter und also nicht wirklich treu zu den Erfordernisssen einer sinnvollen und ihrer «Grenzen» — Grenzen im Sinne Kants — bewußten Vernunft stehender Rationalismus prophezeite das unvermeidliche Verschwinden der Religionen an der Schwelle der Moderne. Es ist unnötig, an die zahlreichen hierzu aufgetischten Argumente zu erinnern, die dieses von vielen Leuten als eben unvermeidlich, ja wünschenswert angesehene Verschwinden zu untermauern suchten. Man muß dagegen feststellen, daß weniger die angeblich todgeweihten Religionen ihre Aktualität verlieren, sondern vielmehr gerade jene ideologischen Systeme und Gesellschaftsformen, die sich von den Religionen hatten inspirieren lassen. Die philosophische Kritik des Totalitarismus bringt an den Tag, daß eine Gesellschaft Gefahr läuft, sich in sich selbst zu verschließen oder sich selbst (oder ihre Mitglieder) als Objekt unaufhörlicher Veränderungen zu betrachten, wenn sie ihr wesenhaftes Unbestimmtsein tilgt oder wenn irgendeine Macht versucht, die leere Offenheit oder offene Leere aufzufüllen, aus der heraus ihr doch das eigentliche Leben quillt[8]. Hier bietet sich eine wenig beachtete Gelegenheit, die Präsenz des Christentums inmitten einer Gesellschaft neu zu bedenken. Als eine Instanz, die zur Offenheit drängt, die auf das Anderssein verweist, vermag es ein Abgleiten in den Totalitarismus zu verhindern.

Wenn das Christentum von diesem Gesichtspunkt aus auf den Mythos einer gesellschaftlichen Rahmenstruktur verzichtet, von dem wir oben sprachen, und wenn es in positivem Sinn als Zeichen für ungeschuldete Gnade und Andersheit zu leben versteht, über die der Mensch keine Macht besitzt, sondern die als solche innerhalb des Gesellschaftlichen selbst den bleibenden Aufruf wachhält zu dem, was jedes echte Suchen nach dem Menschlichen begründet, dann erweist es sich als eine Kraft, die lebensfähige Vorschläge und sozialen Austausch zu verwirklichen versteht. Es verhilft dann zur Einsicht, daß die religiöse Haltung nichts zu tun hat mit Sklaventum oder Unwissenheit, sondern ein sinnvolles und sachgemäßes Verhalten ist, eine gewisse Art, sich vor dem Alles (Gott) der Dinge wie auch vor der geringsten Wirklichkeit verantwortlich zu wissen. Die religiöse Haltung wirkt gegen das eifer- und ichsüchtige Festhalten am Wirklichen und öffnet den Menschen für den Sinn des Anderen und des Geschenkten, ohne die ein menschliches Dasein nicht möglich ist. Man könnte in dieser Hinsicht sagen, die christliche Botschaft prägt den wahren Sinn des Heiligen in die Herzen der Menschen. Dieses Heilige ist, wird es im Glauben angenommen, kein Schrecken vor dem Unsagbaren oder Bedrohenden, sondern Ehrfurcht vor dem (in den Augen Gottes) höchsten Wert, nämlich dem Menschen und ganz besonders dem Ärmsten, den eine allzu geregelte oder rationalisierte Gesellschaft immer zu vergessen oder als «zuviel» zu eliminieren droht[9].

Daß eine moderne Gesellschaft die religiöse Frage auf eine Weise stellt, die den Rationalismus des vergangenen Jahrhunderts vor den Kopf gestoßen hätte, dieses intellektuelle Phänomen ist eine Chance für den Glauben. Eine Religion der Ungeschuldetheit, der souveränen Gnade Gottes, der an die Freiheit des Menschen appelliert, um ihn in sein eigenes Leben zu rufen, eine solche Religion hat hier alle Chancen. Und da mit der neuen Offenheit auch die ethischen Probleme erwachen, wird einer wesentlich ethischen Religion natürlich erneut ein günstiger Standort zugewiesen. Je weiter nämlich eine Gesellschaft in der Differenzierung ihrer Bereiche fortschreitet, wozu sie ja durch die Entwicklung der in ihrer eigenen Mitte wirkenden Rationalität vorangetrieben wird, desto unausweichlicher stellen sich ihr aus der gesellschaftlichen Dynamik selbst heraus die Fragen nach den «Fugen» oder Interaktionen: Die Genforschung kann unmöglich den anthropologi-

schen, juridischen und schwerwiegenden moralischen Fragen aus dem Wege gehen; die industrielle Entwicklung erfordert notwendig ein Denkbemühen über unsere Beziehung zur natürlichen Umwelt. Diese Fragen sind Fragen der Beziehung, der Verbindung, der «Fugen». Und wie wir oben schon angedeutet haben, betritt man das Feld und den Bereich der Religion und der Ethik, sobald man von Beziehung spricht. Die heutigen und noch mehr die zukünftigen Probleme sind Beziehungs- und Sinnprobleme; ihre Behandlung wird uns nötigen, eine grundsätzliche ethische Reflexion anzustellen, bei der die christliche Botschaft ihre Unterscheidungs- und Urteilskraft wird einsetzen können und müssen. Auch hier zeigt sich wieder klar, daß die am weitesten fortgeschrittene Moderne das Christentum nicht nur nicht ausschaltet, sondern ihm vielmehr die Gelegenheit bietet, aus seinem alten Schatz das Neue eines erhellenden Wortes hervorzuholen[10].

Schlußgedanken

Selbst der tiefste Glaube dispensiert nicht von der Aufgabe, die Möglichkeiten für eine Zukunft des Christentums zu erkunden. Er verpflichtet sogar zu der ernsten Frage, wie man der christlichen Präsenz in der Gegenwart einen gangbaren Weg öffnen könnte. Gott verfügt frei über seine Gaben. Er allein ist Herr der Zukunft. Ein tiefer Glaube macht aber nicht blind für die sehr wirklichen Hindernisse. Denn gewiß, die Gesellschaft von morgen bietet ein ganz besonders geeignetes Feld für das christliche Zeugnis. Aber es ist nicht gesagt, daß das Christentum, vor allem in seiner katholischen Gestalt, die Wege zu seiner Auferstehung finden wird. Dazu bedarf es einer ungeheuren Arbeit des Wandels der Mentalitäten, einer ungeheuren intellektuellen Anstrengung, damit die Theologie nicht gelähmt in einer veralteten Begrifflichkeit stecken bleibt, gelähmt auch durch das besorgte Bemühen, die Unterweisung der Hierarchie strikt zu reproduzieren. Wichtiger als alles ist eine ganz nach dem Evangelium gelebte Sympathie zum Menschen von heute, so wie er ist, in seiner Niedrigkeit wie in seiner Größe, eine Sympathie mit dem zärtlichen Blick Gottes. Heute, in einer Zeit, in der die Verachtung der gegenwärtigen Gesellschaft des kirchlichen Prophetentums letzter Schrei ist, könnte man wahrhaftig tief beunruhigt sein. Das Schlimmste tritt aber nicht immer sicher ein. Man darf hoffen, daß der Geist des lebendigen Gottes über die Miesmacherei der Unglückspropheten siegen wird. Das ist in der Vergangenheit schon oft geschehen.

[1] Eugen Drewermann, La parole qui guérit (Paris 1991) 39 (dt.: Wort des Heils — Wort der Heilung. Von der befreienden Kraft des Glaubens. Gespräche und Interviews, Hg.: B. Marz, Bd. 1, Düsseldorf ^{5}1990).

[2] Vgl. neben vielen anderen Stellen Mk 7, 1-23 parr.

[3] Vgl. Hegel, Grundlinien der Philosophie des Rechts (Frankfurt 1976) 430.

[4] Paulus behandelt diesen Grundgedanken systematisch und mit großer Energie in seinen Briefen an die Galater und an die Römer.

[5] Vgl. 1 Joh 2.

[6] John Stuart Mill, On Liberty (o.O. 1962) 141f.

[7] Jean-Marc Ferry, Christianisme et modernité (Paris 1990), Kap. IX: «L'ancien, le moderne et le contemporain», 267. Vgl. im selben Sinn Joseph Moingt, Christologie et modernité, in: Ferry, aaO., 169-187.

[8] Claude Lefort hat diesen Punkt ganz besonders unterstrichen in: ders., L' Invention démocratique. Les limites de la domination totalitaire (Paris 1981); ders., Essais sur la politique (XIXe-XXe siècle) (Paris 1986). Aber auch die Untersuchungen von Hannah Arendt wären zu nennen.

[9] Vgl. hierzu die tiefgründigen Bemerkungen von Claude Geffré über das Heilige in seinem Beitrag L'homme, une histoire sacrée, in: Autrement 127 (1992): «Dieux en société. Le religieux et le politique», 105-115.

[10] Vgl. Mt 13,52.

Aus dem Französischen übers. von Arthur Himmelsbach

PAUL VALADIER

1933 geboren, 1953 Eintritt in die Gesellschaft Jesu, 1965 Priesterweihe. Studierte Philosophie und Theologie. 1974 Staatsdoktorat (Universität Paris X Nanterre) mit einer in den Editions du Cerf (Paris) veröffentlichten Dissertation über «Nietzsche et la critique du christianisme». Professor für Moralphilosophie und politische Philosophie am Centre Sèvres (seit 1970 philosophische Fakultät der Gesellschaft Jesu in Paris); Dekan dieser Fakultät von 1974 bis 1980. Dozent am Institut d'Etudes politiques in Paris (1979-1989). Chefredakteur der Zeitschrift Etudes (1981-1989). Seit 1990 Professor an der katholischen Universität von Lyon. Veröffentlichungen: Essais sur la modernité. Nietzsche et Marx (Paris 1974); Un christianisme au présent (Paris 1975); Nietzsche l'athée de rigueur (Paris ^{2}1989); Des repères pour agir (Paris 1977); Jésus-Christ ou Dionysos. La foi chrétienne en confrontation avec Nietzsche (Paris 1979); Agir en politque. Décision morale et pluralisme politique (Paris 1980); L'Eglise en procés. Catholicisme et société moderne (Paris ^{2}1989); Inévitable morale (Paris 1990); Lettres à un chrétien impatient (Paris 1991). Anschrift: 35, rue de Sèvres, 75006 Paris, Frankreich.

Paul Blanquart

Die Präsenz der Kirche angesichts von «Postmarxismus» und «Postmoderne»

Es geht ein Aufamten durch eine bestimmte Art von Kirche. Sie hatte in Europa und von hier her in der ganzen Welt zwei große Feinde: Den Kommunismus im Osten mit seinem kämpferischen Atheismus und die Moderne im Westen mit ihrem dynamischen Säkularisierungswillen. Nun ist der eine zusammengebrochen, und die andere liegt ziemlich krank darnieder. Wir befinden uns, so hört man, im «Post-Marxismus» und in der «Postmoderne». In einem solchen Umfeld läßt sich, so denkt diese Kirche, jener gesellschaftliche Einfluß wiedergewinnen, den ihr die letzten Jahrhunderte verweigert haben. Schluß also — so ruft sie aus — mit der frösteln den Ängstlichkeit! Der Weg ist frei für eine «neue Evangelisierung»! Nur müßte man eben wissen, worin diese bestehen soll. Denn das Evangelium ist eine gute Botschaft, eine Frohbotschaft. Folglich ist die Frage: Was enthält das Christentum Gutes und Frohes im Blick auf die gegenwärtigen Probleme unserer Menschenwelt? Um auf diese Frage zu antworten, sind daher zuerst diese Probleme genau zu untersuchen.

Zunächst, was ist unter «Post-Marxismus» und «Postmoderne» eigentlich zu verstehen? Im Osten ist ein totalitäres System zusammengebrochen, der Totalitarismus einer Partei, die den Anspruch erhoben hat, Gesellschaft, Staat und Wissen in sich zu vereinen. Zweifellos hatte diese politische Form ihre Wurzeln im marxistischen Denken, wenn auch noch andere Einflüsse mitspielten, wie vor allem das Erbe des russischen «asiatischen» Despotismus. Nach marxistischer Vorstellung ist ja die kommunistische Partei die organisierte Arbeiterklasse (in ihrer großen Mehrheit). Und die Doktrin dieser Partei ist der historische Materialismus. Nach dieser Theorie kommt der Arbeiterklasse für den Aufbau der gesellschaftlichen Zukunft eine privilegierte Rolle zu: Sie soll Schluß machen mit der Ausbeutung ihrer Arbeit und so die gesamte Gesellschaft befreien. Wie denn? Indem sie durch ihre Diktatur das Kollektiveigentum der Produktionsgüter verwirklicht (Sozialismus), einen Übergang vom bürgerlichen (oder kapitalistischen) Staat zum freien Zusammenschluß der Arbeiter schafft (Kommunismus, ein Zustand, bei dem nach Lenin der Staat verschwinden müßte). Dieser Partei-Klasse-Wissen-Staat wäre dann dazu bestimmt, in sich den Sinn der Geschichte zu tragen, wäre folglich mit einer messiansichen Vollmacht ausgestattet. Das geht aus dem Schwulst unzähliger für das 19. Jahrhundert so bezeichnender «Wahnreden» vom Fortschritt hervor. Während also die Bewegung der Moderne darin bestand, das, was die religiöse Symbolwelt zu einer integrierten Totalität zusammengeschlossen hatte (das Kulturelle, Politische, Wirtschaftliche usw.), wieder auseinanderzulösen, machten diese «Ideologien» aus einem dieser verselbständigten Elemente (Markt, Arbeit, Staat, Nation, Vernunft) den entscheidenden Träger für ein besseres Morgen; die anderen unterwarfen sich diesem Verheißungsträger oder bildeten sich auf ihn zurück. Neue Totalitäten entstanden. Man hat sie als «weltliche Religionen» bezeichnet. Wir wissen, welche Übel und welche Schrecken daraus hervorgegangen sind.

Der All-round-Markt des Wirtschaftsliberalismus sollte alle Welt reicher machen; er führte zu einem Zustand, in dem die Starken die Schwachen erdrücken. Der Wissenschaftspositivismus macht die Bürger passiv; sie überlassen sich und ihr Leben den Händen der Ingenieur-Technokraten und der Gelehrten. Und wenn die Nation Vernunft und Staat zu verkörpern strebt, entsteht die Raserei ungezügelten Nationalstolzes mit dem nationalsozialistischen Wahn an der Spitze. Am Ursprung des marxistischen Denkens stand die Idee einer Beziehung zwischen dem Reichtum der einen und der Armut der anderen, sowie die moralische Ablehnung dieser Situation. Das ist auch heute noch gültig. Und es bildet immer noch die Voraussetzung

für jedes intellektuelle, um Gerechtigkeit bemühte Bestreben. Ungültig und tot ist dagegen — und das berechtigt zur Rede vom «Post-Marxismus» — die Konzentration aller positiven Faktoren der Geschichte in der Arbeiterklasse allein. Diese Klasse hatte eine ungenügende Vorstellung vom Staat in seiner rechtlich-politischen Eigentümlichkeit. Die Folge war, daß sie diesem Staat als einer brutalen Macht und unkontrollierter Staatsraison (Stalinismus) in die Hände fiel. Und indem die Arbeiterklasse die Selbständigkeit des Wissens mißachtete, war es ihr unmöglich geworden, die Veränderungen abzuschätzen, die dieses Wissen in das Produktionssystem einzuführen verstand und die den Grundbegriffen des Marxismus (Arbeitswertlehre, Ausbeutung, Proletariat), das heißt diesem selbst und seiner Rolle, den Boden entzog.

Somit stehen wir jetzt vor der Frage nach der «Postmoderne». Das Wort kam zuerst in Architekten- und Kunstkritikerkreisen auf. Sie lehnten den «internationalen Stil» ab und stellten ihm den Rückgriff auf alle Stilformen der Vergangenheit und die anderer, das heißt nichteuropäischer Völker, wie auch die Mischung dieser Stile entgegen. Gerühmt wurde jetzt das Unterschiedliche und das Buntgemischte, die wunderliche Komposition und die Collage, im Gegensatz zum linearen und uniformisierenden Progressismus der funktionalistischen Vernunft: Das «Moderne», das sie angriffen, gehört also sehr wohl in den oben erwähnten Fortschrittswahn. Der Ausdruck «Moderne» hat sich außerhalb dieses engeren Kreises sehr rasch eingebürgert und zwar deshalb, weil das damit verbundene Verhalten einer gegenwärtig weiterverbreiteten Erfahrung entspricht. So allgemein wurde diese Erfahrung aufgrund der ganz erstaunlich entwickelten Kommunikationsmittel und -techniken und auch wegen des ständig zunehmenden Völker- und Kulturengemischs. Die verschiedenen Lebensräume und Zeiträume sind ebenfalls verfügbar geworden, so daß man mit ihnen gleichsam spielen kann. Aber da nun alles im Fluß ist, fangen auch die einzelnen festumgrenzten Realitäten an, kräftig mitzuschwimmen. Die Grenzen der Identität werden durchlässig. So verliert zum Beispiel auch das ehemals feststehende Individuum seinen Stand. Es ist nun unmittelbar an den Stromkreis angeschlossen, der es durchfließt; es lebt nicht mehr von den Wurzeln her, sondern von seinen nach überallhin ausgerichteten Antennen. Wie soll man da noch irgendwer sein, außer man würde einige der angebotenen Möglichkeiten zu einer zeitbegrenzten und immer offenen Eigenheit zusammenkombinieren? Auch das «Ich» existiert jetzt durch das (oder im) «Spiel» (Anm. d. Übers.: Im Französischen ein *unnachahmbares* Wortspiel: *Le «je»* [ich] *est par le «jeu»* [Spiel]). So wenig es heute eine einförmige Allgemeinheit geben kann, so wenig eine geschlossene Ganzheit.

Es entsteht das Risiko, von den Strömungen hin- und hergerissen zu werden, anstatt sich ihrer zu bedienen. Das zeigt sich deutlich auf dem Gebiet der Arbeit. So wie unser Lebensraum ein engmaschiges Verkehrsnetz mit einer Menge von Knotenpunkten bildet, so gleicht auch die industrielle Produktion mehr und mehr dem Modell der Petrochemie: Ein unübersehbares Gewirr von Rohren, von riesigen Stahlkugeln durchsetzt, in denen sich Flüssigkeiten und Gase in ständiger Umwandlung durcheinandermischen. Die immer feinere und komplexere Programmierung unserer elektronische Maschinen ermöglicht eine produktionserhöhende Automatisierung auf Kosten der menschlichen Arbeitskräfte. Es entsteht eine duale Gesellschaft: Auf der einen Seite jene Leute, die den Produktionsfluß von oben herunter beherrschen (Forschungsbüros, Produktions- und Herstellungsplanung) oder nach unten hin leiten (Marketing); auf der anderen Seite die davon Ausgeschlossenen. Auf diese Weise drängt der technologische Fortschritt die Dritte Welt an den Rand der Menschheit. Früher brauchten die imperialistischen Metropolen die Arbeit ihrer Bewohner, die sie ausbeuteten. Heute fordern die entwickelten Zonen der Erde von der Dritten Welt nur noch die Rohstoffe, bis dann auch diese, wie das schon jetzt geschieht, durch synthetische Stoffe ersetzt werden können. Und eben hier ist der Marxismus, ganz abgesehen von seinen totalitären Auswirkungen, überholt, allerdings erst als Tendenz (denn die ehemalige Produktionsweise ist noch hier und dort verbreitet). Wozu kann die Südhälfte unseres Planeten unter diesen Umständen noch nützen? Für den Tourismus natürlich! Was soll man mit den Überflüssigen, wenn sie noch am Leben bleiben, machen, um ihre drohende Revolte zu entschärfen? Einige der reicheren Länder haben für ihre Staatsangehörigen folgende Lösung gefun-

den: Sie durch Beihilfen und «Fernsteuerung» (Brot und Spiele für die Bürger zweiter Klasse) integrieren und eben dadurch ausschließen. In der Dritten Welt, wo die Beihilfen nicht möglich sind (das käme zu teuer), bleibt die «Zombifizierung» (entpersonalisierende Manipulation). Ein weiteres Ergebnis einer Gegenwart, in der alles im Flusse ist, zeigt sich auf dem Feld der Kultur: Die Postmoderne mischt die Kulturen und macht daraus einen Kulturbrei, der sich durch die Medienkanäle leicht in alle Welt hinausleiten läßt. Die ursprünglich schöpferischen Werke einzelner Menschen oder Gruppen verlieren ihre Wertdichte und verkümmern zu Folklore (wenn sie überhaupt noch identifizierbar sind), sie verflachen zu Bildern. Sollte man nicht eher von «Neu-Altem» als von «Postmoderne» sprechen? Das «gleicht» dem, das ist «wie» — kein Wirkliches mehr, weder Vergangenes noch Gegenwärtiges *noch von irgendwoher*, sondern Schein, Blendwerk, das umso leichter endlos in der Welt zirkulieren kann, als es auf nichts anderes mehr Bezug hat als auf sich selber. Das wirft man ja auch jenen Architekten vor, von denen wir sprachen: Eure Triumphbogen, eure Säulen und Giebel sind doch nur noch Theaterkulissen!

Stehen wir im «Post-Marxismus»? Sicher. Aber die sozialen Gegensätze sind nicht kleiner als die von Marx untersuchten. Sie sind nur anders. Ihre Ursachen haben sich geändert. Auf den Proletarier, der noch in das Produktionssystem eingreifen konnte (sein Streik besaß Durchschlagskraft!), folgt jetzt der sozial Ausgeschlossene, der nicht mehr eingreifen kann (außer durch Terrorakte). Es lebe also die «Postmoderne»? Das ist noch die Frage. Denn sie vermag durch das Bild zu absorbieren, die Ausgeschlossenen durch «Zombifizierung» zu neutralisieren. Wir können uns der neuen Lage nur dann erfreuen, wenn wir eine Gesellschaft auf die Beine bringen, die unter unseren intellektuellen und technischen Bedingungen weder Ausgeschlossene noch Zombies kennt. Das heißt auch, das gesellschaftliche Band der Menschen untereinander ist unter Vermeidung der Totalität einerseits und andererseits der Verflachung im bloß Bildhaften und im Kulturbrei neu zu entwerfen. Oder anders ausgedrückt: Beides muß geschehen, die Verbindung (gegen den Ausschluß) und die Entbindung (für die schöpferische Selbständigkeit). Vor den «Fortschrittsreden» des 19. Jahrhunderts bestand die Modernität in einer langwierigen Verselbständigung des Gemeinschaftslebens und der einzelnen. Die Französische Revolution hatte daraus die Konsequenzen gezogen. Die Gesellschaft wurde aus den umfassenden Mächten des Religiösen und Kosmischen gelöst. Sie konnte sich fortan nur noch auf sich selbst gründen, das heißt auf ihre Individuen, auch sie alle frei und gleich. Das Prinzip war klar aufgestellt, es ließ sich dann aber nicht zu einem lebensfähigen menschlichen Gemeinschaftsorganismus ausbauen. Daher die spätere doppelgesichtige und widersprüchliche Entwicklung in den politischen Totalitarismus (unter dem Vorwand der Gleichheit die gesellschaftliche Totalität zum Schaden des Einzelmenschen) und den Wirtschaftsliberalismus (die individuelle Freiheit zum Schaden der Gemeinschaft). Sind wir heute nicht besser vorbereitet, dieses schwierige Problem zu lösen?

Das neue Individuum, so sagte ich, hat sich sein Selbst (Identität) mitten im und mittels des Fließenden der heutigen Weltwirklichkeit (Offenheit) selbst zu gestalten. Um nicht zu veröden, um nicht von diesem Strömen lediglich durchflossen oder einfach übergangen zu werden, muß sich dem Fließenden fortan das Bleibende verbinden, so jedoch, daß daraus vom Weltgeflecht unterschiedenes Eigenes entsteht. Dasselbe gilt für die Kulturen: Sie können in ihrer Pluralität nicht überleben, wenn sie sich nicht jede unter dem Zusammentreffen mit den anderen neu interpretieren und somit eine allen dienliche interessante Eigenart schaffen. Auf allen Gebieten müssen also Verbindung und Entbindung in eins gehen. Gerade das versucht die gegenwärtige Epistemologie zu bedenken. Sie steht hierbei unter dem doppelten Einfluß der Biologie und der Informationswissenschaften und ihrer Kreuzung. Betrachten wir einmal das Gehirn, für das sich diese beiden Bereiche ganz besonders interessieren. Es ist ein Komplex von Informations-, Konnexions- und Innovationsströmen und umso leistungsfähiger, als es alle seine Neuronen in Bewegung bringt, das heißt jedes einzelne, damit es seine eigene Aufgabe erfülle. Diese Neuronen sind nicht durchgehend, sondern durch Synapsen, eine Art Spielraum oder Entkupplungsstellen, miteinander verbunden. Mittels dieses «Zwischen» strömt also nicht immer dasselbe, sondern je neues. Im weiteren

Sinn ist dies das Gesetz alles Lebendigen: Es organisiert sich ununterbrochen selbst dank seiner Öffnung auf das, was es nicht ist; es erneuert sich selbst (Autonomie), indem es für seine Umgebung durchlässig wird (Abhängigkeit); es unterscheidet sich, indem es in Austausch tritt. Das ist eine neue Art von Grenze. Sie trennt wie die Haut und verbindet zugleich. Das Leben ist eine Sache des «Zwischen», des Dialogs, nicht der verschlossenen Ganzheiten und auch nicht der alle Eigenheit tilgenden Verschmelzung. Warum sollte man diesen Gesichtspunkt nicht auf die Gesellschaft anwenden dürfen, warum diese nicht als eine Art «Sozialhirn» betrachten? Und übrigens, sagt man denn nicht, die Intelligenz sei unser neues Wirkungsfeld? Sind die «grauen Zellen» nicht die wichtigste Produktionskraft geworden? Und schließen gewisse Leute heute nicht deshalb die anderen aus und rauben sie ihnen nicht deshalb die persönliche Selbständigkeit («Zombifizierung»), weil sie diese neue Kraft für sich selber nützen wollen? Wir können also die Gesellschaft, wie wir sie uns vorstellen, als ein enttotalisiertes und offenes Ganzes denken, als eine lebendige und fortgesetzte Schöpfung, in welcher sich die Einzelmenschen und die verschiedenen öffentlichen Einrichtungen (Markt, Staat, Wissenschaft) miteinander in gegenseitiger Aussprache verbinden und von gleich zu gleich aufeinander wirken. Dieses Dialogische hat eine Voraussetzung: Alle müssen wirtschaftlich, politisch und kulturell tätig sein.

Würde man nicht darauf hinarbeiten, so könnte einer der großen Widersprüche unsrer Zeit zunehmend schärfer werden. Während uns nämlich die Tatsache, daß alles im Flusse ist, in eine Logik der Weltweite und Welthaftigkeit hineinzieht, erwachen überall neue Ethnozentrismen und Volksegoismen. Der Planet ist von nun an als wirklich einer erfaßt, was alle seine Bewohner zusammenschweißt, alle einander verantwortlich macht. Das ist etwas ganz neues. Die Welt war ja zuerst eine Vielfalt von «Welten» und Kulturen ohne gegenseitige Kontakte. Sie wurde dann zu einem weitausgedehnten Kraftfeld, auf dem die Staaten vor allem mit Waffen einander bekriegten, um ihre Länder mit ihren deutlich ausgeschilderten und bewachten Grenzen unter Kontrolle zu halten. Es kam sodann zu jenen «Wirtschaftswelten», die die ehemaligen Grenzen ignorierten und in denen unter der Führung der Handels- und Finanzleute Wirtschaftszentren und mehr oder weniger weit abgelegene Außengebiete entstanden. Heute besteht nur noch ein einziger Weltmarkt mit seinem unentwirrbaren Geflecht transnationaler und miteinander konkurrierender Mächte; ihre Verwaltung der Wirtschaftsströme gereicht der Mehrheit der Menschheit zum Schaden und bedroht das Leben auf der Erde (Verödung, maßlose Aufrüstung zum Schutz dieses Ausschlußsystems). Da die Weltwerdung nun einmal so ist, wie sie ist, entwickeln sich überall gegenläufige Bewegungen; sie predigen eine Rückkehr zur ethnisch-kulturellen Gestalt der genau umschriebenen Nation. So verstärken beispielsweise in der Dritten Welt die stammeseigenen, rassischen und religiösen Integralismen ihre frühere partikulare Identität gegen die «Westvergiftung» (wie man im Iran sagte, sprich: Vergiftung durch den Westen). In dem zerfallenen sowjetischen Machtbereich, wo die kaiserliche Autorität gewaltsam ein Mosaik von Völkern zusammengehalten hatte, brechen die alten Streitigkeiten erneut, oft blutig auf. In den westlichen Ländern entsteht wieder ein rechtsextremer Nationalismus, der sich aus den durch die weltumspannenden Strömungen (Immigration, Arbeitslosigkeit) entstandenen Befürchtungen nährt und hermetisch geschlossene Grenzen fordert. Das Dilemma ist also einfach: Entweder das völlige Auseinanderbrechen, das heißt der weltweite Krieg (unsere Welt, in der heute alles ineinandergreift, ist ein einziges riesiges Bosnien-Herzegovina) mit der Gefahr einer Zerstörung des Planeten oder der Aufbau einer weltumspannenden Gemeinschaft, wo jeder leben kann (also mitten aus dem gegenseitigen Austausch heraus er selbst sein kann) und die Erde auch.

Das also ist das «post-marxistische» und «postmoderne» Umfeld, in dem wir leben. Das Christentum muß zu einer entbindenden und zugleich bindenden Dynamik seinen Beitrag leisten, will es als Zeichen und Zeuge einer Frohbotschaft gelten. Die besagte Dynamik entgeht auf diesem Weg sowohl den partikularen Totalitarismen als auch dem illusorischen Bilderbrei. Ist das der Fall bei der «neuen Evangelisierung», wie sie der gegenwärtige Papst vor Augen hat? Ganz sicher ist Johannes Paul II. wegen der Dramen unserer Epoche (immer breitere Kluft zwischen Reichen und Armen, Aufrüstung) und

der Gefahren, mit denen sie die Zukunft der Menschheit bedrohen, tief beunruhigt. Aber der Kern seiner Erwägungen, mit denen er sein Unternehmen rechtfertigen will, liegt letzten Endes darin, daß er alle derzeitigen Übel (politische Totalitarismen, Wissenschaftsgläubigkeit, Wirtschaftsliberalismus) dem modernen Bestreben zuschreibt, sich von Gott loszumachen. Die Moderne wird auf diese Weise mit den tragischen Auswirkungen der «Fortschrittsprahlerei» des 19. Jahrhunderts gleichgesetzt. Es ist also anscheinend dasselbe, ob man diese letztere bekämpft (was ja geschehen muß) oder sich der Moderne entgegenstellt, das heißt dem Entbindungsvorgang selbst. Eine Gesellschaft aufbauen hieße also dann, in die Vergangenheit zurückzukehren, zurück bis zur symbolisch-religiösen Totalität vor dem Anbruch der Moderne. Bekanntlich besitzt für diesen Papst das hochmittelalterliche Europa einen hohen Stellenwert. Es war durch seine Kultur ein einziges Europa. Und diese Kultur war das Christentum. Und man kann verstehen, daß für einen polnischen Papst Gesellschaft, Kultur und Religion sozusagen ein und dasselbe sind. Sein oft staatenloses Land hat als Nation durch seine Kultur, den Katholizismus also, überleben können. Dann muß man sich aber auch darüber im Klaren sein, was eine solche ganzheitliche Auffassung, die die Selbständigkeit sowohl der einzelnen Menschen als auch der verschiedenen Instanzen des gesellschaftlichen Lebens ignoriert, einschließt. Einerseits gilt: Wenn nur die Religion der Gesellschaft ihren inneren Zusammenhalt gewährleistet, dann ist es auch die Religion, durch die sich diese Gesellschaft von den anderen unterscheidet. Folglich werden die durch das Fließende der modernen Welt unvermeidlichen engen Beziehungen zwischen den Gesellschaften untereinander in der jeweils integrierten Totalität aufgesaugt, außer man behauptet gleich zu Anfang eine universale Kultur-Religion oder Religion-Kultur. Solches Aufsaugen und Aufgesaugtwerden bedeutet dann wieder unvermeidlich Religionskriege (zum Beispiel Christenheit gegen Islam und umgekehrt). Dazu treiben ja schon die neu erwachenden Integralismen. Und es bedeutet auch verschärftes Nationalstreben unter dem Vorwand, die kulturelle Identität zu verteidigen. Andererseits herrschte in jenen religiös fundierten Volksgemeinschaften eine innergesellschaftliche Ungleichheit: Ein jeder gehörte in einen bestimmten Rang entsprechend seinem Stand, in einer hierarchisierten (man denke an das von der Christenheit übernommene aristotelische Naturrecht, an die französische Gesellschaft vor der Revolution usw.), zugleich göttlichen, kosmischen und sozialen Ordnung. Ganz offensichtlich ist das keine Antwort auf die gegenwärtige Forderung nach der einen und vielfältigen Weltgesellschaft, wo alle im strömenden Lebensgewoge aktiv sind, also gleich und verschieden in einem.

Vielleicht wird man sagen: Ist das wirklich der Standpunkt des Papstes? Kann man Johannes Paul II. den Päpsten des 19. Jahrhunderts gleichsetzen, die gegen die modernen Freiheiten eine Erneuerung der alten Gesellschaftsordnung unter der Oberhoheit der Kirche predigten? Unser Papst, so behaupten einige, ist ganz und gar kein Traditionalist; anstelle einer offenbar unfähigen Moderne, ihre Versprechen einzuhalten, schlägt er eine «postmoderne» Alternative vor; er ist also nicht einer von gestern, sondern einer von morgen. Gewiß, er hat sich auf die vielfältigen charismatischen Bewegungen eingelassen. Nun sind die Mitglieder dieses katholischen Pfingstlertums unbestreitbar Leute von heute; als moderne Menschen bedienen sie sich der weltweiten Strömungen für ihr persönliches Leben. Aber wie? Sie suchen im Kreis enthusiastischer Gruppen eine sie über sie hinaushebende emotionale Erfahrung. Sie legen großen Wert auf das Affektive auf Kosten der Intelligenz. Das innige Band, das sie untereinander knüpfen, gleicht einem gegenseitigen Verschmelzen. Das aber begünstigt nicht den kritischen Geist und den politischen Einsatz. Man konnte feststellen, daß diese Bewegungen in den armen Ländern vor allem die zur Ohnmacht verurteilten Randexistenzen anziehen; in den reichen Ländern hingegen interessieren sich vorzugsweise wirtschaftlich voll integrierte Menschen dafür. Ist es nicht vielleicht so, daß diese charismatischen Bewegungen viel eher bezwecken, einem jeden psychologisch beizustehen, damit er in der gegenwärtigen Unruhe menschlich bleiben kann (sei er nun Nutznießer oder Ausgeschlossener), statt die herrschende Dualisierung in Frage zu stellen? Ist die so erreichte Einheit nicht eher eingebildet als wirklich? Und ist das nicht wieder der «postmoderne» Kulturbrei? Letzten Endes ist die Kirche Johannes Pauls II. eine seltsame Kombination von Vorgestern und Heute.

Indem er nach rückwärts blickt, hofft er immer noch, daß die Kirche in sich die Einheit der Menschheit verwirklicht. Da aber die Erneuerung des Vergangenen nicht möglich ist, macht er sich zum Herold der Tagesgunst und begibt sich so oft wie möglich ins Bild, mehr medienhaft als wirksam. Er ist neu im Alten oder alt im Neuen — wie man will.

Dreierlei ist also erkennbar: Eine gesonderte integrierte Totalität, eine einförmige Universalität und ein Verschmelzen. Allen dreien gemeinsam ist das Nein zur Entbindung, die der Moderne noch vor dem «Fortschrittstaumel» eigen war. Die Kirche hat sich im Lauf der Jahrhunderte so benommen, daß man schließlich glauben konnte, diese Entbindung, also die Moderne, habe sich gegen das Christentum durchgesetzt. Nun steht aber gerade das Christentum am Ursprung dieser Entbindungs- und Entwindungsgeschichte. Die christliche Einsicht hat die antike kosmisch-hierarchische Totalität abgebaut. Die Schöpfung geschieht nicht durch Emanation, nicht durch neuplatonischen Fortgang des Höheren zum Niedrigen und nicht als Licht, das von Abglanz zu Abglanz immer schwächer leuchtet. Die Schöpfung ist ein Schnitt, ein Nicht-Zusammenhang des Geschöpfs mit dem Schöpfer. Während die Menschen zuvor durch eine bestimmte Stufe auf der Leiter des Seins definiert waren, hat das Christentum sie zu subjektiven, selbstverantwortlichen Wesen entbunden. Wie könnte man also das Christentum von der modernen Aufteilung der Wirklichkeit in drei Pole ausnehmen: Gott, absolut tanszendent, das heißt entbunden — Natur, in der Gott nicht mehr wohnt und die zum Gegenstand der Wissenschaft wird — Mensch, Subjekt-Individuum, vor Gott und zugleich ohne ihn, Mensch, der mit seinesgleichen vertraglich Gesellschaft verwirklicht und die Natur bearbeitet, indem er sich ihrer Gesetze bedient? Aber diese Entbindung ist eine neue Art und Weise der Verbindung. Wie denn? Im Bereich der absichtslosen, unbegründeten Freiheit. Das ist wahr für Gott selbst: Er ist einer und drei; diese drei Personen sind gleich, sie sind keine vorübergehenden Unterscheidungen innerhalb der Gottheit, sondern ewige Unterschiede. Das ist wahr auch für die Menschen untereinander: Sie sind alle Geschwister, das heißt gleich und verschieden, frei und zugleich füreinander verantwortlich. Das ist wahr schließlich für die Einheit Gottheit-Menschheit: Gott ist den Menschen gegenwärtig, unterschieden und sie unterscheidend, indem er sich unter ihnen aufhält; er kommt zu ihnen im Raum des Wortes (der Mitteilung), in Christus, er selbst in zwei Naturen, der göttlichen und der menschlichen, untrennbar und unvermischt. So also ist das Band auch Abstand: Es ist ein «Zwischen» zwischen den «anderen». Das öffnet Geschichte, eine fortdauernde Schöpfung. Sprechen die Texte des Evangeliums nicht zu jedem von seiner neuen Geburt durch die Aufnahme des anderen? Im zwischenmenschlichen Gespräch öffnet sich jeder dem anderen, ohne sich durch ihn absorbieren zu lassen; er wird durch diese Kommunikation verwandelt, unterschieden von anderen und seinem eigenen früheren Zustand. So bildet sich eine menschliche Gemeinschaft heran, vielfältig und erfinderisch, von allen und für alle verwirklicht. Es genügt für die Kirche also, einfach echt christlich zu sein, um ihren vollen Beitrag zur Lösung der Gegenwartsprobleme leisten zu können. Sie kann der Moderne zum Gelingen verhelfen, wenn sie ihren ursprünglichen Bund mit ihr neu knüpft, indem sie durch Entbinden verbindet.

Welches sind die großen Herausforderungen der Stunde? Gegen den Ausschluß und die «Zombifizierung» die Demokratie (Teilhabe aller). Gegen die reduzierenden «Fortschrittsreden» die Versicherung einer Autonomie der verschiedenen Institutionen des sozialen Lebens und der Mitarbeit darin: Der Markt ist nicht der Staat und beide sind nicht die Wissenschaft, sie brauchen aber alle einander, damit die Gesellschaft leben und ihnen Dasein verleihen kann. Gegen die religiösen Fundamentalismen und die ethnischen Nationalismen das Bestreben zu gegenseitiger Offenheit der Kulturen, dergestalt, daß eine jede sich zum Wohl einer zugleich gemeinsamen und vielfältig aufblühenen Moderne neu verstehe. Gegen die Zerstörung der natürlichen Umwelt Partnerschaft von Natur und Mensch zu gemeinsamem Abenteuer planetarischer Zukunft. In allen diesen Fällen handelt es sich darum, aus der Grenze keine ab- und einschließende Mauer zu machen, an der man aufeinanderprallt, um sich gegenseitig zu vernichten, sondern eine Stelle der Kommunikation, dank deren jede individuelle oder andere Wirklichkeit sich zum Besten aller erneuert. Wichtig und interessant ist das Zwischen. Das Evange-

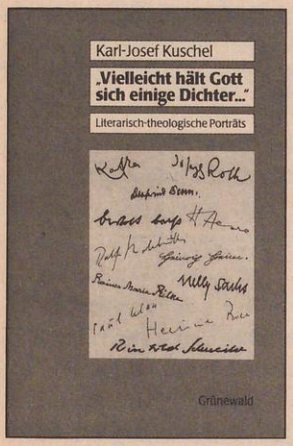
lium ist heute eine Frohbotschaft. Denn für das Evangelium spielt sich das Leben im Atemzug der ins Andere weisenden Grenzen ab. Die Funktion der Kirche ist es also, durchlässig zu sein im Dienst an all diesem «Zwischen», am Dialogischen. Und das heißt auch, daß sie sich in keiner Weise mit dem gleichsetzt, was sie ins Gespräch bringt. Die Kirche kann keine Kultur sein. Sie kann kein Territorium sein, in das man eintritt, um darin zu bleiben. Ihr Eigentümliches, ihr Eigenstes ist das Fermentsein für eine Menschenwelt, in der sich alle verstehen, ein jedes in seiner eigenen Sprache.

Aus dem Französischen übers. von Arthur Himmelsbach

PAUL BLANQUART

1934 in Nordfrankreich geboren. Soziologe und Philosoph. Lehrte am Institut Catholique (Paris) und an der Universität Paris XII. War leitende Kraft einer politischen Wochenzeitschrift und Leiter des Zentrums für industrielle Entwicklung im Centre Beaubourg (Paris). Heute in der Ausbildung von Führungskräften für soziale Entwicklung in den städtischen und ländlichen Notzonen Frankreichs tätig. Zahlreiche Zeitschriftenbeiträge. Hat kürzlich an drei unter der Leitung von René Luneau herausgegebenen Bänden über Fragen mitgearbeitet, die dem hier behandelten Thema nahestehen: Le retour des certitudes (Paris 1987), Le rêve de Compostelle (Paris 1989) und Les rendez-vous de Saint-Domingue (Paris 1991). Vgl. auch seinen Beitrag L'avenir d'une déliaison, in: Autrement 127 (Febr. 1992) 92-104, über «Dieux en sociétés». Anschrift: 15, rue de l'Asile Popincourt, 75011 Paris, Frankreich.

Gott – unbekannt und fremd?



Karl-Josef Kuschel

„Vielleicht hält Gott sich einige Dichter..."

Literarisch-theologische Porträts
Rothenfelser Reihe
1991. 416 S. Kt. DM 42,–
ISBN 3-7867-1574-2

Anhand von 10 Porträts von Autoren der jüngeren deutschsprachigen Literatur geht Karl-Josef Kuschel 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.



Walter Groß/ Karl-Josef Kuschel

„Ich schaffe Finsternis und Unheil!"

Ist Gott verantwortlich für das Übel?
1992. Ca. 272 S. Kt.
Ca. DM 42,–
ISBN 3-7867-1644-7

Die Erfahrung von eigenem und fremdem Leid, von Mächten des Bösen und Schuld, von Katastrophen in der Geschichte – das bleibt wohl die größte Herausforderung für den Glauben an einen liebenden und allmächtigen Gott.
Das vorliegende Buch setzt einen provozierenden Kontrapunkt gegen alle verharmlosenden und allzu glatten Antwortversuche auf die Frage nach der Rechtfertigung Gottes angesichts des Leids.
Das Buch konfrontiert uns mit einer überraschenden und beunruhigenden Tatsache: Schlüsseltexte des Alten Testaments benennen Gott selber ohne Umschweife als Schöpfer und direkte Ursache von Unheil!



Petra Fietzek (Hg.)

Dich kennen, Unbekannter?

Religiöse deutschsprachige Lyrik von den Anfängen bis zur Gegenwart
Mit einer Einführung von Elisabeth Bethge
1992. 152 S. Geb.
DM 26,80
ISBN 3-7867-1617-X

Was die hier vorliegenden über 80 Gedichte vereint, das ist der Versuch, sich jenem großen „Unbekannten" – Gott, zu nähern.
Dabei kommt die ganze Spannbreite menschlicher Vorstellungs- und Empfindungskraft zum Ausdruck.
Der Bogen spannt sich von den Anfängen bis in die Gegenwartslyrik hinein, wobei der Schwerpunkt auf der religiösen Lyrik unseres Jahrhunderts liegt.

MATTHIAS-GRÜNEWALD-VERLAG · MAINZ